

Między socjologią polityki

A antropologią polityki

Między
socjologią
A
antropologią
polityki



Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Katowice 2009

Między socjologią polityki
a
antropologią polityki



NR 2649

Między socjologią polityki a antropologią polityki

pod redakcją
JACKA WODZA



Redaktor serii: Socjologia
MAREK S. SZCZEPAŃSKI

Recenzent
ANNA BARSKA

Publikacja będzie dostępna — po wyczerpaniu nakładu —
w wersji internetowej:

Śląska Biblioteka Cyfrowa
www.sbc.org.pl

Spis treści

JACEK WÓDZ

Dlaczego antropologia polityki? Zamiast wprowadzenia 7

ELOÍSA DEL PINO

Instytucjonalizacja hiszpańskiego modelu państwa autonomii regionalnych:
ewolucja postaw obywatelskich od 1980 do 2004 roku 13

ROBERT PYKA

Wpływ egalitaryzmu na dyskurs publiczny we Francji (w kontekście jego
infiltracji przez idee liberalne) 38

RENATA JANKOWSKA

Konflikt społeczny na Cyprze 56

ANNA RYCMAN

Rytuał jako sposób budowania rzeczywistości politycznej 69

EWA JASIŃSKA

Zjawisko współczesnego mitu politycznego. Mit Joanny d’Arc — studium
przypadku 83

AGNIESZKA WRÓBEL

Analiza dyskursu politycznego Ligi Północnej 95

RENATA JANKOWSKA

Wokół problemu tożsamości narodowej Belgów 109

MARZENA GIBAS

Geneza i ewolucja niektórych elementów tożsamości narodowej Algier-
czyków 122

BARBARA SŁANIA

Gry językowe: polski antysemityzm czy żydowski antypolonizm? 139

KATARZYNA PONIKOWSKA, AGATA ZYGMUNT

Polityczne implikacje aliansów feminizmu i ekologii 151

MAREK DZIEWIERSKI

Przestrzeń, duchowość i praktyki znaczące 170

BOŻENA PACTWA

Kościół greckokatolicki w Polsce: pomiędzy duchowością, duszpasterstwem
a społeczno-narodowym zaangażowaniem 184

Summary 203

Résumé 205

JACEK WÓDZ

Dlaczego antropologia polityki? Zamiast wprowadzenia

Tytuł tomu, który przedstawiamy Czytelnikowi, brzmi *Między socjologią polityki a antropologią polityki*. O ile socjologia polityki już zupełnie dobrze zdomowila się w naszych analizach zarówno socjologicznych, jak i politologicznych, to podejście antropologiczne, choć znane, jest zdecydowanie mniej popularne. Można wręcz powiedzieć, że zdarza się dość rzadko. Prace z antropologii polityki nie są obecne w dyskursie naukowym opisującym społeczeństwo i politykę naszego kraju. Rzadko też zdarza się, by ośrodki akademickie oferowały studentom kursowe wykłady z antropologii polityki, choć na świecie jest to przedmiot dość dobrze zdomowiony w uniwersyteckim kształceniu politologów.

Moje własne zainteresowanie podejściem antropologicznym wywodzi się z lat 80. XX wieku. Byłem wówczas członkiem władz Międzynarodowego Stowarzyszenia Socjologów Języka Francuskiego (AISLF) i spotykałem przy licznych okazjach Georges'a Balandiera, jednego z tuzów antropologii polityki (pierwsza jego książka pod tym właśnie tytułem ukazała się w 1967 roku), a jednocześnie znaczącą figurę tego międzynarodowego stowarzyszenia. Balandier, choć sam zainteresowany raczej Afryką Północną, wiele wiedział o Europie Środkowej i w rozmowach nieraz sugerował, że odrobina podejścia właśnie antropologiczno-politycznego jest niezbędna, by zrozumieć tę część Europy. Już nieco później wielokrotnie korzystałem z dorobku francuskiej i frankofońskiej antropologii polityki (BALANDIER, 1986; BALANDIER, 1999; ABELES, 1990; ABELES, JEUDY, 1997; RIVIERE, 2000), opierając się przy tym na podstawach antropologii kultury (por. np. BURSZA, 1998), bez której analizy politologiczne byłyby niemożliwe w ramach antropologii polityki. Tytułem przykładu podam tu kilka prac dotyczących re-

gionów Europy Środkowej (WÓDZ J., 1994), kształtowania się tożsamości regionalnej (WÓDZ J., 2006), kompozycji tożsamości regionalnej (WÓDZ J., WÓDZ K., 1995) czy wreszcie problemu tożsamości śląskiej (WÓDZ J., 1998 czy WÓDZ K., WÓDZ J., 2006). Jak widać, niektóre z tych prac badawczych wykonywane były wspólnie z Kazimierą Wódmą i, co oczywiste, jestem tylko ich współautorem.

Jest jednak i inny powód mojego zainteresowania antropologią polityki, tym razem płynący z moich doświadczeń dydaktycznych. Otóż od 1992 roku prowadzę w Instytucie Studiów Politycznych (IEP) w Bordeaux wykład na temat antropologiczno-politycznej analizy Europy Środkowej. Jest to wykład fakultatywny, od początku zapisuje się na niego około 80—100 studentów, zdając później egzamin. Wykład ten prowadzony jest w ramach stałej wymiany wykładowców między Uniwersytetem Śląskim w Katowicach a Instytutem Studiów Politycznych w Bordeaux, współtworzącymi jedyną w Polsce Międzynarodową Szkołę Nauk Politycznych w Katowicach, gdzie dydaktykę wyklada się w dwu językach, po polsku i po francusku. Otóż moje doświadczenia dydaktyczne związane z tym wykładem pozwoliły mi wielokrotnie modyfikować podejście do badań politologicznych. To był ważny powód, dla którego postanowiłem szukać tych wyjaśnień zjawisk politycznych, które sytuują się między klasyczną socjologią polityki a antropologią polityki. Studenci francuscy zainteresowani Europą Środkową, ale i znający podstawy antropologii polityki, często w dyskusjach po wykładzie jak gdyby wymuszali na mnie podjęcie prób interpretacji antropologicznych. Najczęściej w ostatnich latach pytano o znaczenie religii unickiej dla tożsamości politycznej zachodniej Ukrainy, wcześniej bardzo interesowano się wpływem różnic kulturowych i religijnych między Słowakami a Czechami na decyzje o rozpadzie Czechosłowacji, a jeszcze wcześniej o rolę mniejszości narodowych i kulturowych w polityce dawnych państw bloku poradzieckiego, w tym przede wszystkim Polski. Specyfiką studentów Instytutu Studiów Politycznych w Bordeaux jest bardzo duży udział w tej grupie studentów z całej Europy goszczących tam w ramach wymiany SOCRA-TES/ERASMUS. To też ważny aspekt pewnych dyskusji, jakie tam odbywam. I to też skłoniło mnie do wspierania u nas, w Katowicach, takich prób badawczych, które sytuowałyby się między klasyczną socjologią polityki a antropologią polityki. Niniejsza książka jest prezentacją kilku takich właśnie prób. Ale samą zawartość tej książki przedstawię nieco dalej. Teraz pora na wskazanie, co faktycznie stanowi o oryginalności podejścia badawczego, sytuującego się właśnie między socjologią polityki a antropologią polityki.

Otóż pomiędzy socjologią polityki, często uprawianą w sposób ilościowy, a antropologią polityki koncentrującą się na zagadnieniach tożsamości

ważnych politycznie zbiorowości społecznych, na styku między tożsamością kulturową, etniczną, narodową i tożsamością polityczną, koncentrującą się na problemach mitów i symboli politycznych, mieści się pewna praktyka badawcza usiłująca przejąć socjologiczny opis pewnych problemów czy zagadnień społecznych i politycznych oraz szukać wyjaśnienia poprzez specyfikę kulturową tych zbiorowości. W takim podejściu tkwi pewne założenie antropologiczne — polityka uprawiana przez ludzi w warunkach demokratycznych odzwierciedla ich głębokie pokłady kulturowe. Te pokłady to wynik trwania wartości, nawet jeśli w wielu powierzchownych deklaracjach (na przykład tych uchwytnych w badaniach typu sondażowego) nie są one zauważalne. To bardzo łatwo pokazać w badaniach nad tożsamością śląską, gdzie wymiar polityczny ujawnia się dopiero dzięki interpretacji kulturowej i dzięki wejściu w głębszy świat wartości badanych. Takie interpretacje są niemożliwe na podstawie samych ilościowych badań z dziedziny socjologii polityki (Wódz, Wódz, 2004). To oczywiście nie ogranicza poszukiwań nowych interpretacji już na poziomie wyjaśnienia konkretnych badań. W książce tej czytelnik znajdzie dwa opracowania, których autorzy pośrednio starają się wskazać na znaczenie religijności unickiej na zachowania polityczne ludności pogranicza polsko-ukraińskiego.

Oczywiście, nadal jednym z najważniejszych zagadnień dla styku socjologii i antropologii polityki pozostaje sprawa tożsamości narodowej i jej komponentów zarówno kulturowych, jak i politycznych. To też jest ciekawe pole poszukiwań, podobnie jak problemy mitu politycznego i jego roli we współczesnych formach uprawiania polityki.

Przejdźmy teraz do krótkiej prezentacji autorów i zawartości książki. Trzeba zaznaczyć, że autorzy związani są w różny sposób z dwiema instytucjami: z Instytutem Socjologii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach i Międzynarodową Szkołą Nauk Politycznych w Katowicach. Pierwszy tekst na temat postaw wobec hiszpańskiego państwa autonomii regionalnych, autorstwa badaczki hiszpańskiej Eloísy del Pino, to tekst należący do analiz z socjologii polityki, ale rozumianej nie jako część socjologii, lecz jako część nauk politycznych. Trzeba bowiem przypomnieć, że socjologia polityki jest równie dobrze częścią socjologii, co częścią politologii, z tym że w ramach politologii zwraca się większą uwagę na elementy związane z opiniami i ocenami funkcjonowania systemu politycznego. Sama zaś autorka, choć jest Hiszpanką, to związana jest też z Instytutem Studiów Politycznych z Bordeaux (który, przypomnijmy, jest współpartnerem Uniwersytetu Śląskiego w funkcjonowaniu jednostki wspólnej tych instytucji, jaką jest Międzynarodowa Szkoła Nauk Politycznych w Katowicach), stąd moja z nią znajomość, umieszczenie zaś tego tekstu w niniejszej książce wynika z chę-

ci prezentacji podejścia z dziedziny socjologii polityki rozumianej jako część nauk politycznych. Tekst drugi, autorstwa Roberta Pyki, stanowi opracowanie oparte na fragmentach jego badań związanych z obronioną już pracą doktorską. Autor ten pracuje w kierowanym przeze mnie Zakładzie Socjologii Polityki w Instytucie Socjologii. Jest absolwentem socjologii i nauk politycznych. Ten drugi dyplom uzyskał w Międzynarodowej Szkole Nauk Politycznych. Tekst trzeci dotyczy konfliktu społecznego na Cyprze, jego autorką jest Renata Jankowska, adiunkt w Międzynarodowej Szkole Nauk Politycznych. Kolejny tekst na temat rytuału politycznego, pióra Anny Rycman, dotyczy już typowej tematyki antropologii polityki. Autorka jest też adiunktem w Międzynarodowej Szkole Nauk Politycznych, a opracowanie to ma związek z jej pracą doktorską. A. Rycman obroniła doktorat w języku francuskim, doktorat napisany w ramach *co-tutelle* (dwaj promotorzy to Profesor Michel Hastings z Instytutu Studiów Politycznych w Lille i piszący te słowa). Obrona odbyła się na Uniwersytecie Lille II, a następnie została przyjęta na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego.

Kolejny prezentowany tekst dotyczy mitu politycznego. Jest to analiza w pewnym sensie typowa dla antropologii polityki, nie idzie bowiem o historycznie rozumiany mit Joanny d'Arc, lecz o jego współczesne funkcjonowanie w polityce francuskiej. Autorka temat ten drażyła w swej obronionej już (i wyróżnionej przez Radę Wydziału) pracy doktorskiej. Ewa Jasińska jest absolwentką historii i politologii, dyplom zdobyła w Międzynarodowej Szkole Nauk Politycznych. Następny tekst dotyczy dyskursu politycznego Ligi Północnej, a podejście badawcze oparte jest zarówno na analizie tekstów partyjnych, jak i na analizie włoskiej prasy. Autorka jest italianistką i politologiem, aktualnie doktorantem w Międzynarodowej Szkole Nauk Politycznych. Prezentowana już wcześniej R. Jankowska jest autorką siódmego tekstu zatytułowanego *Wokół problemu tożsamości narodowej Belgów*. Jest to wynik ścisłej współpracy badawczej Międzynarodowej Szkoły Nauk Politycznych z Departamentem Nauk Politycznych Katolickiego Uniwersytetu w Louvain-la-Neuve w Belgii, współpracy, w ramach której R. Jankowska przebywała na stypendium badawczym w tym kraju. Kolejny tekst dotyczy problemu tożsamości narodowej Algierii. Autorka, Marzena Gibas, jest romanistką i politologiem, absolwentką Międzynarodowej Szkoły Nauk Politycznych i obecnie sekretarzem generalnym tejże Szkoły. Dziewiąty tekst dotyczy bardzo drażliwej sprawy, podejmowanej jednak dość często w publicystyce, rzadziej w badaniach. Podejście antropologiczno-polityczne ujawnia pewne nowe płaszczyzny analizy tego zagadnienia. Barbara Słania jest doktorantką w Instytucie Socjologii. Katarzyna Ponikowska i Agata Zygmunt to dwie adiunktki w Zakła-

dzie Socjologii Polityki Instytutu Socjologii, a ich analiza dotyczy ciekawego aliansu ekologii i feminizmu. Kolejne dwa teksty, Marka Dziewierskiego i Bożeny Pactwy, też dwojga adiunktów w Instytucie Socjologii, dotyczą bardzo delikatnej sprawy. Otóż obydwójce zajmują się problemami Łemkowszczyzny, czyniąc to właśnie z pozycji antropologicznych. Obydwa te teksty pozwalają zrozumieć niektóre z ważnych elementów tożsamości społecznej różnych grup społecznych polskiego Podkarpacia, pogranicza polsko-ukraińskiego i polsko-słowackiego. Piszę „różnych grup społecznych”, bo tekst Bożeny Pactwy dotyczący Kościoła greckokatolickiego odnosi się nie tylko do Łemków. Unitami na tym terenie są nie tylko Łemkowie. Skomplikowana historia relacji polsko-ukraińskich, w którą wpleciony jest i konflikt i czasem wspólnota wiary, powoduje, że te antropologiczne studia nabierają waloru analizy także politycznej.

Oddając do rąk Czytelnika ten tom, chcę pokazać przede wszystkim wartość poszczególnych tekstów, ale także wykazać przydatność pewnego podejścia badawczego. Podejście to mieści się właśnie między socjologią polityki a antropologią polityki.

Literatura

- ABELES M., 1990: *Anthropologie de l'Etat*. Paris: Armand Colin.
- ABELES M., JEUDY H.-P., 1997: *Anthropologie du politique*. Paris: Armand Colin.
- BALANDIER G., 1986: *Sens et puissance*. Paris: PUF.
- BALANDIER G., 1999: *Anthropologie politique*. Paris: PUF.
- BURSZTA W.J., 1998: *Antropologia kultury*. Poznań: Wyd. Zysk i S-ka.
- RIVIERE C., 2000: *Antropologie politique*. Paris: Armand Colin.
- WÓDZ J., 1994: *Regions transfrontalières en Europe centrale et orientale*. In: CHEVALLIER J., ed.: *L'Identité politique*. Paris: PUF, s. 379—386.
- WÓDZ J., 1998: *Tożsamość śląska jako zjawisko polityczne*. W: ŚWIATKIEWICZ W., red.: *Regiony i regionalizmy w Polsce współczesnej*. Katowice: Wyd. Oddział PTS, s. 8—27.
- WÓDZ J., 2006: *Dynamika tworzenia się i odtwarzania się podmiotowości społecznej regionów w Polsce*. W: FLIS A., red.: *Stawanie się społeczeństwa. Szkice ofiarowane Piotrowi Sztompce z okazji 40-lecia pracy naukowej*. Kraków: Wyd. Universitas, s. 459—479.
- WÓDZ J., WÓDZ K., 1995: *Galiczyjska tożsamość mozaikowa czy mozaika tożsamości galicyjskich?* W: CHŁOPECKI J., MADUROWICZ-URBAŃSKA H., red.: *Galicja i jej dziedzictwo*. T. 2: *Spółeczeństwo i gospodarka*. Rzeszów: Wyd. WSP, s. 49—61.

WÓDZ J., WÓDZ K., 2004: *Czy nadciągają Ślązacy?* W: NIJAKOWSKI L.M., red: *Nadciągają Ślązacy. Czy istnieje narodowość śląska?* Warszawa: Wyd. Scholar, s. 116—132.

WÓDZ K., WÓDZ J., 2006: *Dimensions of Silesian Identity*. Katowice: Wyd. Uniwersytetu Śląskiego.

ELOÍSA DEL PINO¹

Instytucjonalizacja hiszpańskiego modelu państwa autonomii regionalnych: ewolucja postaw obywatelskich od 1980 do 2004 roku

Wprowadzenie

Wynikający z konstytucji z 1978 roku model organizacyjny sprawowania władzy w terenie oraz niedokończony proces decentralizacji są nadal w Hiszpanii przedmiotem żywych dyskusji. Powrót do demokracji od połowy lat 70. polegał na konieczności godzenia przeciwieństw: z jednej strony były to postawy o zabarwieniu dosyć konserwatywnym, których wyraziciele opowiadali się za modelem centralizmu w organizacji państwa w terenie, a z drugiej — postawy ukierunkowane na samorządność i na realizację pluralizmu kulturowo-językowego w wyrażeniu historycznie wyodrębnionych regionach. W wyniku tego procesu w Hiszpanii powstała sytuacja dość specyficzna. Model nazywany państwem autonomii regionalnych postrzegany był jako „koktajlowa mieszanka federalizmu niemieckiego i regionalizmu włosko-hiszpańskiego (II Republika) ze sporą domieszką fiskalnego konfederalizmu” (MORATA, 2001: 123). Obecnie, 25 lat po powstaniu tego modelu, państwo autonomii regionalnych, na które składa się 17 regionalnych ośrodków władzy nazywanych regionami autonomicznymi, postrzegane jest przez większość ekspertów jako federacja (AGRANOFF, 1996; WATTS, 1999).

¹ Jest profesorem nauk politycznych w Uniwersytecie im. Króla Juana Carlosa w Madrycie (Hiszpania), eloisa.delpino@urjc.es.

Konstytucyjna formuła, którą w 1978 roku przyjęto do rozwiązania kwestii organizacji terytorialnej państwa, została zaakceptowana przez większość obywateli, którym przyszło żyć w czasach demokratycznej transformacji (MONTERO, TORCAL, 1991). Jednakże zaledwie po upływie kilku pierwszych lat od wdrożenia procesów decentralizacyjnych zauważa się, że co pewien czas politycy i naukowcy podkreślają swoje niezadowolenie ze sposobu sprawowania władzy w ramach modelu państwa autonomii regionalnych. Świadczy o tym na przykład fakt, że pomimo pogodzenia się ze schematem „federacji” decydenci polityczni i specjaliści od nauk społecznych nadal przypisują temu modelowi pewne cechy negatywne. Używane w tym kontekście pejoratywne przymiotniki dla jednych oznaczają, że hiszpański model wykazuje niedoskonałości wobec klasycznego schematu federacji, a to chociażby z powodu asymetrii w relacjach między poszczególnymi regionami autonomicznymi i państwem, natomiast inni dowodzą, że dzieło budowania nie zostało tak naprawdę ukończone albo że jego kształt jest niepełny (COLINO, 2003)². Co więcej, nie da się nie zauważyć, zarówno w kraju, jak i za granicą, aktywności terrorystycznej ETA³ oraz, głównie w ostatnim roku, postulatów separatystycznych ze strony partii nacjonalistycznych w Kraju Basków, który przecież ma status regionu autonomicznego, a to pobudza zainteresowanie poziomem instytucjonalizacji państwa autonomii regionalnych⁴.

² Zmienna rozłożenia wydatków publicznych ponoszonych przez poszczególne ośrodki władzy jest jednym ze wskaźników obrazujących ewolucję państwa autonomii regionalnych. W 1981 roku wydatki publiczne, które poniosły: rząd centralny, władze regionów autonomicznych i jednostki władzy lokalnej, wyniosły odpowiednio: 87%, 3,0% i 10%. W roku 1998 było to 76%, 12% i 12%; w roku 1992 — 59%, 27% i 14%; w roku 2000 — 57%, 29% i 13%; w roku 2003 — 54%, 31% i 15% (<http://www.map.es>). Obecność administracji centralnej uległa ograniczeniu w dziedzinie świadczenia usług i w związku z tym nastąpiło ograniczenie jej kontaktów z obywatelami na korzyść administracji lokalnych, mimo ich niewielkich możliwości finansowo-operacyjnych.

³ Na tej stronie hiszpańskiego ministerstwa spraw wewnętrznych (<http://www.mir.es/oris/infoeta/indexin.htm>) można uzyskać informację po angielsku o ponad 800 zabójstwach i innych formach aktywności ETA.

⁴ Przykładem tychże postulatów jest tzw. plan Ibarretxe, którego nazwa pochodzi od nazwiska premiera rządu Autonomicznego Regionu Basków — Juana José Ibarretxe. Oficjalna nazwa wyżej wymienionego dokumentu, brzmi: nowy *Statut politycznego ustroju Kraju Basków*. Statut ów proponuje dla tego kraju ustrój wolnego stowarzyszenia z państwem hiszpańskim. Plan Ibarretxe został przyjęty absolutną większością głosów baskijskiego parlamentu (39 głosami na 74 możliwe) i w tym samym roku został on odrzucony absolutną większością głosów w parlamencie hiszpańskim (313 deputowanych na 344 zagłosowało przeciwko), a mimo to Ibarretxe podjął decyzję o ogłoszeniu referendum wśród Basków, mając nadzieję na ich poparcie. Kraj Basków zajmuje 1,4% powierzchni Hiszpanii i mieszka w nim 5,1% ludności kraju (Krajowy Instytut Statystyki).

Niektórzy autorzy twierdzą, że stopień instytucjonalizacji państwa autonomii regionalnych może być mierzony na przykład za pomocą wskaźników opisujących tendencje i wskaźników opisujących odczucia opinii publicznej (MORATA, 1997: 142). Ambicją niniejszego artykułu jest pogłębienie analizy ewolucji postaw obywateli wobec państwa autonomii regionalnych od początku wdrożenia tego procesu aż do czasów obecnych. Aby zadaniu temu sprostać, w pierwszej części opracowania przedstawiam pewien zestaw wskaźników, które umożliwiają pomiar poparcia obywateli dla państwa autonomii regionalnych. W drugiej części opisuję w sposób ogólny postawy wyrażające poparcie dla hiszpańskiego państwa autonomii regionalnych. W dalszej części wywodu zawarta jest analiza sposobu, w jaki postrzega się skuteczność tego systemu. Korzystam przy tym z dostępnych danych liczbowych. W części czwartej przeprowadzam analizę postaw o charakterze szczególnym wobec poszczególnych ośrodków władzy, które stanowią część modelu państwa autonomii regionalnych. Na koniec prezentuję moje wnioski na temat stopnia instytucjonalizacji państwa autonomii regionalnych. W perspektywie ogólnej wyniki opracowania świadczą, co w zasadzie przeczy twierdzeniom formułowanym w trakcie nieustannie prowadzonej przez polityków i naukowców debaty na temat państwa autonomii regionalnych, że obywatele wykazują, z różną intensywnością w zależności od miejsca zamieszkania, powszechne poparcie dla tego systemu i że w większości są zadowoleni z państwa autonomii regionalnych. Ponadto we wnioskach podejmuję próbę odpowiedzi na kilka pytań: W jakiej mierze rozwój systemu państwa autonomii regionalnych wpływa na postawy obywateli? Czy istnieje różnica w zakresie postaw odnośnie do każdego z ośrodków władzy i administracji? Jak postawy te zmieniały się z biegiem lat? Jakie czynniki mogą tłumaczyć preferencje obywateli, aby dane zadania były powierzane poszczególnym ośrodkom władzy?

Znakomita część wykorzystanych informacji pochodzi z Banku Danych Ośrodka Badań Socjologicznych (CIS). Większość z nich uzyskano dzięki badaniom o charakterze ilościowym o zasięgu ogólnokrajowym. W niektórych wypadkach są to próby reprezentatywne dla ogółu regionów autonomicznych. Jedno z badań ma jednak charakter jakościowy: wykonano je w 2000 roku i dotyczy ono „Bilansu wydajności instytucji w hiszpańskich regionach autonomicznych w latach 1980–2000”, opiera się na badaniu 19 *focus groups*. Przedmiotowe *focus groups* zostały wyodrębnione we wszystkich regionach autonomicznych, z wyjątkiem następujących regionów: La Rioja, Murcja, Kantabria oraz Ceuta i Melilla. Wykorzystano również pewne opracowania pochodzące z Instytutu Badań Podatkowych.

W jaki sposób przeprowadzić pomiar stopnia instytucjonalizacji państwa autonomii regionalnych pod kątem postaw obywateli?

W pracach na temat procesu demokratyzacji panuje pewna zgoda co do koncepcji, że legitymizacja jest niezbędnym warunkiem zapewnienia przetrwania każdego systemu politycznego w dłuższym horyzoncie czasowym. Stabilność systemu zależy między innymi od legitymizacji rozumianej jako „zdolność danego systemu do generowania i utrzymywania wiary w to, że istniejące instytucje polityczne są dla społeczeństwa najwłaściwsze”, oraz od skuteczności, czyli „stopnia, w jakim system spełnia podstawowe funkcje sprawowania władzy, tj. takie funkcje, jakie powinny być spełniane w pojęciu większości społeczeństwa, a w ramach tego społeczeństwa grup tak wpływowych, jak wysoka finansjera i siły zbrojne” (LIPSET, 1981). Wskaźniki te mogą mieć zastosowanie wobec instytucji, które stanowią część systemu politycznego. W tenże sposób te dwie cechy, legitymizacja i skuteczność modelu organizacji władzy w układzie terytorialnym, stają się użytecznym narzędziem w opisie modelu państwa autonomii regionalnych.

Legitymizację państwa autonomii regionalnych można mierzyć, posługując się dwoma wskaźnikami. Pierwszy z nich, z którego korzysta się w niniejszym tekście, służy do określenia bezpośrednich preferencji obywateli dla istniejącego modelu organizacji wobec innych możliwych rozwiązań alternatywnych. W odniesieniu do Hiszpanii wskaźnik ten okazuje się szczególnie interesujący. Pozwala dokonać pomiaru, w jaki sposób przebiega ewolucja państwa autonomii regionalnych, pomiaru w trakcie dynamiki jego rozwoju i w trakcie zachodzących w nim zmian. Ponadto obywatelom wskaźnik ten może ułatwiać porównanie z modelem scentralizowanym, który w Hiszpanii istniał zaledwie 25 lat temu. Drugim wskaźnikiem, który jest wprawdzie subiektywny, ale okazuje się także użyteczny, jest w tym kraju poczucie autoidentyfikacji obywatela z danym terytorium. Możliwości jest w tym zakresie sporo. Może to być model narodowości wyłącznej, kiedy to obywatel czuje się wyłącznie mieszkańcem swojego regionu bądź wyłącznie Hiszpanem, lub model narodowości dwoistej, kiedy obywatel identyfikuje się z obydwoma terytoriami jednocześnie. Zdaniem MORENO (1997: 136 i nast.), „wyłączne identyfikowanie się z regionem autonomicznym przez większość obywateli [...] mogłoby świadczyć, że prawdopodobnie doszło do podziału w aspekcie socjopolitycznym”, i przeciwnie, „ewentualne wyłączne identyfikowanie się obywatela z całym terytorium narodowym mogłoby świadczyć o istnieniu jednorodnego unitaryzmu poli-

tycznego”. „Dwoistą narodowość” większości Hiszpanów oraz wysokie poparcie dla państwa autonomii regionalnych można jednocześnie interpretować jako solidne poparcie dla istniejącej formy organizacji terytorialnej państwa.

Postrzeganie skuteczności systemu jest kategorią, którą dla pomiaru instytucjonalizacji państwa autonomii regionalnych można uznawać za uzupełniającą. Poszukiwanie wskaźników umożliwiających wyciągnięcie wniosków dzięki pomiarowi „stopnia, w jakim system realizuje potrzeby, w których wyniku powstał”, można rozpocząć od analizy tych tradycyjnych zagadnień, które stosuje się w przypadku wsparcia udzielanego federalizmowi i decentralizacji. Na przykład z politycznego punktu widzenia federalizm sprzyja podziałowi władzy i daje obywatelom ochronę przed ewentualnymi nadużyciami władzy scentralizowanej w jednym tylko ośrodku; także w możliwie najszerszy sposób rozdziela władzę pośród obywateli, wzmacnia *accountability*, przybliża osoby do ośrodków władzy, stwarza więcej możliwości uczestnictwa i możliwości rekrutacji liderów narodowych, a także sprzyja współzawodnictwu pomiędzy partiami (DYE, 1990: 176).

Z punktu widzenia skuteczności techniczno-administracyjnej mniejsze ośrodki władzy są bardziej skuteczne w rozpoznawaniu problemów i specyfiki swojego terytorium, mogą proponować bardziej odpowiednie rozwiązania tych problemów, tzn. na złożone problemy dają złożone odpowiedzi, nie ulegając przy tym pokusie traktowania wszystkich w taki sam sposób, co zdarza się w przypadku rozwiązań stosowanych przez władzę centralną; ponadto świadczą one usługi na wyższym poziomie, albowiem ośrodki władzy subnarodowej mogą skuteczniej koncentrować się na problemach danego terytorium, a prawdopodobnie mniejszymi jednostkami zarządza się łatwiej. Na przykład — zdaniem SMITHA (1985: 4) — decentralizacja ogranicza koszty przez rozwijanie gospodarki lokalnej, sprawia, że wyniki są lepsze i z lepszym skutkiem wykorzystuje się potencjał ludzki. Wreszcie także to, że z socjologiczno-historycznego punktu widzenia federalizm i decentralizacja umożliwiają rozwiązywanie konfliktów lokalnych i poznawanie specyfiki kulturowej (DYE, 1990: 176). W tym samym znaczeniu, jako owoc współzawodnictwa między ośrodkami władzy, następuje również rozwój innych wartości, takich jak ochrona przed nadmierną podażą dóbr i usług publicznych, postrzegalność granicy w zapewnianiu sobie przychodów przez decydentów politycznych, rozwój gospodarczy, a ponadto inspirowanie innowacyjności w strategiach realizowania zadań publicznych (DYE, 1990: 177).

Mimo to federalizm i decentralizacja bywają także oceniane negatywnie. Obydwa te zjawiska mają swoje niekorzystne oblicze: takie, które pozwala na rozwijanie orientacji separatystycznych, sprzyja powstawaniu

różnic między poszczególnymi terytoriami, zagraża jedności narodowej oraz stwarza nierówności pomiędzy obywatelami i terytoriami, a wszystko to jest skutkiem owej heterogeniczności w postępowaniu wobec problemów o podobnym charakterze (DYE, 1990; SMITH, 1985).

Oprócz ustalenia, jakie postawy wykazują obywatele wobec systemu postrzeganego jako pewna całość, wydaje się interesujące ustalić, w jaki sposób postawy te ewaluowały w odniesieniu do poszczególnych ośrodków władzy i administracji, które stanowią o specyfice modelu państwa autonomii regionalnych. W tym celu można posłużyć się klasycznym wskaźnikiem, który umożliwia pomiar zbliżenia obywateli do swoich instytucji. Chodzi o postrzeganie zaufania. Analogicznie, skuteczność systemu może być mierzona przy użyciu wskaźnika, jakim jest ocena funkcjonowania poszczególnych ośrodków władzy. W obydwóch przypadkach obserwacja ewolucji postaw obywateli może posłużyć do przeanalizowania, w jakiej mierze każdy z ośrodków władzy i administracji wypracował własny profil lub wizerunek w stosunku pozostałych ośrodków władzy.

Nie zgadzając się z twierdzeniem, że postawy wykazywane przez obywateli wobec ośrodków władzy i administracji publicznej są w istocie jednorodne, niektórzy autorzy proponują hipotezę, że istnieją różne postawy w stosunku do każdego z ośrodków władzy i administracji (zob. PINO, DEL, 2005). W systemach zdecentralizowanych nie wyklucza się, że obywatele mają pewną własną wizję modelu podziału kompetencji publicznych pomiędzy poszczególne ośrodki władzy. Obywatele mogą również wykazywać pewne szczególne preferencje odnośnie do tego, który ośrodek władzy powinien zajmować się danymi zadaniami publicznymi. Z tego punktu widzenia możliwa jest sytuacja, że dany ośrodek władzy, mimo że ma większy potencjał, aby wsłuchiwać się w potrzeby obywateli, może nie dysponować takim wizerunkiem, który ukierunkowuje go na zajmowanie się danym zadaniem publicznym.

W konsekwencji sugeruje się, że obywatele noszą w swoim umyśle pewnego rodzaju teorię funkcjonalno-gospodarczą federalizmu. Zgodnie z nią rządy narodowe lepiej spełniają swe funkcje w zadaniach redystrybucyjnych — w dokonywaniu transferów pomiędzy poszczególnymi grupami o różnej dochodowości, podczas gdy rządy subnarodowe są skuteczniejsze w realizowaniu strategii prorozwojowych, których wynikiem jest powstawanie obiektów infrastruktury materialnej — dróg, środków transportu — oraz zaplecza socjalnego, na przykład w dziedzinie bezpieczeństwa, edukacji, służby zdrowia — a podział taki służy w konsekwencji rozwojowi gospodarczemu kraju (PETERSON, 1995: 16 i nast.). Dopóki system federalny będzie doceniać korzyści płynące ze współzawodnictwa pomiędzy poszczególnymi

nymi ośrodkami władzy, będzie on funkcjonować skuteczniej. Niemniej fakt, że dany rząd subnarodowy decyduje się na tę lub inną politykę, może zależeć od wielu czynników, takich jak demografia, kultura polityczna, naciski polityczne, względy finansowe lub inne (LOWRY, 2000: 3).

Niektórzy autorzy podejmowali próby ustalenia, co jest przyczyną powstania preferencji, zgodnie z którymi obywatele skłonni są powierzać takiemu a nie innemu ośrodkowi władzy określone zadania publiczne w ramach prowadzonej polityki. Powołując się na pracę SNIDERMANA i in. (1991), SCHNEIDER i JACOBY (2000) wskazują zjawisko, które można nazwać rozumowaniem politycznym⁵. Według Snidermana obywatele przedkładają dany (ośrodek władzy) nad inny ośrodek władzy, popierając go w realizacji jego zadań, ponieważ odczuwają wobec niego pewną sympatię albo bliskość, tzn. podejmują decyzję, nie obiektywizując danych i nie zapoznając się ze szczegółami na temat określonych działań. Chodzi tutaj o coś w rodzaju ogólnego odczucia wobec instytucji sprawujących władzę. Obywatele mogą również preferować dany ośrodek władzy, sądząc, że mają po temu jakiś powód, na przykład wydaje się im, że ta instytucja jest bardziej skuteczna w dziedzinie zadań, które właśnie realizuje, ponieważ uważają, że ośrodek ten ma jakieś szczególne cechy, które winny zostać docenione, są bardziej zadowoleni z prowadzonej polityki, będąc zdania, że dany organ administracji pozostaje pod ich kontrolą. Dzieje się to w taki sposób, że kiedy obywatel przypisuje kompetencje rządowi centralnemu i sądzi, że najważniejsza rola w dziedzinie polityki edukacyjnej powinna należeć do tegoż rządu centralnego, a także kiedy obywatel pozytywnie ocenia tę dziedzinę polityki, to niejako z pewnego obowiązku będzie też wolał, aby to właśnie ten ośrodek władzy nadal realizował przedmiotowe zadania. I przeciwnie, jeżeli obywatel ocenia, że ten ośrodek władzy robi to źle, będzie wolał, aby ktoś inny zajął się danym obszarem działań, o ile oczywiście nie będzie miał możliwości wyboru jakiegoś innego i lepszego ośrodka władzy.

⁵ Analizując relację pomiędzy tymi dwiema zmiennymi, autorzy zadają sobie pytanie, czy odczucia ogólne na temat danego ośrodka władzy warunkują chęć, aby ten szczebel zajmował się określonymi dziedzinami polityki, czy też sytuacja jest przeciwna, tzn. czy w zależności od tego, jak obywatel sądzi, że dany ośrodek władzy rozwiąże konkretne problemy polityczne, na tej właśnie podstawie ocenia ten ośrodek władzy. Chodzi o „rozumowanie wyprowadzane z odczucia” i o „rozumowanie wyprowadzane z poznania”. Stwierdzono, że jeżeli obywatele sądzą, że dany ośrodek władzy jest skuteczny, uważają też, że winien on odpowiadać za większą liczbę powierzanych mu zadań. W zakresie preferencji obywatelskich warto zapoznać się z pracą RICE'A i SUMBERGA (1997), którzy czynią odniesienie do kultury obywatelskiej, natomiast na temat opinii publicznej i federalizmu, fiskalizmu i wydatków publicznych warto poznać koncepcje COLE'A i KINCAIDA (2000).

Wielu autorów wykazywało w swoich opracowaniach, że w sposób oczywisty zachodzi związek pomiędzy doniosłością, czyli postrzeganiem istotności, jaką ma dany problem publiczny, i powierzaniem zadań w ramach danej strategii politycznej usiłującej znaleźć rozwiązania dla tego problemu (SCHNEIDER, JACOBY, 2000; BLENDON i in., 1997). W tenże sposób problemy, które nie wpisują się w konkretny obszar, na przykład w kontekst subnarodowy, z punktu widzenia obywateli powinny być raczej rozwiązywane przez rząd ogólnokrajowy. Ostatnim z powodów preferowania danego ośrodka władzy lokalnej wobec innego ośrodka mającego kompetencje w dziedzinie realizacji danych zadań publicznych lub, w ogólności, w dziedzinie realizacji innego rodzaju zadań, może być przyzwyczajenie lub też utarta praktyka, że danym problemem zajmuje się właśnie ten, a nie inny ośrodek władzy i jego administracja.

Przyczyna uzasadniająca preferencje obywatela dla danego ośrodka władzy jest ważnym elementem poznania, w jakim zakresie społeczeństwo rozumie zadania publiczne, jakie są publiczne preferencje co do przyszłości danej organizacji państwa i jakiego rodzaju reformy mogą być akceptowane przez obywateli.

Sposoby legitymizowania państwa autonomii regionalnych

Po upływie 25 lat od opracowania koncepcji państwa autonomii regionalnych model ten cieszy się szerokim poparciem ze strony obywateli. W latach 1976—1977 Hiszpanie podzieleni byli na zwolenników kontynuowania systemu scentralizowanego i na zwolenników mało wtedy klarownej idei autonomii (MONTERO, TORCAL, 1991: 132). Począwszy od początku dekady lat 80. XX wieku, zaczęła się kształtować w prawie wszystkich regionach autonomiczna większość obywateli, którzy w sposób jasny opowiadali się za autonomią. Przyczyna wykrystalizowania się takiej postawy tkwi w tym, że wśród Hiszpanów popularność zdobyło przekonanie, że regiony autonomiczne, które z dużym wysiłkiem utworzono na zasadzie niezależności, po prostu okazały się bardziej sprawne w działaniu. I przeciwnie, mieszkańcy najbardziej zapóźnionych regionów autonomicznych mieli poczucie, że są one regionami drugiej kategorii (MONTERO, TORCAL, 1991: 177). Obecnie obywatele będący zwolennikami „państwa z regionami autonomicznymi, w takiej postaci, jak ma to miejsce obecnie”, i ci, którzy sądzą, że „regiony autonomiczne powinny posiadać więcej kompetencji”, stanowią ponad 80% ogółu obywateli w Andaluzji, Aragonii, Walencji, La Rioja, Ceuta i Mellila. Najwyższy 88% wskaźnik stwierdzono

Tabela 1

**Preferencje odnośnie do organizacji terytorialnej państwa w Hiszpanii
(w %)**

Preferencje \ Rok	1984	1985	1987	1988	1990	1994	1995	1996	1998	2002	2003
Państwo z jednym rządem centralnym, bez autonomii regionalnych	29	26	22	19	17	19	21	13	14	9	10
Państwo z autonomicznymi regionami w obecnej postaci	31	37	33	34	41	43	40	47	46	48	51
Państwo z autonomicznymi regionami mającymi więcej autonomii niż obecnie	20	23	19	21	19	21	21	22	24	26	23
Państwo, w którym autonomicznym regionom przyznaje się możliwość przekształcenia w niepodległe państwa	10	7	7	6	7	10	7	7	6	6	8
Nie ma zdania / brak odpowiedzi	10	6	19	20	16	8	11	11	10	10	7

Źródło: MONTERO, TORCAL, 1991. Opracowanie własne na podstawie danych Ośrodka Badań Statystycznych (CIS). Pytanie: *Przedstawię Panu/Pani kilka alternatywnych koncepcji organizacji państwa w Hiszpanii. Proszę wskazać, która koncepcja jest najbardziej odpowiednia.*

Tabela 2

**Preferencje odnośnie do organizacji terytorialnej państwa w Hiszpanii
w poszczególnych regionach autonomicznych (2002) (w %)**

Preferencje \ Kraina	PV	Gal	C-L	C-M	Cat	Ast	Can	Bal	Mur	Mad	Ext	Cant	Nav	And	Arg	LR	Hiszpania
Państwo z jednym rządem centralnym, bez autonomii regionalnych	2	7	13	10	7	9	10	8	19	14	9	12	2	6	16	16	9
Państwo z autonomicznymi regionami w obecnej postaci	30	53	50	59	28	45	40	38	53	60	54	59	64	51	44	44	48
Państwo z autonomicznymi regionami posiadającymi więcej autonomii niż obecnie	27	27	26	20	42	31	32	30	15	13	33	21	15	24	35	35	26
Państwo, w którym autonomicznym regionom przyznaje się możliwość przekształcenia w niepodległe państwa	23	3	2	1	17	1	7	15	0	4	1	4	9	2	1	1	6
Nie ma zdania / brak odpowiedzi	18	10	10	10	6	14	11	9	13	10	3	4	11	16	3	3	10

Źródła: Opracowanie własne na podstawie danych Ośrodka Badań Statystycznych (CIS). PV — Kraj Basków, Gal — Galicja; C-L — Castylia-Léon, C-M — Kastylija La Mancha; Cat — Katalonia; Ast — Asturia; Can — Wyspy Kanaryjskie; Bal — Baleary; Mur — Murcia; Mad — Madryt; Ext — Estremadura; Cant — Kantabria; Nav — Navarra; And — Andaluzja; Arg — Aragonia; LR — La Rioja. Pytanie: *Przedstawię Panu/Pani kilka alternatywnych koncepcji organizacji państwa w Hiszpanii. Proszę wskazać, która koncepcja jest najbardziej odpowiednia.*

w Autonomicznym Regionie Estramadury. Jednocześnie w oczywisty sposób istnieje pewna tendencja zniżkowa w zakresie opinii ekstremalnych, tzn.

takich opinii, że lepszą alternatywą dla organizacji państwa jest system „jednego rządu centralnego bez autonomii regionalnych”, oraz opinia obywateli uważających, że „państwo powinno przyznać autonomicznym regionom możliwość przekształcenia się w niepodległe państwa”. Największa liczba zwolenników „państwa, które powinno przyznać autonomicznym regionom możliwość przekształcenia się w niepodległe państwa”, znajduje się w Kraju Basków: 23%, po czym w odpowiedniej kolejności: w Katalonii: 17% i w regionie Balearów: 15%. Najwyższy odsetek „centralistów” mieszka w Murcji (19%), a następnie, w odpowiedniej kolejności: w Aragonii (16%) i w Madrycie (14%).

Tego rodzaju ewolucja obrazowana jest wskaźnikiem autoidentyfikacji z terytorium całego kraju, który stopniowo krystalizował tożsamość dwoistą. Ponad 70% Hiszpanów przyznaje się do tej dwoistej tożsamości (tab. 3). Fakt, że wspólną cechą obywateli jest owa dwoista tożsamość, oznacza, że w ich rozumieniu poczucie przynależności do swojego regionu autonomicznego i jednocześnie identyfikowanie się z Hiszpanią jest czymś, co można

Tabela 3

**Autoidentyfikacja jako Hiszpan
lub jako mieszkaniec regionu autonomicznego (1980–2002) (w %)**

Autoidentyfikacja \ Rok	1980	1989	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1998	2002
Wyłącznie identyfikacja ze swoim regionem autonomicznym	—	—	9	11	9	8	8	8	5	6	6
Bardziej mieszkaniec swojego regionu autonomicznego niż Hiszpan	27	18	16	15	15	15	14	14	16	16	14
Na równi mieszkaniec swojego regionu autonomicznego, jak Hiszpan	37	52	39	43	48	49	47	48	50	53	54
Bardziej Hiszpan niż mieszkaniec swojego regionu autonomicznego	29	25	12	8	7	8	8	9	11	8	8
Wyłącznie Hiszpan	—	—	21	22	20	18	21	21	15	14	14
Nie mam zdania / brak odpowiedzi	5	5	2	1	1	1	1	1	2	3	3
Podsumowanie											
Rodzaj tożsamości \ Rok	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1998	2002		
Tożsamość wyłączna	30	33	29	26	29	29	20	20	20		
Tożsamość dwoista	67	66	70	72	69	71	78	77	76		

Źródło: MONTERO, TORCAL, 1991, oraz opracowanie własne na podstawie danych Ośrodka Badań Socjologicznych (CIS). Pytanie: *Z którym z wymienionych zdań identyfikuje się Pan/Pani najbardziej?*

ze sobą godzić. Są jednak również tacy obywatele, którzy określają się wyłącznie bądź jako Hiszpanie, bądź jako Andaluzjczycy, Katalończycy, Baskowie... We wszystkich regionach autonomicznych ponad połowa ludności ma tożsamość dwoistą. W roku 2002 regionem autonomicznym, w którym największa liczba osób poczuwała się do takiej tożsamości dwoistej, była Estramadura, gdzie wskaźnik ten osiągnął 94%. Regionem autonomicznym, gdzie najmniej odczuwano ową dwoistość, był Kraj Basków, ze wskaźnikiem 56%. W regionie Madrytu (30%), w Kastylii-Leon, w Kastylii La Mancha i w Murcji odsetek obywateli z wyłączną tożsamością hiszpańską mieścił się w przedziale 30—21%. Ale mimo przewagi tożsamości dwoistej mieszkańcy Kraju Basków są obywatelami wykazującymi największą skłonność do opcji „tylko Baskijczyk” (25%). Za Baskami lokują się Katalończycy, mieszkańcy Wysp Kanaryjskich, mieszkańcy Balearów i mieszkańcy regionu Navarra (ci ostatni — 11%).

W tymże znaczeniu można uznać zasadność twierdzenia, że proces decentralizacji, który skutkował utworzeniem autonomicznych regionów, przebiegający nadal, jest zjawiskiem, z którym Hiszpanie się utożsamiają, przez większość ocenianym pozytywnie (tab. 4).

Tabela 4

**Ocena utworzenia regionów autonomicznych
(1994—2002) (w %)**

Ocena \ Rok	1994	1996	1998	2002
Raczej pozytywna	51	67	65	67
Raczej negatywna	19	13	10	13
Ani pozytywna, ani negatywna	11	8	14	11
Nie ma zdania / brak odpowiedzi	19	12	11	9

Źródło: Opracowanie własne na podstawie danych Ośrodka Badań Socjologicznych (CIS). Pytanie: *Czy sądzi Pan/Pani, że utworzenie regionów autonomicznych było dla Hiszpanii raczej pozytywne, czy raczej negatywne?*

**Skuteczność państwa autonomii regionalnych:
argumenty polityczne, historyczno-kulturowe oraz funkcjonalne
przemawiające na korzyść i na niekorzyść ustanowienia systemu**

Nie wszystkie aspekty pozytywne, ani też nie wszystkie aspekty negatywne, które podkreśla się w doktrynie celem uzasadnienia jednej lub drugiej formy organizacji terytorialnej, są przez obywateli zauważane. Przy-

najmniej nie wszystkie efekty federalizmu, o których w swoich opracowaniach wspominają teoretycy systemu i naukowcy, widoczne są w systemie hiszpańskim⁶. Jednakże można niekiedy usłyszeć argumenty wysuwane w obywatelskiej dyskusji, że istnieją pewne korzyści płynące z takiego systemu autonomii regionalnych, jaki istnieje w obecnym kształcie, a nawet z takiego systemu autonomii regionalnych, który polegałby na jeszcze szerszych kompetencjach na rzecz poszczególnych regionów autonomicznych.

Pośród takich pozytywnych argumentów, które z politycznego punktu widzenia uzasadniają funkcjonowanie systemu państwa autonomii regionalnych, Hiszpanie podkreślają możliwość wzmocnienia kontroli nad poszczególnymi ośrodkami w sytuacji, gdy w sprawowaniu władzy uczestniczą różne partie polityczne. Wskazują oni również korzyści płynące z decentralizacji władzy w stosunku do poprzednio istniejącego modelu scentralizowanego, który ciągle jest jeszcze rzeczywistością stosunkowo niedawną. Ponadto obywatele rozumieją, że możliwości bycia wybranym w wyborach i sytuacji dokonywania wyborów są coraz liczniejsze. Z politycznej perspektywy model państwa autonomii regionalnych ma jednak również pewne aspekty negatywne. Jako przykład obywatele wskazują zjawisko *partijniactwa*, do którego w pewnych sytuacjach ograniczają się relacje między ośrodkami władzy, i o konsekwencjach tego zjawiska, tzn. o przesunięciu dobra ogółu na drugi plan i stawiania pośród priorytetów interesów partyjnych. W tym zakresie widoczne jest, że obywatele postrzegają pewne nierówności pomiędzy regionami autonomicznymi. Nierówności te mogą wynikać z różnorodnych przyczyn, na przykład z odmiennego traktowania poszczególnych regionów przez władzę centralną. Wskazuje się również trudne relacje pomiędzy regionami i władzą centralną, nierówny wkład regionów do państwowej kasy oraz nierówność kwot, które pewne regiony z tej kasy otrzymują, także to, że częstsze są przejawy konfrontacji niż solidarności... Kolejnym negatywnym skutkiem jest pogląd, że istnieją nierówności między obywatelami zależne od terytorium, do którego przynależą.

Jak dało się zauważyć w przypadku Hiszpanii, stwierdzenie, że istnieją specyficzne cechy związane z terytorium, ma swoje znaczenie. Większej części ludności państwo autonomii regionalnych umożliwiło wzrost znaczenia oznak i symboli tożsamości każdego z terytoriów. Jednakże w debacie prowadzonej przez obywateli wskazuje się negatywne aspekty związane z pewnego rodzaju konfrontacją, z wyostreniem stereotypów regionalnych, z niewielką aktywnością i z niewielkim zainteresowaniem ukierunkowanym na poznanie rzeczywistości innych regionów. W końcu także to, cho-

⁶ Kontynuuje się tutaj analizę wspomnianych *focus groups*. Celem zapoznania się z odpowiedziami, których udzielili obywatele, zob. DEL PINO (2004).

ciaż nie jest to wcale centralny temat debaty, jak można by oczekiwać ze względu na jego doniosłe znaczenie, że wspomina się o „problemie baskijskim” w kontekście państwa autonomii regionalnych. Autonomicznym regionem, który zawsze służy jako odniesienie, i to niezależnie od rodzaju nierówności, o której się właśnie mówi, jest Katalonia. Aluzję tę czynią, co ciekawe, zarówno obywatele katalońscy, jak i obywatele z całej reszty Hiszpanii. Zjawisko wynika z postrzegania „względnej deprywacji” (MONTERO, TORCAL, 1991: 133; SUBIRATS, 1998: 176) tego regionu, ponieważ uważa się, że w Katalonii żyje się lepiej, lub też iż czerpie ona określone korzyści, bądź też że istnieje tam więcej więzi społecznych. Kiedy w roku 2002 roku zapytano obywateli, w którym z regionów autonomicznych żyje się najlepiej, Katalonia znalazła się na pierwszym miejscu znacznie częściej niż wymieniany w następnej kolejności autonomiczny region Madrytu. Co do regionu, w którym żyje się najgorzej, obywatele uważają, że jest nim Andaluzja, w dalszej kolejności Estramadura.

W ocenie modelu państwa autonomii regionalnej liczniejsze okazują się argumenty o charakterze funkcjonalno-administracyjnym. Dzieje się tak z pewnością dlatego, że obywatele wysuwają te argumenty na podstawie konkretnych doświadczeń w ubieganiu się o lub w przyznawaniu usług świadczonych im przez poszczególne organy administracji publicznej. Bliiskość i mniej skomplikowana struktura subnarodowych ośrodków władzy i ich administracji sprzyjają temu, że Hiszpanie utożsamiają się z problemami własnego terytorium, upatrują w tym wyzwolenia się spod centralizmu i uniezależniania się od Madrytu, a także podkreślają, że stan ten promuje szybkość, skuteczność i, w ogólności, lepsze funkcjonowanie służb publicznych⁷.

Pośród najbardziej negatywnych aspektów Hiszpanie wskazują brak koordynacji pomiędzy poszczególnymi ośrodkami władzy, a także wzrost konfliktowości między nimi, przy czym część konfliktów wynika właśnie z przejęcia zadań przez pośredni szczebel władzy i administracji: ośrodek regionalny. Obywatele oceniają ten model jako model jeszcze nieukończony, w którym nadal niejasna jest mapa kompetencji. Owo pomieszczenie kompetencyjno-instytucjonalne jest dla nich szkodliwe i uskarżają się, że sytuacja ta bywa wykorzystywana przez administrację jako wymówka tłumacząca brak odpowiedzialności z jej strony. System postrzegany jest jako zbyt kosztowny, co między innymi wynika ze zwiększenia obciążeń publicznych oraz z nadmiernej biurokracji. System ten oskarża się także o skłonność do rozrzutności w gospodarowaniu środkami w kontekście dużych

⁷ Na przykład w roku 2002 praktycznie we wszystkich regionach autonomicznych osiągnięto lub przekroczono odsetek 50% obywateli, którzy wierzą, że obecne władze autonomiczne wykazały się znajomością problemów danego regionu autonomicznego.

trudności w sprawowaniu kontroli nad tym zjawiskiem. W końcu wysuwa się argument, że na zasadzie wręcz pewnego paradoksu we wszystkich regionach złożonych z wielu prowincji mówi się o nowym centralizmie: stolice regionów zastąpiły Madryt.

Trudno stwierdzić, które z wymienianych przez samych obywateli aspektów pozytywnych i negatywnych mają największe dla nich znaczenie. Wydaje się czymś oczywistym, że aspekty pozytywne kompensują ułomności państwa autonomii regionalnych, albowiem zarówno dane ilościowe, jak i analiza danych o charakterze jakościowym czynią takie twierdzenie uprawnionym. Istnieje jednak niewiele informacji na temat tego, które z wymienianych przez obywateli aspektów są dla nich samych najbardziej istotne w obrębie ich własnych hierarchii argumentów pozytywnych i negatywnych. Wydaje się, że sprawy o charakterze administracyjnym, które tutaj określono jako skuteczność funkcjonalno-administracyjną, są bardzo akcentowane w wypowiedziach obywateli.

Wydaje się także, że mimo wszystkich wad, które obywatele dostrzegają w modelu państwa autonomii regionalnych, takich jak zarzut, że przyczynia się on do wzrostu wydatków publicznych i że stanowi pożywkę dla separatyzmów, nie formułuje się jednak takiej opinii, jakoby władze regionów autonomicznych powodowały pogorszenie wydajności działań administracji. Raczej odwrotnie, ponad połowa Hiszpanów sądzi, że władze te sprawiły, że zarządzanie sprawami publicznymi stało się sferą bliższą obywatelowi (tab. 5)⁸.

Tabela 5

Ocena wybranych pozytywnych i negatywnych aspektów modelu państwa autonomii regionalnych (1998–2002)

Ocena	Zdecydowanie tak lub raczej tak (A)		Raczej nie lub w ogóle nie (B)		(A — B)	
	1998	2002	1998	2002	1998	2002
Przyczyniły się do przybliżenia obywatelom problemów zarządzania sprawami publicznymi	55	57	16	16	39	41
Przyczyniły się do rozwoju separatyzmów	42	37	27	31	15	6
Przyczyniły się do zwiększania wydatków publicznych, nie polepszając jednak jakości służb publicznych	45	40	24	28	21	12
Przyczyniły się do polepszania relacji pomiędzy poszczególnymi regionami i narodowościami	34	36	30	30	4	6

Źródło: Opracowanie własne na podstawie danych Ośrodka Badań Socjologicznych (CIS). Pytanie: *Proszę określić, czy zgadza się Pan/Pani: zdecydowanie tak lub raczej tak, raczej nie lub w ogóle nie, ze stwierdzeniami zawartymi w poniższych zdaniach.*

⁸ Stwierdzenia te odnoszą się do całego terytorium Hiszpanii. Należy wziąć pod uwagę, że mogą być one różne w zależności od analizowanego regionu autonomicznego.

Nie oznacza to jednak, że zbiór zasadniczych przyczyn skutkujących udzieleniem poparcia dla modelu państwa autonomii regionalnych ma wiele wspólnego z kryteriami dotyczącymi skuteczności funkcjonalno-administracyjnej. Co więcej, chociaż ponad 70% ludności ocenia pozytywnie funkcjonowanie regionów autonomicznych, to jednak odsetek ten najczęściej jest mniejszy, kiedy pytanie dotyczy oceny jakości zarządzania przez władze regionu autonomicznego.

Postawy obywateli wobec poszczególnych ośrodków władzy i administracji

Pomijając instytucje Unii Europejskiej, na całym terytorium Hiszpanii są trzy szczeble władzy i administracji, które świadczą obywatelom swoje usługi: (1) ogólna administracja państwowa, czyli administracja centralna, (2) ośrodki władzy i administracji regionalnej oraz (3) ośrodki władzy lokalnej. Jest bardzo prawdopodobne, że z biegiem lat instytucje te ukształtowały w kontakcie z obywatelami określony profil.

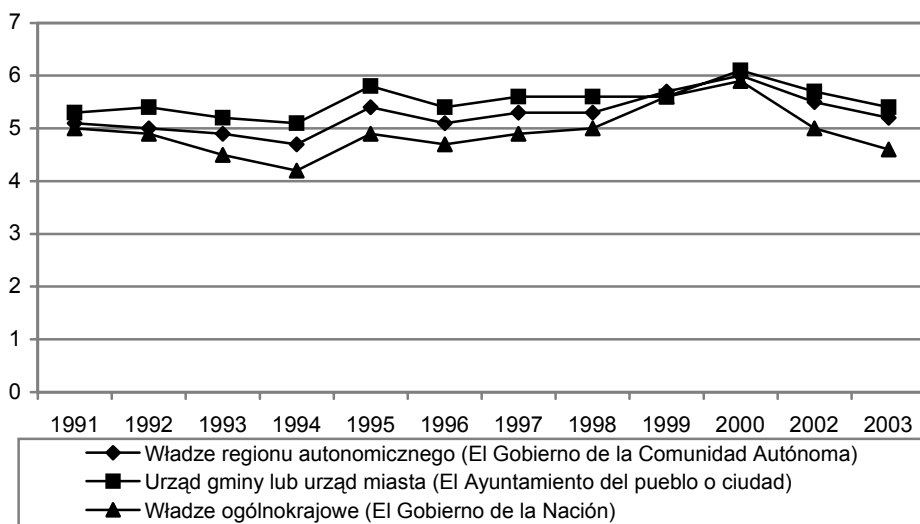
Ewolucja zaufania i postrzegania, w jaki sposób funkcjonują ośrodki władzy

Podobnie jak w innych krajach, również w przypadku Hiszpanii lokalny ośrodek władzy tradycyjnie cieszy się największym zaufaniem obywateli, a zaufanie to jest coraz mniejsze, mówiąc o regionalnym ośrodku władzy i, w tej właśnie kolejności, o rządzie centralnym. Od roku 1991 do roku 2003 poziom zaufania dla regionalnego ośrodka władzy przekroczył poziom zaufania dla szczebla lokalnego. Większe znaczenie niż ten fakt ma zjawisko polegające na tym, że władze autonomicznego regionu coraz bardziej dystansowały rząd centralny, tworząc sobie własny i coraz bardziej pozytywny wizerunek⁹. Wzrost poziomu zaufania do władz regionu autonomicznego przebiegał równolegle do wzrostu ukonkretniania się kompetencji przysługującym regionom i dostrzegania tych kompetencji. Tradycyjnie to rząd centralny otrzymuje najgorszą ocenę i mimo niewielkiej poprawy od

go, o czym już wcześniej zresztą uprzedzali SUBIRATS (1991) i MOTA (1998). Dane pochodzące z Ośrodka Badań Socjologicznych (CIS) wskazują, że pomiędzy regionami różnice w istocie istnieją.

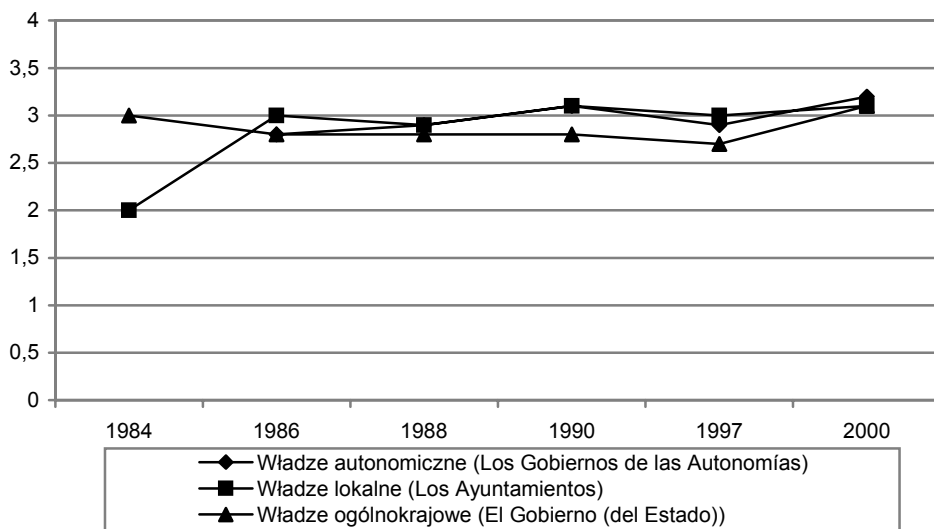
⁹ Aby ułatwić porównanie i wyobrażenie kontekstu, w którym dokonywano ocen, warto podkreślić, że najwyższa uzyskana przez jedną z instytucji ocena to 7,5 dla monarchii w roku 1995.

roku 1999 do roku 2000 trend ten utrzymuje się także w ostatnich latach (wykres 1).



Wykres 1. Ewolucja zaufania do poszczególnych ośrodków władzy (1991–2003)

Źródło: Opracowanie własne na podstawie danych Ośrodka Badań Socjologicznych (CIS). Skala zaufania do instytucji (0 oznacza „brak zaufania”, a 10 „duże zaufanie”). Za lata 1991–1994 wykres przedstawia szacunkowe dane według Ośrodka Badań Socjologicznych (CIS).



Wykres 2. Ewolucja funkcjonowania poszczególnych ośrodków władzy (1984–2000)

Źródło: TOHARIA, 2001. Ocena obecnego sposobu władz w Hiszpanii (1 oznacza „bardzo źle”, a 5 — „bardzo dobrze”).

W przypadku Hiszpanii funkcjonowanie regionalnych ośrodków władzy jest oceniane na tym samym poziomie co działania władz lokalnych. Jednakże, po raz pierwszy w roku 2000, ocena, którą obywatele wystawili funkcjonowaniu każdemu z tym poziomów, jest wyższa dla instytucji regionalnych. Jest ona o jedną dziesiątą punktu wyższa od oceny wystawionej władzom lokalnym i rządowi centralnemu (wykres 2).

Należy zaznaczyć, że w Hiszpanii większość służb publicznych ocenia się pozytywnie. Trzeba jednak dodać, że administracje subnarodowe uzyskują wyższe noty niż administracja centralna¹⁰.

Preferencje odnośnie do działań publicznych każdego z ośrodków władzy i administracji

Danych ilościowych na temat oczekiwań obywateli wobec kategorii zadań, których realizacja powinna być powierzona poszczególnym szczeblom władzy, jest bardzo niewiele. W pracy, której autorem jest GARCÍA FERRANDO i in. (1994: 117), zapytano obywateli, kto powinien — ich zdaniem — podejmować ostateczną decyzję w wielu sprawach zaistniałych w rzeczywistości hiszpańskiej około roku 1990. W czterech (na pięć) obszarach obywatele sądzą, że tym, kto „powinien podjąć ostateczną i nieodwoływalną decyzję”, jest rząd centralny, a w pozostałych zakresach — władze regionalne. Wyniki te wydają się jednak zawierać więcej niuansów, kiedy analizuje się dane w rozbiciu na poszczególne regiony autonomiczne. Mieszkańcy takich regionów autonomicznych, jak Katalonia, Nawarra i Kraj Basków, chcieliby udzielić nieco więcej kompetencji własnym władzom regionalnym. W przypadku Hiszpanii, tak jak wykazały to również badania przeprowadzone w innych krajach, istnieje prawdopodobieństwo, że oczekiwania obywateli wobec szczebla władzy, który powołany jest do realizowania określonych funkcji, pozostają w pewnej relacji z charakterem przedmiotowych zadań publicznych. Jeżeli chodzi o problemy globalne, tzn. takie problemy, których znaczenie jest bardziej ogólne i które wykraczają poza granicę określonego terytorium subnarodowego, na przykład problemy zanieczyszczenia środowiska, bezrobocia, inflacji, narkotyków, korupcji czy przeciwdziałania przestępczości, obywatele przypuszczają, że skuteczniejszym w takim działaniu będzie rząd centralny¹¹. Rozwiązywanie rutynowo-

¹⁰ Patrz także DEL PINO (2004) i DEL PINO (2005). W pracach tych przedstawiono dane empiryczne dotyczące oceny przez obywateli w dekadzie lat 90. odnośnie do strategii politycznych i służb publicznych.

¹¹ W pytaniu tym zawarto jako opcję możliwość wyboru Komisji z Brukseli jako tej instytucji, która byłaby najbardziej skuteczna w rozwiązywaniu tego rodzaju problemów. Jednakże dla obywateli nie była to opcja atrakcyjna. Niemniej nie jest wy-

wych problemów w dziedzinie mieszkalnictwa oraz takich, co do których istnieje domniemanie, że konieczne jest działanie na określonym terytorium, są powierzane władzy subnarodowej.

Niestety, nie można się posłużyć bardziej aktualnymi danymi, aby pokusić się o stwierdzenia, w jakiej mierze preferencje te mogły ulec zmianie. Niemniej istnieją interesujące informacje innego rodzaju. Ponad połowa obywateli opowiada się za tym, aby rząd centralny przekazywał mniej środków na rzecz regionów autonomicznych. Obywatele chcieliby też, aby część pieniędzy wydatkowanych przez administracje regionalne była wydatkowana przez władze lokalne. Obywatele popierają decentralizację w obszarze wydatków publicznych, co pozwala przypuszczać, że preferują zwiększanie zakresu kompetencji administracji subnarodowych w zakresie świadczenia usług publicznych¹². Aby wyjaśnić taki stan rzeczy, można spekulować co do najróżniejszych przyczyn, które do tego prowadzą. Większa bliskość i większe możliwości śledzenia działań władz lokalnych oraz postrzeganie w administracjach regionalnych pewnego ukierunkowania na tworzenie dobrobytu i na właściwe zarządzanie mogą stanowić jedno z możliwych wyjaśnień (PINO, DEL, 2005).

Jak już wspomniano, z wyjątkiem kilku bardzo konkretnych spraw, takich jak emerytury i renty, nie ma informacji, który ośrodek władzy byłby z punktu widzenia obywateli najbardziej odpowiedni, aby przejąć kompetencje w dziedzinie realizowania danych zadań publicznych i świadczenia poszczególnych usług publicznych. W przypadku emerytur i rent większa część obywateli uważa, że powinny one mieć taką samą wysokość na całym terytorium Hiszpanii (77%), około 20% zaś uważa, że każdy region autonomiczny winien ustalać wysokość świadczeń emerytalno-rentowych na swoim terytorium (tab. 6)¹³. Oznacza to, że obywatele oczekują od administracji ogólnopaństwowej, iż będzie ona odgrywała pewną rolę w realizacji postulatów równości. Innymi słowy, emerytury i renty powin-

kluczone, że zważywszy na czas, który upłynął, i na obecne funkcjonowanie struktur europejskich, 11 lat później to samo pytanie mogłoby mieć inny oddźwięk.

¹² Dane te pochodzą z Ośrodka Badań Socjologicznych (CIS). W 2002 roku 61% osób, które uczestniczyły w sondażu, sądziło, że państwo powinno mieć mniej kompetencji i powinno przekazywać środki regionom autonomicznym, a 64% z tych osób sądziło, że regiony autonomiczne powinny wydatkować mniej, przekazując środki władzom lokalnym. W roku 2002 42% obywateli miało bardzo pozytywną bądź pozytywną opinię na temat koncepcji zwiększenia kompetencji władz lokalnych kosztem pomniejszenia kompetencji władz regionalnych. Natomiast 9% obywateli uważało, że byłoby to negatywne lub bardzo negatywne.

¹³ Decyzje władz regionalnych Andaluzji i Katalonii o zwiększeniu emerytur i rent w 1999 roku zostały ocenione jako „kiefbasa wyborcza” odpowiednio przez 67% i przez 74% mieszkańców tych regionów (CIS).

Tabela 6

**Ośrodki władzy, które
powinny być odpowiedzialne za zarządzanie
systemem emerytalno-rentowym (1999)
(w%)**

Ośrodki władzy	Odpowiedzi
Państwowe władze centralne	73
Regiony autonomiczne	18
Gminy	4
Nie mam zdania / brak odpowiedzi	5

Źródło: Opracowanie własne na podstawie danych Ośrodka Badań Socjologicznych (CIS). Pytanie: *Która z poniższych instytucji powinna ponosić główną odpowiedzialność za zarządzanie systemem emerytalno-rentowym w Hiszpanii?*

ny być równej wysokości dla wszystkich — stanowi to powód, dla którego większość Hiszpanów woli, aby tym problemem zajmowała się władza centralna.

W miarę jak postępuje proces faktycznego przekazywania kompetencji, wizerunek administracji regionalnej jako dostawcy usług staje się coraz bardziej dostrzegalny. Nie oznacza to, że rola pozostałych administracji publicznych została definitywnie ograniczona. Rozwój własny państwa socjalnego jest ściśle uwarunkowany nieukończonym procesem terytorialnego dostosowywania się władzy. Jak wskazują BAÑÓN, TAMAYO (1998: 106 i in.), administracja centralna odgrywa w tej gmatwaninie nową rolę od chwili, gdy utraciła ona część kontroli nad zadaniami publicznymi, rolę polegającą na zdolności do regulowania, zdolności do pozyskiwania środków, doskonalenia potencjału w budowaniu sieci dystrybucyjnej usług, w tym także utrzymywania bezpośredniego kontaktu z obywatelami. Jednocześnie przestaje ona realizować sporą liczbę usług, wobec czego poszukuje ona nadal „funkcjonalnych nisz, gdzie może potwierdzać, że jej obecność jest niezbędna i uprawniona”. Jeżeli od administracji subnarodowych ośrodków władzy oczekuje się, że będą umacniać swą rolę w świadczeniu usług publicznych, to od rządu centralnego i od administracji centralnej oczekuje się, aby zajęły się dwoma obszarami, w których wykonywanie kompetencji ma zasadnicze znaczenie: realizacją sprawiedliwej równości między obywatelami oraz sprawiedliwej równości w aspekcie międzyterytorialnym (odpowiednio punkty a i b oraz c w tab. 7), co obywatele uważają za dwa najsłabsze punkty modelu państwa autonomii regionalnych. Z punktu widzenia znacznej większości obywateli postrzegana przez nich nierówność pomiędzy regionami autonomicznymi winna skutkować tym, że centrum przejmie rolę mediatora lub gwaranta równości między regiona-

mi¹⁴. Obawa, że zaistnieją sytuacje nierówności pomiędzy obywatelami, może również stanowić wyjaśnienie wyznaczenia państwu roli gwaranta równości między obywatelami, niezależnie od miejsca zamieszkania¹⁵.

Tabela 7

Rola państwa jako gwaranta równości (1996–2000)

Rola państwa	Lata				
	1996	1997	1998	1999	2000
Państwo winno stwarzać warunki istnienia solidarności i równości pomiędzy poszczególnymi regionami autonomicznymi wykazującymi różny poziom rozwoju	80	75	84	89	83
Państwo winno pobierać ogół podatków i następnie sprawiedliwie przekazywać fundusze regionom autonomicznym	54	54	69	76	66
Podatki państwowe winny być takie same na całym terytorium kraju, aby zapewnić w ten sposób równe traktowanie podatników	—	63	78	80	71

Źródło: IEF, 2001. Odsetek uzyskanych odpowiedzi potwierdzających.

Odnosnie do propozycji, aby rola regionów autonomicznych nadal rosła, odsetek zwolenników takiego rozwiązania jest bardziej ograniczony (tab. 8). Niewielu obywateli okazuje w istocie swoje poparcie dla możliwości, aby regiony autonomiczne mogły podwyższać lub tworzyć nowe podatki celem polepszenia jakości usług publicznych. Nieco liczniejsza jest grupa tych, którzy popierają (nieco ponad połowa ludności) koncepcję obniżenia podatków celem przyciągnięcia inwestycji na obszar danego regionu autonomicznego. Jednocześnie połowa ludności jest „zdecydowanym” lub „raczej” zwolennikiem, aby to same regiony autonomiczne ponosiły odpowiedzialność za swoje wydatki i przychody oraz aby płaciły państwu za usługi o charakterze powszechnym. Jak można się spodziewać, w zakresie tych

¹⁴ Nieco ponad 3/4 ludności utrzymuje, że istnieje dużo lub dosyć dużo różnic w poziomie życia i w zamożności pomiędzy poszczególnymi regionami autonomicznymi, 36% uważa, że tych różnic jest coraz więcej, a 31%, iż tendencja ta będzie się utrzymywać (CIS, 2002). Analogicznie, 70% ludności dostrzega, że nie we wszystkich regionach autonomicznych obywatele otrzymują takie same usługi publiczne i takie same świadczenia socjalne, co spowodowane jest przede wszystkim różnicami w potencjale gospodarczym, *finansującym te świadczenia* (IEF, 2000).

¹⁵ W analizie przeprowadzonej przez IEF wykorzystano system skali stopniującej wyrażane potwierdzenie, gdzie 1 oznacza brak potwierdzenia, 2 potwierdzenie niewielkiego stopnia, 3 znaczne potwierdzenie i 4 absolutne potwierdzenie. W danych za rok 2000 wszystkie sugestie postulujące pewną rolę dla państwa kształtują się na poziomie 2,5, co oznacza, że wynik znajduje się w środkowej części skali. Pozostałe sugestie osiągają wartości punktowe pomiędzy 2,2 i 2,5.

danych zaznaczają się spore różnice w zależności od regionu autonomicznego, z którego pochodzi uczestnicząca w sondażu osoba. Obywatele Kraju Basków, Katalonii, Nawarry przyjmują najczęściej postawę poparcia dla autonomii. Przeciwnie, takie regiony, jak Murcja, obydwie Kastylie, Estramadura, Asturia i Aragonia, są bardziej centralistyczne. Inne, do których należą: Andaluzja, Walencja, a nawet Madryt, tradycyjne określane jako zwolennicy centralizmu, w rzeczywistości przyjmują postawę pośrednią. W niektórych regionach, takich jak Wyspy Kanaryjskie, Aragonia i Galicja, paradoksem jest jednoczesne poparcie dla postulatów centralizmu i sugestie, aby rola regionów autonomicznych była bardziej znacząca (IEF, 2001: 63).

Tabela 8

Rola regionów autonomicznych w dziedzinie zarządzania przychodami i wydatkami (1996—2000)

Rola regionów	Rok				
	1996	1997	1998	1999	2000
Należy pozwolić niektórym regionom autonomicznym na obniżenie podatków celem przyciągnięcia inwestycji na ich terytorium	53	48	56	47	55
Każdy region autonomiczny winien posiadać kompetencje w dziedzinie własnych podatków oraz swoich wydatków i przekazywać państwu centralnemu jedynie pewną kwotę na zadania, które są absolutnie niezbędne ogółowi	46	49	49	44	51
Należy umożliwić każdemu regionowi autonomicznemu ustanawianie nowych podatków, aby mógł świadczyć inne usługi publiczne na swoim terytorium	34	35	41	43	40
Należy umożliwić niektórym regionom autonomicznym podwyższanie podatków państwowych, aby mogły one świadczyć więcej usług publicznych na swoim terytorium	—	37	37	41	41

Źródło: IEF, 2001. Odsetek uzyskanych odpowiedzi potwierdzających.

Jeżeli do analizy włączy się także Unię Europejską, to w roku 2003 około 50% Hiszpanów zgadzało się ze zdaniem: „Ostatnie słowo w podejmowaniu ważnych decyzji powinny mieć zawsze rządy państw członkowskich”, wobec 31%, którym bardziej odpowiada pogląd, że „Unia Europejska powinna utworzyć prawdziwy rząd, który będzie podejmować decyzje” (CIS). Badania Eurobarometru często zamieszczają pytanie, kto winien podejmować decyzje co do poszczególnych zadań publicznych: rząd krajowy czy wspólnie wszystkie kraje członkowskie. Z 17 zadań publicznych wymienionych w roku 1991, odnośnie do 10 z nich połowa Hiszpanów odpowiedziała, że decyzje powinny być podejmowane wspólnie, co świadczy o hiszpańskiej proeuropejskości. Pierwsze miejsce zajmuje tutaj polityka zagraniczna, następnie w kolejności: stra-

tegie przeciwdziałania narkomanii, polityka ochrony środowiska, polityka imigracyjna i polityka monetarna. Obywatele opowiadają się za europeizacją tych obszarów i zadań publicznych, które dotyczą problemów globalnych lub takich zadań, które wymagają koordynacji (BARREIRO, SÁNCHEZ CUENCA, 2001). Inne dziedziny, takie jak polityka rolna oraz polityka ochrony zdrowia i opieki społecznej, winny pozostawać w kompetencji państw.

Innym elementem, który może pomóc w zrozumieniu postaw obywatelskich wobec państwa autonomii regionalnych, jest sposób, w jaki obywatele postrzegają, i preferencje, jakie mają odnośnie do relacji pomiędzy poszczególnymi ośrodkami władzy. Jak wynika z danych zawartych w tabeli 9, w trakcie 12 lat, które upłynęły pomiędzy rokiem 1990 i rokiem 2002, wzrosła liczba osób, które są w stanie udzielić odpowiedzi, jaka relacja istnieje pomiędzy poszczególnymi ośrodkami władzy. Przede wszystkim w roku 1998 zwiększył się odsetek osób, które uważają, że współpraca istnieje częściej niż dominowanie lub konfrontacja, chociaż w niektórych przypadkach można spotkać się z poglądem, że w procesie podejmowania decyzji istnieje pewnego rodzaju hierarchiczność pomiędzy trzema ośrodkami administracji. W roku 2002 postrzeganie przewagi ilościowej relacji polegających na współpracy utrzymywał się, chociaż wskaźnik ten obniżył się na korzyść postrzegania wzrostu modelu konfrontacji.

Tabela 9

**Postrzeganie obecnych relacji
pomiędzy rządem centralnym
i ośrodkiem władzy regionu autonomicznego**

Relacje	1990	1998	2002
Stosunek współpracy	35	44	36
Stosunek podporządkowania	24	20	22
Stosunek konfrontacji	19	19	25
Nie mam zdania / brak odpowiedzi	22	17	17

Źródło: GARCÍA FERRANDO i in. (1994) oraz opracowanie własne na podstawie danych Ośrodka Badań Socjologicznych. Wartości procentowe w kolumnach pionowych. Pytanie: *Jakie są relacje pomiędzy ośrodkiem władzy Pana/Pani regionu autonomicznego i rządem centralnym?*

Kiedy pytanie dotyczy preferencji co do rodzaju relacji, które ośrodek władzy regionu autonomicznego winien utrzymywać z rządem centralnym, większość obywateli określa się jako zwolennicy współpracy i negocjacji (tab. 10). Jeżeli twierdzenie to ma związek z przydawaniem funkcji gwaranta równości, ten rodzaj relacji przypomina relację zdefiniowaną przez SCHARPFA (1998) jako potencjalność rozwiązywania problemów, polegająca na odwołaniu się do solidarności lub do wartości i dobra wspólnego. Nie ma wielu obywateli, którzy uważają, że winny panować relacje podległości, nieco liczniejsi są ci, którzy określają się zwolennikami modelu konfrontacji. Mo-

del ten zgodnie z definicją SCHAPFA (1998) polega na odwoływaniu się do interesów uczestników lub koalicji dominujących i przyjmuje przymus jako metodę działania.

Tabela 10

Preferencje odnośnie do zachowania się ośrodka władzy regionu autonomicznego w wypadku istnienia różnic poglądów z rządem centralnym (w %)

Preferencje	Rok	
	1998	2002
Podporządkować się i zgodzić się na zasady przedstawione przez rząd centralny	3	4
Współpracować i negocjować na korzyść własnego stanowiska, nie ukierunkowując się na konfrontację	63	65
Wejść w otwartą konfrontację z rządem centralnym, broniąc interesów swojego regionu autonomicznego	22	22
Nie mam zdania / brak odpowiedzi	12	9

Źródło: Opracowanie własne na podstawie danych Ośrodka Badań Socjologicznych. Pytanie: *Jaka powinna być postawa władz Pana/Pani regionu autonomicznego w sytuacji zaistnienia różnicy poglądów odnośnie do jakiegoś problemu lub jakiegoś konkretnego działania z rządem centralnym?*

Wnioski

Ambicją niniejszego tekstu było poddanie weryfikacji hipotezy, że wbrew poglądom wymienianym w nieustannie toczącej się debacie między politykami i innymi uczestnikami życia społecznego obywatele wykazują, chociaż z różną intensywnością — w zależności od regionu, który reprezentują — szerokie poparcie dla systemu, że większość z nich potwierdza zadowolenie z modelu państwa autonomii regionalnych. Przytoczone dane pozwalają stwierdzić, że koncepcja państwa autonomii regionalnych zadowalająco współgra z poczuciem dwoistości narodowej większej części Hiszpanów oraz że wzajemne oddziaływanie systemu i obywateli stało się procesem dwukierunkowej socjalizacji, w której dynamika własnych instytucji rodziła coraz większe obywateli poparcie dla systemu.

Jednocześnie drugim celem tego artykułu była próba potwierdzenia istnienia zróżnicowanych modeli funkcjonowania dla każdego z ośrodków władzy i administracji oraz dokładniejsze opisanie tych modeli. Można stwierdzić, że występują różnice w postrzeganiu trzech ośrodków władzy. Przedmiotowy model funkcjonowania każdego z ośrodków władzy i administracji oceniany jest coraz lepiej, co świadczy o wzajemnym dostosowywaniu się w obrębie administracji.

Co do władz regionalnych można zauważyć wzrost zaufania, które obywatele pokładają we władzy. Ponadto stwierdza się, że ich funkcjonowanie postrzegane jest jako skuteczne. Do tego należy również dodać, że właśnie instytucje regionalne to te organy administracji, którym obywatele są skłonni powierzyć najszersze kompetencje w zakresie największej liczby świadczonych usług publicznych i które zobowiązane są do ponoszenia odpowiedzialności za jakość tych usług (PINO, DEL, 2005). Można powiedzieć, że ośrodek władzy regionalnej jest ośrodkiem całkowicie wyodrębnionym. W tym kontekście jest bardzo prawdopodobne, że w przyszłości obywatele powierzą administracji centralnej tylko kompetencje o charakterze pomocniczym, co nie oznacza, że kompetencje mniej ważne, w zakresie niwelowania różnic pomiędzy regionami i pomiędzy obywatelami, nie staną się przedmiotem działania władzy centralnej.

Literatura

- AGRANOFF R., 1996: *Federal Evolution in Spain*. „International Political Science Review”, 17, 4: 385—402.
- BAÑÓN R., TAMAYO M., 1998: *Las relaciones intergubernamentales en España: el nuevo papel de la Administración Central en el modelo de relaciones intergubernamentales*. En: AGRANOFF R., BAÑÓN R., comps.: *El Estado de las Autonomías. ¿Hacia un nuevo federalismo?* Bilbao: Instituto Vasco de Administración Pública, s. 105—159.
- BARREIRO B., SÁNCHEZ CUENCA RODRÍGUEZ I., 2001: *La europeización de la opinión pública española*. En: CLOSA C., ed.: *La europeización del sistema político español*. Madrid: Istmo, s. 27—51.
- BLENDON R.J., BENSON J.M., MORIN R., ALTMAN D.E., BRODIE M., BROSSARD M., JAMES M., 1997: *Changing Attitudes in America*. En: NYE J.S., ZELIHOW P.D., KING D.C., eds.: *Why People Don't Trust Government*. Cambridge: Harvard University Press, s. 205—216.
- COLINO C., 2003: *La organización territorial del Estado*. En: BLAS de A., RUBIO LARA M.J., ANDRÉS J. de, eds.: *Teoría del Estado*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, s. 365—416.
- COLE, R.L., KINCAID J., 2000: *Public Opinion and American Federalism: Perspectives on Taxes, Spending and Trust — An ACIR Update*. „Publius: The Journal of Federalism”, 30, 1—2: 180—201.
- DYE T.R., 1990: *American Federalism. Competition among Governments*. Massachusetts: Lexington Books.
- GARCÍA FERNANDO M., LÓPEZ-ARANGUREN E., BELTRÁN M., 1994: *La conciencia nacional y regional en la España de las Autonomías*. Madrid: CIS.
- LIPSET S.M., 1981: *El Hombre político y las bases de la política*. Madrid: Tecnos.

- LOWRY W., 2000: *Institutional Impacts of Reinventing Government: The Comparative Political Economy of State and Federal Parks*. 2000 Annual Meetings of the APSA, Marriott Wardman Park.
- MONTERO J.R., TORCAL M., 1991: *Autonomía y Comunidades Autónomas en España: preferencias, dimensiones y orientaciones políticas*. En: FIGUEROA LARAUDOGOITIA A., MANCISIDOR ARTARAZ E., coords.: *Poder política y Comunidades Autónomas*. Vitoria: Parlamento Vasco, s. 125—196.
- MORATA F., 1997: *El Estado de las Autonomías*. En: ALCÁNTARA M., MARTÍNEZ A., eds.: *Política y Gobierno en España*. Valencia: Tirant lo Blanch, s. 121—150.
- MORATA F., 2001: *El Estado de las Autonomías*. En: ALCÁNTARA M., MARTÍNEZ A., eds.: *Política y gobierno en España*. 2^a ed. Valencia: Tirant lo Blanch, s. 121—164.
- MORENO L., 1997: *La federalización de España. Poder Político y territorio*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- MOTA F., 1998: *Cultura política y opinión pública en las CCAA: un examen del sistema político autonómico en España (1984—1996)*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, Working Paper, 153.
- PETERSON P.E., 1995: *The Price of Federalism*. Washington: Brookings Institutions.
- PINO E. DEL, 2004: *Los ciudadanos y el Estado: las actitudes de los ciudadanos hacia las administraciones y las políticas públicas en España*. Madrid: INAP.
- PINO E. DEL, 2005: *Attitudes, Performance and Institutions: Spanish Citizens and Public Administrations*. „Public Performance and Management Review”, June.
- RICE T.W., SUMBERG A.F., 1997: *Civic Culture and Government Performance in the American States*. „Publius: The Journal of Federalism”: 99—114.
- SMITH B.C., 1985: *Decentralization. The Territorial Dimension of the State*. Londres: George Allen & Urwin.
- SCHARPF F.W., 1988: *The Joint-Decision Trap: Lessons from German Federalism and European Integration*. „Public Administration”, 66: 239—278.
- SCHNEIDER S.K., JACOBY W.G., 2000: *Public Attitudes Toward the Policy Responsibilities of National and State Governments*. 2000 Annual Meetings of the APSA. Washington D.C.
- SNIDERMAN P.M., BRODY R.A., TETLOCK P., 1991: *Reasoning and Choice: Explorations in Political Psychology*. New York: Cambridge University Press.
- SUBIRATS J., 1998: *El papel de las Comunidades Autónomas en el sistema español de relaciones intergubernamentales. Quince años de Comunidades Autónomas en España. Luces y sombras de una realidad aún en discusión*. En: AGRONOFF R., BAÑÓN R., comps.: *El Estado de las Autonomías. ¿Hacia un nuevo federalismo?* Bilbao: Instituto Vasco de Administración Pública, s. 161—180.
- WATTS R.L., 1999: *German Federalism in Comparative Perspective*. En: JEFFERY C., ed.: *Recasting German Federalism. The Legacies of Unification*. Londres: Pinter, s. 265—284.

ROBERT PYKA

Wpływ egalitaryzmu na dyskurs publiczny we Francji (w kontekście jego infiltracji przez idee liberalne)

Podejście antropologiczne w wyjaśnianiu zjawisk politycznych jest w zasadzie w Polsce nieznane i w związku z tym bardzo rzadko stosowane. Tymczasem ujęcie to otwiera zupełnie nowe pola refleksji naukowej, a ze względu na swój interdyscyplinarny charakter pozwala wyjaśniać w nowatorski sposób takie problemy z pogranicza socjologii, politologii i historii, jak wpływ tożsamości kulturowej na tożsamość polityczną czy polityczne wykorzystywanie tradycji, mitów i idei kulturowych.

Jedna z definicji polityki wskazuje, iż oznacza ona dyskusję toczoną na forum publicznym, której celem jest uzgadnianie sprzecznych interesów i dążeń, pełniącą antropologiczną funkcję zachowania wspólnoty nazbyt złożonej i rozwiniętej, aby mogła rozwiązywać tego rodzaju problemy opierając się wyłącznie na tradycji czy arbitralnej władzy, bez odwoływania się do nadmiernego przymusu (CRICK, 2004: 32—44).

W każdej dyskusji sprawą kluczową jest odpowiedni dobór pojęć, które nigdy nie są neutralne, jako że wywodzą się z odpowiednich tradycji, doktryn i właściwych im ujęć rzeczywistości. To pojęcia, z całym ich historycznym rodowodem i kulturowym zakorzenieniem, stanowią główny oręż publicznych debat, w szczególności zaś tych mających wymiar polityczny. Pojęcia, jakimi posługują się ludzie, mają kluczowe znaczenie dla opisywanej przez nich rzeczywistości społecznej. Zjawiska obiektywnie występujące, lecz nienazwane nie istnieją w naszej świadomości, pojęcia zaś o charakterze abstrakcyjnym mogą tworzyć fakty społeczne w rozumieniu Durkheimowskim (SZACKI, 1981: 442—447), stając się następnie stałymi elementami rzeczywistości społecznej. Zjawisko to ma szczególne znaczenie w kwe-

ściach związanych ze społeczną percepcją zjawisk nierówności czy sprawiedliwości. Narzucenie społeczeństwu pewnych pojęć przez ludzi dysponujących monopolem na budowę zlegitymizowanych przedstawień rzeczywistości społecznej (*monopole de représentation légitime du monde sociale*) zmienia sposób patrzenia na tę rzeczywistość, przyćmiewa jedno, a uwypukla inne zjawiska (AVENTUR, CHAMBARETAUD, CHAUVEL, 2004: 7—9). Liczbom, które najbliżej są faktów, towarzyszą bowiem zawsze słowa, a więc język będący odbiciem kultury.

Spółeczeństwem, które w tym kontekście zasługuje na szczególną uwagę, jest społeczeństwo francuskie toczące sobie właściwą debatę publiczną w wymiarze politycznym od ponad 200 lat, w wyniku której wytworzyło ono wiele doktryn i mitów z właściwymi im pojęciami; z większości z nich do dziś nie potrafi się ono wyzwolić. Wynika to prawdopodobnie z historycznego ciężaru i zarazem dziedzictwa silnie zmitologizowanej rewolucji francuskiej, będącej źródłem określonego modelu funkcjonowania społeczeństwa i państwa, który uległ następnie uniwersalizacji w obrębie społeczeństw zachodnich, a którego Francja czuje się wciąż obrońcą i mandatarium. Rewolucja francuska wprowadziła do francuskiego społeczeństwa trzy mityczne hasła, których społeczne piętno dostrzegalne jest po dzień dzisiejszy, bez względu na ich odniesienie do społecznej praktyki i rzeczywistości. Są to oczywiście wolność, równość i braterstwo, które zaowocowały w społecznej świadomości Francuzów brakiem akceptacji rażących nierówności społecznych oraz potrzebą budowy społeczeństwa egalitarnego opierającego się na silnym poczuciu solidarności społecznej („Le Monde”, 1999: 8).

W tym miejscu należy powiedzieć nieco więcej na temat francuskiego, republikańskiego egalitaryzmu. Pojęcie równości, jakie wytworzyło się we francuskim społeczeństwie przez ostatnich 200 lat, swój początek wywodzące z rewolucji francuskiej, ma trzy zasadnicze wymiary. Po pierwsze, mówi się o równości *devant la règle* („przed literą prawa”), co oznacza równość czysto abstrakcyjną i formalną, którą można współcześnie odnieść do powszechnego prawa wyborczego, zgodnie z którym każdy ma prawo do wzięcia udziału w wyborach. Kolejna to równość *dans la règle* („wewnątrz litery prawa”), mająca charakter bardziej konkretny i materialny, gdyż odnosi się do różnic między jednostkami. Ostatni wymiar rozumienia równości to równość *par la règle* („przez literę prawa”) i jest to równość o charakterze interwencyjnym i progresywnym, gdyż zakłada pomoc specyficznym kategoriom jednostek celem zmniejszenia nierówności społecznych (BORGETTO i in., 2000: 41—42). W ciągu prawie 200 lat, jakie dzieli społeczeństwo francuskie od 1789 roku, pojęcie równości ewoluowało z tej formalnej w kierunku równości o charakterze bardziej material-

nym. To zaś, co ma największe znaczenie — to fakt, że dotychczasowy model francuskiego egalitaryzmu jest obecnie coraz częściej podważany w związku z rozprzestrzeniającym się za sprawą procesów globalnych paradygmatem konkurencji i efektywności. Natomiast o silnym przywiązaniu Francuzów do egalitarystycznego modelu społeczeństwa może świadczyć dynamika dyskusji, jaką wywołały próby wprowadzenia do francuskiej świadomości społecznej pojęcia o „rawlowskim rodowodzie”, tj. *équité*, dopuszczającego nierówne traktowanie obywateli i będącego zaprzeczeniem 200 lat francuskich egalitarnych tradycji. Ponieważ problem ten stanowi centralny wątek niniejszego artykułu, zostanie on szerzej rozwinięty w dalszej jego części.

Pisząc o cechach francuskiego społeczeństwa, mających rewolucyjny rodowód, wspomniano na początku o pojęciu bardzo popularnym również w Polsce od końca lat 80. ubiegłego wieku, a mianowicie o solidarności społecznej. Solidarność to kolejne „słowo-klucz”, pozwalające na zrozumienie specyfiki współczesnego francuskiego społeczeństwa i jego problemów. We Francji zostało ono na dobre wprowadzone w wieku XIX za pośrednictwem radykalnego socjalisty Leona Bourgeois, który stworzył teoretyczną bazę solidaryzmu społecznego, odnoszącego się do kontraktualistycznej wizji stosunków społecznych i idei sprawiedliwości społecznej. To z tego powodu Francuzi częściej używają pojęcia solidarności niż pojęcia sprawiedliwości społecznej, mówiąc zaś o „robieniu solidarności” (*faire de la solidarité*), mają na myśli realizowanie zasad sprawiedliwości społecznej (PAQUY, 2004: 15).

Inną ważną cechą francuskiego społeczeństwa, mającą ogromne znaczenie dla zrozumienia dzisiejszych jego problemów, jest przywiązanie do instytucji państwa, wynikające z jakobińskiego charakteru rewolucji. Wiąże się to z postrzeganiem państwa jako głównego organizatora życia społecznego, stojącego na straży sprawiedliwości, zdolnego do rozwiązywania wszelkich problemów dzięki odpowiednim uregulowaniom prawnym (POUVOIRS, 2000: 5). Zdaniem przeciwników francuskiego *welfare state*, jest ono monstrualnym dzieckiem rewolucji francuskiej, która niszcząc wszelkie ciała pośredniczące, zakazując tworzenia związków zawodowych i kontrolując funkcjonowanie wszelkich organizacji, wydała na świat scentralizowany aparat państwowy, który musiał zająć ich miejsce. Odtąd solidarność społeczna, rozumiana jako pomoc i sprawiedliwość społeczna, stała się domeną państwa, a solidarność pierwotna właściwa rodzinie czy wspólnotom lokalnym zaczęła tracić na znaczeniu, a z czasem zamierać (MARRIEN, 1997: 7—8). Państwo stało się zarządcą społecznego braterstwa, podejrzliwie spoglądającym na wszelkie próby tworzenia autonomicznych organizacji, które mogłyby przedkładać ponad przynależność narodową członkostwo w innych wspólnotach (LAVILLE, 1994: 75). Lęk ten należy wiązać z dążeniem

w porewolucyjnej Francji do integracji społecznej, którą chciano osiągnąć przez budowę nowoczesnego narodu, posługując się przy tym bardzo specyficzną, bo polityczną, koncepcją jego istnienia, w której centrum znajduje się właśnie państwo utożsamiane z narodem. Definicję francuskiego narodu da się streścić w jednym zdaniu, tzn. *vouloir vivre ensemble*, co można przetłumaczyć jako wolę życia we wspólnocie, w domyśle: we wspólnocie politycznej (DUCHESNE, 1999: 14). Znamienym dla francuskiego społeczeństwa, szczytającego się obecnie rozwiniętą demokracją lokalną, opartą na silnych i licznych organizacjach pozarządowych, jest fakt, że prawo regulujące zakładanie legalnych stowarzyszeń zostało wprowadzone dopiero ustawą z roku 1901. Jest to logiczne następstwo hasła Leona Gambetty z roku 1872, który stwierdził wówczas, że „nie istnieje problem społeczny sam w sobie”, chcąc przez to powiedzieć, że nic w ramach Republiki nie mogło wymknąć się jej politycznym ramionom i mieć swojego autonomicznego znaczenia (POUVOIRS, 2000: 8).

Innym fundamentem obecnego znaczenia francuskiego państwa oraz źródłem społecznej reprezentacji tej instytucji jest, paradoksalny dla znanej z laickości Francji, transcendentálny wymiar jego społecznego funkcjonowania. Kolejnym bowiem celem rewolucji francuskiej było uwolnienie społeczeństwa i państwa od władzy Kościoła oraz osłabienie znaczenia religii. We Francji uczyniono to jednak w sposób dość nietypowy, gdyż osłabianiu instytucji Kościoła towarzyszyło przeniesienie jego religijnego transcendentalizmu na państwo, które samo uzyskało w społecznej świadomości wymiar *quasi*-religijny (GREMION, 2002: 115). W swoisty sposób religię Kościoła zastapiono religią republiki, która po Kościele odziedziczyła irracjonalny autorytet i niezwykłą celebrację politycznych rytuałów. Stąd też, podobnie jak słowo „Kościół” jako wspólnota pisane jest przez duże „K”, tak i francuskie państwo jako wspólnota ludzi „chcących żyć razem” i tworzących w ten sposób naród pisane jest we Francji wielką literą.

Przedstawione wyżej specyficzne cechy właściwe funkcjonowaniu francuskiego społeczeństwa zdeterminowały w dużym stopniu relacje pomiędzy państwem a obywatelami, również w kwestii pomocy, jaką państwo winno świadczyć swoim obywatelom. Pomoc okazuje się bowiem obowiązkiem państwa z racji długu, jaki zaciąga ono u oddanych i walczących za republikę obywateli. Pomoc należy się więc wszystkim obywatelom z racji przynależności do wspólnoty. Z tego też powodu francuski system bezpieczeństwa socjalnego, który został wprowadzony wiele lat później, nie mógł mieć charakteru dyskryminującego (nawet w tym obecnie często używanym pozytywnym znaczeniu), lecz musiał pójść w kierunku uniwersalizmu równo rozdzielanej między obywateli pomocy, który następnie w latach 80. zaczęto podważać (ROSANVALLON, 1995: 50).

Omówione elementy tożsamości kulturowej i politycznej Francuzów wpłynęły na przesunięcie niemalże całej sceny politycznej tego kraju „na lewą jej stronę”. Sytuacja ta nie jest bez związku z wszystkimi cechami, o których pisano wcześniej. Mimo że kryzysy i spadek koniunktury lat 70. i 80. również we Francji odcisnęły swe głębokie piętno w postaci wzrostu bezrobocia, wykluczenia społecznego czy problemów z utrzymaniem coraz kosztowniejszego — w związku z niekorzystnymi tendencjami demograficznymi — systemu socjalnego, reakcja francuskiego systemu politycznego była niewspółmierna w stosunku do przemian, jakie pod wpływem tych samych czynników nastąpiły w krajach sąsiednich. W tych ostatnich bowiem po dojściu do władzy lewicy (Wielka Brytania — Blair, Niemcy — Schröder) zaczęto ewidentnie dążyć do reformy i silnego ograniczenia elementów *welfare state* (CARMEL, 1999: 2). W tym samym czasie we Francji lewicowy rząd Lionela Jospina realizował własny lewicowy program, wprowadzając między innymi 35-godzinny tydzień pracy, odrzucając tym samym założenia paktu Nowej Trzeciej Drogi, stawiającego sobie za cel odnowę europejskiej socjaldemokracji (NOBLECOURT, 1999: 10).

Próbując wytłumaczyć zarysowaną sytuację, trudno nie zwrócić uwagi na kolejne specyficzne cechy Francji, związane z jej antyamerykańskim nastawieniem i mitem własnej wyjątkowości. Trudno oprzeć się wrażeniu, że w owym braku akceptacji dla amerykańskiego partnera, czy wręcz niechęci do niego obecnej wśród elit społeczno-politycznych oraz sporej części społeczeństwa, Francja szuka potwierdzenia własnej, dość dawno już utraconej, pozycji na arenie międzynarodowej. Postawa ta bardzo trafnie została określona mianem *syndromu Asterixa*, w nawiązaniu do głównego bohatera bajki, niewielkiego wzrostu Gala, zamieszkującego małą wioskę, jako jedyną stawiającą jeszcze opór przed naporem Rzymian. Siła Asterixa miała swoje źródło w dobrodziejstwie magicznego napoju, który na krótkie chwile czynił go tak silnym, jak setki jego przeciwników razem wziętych. Syndrom Asterixa oznacza więc poczucie bycia ofiarą, ale jednocześnie ostatnią okową, któremu towarzyszy przekonanie o własnej wyjątkowości i centralnej pozycji we wszechświecie (MINC, 2004: 144). Na poziomie społecznym przekłada się to na tak silne zapatrzenie w siebie, uleganie swym ideologiom oraz zamknięcie w tworzonych przez siebie iluzjach, że oznacza niezdolność do chłodnej i pragmatycznej analizy faktów, zrozumienia otaczającego świata, dostrzegania jego prawdziwych wyzwań i zagrożeń oraz interesujących rozwiązań w swoim otoczeniu (POUVOIRS, 2000: 122).

Na poziomie wartości społecznych przedstawiona wyżej charakterystyka przekłada się na niechęć czy wręcz kategoryczne odrzucenie właściwego Stanom Zjednoczonym liberalizmu gospodarczego, idącego za nim

hasła „państwa minimum” oraz akceptacji głębokich nierówności społecznych. Francja wydaje się krajem, który (być może w znacznym stopniu nieświadomie) stawia przed sobą zadanie ochrony wartości społecznych i egalitaryzmu w epoce globalnej konkurencji. Prócz tego dość patetycznego wyjaśnienia obecnych we francuskim społeczeństwie postaw można znaleźć także bardziej przyziemne tego przyczyny, właściwe większości krajów Europy Zachodniej. Różnica polega jedynie na tym, że ze względu na cechy już wymienione oraz niezwykłą zdolność do społecznej mobilizacji we Francji wyjaśnienie to przyjmuje bardziej naoczną postać. Mowa tu o cechach, które Alain Minc określił jako właściwe *homo europeanus*, w opozycji do *homo americanus*, a do których zaliczył: solidarność z Trzecim Światem, troskę o prawa człowieka oraz przekreślenie wojny jako sposobu rozwiązywania problemów czy ekspansji ekonomicznej. Pacyfizmowi w duszy Europejczyka ma towarzyszyć hedonizm ekonomiczny i społeczny, objawiający się indywidualistycznym zamknięciem we własnym kokonie, opierającym się na uprzednim wyborze, jakiego dokonano na rzecz wolnego czasu, w opozycji do ciężkiej pracy. Oczywiście, proporcje tego wyboru zostały wyważone tak, by zachować wymaganą efektywność, co pozwoliło na utrzymanie wydajności zbliżonej do tej obserwowanej w Stanach Zjednoczonych. Francuzi, podobnie jak większość Europejczyków, nie zastanawiają się nad tym, jak długo ów model i towarzyszące mu postawy będą mogły przetrwać w dzisiejszym świecie (MINC, 2004: 109—111).

Francuskie społeczeństwo wraz ze wszystkimi wymienionymi jego specyficznymi cechami, w szczególności zaś z silnie zakorzenionym w jego aksjologicznym szkielecie egalitaryzmem, zostało pod koniec XX wieku wystawione na poważną próbę, polegającą na konfrontacji jego modelu społecznego z narzucanym przez zglobalizowaną gospodarkę imperatywem efektywności. W związku z otwartością granic, ze swobodnym przepływem kapitału i z wykształceniem się międzynarodowej konkurencji Francja musiała zacząć rywalizować z gospodarkami krajów dalekich od hołdowania tym samym wartościom społecznym, skądinąd szczytnym, lecz jednocześnie podnoszącym koszty pracy i obciążającym gospodarkę. Francuzi, przedkładając sprawiedliwość nad efektywność, negatywnie oceniają działania określane mianem tzw. dumpingu socjalnego, prowokującego niezwykle krytykowane przez to społeczeństwo zjawisko delokalizacji. Sytuację Francji pogarszały także negatywne tendencje demograficzne związane ze starzeniem się społeczeństwa czy wzrost bezrobocia spowodowany między innymi ogólnym spadkiem tempa wzrostu gospodarczego, będące następstwem międzynarodowej konkurencji i tym, co określa się mianem przejścia ze społeczeństwa industrialnego do społeczeństwa wiedzy i informacji. Zjawiska te spowodowały spadek wydolności francuskiego *welfare state*, które

ze względu na jego bismarckowski charakter i oparcie finansowania na ubezpieczeniach pracowniczych zaczęło generować poważne deficyty, co doprowadziło do spadku społecznego zadowolenia i poczucia bezpieczeństwa w związku z rynkową erozją francuskiego państwa o orientacji społecznej (DANIEL, PALIER, 2001: 42; BEC i in., 2004: 31).

W związku z powyższym we Francji zaczęli się pojawiać orędownicy wprowadzenia odpowiednich modyfikacji we francuskim systemie społecznym, idących w kierunku wyzwań końca XX i początku XXI wieku. Chodzi tu mianowicie o próby wprowadzenia określonych rozwiązań systemowych właściwych modelowi liberalnemu, które dostosowałyby francuski system społeczno-ekonomiczny do nowych realiów zglobalizowanej gospodarki. Szybko okazało się jednak, że francuskie społeczeństwo nie zaakceptuje żadnych rozwiązań nazbyt odbiegających od jego aksjologicznego szkieletu, jeżeli wcześniej nie dojdzie do odpowiednich przemian mentalnych w świadomości zbiorowej, zmieniających społeczną percepcję określonych zjawisk.

Przekonał się o tym Eduard Balladur, którego Jacques Chirac mianował premierem na początku 1993 roku. Balladur postawił sobie za cel zmniejszenie bezrobocia wśród ludzi młodych, które budziło największe społeczne niepokoje. Jak się okazało, sposób, w jaki chciał ten problem rozwiązać, właściwy zresztą ugrupowaniu prawicowemu, wywołał tak gwałtowny sprzeciw społeczeństwa, że zdominował publiczną debatę w tym okresie. Nie miał on bowiem zamiaru przeciwstawiać się bezrobociu, tworząc sztuczne miejsca pracy w sektorach nierynkowych, na przykład w sektorze publicznym, lecz chciał to uczynić przez uelastyczenie rynku pracy, co miało stanowić impuls dla pracodawców do łatwiejszego zatrudniania młodych ludzi. Propozycja rządu, która wzbudziła tyle kontrowersji, polegała na wprowadzeniu nowej formy umowy o pracę, przeznaczonej dla młodych ludzi i absolwentów, dla których poziom bezrobocia tylko w ciągu 1993 roku wzrósł o 8,2%. *Umowa aktywizacji zawodowej (CIP — Contrat d'insertion professionnelle)*, gdyż tak to rozwiązanie nazwał rząd, miała dawać pracodawcom możliwość zatrudniania młodych ludzi i opłacania ich na poziomie 80% minimalnego ustawowego wynagrodzenia (SMIC). Jak się okazało, propozycja ta, z której rząd nie chciał się tak łatwo wycofać, stała się dla niego prawdziwą polityczną pułapką (NORMAND, 1994: 17). Bardzo szybko prasa, związki zawodowe oraz ci, których nowe ustawodawstwo miało bezpośrednio dotyczyć, określili *CIP* jako *SMIC-jeunes*, a więc nową formę dyskryminującego młodych ludzi wynagrodzenia minimalnego (DELBERGHE, 1994: 18). W przeciagu zaledwie kilku dni doszło do społecznej mobilizacji, która przyniosła masowe demonstracje w całym kraju. Pod wpływem tak silnych nacisków oraz w atmosferze dalszych demonstracji

w Paryżu i na prowincji 30 marca 1994 roku Balladur wycofał się z wprowadzenia w życie reformy *CIP*. Była to niewątpliwie jego porażka, gdyż nie udało mu się pokonać przywiązania Francuzów do pewnych symboli i wyobrażeń, jak tych dotyczących znaczenia dyplomów, które winny otwierać drogę do awansu społecznego (*diplôme comme ascenseur sociale*), czy dolnej granicy płacy minimalnej (SMIC). Była to również jego porażka jako roztaczającego swoistą aurę ekonomisty, który postawił sobie za cel między innymi rozwiązanie problemu bezrobocia wśród młodych ludzi, bez jednoczesnego generowania dodatkowych kosztów dla państwa. Próba sił, jaką przeprowadził Balladur z francuskim społeczeństwem, wykazała ogromne zdolności mobilizacyjne Francuzów oraz opór stawiany każdorazowo, gdy zagrożone są ich zdobycze socjalne.

Mimo to Balladur nie do końca był w stanie pogodzić się z zaobserwowanym skostnieniem francuskiego społeczeństwa, broniącego się przed wszelkimi nowymi rozwiązaniami, mogącymi podważyć aktualne *status quo*, które nieuchronnie prowadziło — w jego oczach — do marginalizacji Francji na globalnej scenie gospodarczej i społecznej. Rezygnując więc z prób podejmowania kolejnych reform, postanowił wywołać w społeczeństwie francuskim debatę, w której wyniku przeniknęłyby do świadomości zbiorowej Francuzów nowe idee, otwierając im oczy na wyzwania, przed jakimi zglobalizowany świat stawia ich kraj. Liczył, że w efekcie takiej właśnie debaty uda się przełamać tkwiący w społeczeństwie francuskim lęk przed kolejnymi reformami i wywołać określone zmiany mentalne.

W związku z tym 2 czerwca 1994 roku Balladur powołał do życia Komisję do spraw Ekonomicznych i Społecznych Wyzwań Roku 2000 (*La commission sur les défis économiques et sociaux de l'an 2000*), której przewodnictwo oddał związanemu z myślą liberalną, znanemu francuskiemu ekonomiście Alainowi Mincowi. W skład Komisji weszło łącznie 35 specjalistów reprezentujących różne środowiska, w tym znani francuscy socjologowie, jak Alain Touraine i Pierre Rosanvallon, ale także intelektualisci, szefowie przedsiębiorstw oraz inni eksperci. O ile samo otwarcie prac Komisji nie było w specjalny sposób eksponowane przez media, o tyle publikacja przygotowanego przez nią raportu pt. *Francja roku 2000 (La France de l'an 2000)* stała się, zgodnie z zamierzeniami jej inicjatorów, przedmiotem publicznej debaty, która znalazła swe odzwierciedlenie na łamach dziennika „Le Monde”. Dziennik ten stał się miejscem ścierania się przeciwników i zwolenników idei głoszonych w raporcie. Istotny jest także fakt, że niemal od samego początku raport został określony przez komentatorów jako manifest myśli socjalliberalnej, właściwej zwolennikom tzw. innej polityki (*une autre politique*), kojarzonej „oczywiście” z polityką liberalizmu ekonomicznego. Jeden z dziennikarzy stwierdził, że raport jest zbiorem uwag i pro-

pozycji osób, „które w większości są zwolennikami gospodarki rynkowej i wizji Europy z Maastricht, przekonanych, że nasz kraj (Francja) albo podporządkuje się dominującemu modelowi (liberalizmowi anglosaksońskiemu), albo zniknie” (LABARDE, 1994: 1).

Pierwszym istotnym stwierdzeniem raportu *Francja roku 2000* było ogłoszenie końca epoki „wyjątkowości Francji” (*fin de l'exception française*), dzięki której mogła ona jakoby wbrew powszechnym na świecie tendencjom społeczno-ekonomicznym zachować sobie właściwy, a przy tym efektywny system społeczno-gospodarczy. Komisja stwierdziła w swym raporcie, że o ile model ten, opierający się na wywodzącym się jeszcze z symboli rewolucji francuskiej egalitaryzmie, sprawdzał się przez trzy dziesięciolecia po drugiej wojnie światowej, o tyle obecnie przynosi on efekty przeciwne do zamierzonych. Autorzy raportu wezwali więc do zbiorowej mobilizacji i zaangażowania na rzecz ponownego pogodzenia imperatywów produktywności, spójności społecznej, efektywności i ekwityzmu („Le Monde”, 1994: 22). Tym, co wzbudziło w *Raporcie Minca* największe kontrowersje i dyskusje, była jego druga część zatytułowana *Le devoir d'équité* (Wymóg ekwityzmu), w której znalazło się stwierdzenie o nadejściu końca epoki „równości” (*égalité*) i rozpoczęciu ery „ekwityzmu” (*équité*), będącego pojęciem zaczerpniętym z książki liberalnego filozofa Johna Rawlsa pt. *Teoria sprawiedliwości*. Wielu ludzi zrozumiało, że rozróżnienie to nie ma charakteru wyłącznie semantycznego, ale że oto zostały podważone fundamenty francuskiego republikanizmu. Pewnego wyjaśnienia w zakresie rozumienia pojęcia *équité* może dostarczyć wstęp sporządzony przez tłumacza książki angielskiego autora H.P. Younga pt. *Sprawiedliwy podział*. Otóż tłumacz Jacek Haman pisze, że francuskie *équité*, tłumaczone często na język polski po prostu jako „sprawiedliwość”, pochodzi od łacińskiej *aequitas* i jest bardzo blisko spokrewnione z „równością”. Jednakże chodzi jedynie o „równość” w znaczeniu „słuszności”, czyli tego, co jest „zasadnie należne”, także wtedy, gdy jednemu należy się więcej, a drugiemu mniej (YOUNG, 2003: 14). Zastąpienie „równości” pojęciem „ekwityzm” oznaczało odejście od mitycznego wręcz francuskiego egalitaryzmu i równoznaczne było z uznaniem, że oto istnieją nierówności nie tylko akceptowalne, ale wręcz pożądane. Idąc dalej tokiem rozumowania Komisji, każde prawo miałyby nieść za sobą określone obowiązki, także dla tych, którzy od państwa coś otrzymują. Francja będzie mogła pozostać społeczeństwem egalitarnym właśnie pod warunkiem przyjęcia wymogu ekwityzmu, dopuszczającego możliwość koncentracji pomocy na najbardziej potrzebujących, a więc swoistej „dyskryminacji pozytywnej”.

Propozycje reform przedstawione przez Komisję w raporcie *Francja roku 2000*, a nade wszystko umieszczenie w centrum nowego kluczowego

pojęcia ekwityzmu, mającego zastąpić pojęcie równości, wywołało żywą reakcję liderów opinii. Jednym z tych, którzy na łamach dziennika „Le Monde” krytykowali postulaty Komisji Minca, był Marc Blondel, sekretarz generalny związku zawodowego *Force ouvrière* (Siła Robotnicza). Stwierdził on, że nie podziela entuzjazmu zwolenników ekwityzmu, gdyż w gruncie rzeczy pojęcie to podważa francuskie wartości republikańskie. Porównując słownikowe znaczenia pojęć *égalité* oraz *équité*, stwierdził, że to drugie odnosi się do poczucia naturalnej czy moralnej sprawiedliwości niezależnej od aktualnie obowiązującego prawa, podczas gdy równość odnosi się do relacji między obywatelami równymi względem praw i obowiązków. Na tej podstawie doszedł do przekonania, iż pojęcie *équité* można określić jako „uelastycznioną równość”, która w zależności od kontekstu i przyjęcia określonych imperatywów, w tym chociażby tego ekonomicznego, może podlegać wielorakim interpretacjom. Kończąc swój wywód, autor artykułu stwierdził, że wartości republikańskie, takie jak wolność, równość i braterstwo, zawsze miały charakter idealny, a tym samym i utopijny, jednak niemożność ich pełnego osiągnięcia nie zwalniała nikogo z dążenia do ich realizacji. Zastąpienie pojęcia *égalité* przez *équité* miało więc być w gruncie rzeczy ucieczką od prawdziwych problemów i wyzwań, oznaczającą podporządkowanie się rzeczywistości takiej, jaką jest nam dana (BLONDEL, 1994: 2). Warto przywołać także inne krytyczne względem *Raportu Minca* artykuły, jakie ukazały się na łamach „Le Monde”. Większość z nich zwracała uwagę na problem arbitralności wyboru w kwestii charakteru i zakresu odstępstw od zasady równości, jaki narzuca przyjęcie pojęcia *équité*. Jeden z autorów pytał więc, „jaki system wartości, jaka niepodważalna instancja mogłyby decydować o fundamentach ekwityzmu, a następnie zapewnić ich uniwersalną i obiektywną realizację” (PINEL, 1995: 13). Inny publicysta zwrócił z kolei uwagę, że w raporcie *Francja roku 2000* autorzy odwołują się do koncepcji sprawiedliwości autorstwa amerykańskiego filozofa Johna Rawlsa, którą to Francja w swym „niepoprawnym prowincjonalizmie” odkryła dopiero 20 lat po publikacji jego książki *Teoria sprawiedliwości*. Raport zaś zawiera jej skrajne uproszczenie polegające między innymi na podporządkowaniu imperatywu ekwityzmu imperatywowi efektywności (SIMONNOT, 1994: 1).

W debacie, która toczyła się na stronach dziennika „Le Monde”, brali także udział obrońcy idei zawartych w raporcie *Francja roku 2000*, aczkolwiek ich liczba nie dorównywała liczbie krytyków. Raportu bronił też przewodniczący Komisji Alain Minc, który starał się przekonać opinię publiczną do zawartych w nim racji. Już na wstępie jednego ze swych artykułów, odpierając zarzuty dotyczące odejścia od republikańskiego egalitaryzmu, stwierdził, że Francja jest krajem, który pod przykrywką równości kryje

społeczeństwo borykające się z problemem wykluczenia społecznego, podobnym do tego w Stanach Zjednoczonych, utrzymując jednocześnie wysoki poziom wydatków publicznych charakterystyczny dla krajów skandynawskich. Odnośnie do samego pojęcia *équité* Minc stwierdził, że niewątpliwie jest ono bardziej złożone i trudniejsze do określenia niż pojęcie równości, lecz odwracając argumentację swoich przeciwników, stwierdził, że nie powinno stanowić to przeszkody w poszukiwaniu jego realizacji w praktyce, gdyż — jego zdaniem — właśnie dzięki swej policentrycznej strukturze jest ono znacznie bardziej adekwatne do dzisiejszej rzeczywistości niż mechaniczne i kategoryczne pojęcie równości. Wyszedł on bowiem z założenia, że dynamicznie zmieniający się dzisiejszy świat potrzebuje rozwiązań na tyle elastycznych i zróżnicowanych, aby mogły one nadażać za jego ewolucją. Zuniformizowane i egalitarystyczne procedury czy instytucje nie sprawdzają się w dzisiejszej rzeczywistości, która czyni je nieefektywnymi i nadmiernie kosztownymi (MINC, 1995: 2).

Rządy Balladura, który próbował wprowadzić do świadomości zbiorowej Francuzów elementy myśli liberalnej, proponując zastąpienie pojęcia równości (*égalité*) pojęciem ekwityzmu (*équité*), oznaczającego odejście od właściwego Francji egalitaryzmu, wywodzącego się z haseł rewolucji francuskiej, udowodniły w toku wywołanej debaty brak społecznego przyzwolenia dla tego typu zmian, przesądzając jednocześnie o przegranej premiera w wyborach prezydenckich z roku 1995. Zwycięstwo Chiraca może świadczyć o tym, że przekaz, jaki kierował do wyborców, był odpowiednio sformułowany i opierał się na zgodnej ze społecznymi odczuciami diagnozie odnoszącej się do swoistego rozłamu francuskiego społeczeństwa (*fractures sociales*), które liczyło, że nowy prezydent będzie w stanie przywrócić mu stan równowagi i spójności. Przeciwny ograniczaniu wydatków na opiekę zdrowotną, uosabiał nadzieję Francuzów związaną z wiarą w to, że ich system bezpieczeństwa socjalnego może jeszcze dobrze funkcjonować bez drastycznych cięć i że wystarczy do tego szybszy wzrost gospodarczy, który właśnie nadchodzi. Był to przekaz, jakiego francuscy wyborcy oczekiwali. Porażkę Balladura można było natomiast odczytać jako rodzaj sankcji społecznej w związku z jego dotychczasową polityką, ale także jako formę dezaprobaty względem wizji przemian społeczeństwa francuskiego w duchu *Raportu Minca*. Francuzi, bardzo przyzwyczajeni do właściwego im republikańskiego egalitaryzmu, nie byli zainteresowani zastępowaniem ani równości pojęciem ekwityzmu, ani solidarności wzajemną braterską pomocą, z wszystkimi konsekwencjami tej ewentualnej zmiany. Bronili się także przed diagnozą sytuacji ich społeczeństwa, zgodnie z którą jedynym sposobem wyjścia z kryzysu byłaby kontrola i ograniczanie wydatków (BRIHIER, 1995: 7; BEZAT, 1995: 5). Przyjęcie takiej diagnozy oznaczałoby bowiem

kres *exception française* (wiary w wyjątkowość sytuacji Francji), z którą nie chcieli się pogodzić.

Największą i najbardziej burzliwą w swym przebiegu debatę społeczną wywołała jednak polityka rządu Alaina Juppé, który objąwszy władzę w roku 1995, postawił sobie za cel przeprowadzenie dogłębnej reformy finansowania, struktury i zarządzania francuskiego *welfare state* (MONNOT, MONTVALON, 1995: 12). W rezultacie doszło do niespotykanego od roku 1968 buntu społecznego, przejawiającego się w wielotysięcznych manifestacjach, które na kilka miesięcy sparaliżowały kraj, doprowadzając ostatecznie do podjęcia przez prezydenta decyzji o rozwiązaniu parlamentu w roku 1997 („Le Monde”, 1995: 32). Trwająca przez kilkanaście lat huśtawka wyborcza oddawała każdorazowo władzę ugrupowaniom, które w danym momencie przedstawiały się społeczeństwu jako pewniejszy gwarant *status quo* na poziomie funkcji socjalnych państwa. Nic więc dziwnego, że w roku 1997 prawica, która wyczerpała swój kapitał społecznego poparcia w walce o ograniczenie hojności *Etat-providence*, musiała pogodzić się z przejęciem władzy przez lewicę.

O ile w okresie rządów Juppé społeczeństwo francuskie charakteryzowało się silną wrażliwością na problemy dotyczące swej sytuacji materialnej, związanej przede wszystkim z kryzysem finansowym Sécurité Sociale, o tyle po powrocie do władzy prawicy w roku 2002 problemy czysto ekonomiczne ustąpiły miejsca generalnemu spadkowi poczucia bezpieczeństwa, związanemu z rynkową erozją francuskiego *welfare state*, powoli wycofującego się z roli gwaranta bezpieczeństwa, w tym bezpieczeństwa socjalnego. Ponownie więc podejmowane, tym razem przez rządy Raffarina, próby zniwelowania niektórych niezwykle kosztownych przywilejów socjalnych, szczególnie w zakresie sektora publicznego, kończyły się każdorazowo społecznym buntem i mobilizacją (MONTVALON, 2002: 8). Społeczne niezadowolenie przełożyło się wręcz w formie społecznej sankcji dla rządu na odrzucenie w referendum Traktatu konstytucyjnego Unii Europejskiej. Spoglądając jednak na cały okres analizy dotyczący lat 1989–2004, można zaobserwować stopniową ewolucję francuskiego modelu społecznego i odpowiadającego mu *welfare state* w kierunku dostosowywania jego narzędzi do zmieniającej się rzeczywistości przełomu XX i XXI wieku, choć w związku z cechami właściwymi francuskiemu społeczeństwu były to przemiany niezwykle powolne i okupione okresami społecznego niepokoju, manifestacji i konfliktów.

Wszelkie reformy społeczne we Francji przebiegają więc bardzo powoli, co związane jest przede wszystkim z równie wolno postępującą ewolucją mentalną francuskiego społeczeństwa w zakresie jego stosunku do społecznych nierówności, roli państwa, mitu wyjątkowości Francji czy świadomo-

ści w kwestii rzeczywistej kondycji francuskiego *welfare state* i potrzeby jego reformy.

Na poziomie społecznych wyobrażeń Francuzi wciąż przedstawiają siebie samych jako zwolenników republikańskiego egalitaryzmu, jak gdyby z góry nie akceptując wszelkich społecznych nierówności. Jednocześnie jednak można zaobserwować postępującą we Francji pragmatyzację postaw, przejawiającą się w słabnięciu tendencji solidarnościowych i swoistym poszerzaniu zawartości znaczeniowej pojęcia sprawiedliwości, w którym nie mieszczą się już tylko równość i solidarność, ale także zasada równości szans czy ekwityzmu dopuszczające występowanie określonych nierówności właściwych społeczeństwu merytokratycznemu. Równie wolno mają następować przemiany dotyczące percepcji społecznej roli państwa. Mimo generalnie negatywnej oceny, jaką francuskie społeczeństwo wystawia swojemu *Etat-providence*, które jest w jego ocenie nieefektywne, mało elastyczne i zbyt hojne dla „uogólnionego społecznego innego”, Francuzi nie są gotowi na przejście od niego odpowiedzialności za swój los. W związku z tym całkowicie wykluczają możliwość likwidacji, czy też rozpadu francuskiego *Etat-providence*, wierząc w możliwość powtórnego pogodzenia sprawiedliwości i efektywności dzięki niezbędnym retuszom obecnego modelu *welfare state*. Tak więc mimo to, że pewna część społeczeństwa francuskiego dostrzega potrzebę przeprowadzenia palących reform funkcjonującego we Francji państwa o orientacji społecznej, ich zrozumienie omawianego problemu i odpowiedzialność kończą się w momencie, gdy proponowane reformy mogą wpłynąć na pogorszenie ich aktualnej sytuacji materialnej. Większość wybiera wówczas ucieczkę w mit „francuskiej wyjątkowości” (*exception française*), która w jakiś cudowny sposób pozwoli Francji przetrwać bez konieczności przeprowadzenia bolesnych zmian adaptujących jej model społeczny do rzeczywistości społeczno-gospodarczej początku XXI wieku. Wszystko to powoduje, że ilekroć decyzje polityczne i zmiany będące ich następstwem wybiegają zanadto do przodu w stosunku do ewolucji na poziomie społecznych wyobrażeń dotyczących tego problemu, doprowadza to do społecznej burzy i blokady, które paradoksalnie jednak zwiększają tempo przemian mentalnych, każdorazowo nieznacznie modyfikując aksjologiczny szkielet francuskiego społeczeństwa i umożliwiając podejmowanie dalszych reformatorskich kroków w przyszłości. Jest to jednak proces bardzo powolny, stanowiący jednocześnie ogromne wyzwanie dla francuskiego systemu politycznego, odwołującego się do demokracji przedstawicielskiej, w której społeczeństwo przyzwyczajone jest do częstego wyręczania swoich reprezentantów oraz bezpośredniego wyrażania swoich poglądów i obrony własnych interesów „na ulicy”.

Stopniową, ale niezwykle wolną ewolucję mentalną francuskiego społeczeństwa, będącą następstwem jego infiltracji przez idee liberalne, potwierdzają także badania przeprowadzone w latach 2000—2002 na zlecenie francuskiego rządu przez Dyрекcję ds. Badań, Studiów, Ewaluacji oraz Statystyk (DREES), funkcjonującą w ramach dwóch francuskich ministerstw, tj. Ministerstwa Zdrowia i Pomocy Społecznej oraz Ministerstwa Zatrudnienia, Pracy i Spójności Społecznej, nt. „Stabilność i zmiany opinii względem państwa dobrobytu między 2000 a 2002 rokiem”. Na podstawie wyników przeprowadzonych badań autorzy skonstruowali typologię postaw Francuzów względem ich *welfare state*, jego roli, kondycji i przyszłości. Pierwszym elementem tej klasyfikacji są osoby „raczej zmarginalizowane” (*plutôt en marge*), niezadowolone z pomocy otrzymywanej od państwa, które czują się słabo przez nie chronione, dlatego domagają się rozszerzenia i reorganizacji redystrybucji na ich korzyść. Z punktu widzenia charakterystyk demograficznych są to częściej kobiety, raczej powyżej 65. roku życia, zamieszkujące miasta średniej wielkości lub gminy wiejskie. Osoby te często są już na emeryturze lub są zatrudnione w niepełnym wymiarze, posiadają słabe wykształcenie i osiągają raczej niskie dochody. Drugi człon klasyfikacji stanowią tzw. zintegrowani uniwersaliści (*intégrés universalistes*), raczej zadowoleni ze swojej sytuacji, sprzeciwiający się nierównościom społecznym, lecz mający tendencje do ich zaniżania. Przedstawiciele tej grupy są w większości przeciwnikami selektywności świadczeń. Są to najczęściej mężczyźni, raczej młodzi, mieszkający często w stolicy lub w wielkich miastach, dobrze wykształceni i osiągający wysokie dochody, będący częściej pracownikami sektora publicznego i zajmujący stanowiska kierownicze. Ostatni element klasyfikacji stanowią tzw. zintegrowani selektywiści (*intégrés sélectifs*), tj. osoby raczej zadowolone ze swojej sytuacji materialnej, ale krytycznie nastawione do systemu redystrybucji i obciążeń z niego wynikających. Do grupy tej należą najczęściej starsi mężczyźni w wieku od 50 do 64 lat, chętniej osiedlający się w małych miastach. Często prowadzą własną działalność gospodarczą, będąc zaś pracownikami, reprezentują głównie sektor prywatny. Posiadają wykształcenie średnie lub niższe, a ich dochody plasują się na przeciętnym poziomie. Najistotniejsza odnotowana przez autorów badań zmiana w postawach francuskiego społeczeństwa dotyczyła wzrostu we wszystkich trzech kategoriach klasyfikacji liczby osób opowiadających się za przeprowadzeniem radykalnych reform francuskiego społeczeństwa. Zmiana ta — zdaniem autorów badań — wynika ze spadku wiary w możliwości władz publicznych w zakresie rozwiązywania społecznych problemów. Tendencji tej w niektórych przypadkach towarzyszył także wzrost poparcia dla większej selektywności świadczeń. W latach 2000—2002 odsetek społeczeństwa

opowiadającego się za radykalnymi zmianami wzrósł z 21,1% do 25,4%. W przypadku ludzi należących do grupy osób „raczej zmarginalizowanych”, a więc niezadowolonych z pomocy otrzymywanej od państwa, poparcie dla radykalnych reform wzrosło z 25,7% w roku 2000 do 36,2% w roku 2002. Zmianę taką zaobserwowano nawet w przypadku przedstawicieli „zintegrowanych uniwersalistów”, najbardziej dotąd zadowolonych z francuskiego *Etat-providence*, w których przypadku liczba osób opowiadających się za radykalnymi zmianami niemalże się podwoiła, wzrastając z 4,4% w roku 2000 do 7,9% w roku 2002. W tej samej grupie w roku 2002 aż 86% ludzi wyrażało przekonanie o konieczności reformy francuskiego społeczeństwa w pewnych aspektach. Jednocześnie na poziomie wszystkich członów klasyfikacji spadł odsetek osób uważających, że społeczeństwo francuskie powinno zostać zachowane w swej obecnej formie (8,8% w 2000 roku, 7% w 2001 roku i 3,8% w roku 2002). W przypadku „zintegrowanych uniwersalistów” liczba osób wyrażających ten podgląd spadła z 14,9% w 2000 roku do 6,1% w roku 2002, a w przypadku osób „raczej zmarginalizowanych” z 5,1% do 1,7%. Jedynie „zintegrowani selektywiści” wykazali w tym zakresie sporą stabilność, gdyż w latach 2000–2002 ich liczba utrzymywała się na poziomie około 6% (FORSE, PRODI, 2001; 2003). Wnioski te potwierdzają tezę o stopniowej pragmatyzacji postaw, rosnącej akceptacji zmian oraz poszerzaniu zawartości pojęcia sprawiedliwości społecznej, w którego obrębie następuje powolna ewolucja od *égalité* do *équité*, z którym to przejściem wiąże się częściowa akceptacja niektórych nierówności oraz większe poparcie dla selektywności świadczeń i praktyk określanych mianem dyskryminacji pozytywnej.

Na podstawie przytoczonych argumentów i przykładów można stwierdzić, że francuskie społeczeństwo charakteryzuje się dużą inercją wynikającą z funkcjonujących w nim mitów i wyobrażeń zbiorowych, sięgających swymi korzeniami rewolucji francuskiej, z których ten najistotniejszy dotyczy społecznego egalitaryzmu i sprawiedliwości, a które rzutują na funkcjonowanie francuskiego systemu politycznego i jego zdolność do wprowadzania reform czy zmian społecznych. Jednocześnie w następstwie konfrontacji francuskiego społeczeństwa z wyzwaniem początku XXI wieku, do których należy zaliczyć w pierwszej kolejności globalizację światowej gospodarki wraz z narzucanym przez nią imperatywem efektywności, można zaobserwować powolną i okupioną okresami społecznych niepokojów ewolucję mentalną polegającą na przyswajaniu nowych idei i postaw właściwych liberalnemu społeczeństwu konkurencyjnemu, opartemu na zasadach merytokratycznych.

Dowód na powyższą tezę mogą stanowić ostatnie wybory prezydenckie i parlamentarne we Francji z maja i czerwca 2007 roku. W ich wyniku do-

szło bowiem do zahamowania „wyborczej huśtawki” trwającej co najmniej od roku 1995, kiedy to po rządach prawicy następowały rządy lewicy i odwrotnie, co stanowiło rezultat niezadowolenia z przeprowadzanych reform i chęci zachowania *status quo* na poziomie społecznych przywilejów. Francuzi bowiem, mając do wyboru program lewicowy prezentowany przez kandydatkę PS Ségolène Royal, posługującą się hasłem wyborczym „Bardziej sprawiedliwa, Francja będzie silniejsza”, opowiadającą się między innymi za zwiększeniem płacy minimalnej do 1 500 euro, podwyższeniem świadczenia dla bezrobotnych (90% ostatniej płacy przez rok), zwiększeniem najniższych emerytur oraz opodatkowaniem dochodów giełdowych, przegrała z kandydatem prawicowego ugrupowania UMP Nicolasem Sarkozyem posługującym się hasłem „Wspólnie wszystko jest możliwe” oraz „Pracować więcej, aby więcej zarabiać”, co oznaczało między innymi dalsze uelastycznianie 35-godzinnego tygodnia pracy wprowadzonego w 1997 roku przez lewicę oraz niwelację uprzywilejowanej pozycji sektora publicznego pod względem systemu emerytalnego, czemu sprzeciwiała się lewica. Przedstawione wyżej różnice programowe były bardzo czytelne, a w sposób bezpośredni mogli się o nich przekonać Francuzi podczas debaty telewizyjnej poprzedzającej drugą turę wyborów prezydenckich, która odbyła się 2 maja 2007 roku w studio francuskiego kanału telewizyjnego France 2 (www.france2.fr).

Wybory parlamentarne z czerwca 2007 roku potwierdziły wybór, jakiego Francuzi dokonali przy okazji wyborów prezydenckich. Ugrupowanie nowego prezydenta, UMP, uzyskało w ich wyniku większość absolutną w parlamencie, tj. 324 mandatów z 577 możliwych do obsadzenia.

Na podstawie ostatnich wyborów we Francji oraz cytowanych wcześniej wyników rządowych badań można zaryzykować stwierdzenie, że w wyniku debaty trwającej od początku lat 90. na temat reformy francuskiego państwa i właściwego mu modelu społecznego, w kontekście napływu idei liberalnych, Francuzi zaczynają dojrzywać do zmian dostosowujących ich kształt do wymogów współczesności. Dojrzałość ta jest, oczywiście, ograniczona i nie wyklucza dalszych społecznych niepokojów wywoływanych przez te grupy społeczne, których uprzywilejowana sytuacja materialna będzie akurat podważana. Jednakże wydaje się, że w związku z indywidualizacją i pragmatyzacją postaw związaną z tym, co Pierre Rosanvallon nazywa rozdarciem zasłony niewiedzy, ogólnospołeczne bunty, jak ten z roku 1996, będący następstwem ogłoszenia planu reform Juppé, należą już do przeszłości (ROSANVALLON, 1995: 54—64). Niegdyś funkcjonująca zasłona niewiedzy oznaczała bowiem równość ludzi wobec ryzyka, wynikającą z ich niewiedzy w zakresie dzielących ich różnic. Niewiedza i równość ryzyka wywoływały społeczną solidarność objawiającą się w gotowości do ponoszenia ciężarów, z jakimi wiązało się stworzenie systemu chroniącego

przed ryzykiem. Tymczasem postęp w dziedzinie nauki i wiedzy powoduje, że ludzie przestają stanowić homogeniczną pod względem ryzyka zbiorowość, co podważa źródło ich społecznej solidarności.

Literatura

- AVENTUR F., CHAMBARETAUD S., CHAUVEL L., 2004: *Mesurer les inégalités — de la construction des indicateurs aux débats sur les interprétations*. Paris: Collection MiRe.
- BEC C., CHAMBAZ CH., CONCIALDINI P., 2004: *Réduire les inégalités — quel rôle pour la politique sociale?* Paris: Collection MiRe.
- BEZAT J.M., 1995: *Les principaux candidats à l'élection présidentielle se différencient sur le terrain social*. „Le Monde”, 29/03: 5.
- BLONDEL M., 1994: *Egalité ou équité?* „Le Monde”, 9/04: 2.
- BORGETTO M., CALVES G., CONCIALDINI P., 2000: *Définir les inégalités — des principes de justice à leurs représentations sociales*. Paris: Collection MiRe.
- BREHIER T., 1995: *Les candidats s'opposent sur la maîtrise des dépenses de santé. M. Balladur refuse de s'en remettre à la croissance pour combler le déficit*. „Le Monde”, 25/03: 7.
- CARAMEL L., 1999: *L'Europe rose rêve d'une „nouvelle voie”*. „Le Monde”, 02/03: 2.
- CRICK B., 2004: *W obronie polityki*. Warszawa: PWN.
- DANIEL C., PALIER B., 2001: *La protection sociale en Europe. Le temps des réformes*. Paris.
- DELBURGHE M., 1994: *Le sommet social de Matignon et la fronde contre le „SMIC-jeunes”. Le gouvernement atténue sensiblement le contenu du contrat d'insertion professionnelle*. „Le Monde”, 05/03: 18.
- DUCHESNE S., 1999: *L'attachement à la nation ouvre la voie à l'identité européenne*. „Le Monde”, 28/05: 14.
- FORSE M., PRODI M., 2001: *Un panorama des opinions à l'égard de l'Etat-providence — étude de l'enquête barométrique de la DEERS — vague 1*. Paris: DREES.
- FORSE M., PRODI M., 2003: *Stabilité et évolutions des opinions à l'égard de l'Etat — providence entre 2000 et 2002*. Paris: DREES.
- GREMION P., 2002: *De l'Etat-providence à la démocratie providentielle*. „Esprit”, 10: 115.
- L'Etat-Providence*, 2000: „Pouvoirs — Revue Française d'Etudes Constitutionnelles et Politiques”, 94: 5, 8, 122.
- LABARDE P., 1994: *La boîte à outils du social-libéralisme. Le rapport de la commission Minc apparaît comme une réponse aux partisans d'„une autre politique”*. „Le Monde”, 05/11: 1.

- LAVILLE J.L., 1994: *Etat et société au déficit de la solidarité*. „Esprit”, 8—9/08: 75.
Le réseau routier paralysé autour de Paris, 1995. „Le Monde”, 29/11: 32.
Lionel Jospin et Tony Blair chantent ensemble leurs „valeurs” sociales, 1999. „Le Monde”, 29/05: 8.
- MARRIEN F.X., 1997: *Etat providence*. Paris: Presses Universitaires de France.
- MINC A., 1995: *Egalité ou équité*. „Le Monde”, 05/01: 2.
- MINC A., 2004: *Ce monde qui vient*. Paris: Grasset.
- MONNOT C., MONTVALON J.B., 1995: *Alain Juppé retrouve le soutien des députés de la majorité. La confiance au premier ministre a été très massivement votée*. „Le Monde”, 17/11: 12.
- MONTVALON J.B., 2002: *La réforme des retraites véritable test pour la méthode Raffarin*. „Le Monde”, 28/11: 8.
- NOBLECOURT M., 1999: *M. Jospin défend les spécificités du socialisme français mais refuse de l'opposer au „blairisme”*. „Le Monde”, 27/04: 10.
- NORMAND J.M., 1994: *Le sommet social à Matignon et la fronde contre le „smic jeunes”*. „Le Monde”, 04/03: 17.
- PAQUY L., 2004: *Les systèmes européens de protection sociale: une mise en perspective*. Paris: DREES Série MIRE.
- PINEL B., 1995: *Egalité ou équité?* „Le Monde”, 27/02: 13.
Préparé à la demande du premier ministre: Le rapport du Plan sur „la France de l'an 2000” propose „un nouveau contrat social” 1994. „Le Monde”, 05/11: 22.
- ROSANVALLON P., 1995: *La nouvelle question sociale — repenser l'Etat Providence*. Paris: Seuil.
- SIMONNOT P., 1994: *A propos de l'„équité”*. „Le Monde”, 20/12: 1.
- SZACKI J., 1981: *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: PWN.
- Telewizyjna debata przedwyborcza. 03.05.07, www.france2.fr.
- YOUNG H.P., 2003: *Sprawiedliwy podział*. Warszawa: Scholar.

RENATA JANKOWSKA

Konflikt społeczny na Cyprze

Konflikt społeczny na Cyprze ma bardzo złożoną naturę. W żadnym innym kraju nie występuje takie zjawisko. Nie można porównać go do problemu kanadyjskiego, do antagonizmów flamandzko-walońskich czy problemów innych narodów.

Konflikt cypryjski obejmuje dwie społeczności: grecką i turecką, które bardzo się od siebie różnią pod względem języka, kultury, zwyczajów, religii. Społeczności te teoretycznie (i w myśl prawa międzynarodowego) żyją w ramach jednego państwa, w praktyce zaś niewiele mają ze sobą wspólnego, gdyż oddzielone są od siebie „zieloną linią”.

Celem artykułu jest wyjaśnienie genezy antagonizmów grecko-tureckich na Cyprze oraz analiza charakteru konfliktu społecznego pomiędzy tymi dwiema społecznościami.

Nie sposób badać problemu konfliktu społecznego na Cyprze bez przedstawienia choć krótkiego podłoża historycznego „problemu cypryjskiego”. Problem ten nie dotyczy tylko dwóch wymienionych społeczności, ale ma aspekt szerszy, co nadaje mu wymiar międzynarodowy.

Ta mała wyspa, leżąca we wschodniej części Morza Śródziemnego, od stuleci kusila swym atrakcyjnym położeniem geograficznym oraz bogactwem, jakie stanowiła miedź — *aes cyprium* (HAJNICZ, 1960: 11). Usytuowana na szlaku handlowym, przyciągała bogatych kupców, a jej doskonałe położenie geostrategiczne zwracało uwagę obcych najeźdźców pragnących poszerzać swoje wpływy w tej części basenu Morza Śródziemnego. Wyspa była w przeszłości wielokrotnie podbijana. Swoją obecność zaznaczyli na Cyprze Fenicjanie, Achajowie, Asyryjczycy, Egipcjanie, Persowie.

Dzięki kontaktom z Grecją, głównie z Kretą, na Cyprze wykształciło się pismo sylabiczne, cypryjsko-minojskie, powstały miasta-państwa na wzór greckich *polis*, wtedy też nastąpił pewien zwrot w kierunku kultury egej-

skiej. Nie sposób pominąć wprowadzonego przez Greków kultu bogini Afrodyty, „wielkiej Bogini Cypru”, która według legendy miała narodzić się z piany morskiej w pobliżu dzisiejszego Pafos i ku której czci obchodzono słynne *Aphrodisia* (BLONDY, 1998: 26).

Cypru nie ominęła również władza Imperium Rzymskiego, dla którego wyspa była interesująca z dwóch podstawowych powodów: jako dogodna baza wojskowa oraz ze względów ekonomicznych (Imperium czerpało korzyści z lokalnych bogactw). Po podziale Imperium Cypr przeszedł pod panowanie Bizancjum. W okresie wypraw krzyżowych wyspa została zdobyta przez Ryszarda Lwie Serce, który z kolei sprzedał ją Templariuszom, a ci ostatni odsprzedali ją królowi Jerozolimy Guy de Luisignan pochodzącemu ze znanej rodziny z Poitou. Ród Luisignan rządził Cyprem trzysta lat, by w końcu przez małżeństwo króla Cypru Jakuba II z Katarzyną Cornaro z Wenecji przekazać stery władzy Republice Weneckiej, która wkrótce zmusiła Katarzynę (wdowę bez potomka) do abdykacji na rzecz Wenecji w zamian za zamek w Asolo i dożywotnią pensję.

Wenecjanie dość szybko jednak stracili wyspę, która z kolei przeszła w ręce Turków Osmańskich. Sułtan Selim II, chcąc uniknąć krwawego podboju wyspy, wysłał do Wenecji swojego przedstawiciela celem zapytania, czy Wenecja nie zechce przekazać Cypru „ze względu na bezpieczeństwo i geograficzne sąsiedztwo” (BLONDY, 1998: 89), kiedy jednak doża Moceni odrzucił propozycję sułtana, Turcy przystąpili do ataku na Cypr.

Początkowo stosunki pomiędzy obiema społecznościami były pozytywne, choć nie można uznać relacji między Turkami i rdzenną społecznością za harmonijne, jako że ci pierwsi byli najeźdźcami, drudzy zaś „ciemniejszym ludem”.

Wiek XIX, prześląknięty duchem Wielkiej Rewolucji Francuskiej, przyniósł wybuchy niezadowolenia narodów. Grecka burżuazja (z macierzystej Grecji) nie pozostała na to obojętna. W 1812 roku powstała organizacja Hetaira — Towarzystwo Uczonych Greków zajmujące się przede wszystkim działalnością naukową. Dwa lata później, w 1814 roku w Odessie powstała odłam rewolucyjny Hetairy, Liga Przyjaciół skupiająca Greków pragnących walczyć o niepodległość Grecji — z wysp oraz z całej diaspory (GORZYCKI, 1922: 36). Choć etnarcha cypryjski Kyprianos nie wyraził bezpośredniej aprobaty (obiecując jednak pomoc finansową), nie angażował się bezpośrednio i nie zachęcał swego ludu do działań zbrojnych przeciwko Turkom, zdając sobie sprawę, jakie mogą być tego konsekwencje dla mieszkańców Cypru — wielu Cypryjczyków popierało ten ruch. Turcy, przekonani, iż Cypryjczycy przygotowują powstanie, wprowadzali dość surowe restrykcje (sam zaś Kyprianos został powieszony na placu w Nikozji). Imperium Osmańskie jednak zaczęło się chwiać i pozbywać swych rozległych ziem. I tak też, na mocy konwencji cypryjskiej z dnia 4 czerwca 1878 roku, uzu-

pełnionej aneksem z 1 lipca 1878 roku, Brytyjczycy zostali „administratorami” wyspy, którą wkrótce „zakupili”, oficjalnie zaś Cypr został ogłoszony kolonią brytyjską dopiero w 1925 roku.

„Cypryjczycy wierzyli, iż wraz ze zmianami Wielka Brytania pomoże Cyprowi, jak niegdyś pomogła wyspom jońskim, połączyć się z jego matką-ojczyzną, Grecją” (VLACHOS, 1988: 4). Nadzieje te zostały szybko rozwiane i Cypryjczycy zdali sobie sprawę, iż sami muszą poradzić sobie z problemem zrzućcia obcego jarzma.

Walka o wyzwolenie przebiegała etapami pod głównym hasłem *enosis*, które oznacza unię z Grecją. Ważną rolę w tej walce odgrywał Autokefaliczny Kościół Cypryjski, a zwłaszcza jego przywódca. Jak pisał Zenon Rossides: „Jest długowieczną tradycją greckiej ludności spoglądać zawsze w stronę Kościoła, aby w czasach obcej okupacji wyłonił przywódcę do walki o wyzwolenie narodowe [...] na Cyprze, gdzie arcybiskup jest wybierany przez wszystkich prawosławnych chrześcijan jednocześnie jako etnarcha, ma on podwójne prawo i podwójny obowiązek przewodzić narodowi w walce o niepodległość”. Kościół na Cyprze nie pozostał obojętny na los rodaków, przejawiając czasem tendencje do otwartej walki, jak zrobił to na przykład Nikodimos, biskup z Kition w odezwie: „Wnieśmy sztandar *enosis* i skupieni wokół niego dążmy do wyzwolenia narodowego i do połączenia z naszą Macierzą, Grecją” (FAULDS, ed., 1988: 4). Kiedy to nie odnosiło skutku, pozostała walka wyzwolenicza i ruch partyzancki. I tak wkrótce powstała organizacja EOKA (Ethniki Organosis Kipriotikis Apelefteroses), Cypryjska Organizacja Wyzwolenia Narodowego, która akcjami terrorystycznymi próbowała wprowadzić atmosferę strachu i paniki wśród Brytyjczyków. Ci ostatni jednak mobilizowali Turków, ostrzegając ich, że kiedy zwycięży idea *enosis*, będą oni dyskryminowani we własnym państwie. Turcy zaproponowali swoją koncepcję rozwiązania problemu, mianowicie propozycję podziału wyspy (idea *taksim*). Cypryjczycy tureccy nie proponowali na wzór Cypryjczyków greckich przyłączenia do innego kraju (Turcji), lecz podzielenie Cypru. Warto wspomnieć, iż strona turecka, jeszcze zanim zaproponowała podział wyspy, przedstawiła propozycję utrzymania zwierzchności brytyjskiej, która byłaby gwarantem, iż Grecja nie przejmie rządów na Cyprze (NITECKA-JAGIEŁŁO, 1981: 282). Każda ze stron próbowała wcielić w życie swój pomysł przy jednoczesnym mocnym zaangażowaniu ze strony brytyjskiej, która faworyzując społeczność turecką (obsadzając na przykład wysokie stanowiska w administracji Cypryjczykami tureckimi), powodowała pogłębianie konfliktu.

Był to okres narastającego konfliktu pomiędzy społecznością grecką i turecką na Cyprze, które zamiast połączyć siły, by próbować zrzućcia domi-

nację brytyjską, walczyły między sobą. Proklamowana w sierpniu 1960 roku Republika Cypru od pierwszych dni przeżywała kryzys związany z wyraźną dominacją społeczności greckiej nad społecznością turecką.

Próba obalenia prawa odrębnej większości w parlamencie Republiki (odrębne głosowania posłów greckich i posłów tureckich paraliżowały parlament) została odebrana przez posłów tureckich bardzo negatywnie, społeczność turecka obawiała się, iż Cypryjczycy greccy będą jednak chcieli zrealizować ideę *enosis*. W grudniu 1963 roku wybuchła wojna domowa, w której konsekwencji Rada Bezpieczeństwa Narodów Zjednoczonych wydała rezolucję, na mocy której stworzone zostały United Nations Force in Cyprus (UNFICYP). Wysłano propozycję rozdzielenia obu społeczności. Stało się to rzeczywistością po przewrocie lipcowym w 1974 roku, dokonanym przy współudziale „czarnych pułkowników”. W obliczu zaistniałej sytuacji Turcja wysłała na Cypr swoje wojska „nie jako akt agresji, ale jako akt położenia kresu agresji” (CATSIAPIS, 1977).

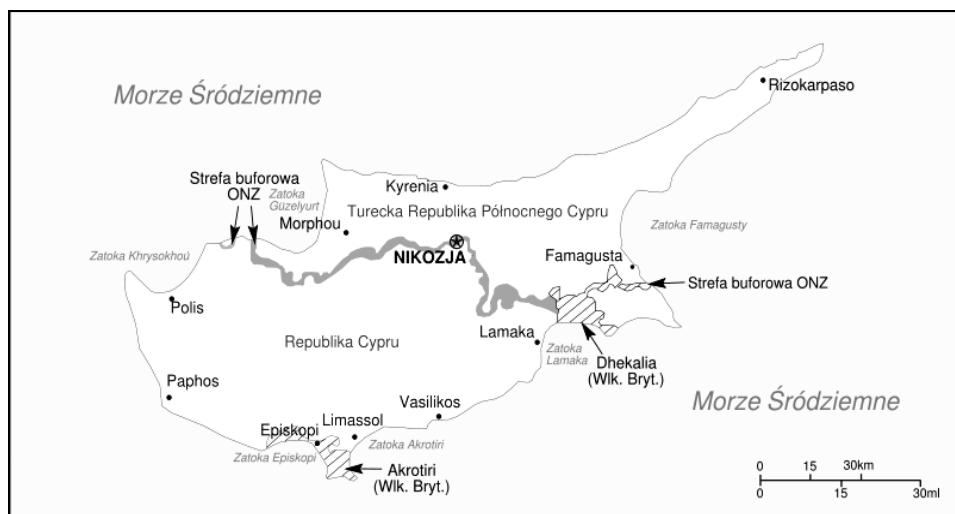
Rok 1974 był najbardziej okrutnym rokiem w całej burzliwej historii wyspy. Przeprowadzono czystki etniczne, rozpoczął się *exodus* ludności pochodzenia greckiego w kierunku południa, a ludności pochodzenia tureckiego w kierunku północy. Ta przymusowa migracja sprawiła, iż w krótkim okresie powstała „turecka północ” oraz „greckie południe”. Problem pozostawionych domostw i dobytku był niejednokrotnie argumentem negocjacji pokojowych, podczas których Cypryjczycy — zarówno greccy, jak i tureccy — domagali się rekompensat za poniesione szkody materialne, co obecnie, po tylu latach, nie jest tak naprawdę możliwe do wykonania w każdym przypadku, tym bardziej że opuszczone domy i gospodarstwa były przejmowane przez nowych osadników. Inną ważną kwestię stanowią osoby zaginione. Ponad 1 500 Cypryjczyków greckich spotkał taki los. Pomimo rezolucji Narodów Zjednoczonych (rezolucja 3 450 z 9 grudnia 1975 roku), zaangażowania Amnesty International, a nawet powołania do życia Komitetu ds. Osób Zaginionych w 1981 roku, losu wielu osób do dziś nie udało się wyjaśnić.

Unia Europejska jest również zaangażowana w ten problem, o czym świadczy choćby ostatnia rezolucja Parlamentu Europejskiego z dnia 15 marca 2007 roku w sprawie osób zaginionych na Cyprze, w której Parlament Europejski „wzywa zainteresowane strony do szczerzej i uczciwej współpracy na rzecz szybkiego zakończenia odpowiednich dochodzeń w sprawie losu wszystkich osób zaginionych na Cyprze”.

Pojawił się również problem nowych osadników z Turcji, którzy na dość dużą skalę przybywali na północ wyspy. Byli to najczęściej „turyści”, przyjeżdżający na Cypr i osiedlający się tam na stałe. Dużą grupę ludności stanowili mieszkańcy Anatolii. Cypryjczycy tureccy sami niejednokrotnie

buntowali się przeciw tak dużemu napływowi ludności tureckiej. Fazıl Ku-
czuk w maju 1978 roku na łamach „Halkın Sesi” protestował: „Mieszanie
niewykształconych i zacofanych Turków z rozwiniętą społecznością Cypryj-
czyków tureckich jest powodem obecnej trudnej sytuacji. Prosimy więc rząd
Ecevit’a o to, by nie robił z tej wyspy grobu” (www.hellenisme.org/chypre/chypre_trch). Rdzenna ludność (Cypryjczycy tureccy) była dodatkowo sfru-
strowana wysokim wskaźnikiem bezrobocia, często zaś podstawową siłą ro-
boczą stanowiła ludność napływająca z Turcji.

Dość kontrowersyjne są dane dotyczące szacunkowej liczby ludności
tureckiej, która osiedliła się na północy Cypru. Według Cypryjczyków gre-
ckich na północ przybyło 50 tys. Turków, według Cypryjczyków tureckich
tylko 5 tys. (VELLY, 1980). „Nowi obywatele Cypru” nie tylko byli tanią siłą
roboczą, ale i stanowili dość poważny elektorat zwłaszcza dla Raufa Denk-
tasza (REINHEIMER, 1985). (Zob. mapa 1).



Mapa 1. Podział Republiki Cypru na dwie części: północną i południową, z uwzględ-
nieniem stref buforowych ONZ oraz baz brytyjskich

Źródło: commons.wikimedia.org/wiki/Image:Cy-map.svg

Charakterystyka konfliktu społecznego na Cyprze

Konflikt społeczny jest zjawiskiem o długiej historii, lecz jeszcze stosun-
kowo mało badanym w socjologii. Określa się nim zjawiska, w których prze-
jawiają się elementy zmagania, a nawet ostrej walki pomiędzy poszczegól-

nymi ludźmi, jak też pomiędzy dowolnie wielkimi ich zbiorami (SZTUMSKI, 1987: 12). Według J. Freunda konflikt społeczny jest to pośrednie lub bezpośrednie zmaganie się przeciwników, którzy świadomie dążą do wymuszenia swoich celów — nawet przy użyciu fizycznej przemocy (por. WÓDZ, 1984: 9). Pojęcie konfliktu jest bardzo szerokie. Możemy zań uznać każdy przejaw wrogości danych jednostek w stosunku do innej grupy jednostek. Rozbijając społeczeństwo na jednostki, możemy uznać, iż ma on charakter indywidualny, konflikt społeczny jednak, wywodząc się z określonej struktury społecznej, ma charakter ponadindywidualny. Jest on pewnego rodzaju walką, wynikającą z konfrontacji interesów politycznych i ideologicznych. Interesem grupy społecznej nazwiemy obiektywną relację między potrzebami grupy a stanem rzeczy, w którym są realizowane (PIETRAS, 1989: 337). Jerzy Wiatr wyróżnia sześć ważnych interesów grupowych, które występują w systemie społecznym: (1) interes klas społecznych, (2) interes narodowości i grup etnicznych, (3) interes grup regionalnych, (4) interes warstw społecznych, (5) interes grup demograficznych, (6) interes grup wyznaniowych (WIATR, 1980: 213). Sprzeczności nie są czymś nietypowym dla grup społecznych, wręcz przeciwnie, jest to zjawisko całkowicie naturalne. W każdej grupie społecznej dochodzi do konfrontacji. Niebezpieczeństwo jednak może wynikać z nagromadzenia sprzeczności, które z kolei mogą doprowadzić do gwałtownego wybuchu niezadowolenia społecznego, co może mieć skutki międzynarodowe (czego przykładem jest Cypr).

Konflikt jako świadome i uczuciowe zaangażowanie

Konflikt jest zaangażowaniem świadomym i uczuciowym. W świadomości Cypryjczyków greckich elementy związane z Turcją będą budzić agresję, dla Cypryjczyków tureckich zaś wszystko to, co będzie związane z Grecją, może być odrzucane. Konflikt zakorzeniony jest w świadomości ludzi, którzy będą posługiwać się pewnymi stereotypami przekazywanymi przez przodków i będą odrzucać to, co wcześniej odrzucano, akceptować zaś to, czego nauczyli się wcześniej, zatem to, co można zaakceptować. Dlatego też w przypadku konfliktu cypryjskiego osłabienie antagonizmów grecko-tureckich jest możliwe, ale dopiero za kilka pokoleń. Zbyt jeszcze świeże są rany z przeszłości, okrutne wydarzenia z 1974 roku pozostające w pamięci, kiedy nastąpiło fizyczne oddzielenie społeczności greckiej od społeczności tureckiej. Zachowane wspomnienia, czy też te, które są przekazywane przez rodziców czy dziadków, stwarzają (czy utwierdzają w przekonaniu) stereotypy, jakimi są stereotyp „złego Greka” (Cypryjczyka greckiego) czy „złego Turka” (Cypryjczyka tureckiego). Rodziny zaginionych osób groma-

dzące się w Nikozji, ubrane na czarno kobiety (Cypryjki greckie), stojące przed pałacem Ledra w Nikozji, zbyt boleśnie odczuwają stratę swych bliskich, by myśleć o pojednaniu.

Jedna z tureckich bajek ludowych głosi: „Gdy dobry Bóg rozdawał ludziom różne dary, Grek stanął w kolejce jako ostatni.

— Jakiego daru pragniesz? — zapytał Bóg.

— Chciałbym dar Władzy — odparł Grek.

— Biedny Greku — powiedział Bóg — przyszedłeś za późno. Wszystkie niemal dary zostały już rozdane, niewiele pozostało. Dar Władzy stał się udziałem Turka, Bułgar otrzymał dar Pracy, Żyd — dar Mądrości, Francuz — dar Przewrotności, a Anglik — dar Głupoty, bo i głupota, wierz mi, jest darem.

— Widzę — rzekł oburzony Grek — że haniebnie mnie oszukano, że padłem ofiarą intrygi.

— Dobrze więc — brzmiała odpowiedź Boga — sam podsunąłeś mi pomysł. Nie odejdiesz z pustymi rękami. Niech od tej chwili twoim bogactwem będzie talent Intrygi” (BAŃKOWICZ, 1972: 175). I tak, Cypryjczycy turecy niejednokrotnie odbierali poczynania Cypryjczyków greckich jako intrygę grecką wymierzoną przeciw Turkom. Na Cyprze zabrakło dialogu, a przekonanie, że każda ze stron musi bronić za wszelką cenę swych racji, będących podstawą jej dalszego istnienia, sprawiła, iż zaczęła dominować nieufność jednej społeczności do drugiej.

Podmiotami konfliktu są świadome jednostki. Świadome, tzn. iż oprócz elementów racjonalnych będzie występował również element emocjonalny. Pojawienie się konfliktu może być wynikiem prowokacji lub też sprzeczności interesów (SZTUMSKI, 1987: 32). W przypadku społeczności cypryjskiej pojawiły się obydwa te elementy. Sprzeczność interesów została wyjaśniona już w krótkim rysie historycznym. Społeczność grecka dążyła do połączenia z Grecją, co dla wielu było niezrozumiale. Nawet Winston Churchill zastanawiał się: „Jaki jest podstawowy argument przemawiający za tym, że społeczność [grecka] jest częścią Grecji? Nie ma ani historycznego, ani geograficznego powiązania pomiędzy Grecją i wyspą [...]. Jedynie ten sam język przemawia za wspólną więzią Greków i Cypryjczyków” (ORR, 1972: 108). Element prowokacji związany jest z zamachem stanu z 1974 roku, kiedy napięta już i tak mocno sytuacja na Cyprze osiągnęła swe apogeum.

Zasięg konfliktu cypryjskiego

Występuje on zarówno w makro-, jak i w megaskali. Jest nieporozumieniem występującym w makroskali, ponieważ dotyczy problemu dwóch spo-

łeczności. Zarazem jednak w konflikt zaangażowanych jest więcej państw, toteż można w tym przypadku mówić o konflikcie na większą skalę. Grecja i Turcja niejednokrotnie wyrażały swoją opinię na temat konfliktu, broniąc często w przypadku Grecji Cypryjczyków greckich, a w przypadku Turcji — Cypryjczyków tureckich. Zaangażowana jest cała Unia Europejska, jako że Grecja od 1981 roku, Cypr zaś od 2004 roku są członkami UE.

Przed przystąpieniem do UE Republiki Cypru pojawiła się zresztą nadzieja na rozwiązanie „kwestii cypryjskiej”, na utworzenie federacji grecko-tureckiej. Byłaby to doskonała okazja, zwłaszcza dla biednej i zacofanej północy, która gospodarczo związana jest z Turcją i uzależniona od niej. Akcesja Cypru miała „służyć całej wyspie oraz przyczyniać się do pojednania i pokoju” (LEMAITRE, 1998). Cypryjczycy tureccy nie zostali zaproszeni jako równorzędni partnerzy negocjacji, ponieważ proklamowana Turecka Republika Cypru Północnego nie jest państwem uznawanym, a Cypryjczycy tureccy zgodnie z zasadami prawa międzynarodowego są obywatelami Republiki Cypru, której przedstawiciele uczestniczyli w rozmowach przedakcesyjnych. Wielu Cypryjczyków tureckich oburzonych było pominięciem Cypryjczyków tureckich (jako obywateli Tureckiej Republiki Cypru Północnego, a nie obywateli Republiki Cypru). Rauf Denktasz, przywódca Cypryjczyków tureckich, w jednym z wywiadów oświadczył: „Ludzie z Unii odwołują mnie i mówią: Panie Denktasz, pociąg już ruszył, niech Pan wskakuje w bieżący, albo zostanie Pan na peronie. A ja na to: pociąg, o którym mówicie, nie jest pociągiem cypryjskim, ale pociągiem cypryjskich Greków. Nie jedziemy nim, bo nas tam nie proszono. Mówimy: zatrzymajcie ten pociąg” (WARSZAWSKI, 1996).

Gdyby analizować przedmiot konfliktu, można by wyraźnie zauważyć kilka nakładających się na siebie elementów. Konflikt cypryjski jest typowym przykładem konfliktu kulturowego. Jak pisał Samuel Huntington: „Najostrzejsze, najpoważniejsze i najgroźniejsze konflikty nie będą się w tym nowym świecie toczyć między klasami społecznymi, biednymi i bogatymi czy innymi grupami zdefiniowanymi w kategoriach ekonomicznych, ale między ludami należącymi do różnych kręgów kulturowych. W ramach poszczególnych cywilizacji będą wybuchały konflikty plemienne i etniczne. Jednakże walka między państwami i grupami należącymi do różnych cywilizacji grozi potencjalną eskalacją, bo inne państwa i grupy spieszą na pomoc »krajom pokrewnym«. »Konflikty kulturowe — jak zauważył Vaclav Havel — narastają i są dziś groźniejsze niż kiedykolwiek na przestrzeni dziejów«. Jacques Delors przyznał, że »przyszłe konflikty będą wybuchały raczej za sprawą czynników kulturowych niż ekonomii czy ideologii« (HUNTINGTON, 1997: 18).

Na wyspie doszło do zetknięcia się dwóch społeczności reprezentujących dwie odrębne kultury, dwie zupełnie różne religie. Warto jednak podkreślić, iż religie (chrześcijaństwo i islam), choć tak bardzo od siebie różne, nie miały bezpośredniego wpływu na konflikt cypryjski. Kiedy Imperium Osmańskie pod wodzą sułtana Selima II przejęło z rąk Wenecji Cypr, islam nie został narzucony siłą rdzennej ludności cypryjskiej, która początkowo nawet z ulgą przyjęła nowych kolonizatorów, niechętnie odnosząc się do panowania łacinników (REYCHMAN, 1973: 89). Turcy przystali w początkowym okresie na wiele swobód, w tym na wolność wyznania i oraz prawo posiadania kościołów. Etnarcha cypryjski, arcybiskup Nikozji będący nie tylko przywódcą religijnym Greków cypryjskich, ale i przywódcą religijnym całego narodu cypryjskiego, jako najwyższy przywódca religijny (Cypryjczyków) wchodził w skład najwyższych dostojników Imperium Osmańskiego. Rdzenna ludność nie była zmuszana do przyjęcia islamu, co oczywiście było możliwe, zwłaszcza jeśli chciano polepszyć swą sytuację społeczną. Autokefaliczny Kościół Cypryjski odegrał bardzo ważną rolę w historii Cypru, angażując się w walkę narodowowyzwoleńczą i ruch *enosis*. Najbardziej znanym przedstawicielem Kościoła cypryjskiego był z pewnością Makarios III (1913—1977), wybrany w roku 1950 arcybiskupem, gorący zwolennik idei *enosis*, próbujący zainteresować problemem Cypru — będącego jeszcze kolonią brytyjską — Organizację Narodów Zjednoczonych. Makarios III został pierwszym prezydentem niepodległej Republiki Cypru (choć oficjalnie republika Cypru została proklamowana 16 sierpnia 1960 roku, 13 grudnia 1959 odbyły się już wybory prezydenckie, podczas których Makarios otrzymał 66,29% głosów, wygrywając z Ioannissem Cleridesem).

Religia, jak już podkreślono wcześniej, nie była głównym powodem rozłamu. Dwie społeczności, dwa tak różne modele i style życia: z jednej strony model ortodoksyjny, z drugiej zaś model wzorowany na Koranie, nie sygnalizowały początkowo tak wielkich antagonizmów. Zresztą z początku obie społeczności łączył jeden wspólny cel: wyzwolenie się spod jarzma brytyjskiego. Brytyjczykom jednak przed odejściem z wyspy udało się wprowadzić zamęt we wzajemne relacje grecko-tureckie na Cyprze przez popieranie Cypryjczyków tureckich.

Czas trwania konfliktu cypryjskiego

Pozostaje pytanie: jak długo trwać będzie jeszcze konflikt cypryjski? Zapewne nie należy on do konfliktów krótkotrwałych. Nawet jeśli za datę wyjściową przyjmiemy rok 1963 (wojna domowa na Cyprze) lub 1974 (przewrót lipcowy), konflikt cypryjski będzie się zaliczać do konfliktów długotrwa-

łych, jeśli zważyć na to, iż bez przesadnego tworzenia „czarnego scenariusza” dla wyspy konflikt ten będzie jeszcze trwał, gdyż fizycznie jest on bardzo trudny do rozwiązania. Jediną akceptowalną i najlepszą formą byłaby zdecydowanie federacja. Propozycję utworzenia jej na Cyprze wysunęto bardzo wcześnie, bo już na konferencji w Londynie w 1964 roku. Wtedy to Rauf Denktasz zaproponował rozdzielenie obu społeczności, kierując się względami bezpieczeństwa. Makarios nie zgodził się na taką propozycję, podkreślając, jak bardzo ważne jest to, by zachować niepodzielność terytorialną państwa cypryjskiego. Kolejne, liczne negocjacje i rozmowy w tej kwestii — między innymi z udziałem Organizacji Narodów Zjednoczonych oraz negocjatorów z wielu państw — nie odniosły skutku ze względu na rozbieżność koncepcji obu zainteresowanych stron.

Konflikt cypryjski konfliktem jawnym,
inspirowanym i kierowanym,
a także konfliktem ostrym

Jawności nie trzeba wyjaśniać, zwłaszcza że od okresu negocjacji dotyczących wejścia Republiki Cypru do Unii media dość często poruszały temat tego kraju.

Konflikt jest inspirowany i sterowany ze względu na duże zaangażowanie najwyższych autorytetów władzy państwowej (czy Autokefalicznego Kościoła Cypryjskiego cieszącego się dużym autorytetem społeczeństwa greckiego), co sprawia, iż obie społeczności przekonane są o słuszności swych racji, mając poparcie państw o większej przewadze politycznej i militarnej. Poparcia tego udzielają przede wszystkim Grecja i Turcja. Kiedy na przykład Kostas Simitis, premier Grecji, oświadczył w 1996 roku, że priorytetem greckiej polityki zagranicznej jest pomoc wojskowa i polityczna dla Cypru, stało się rzeczą oczywistą, iż Cypryjczycy tureccy będą dążyć do umocnienia swego sojuszu z Turcją, która mogłaby ich obronić w razie ewentualnego ataku.

Candan Azer, ambasador Turcji w Polsce, powiedział: „Problem wyspy musi być rozwiązany przez samych wyspiarzy, czyli tamtejszych Turków i Greków. W związku z tym jakże można przeoczyć fakt, że na Cyprze nie istnieje żaden naród cypryjski? Wszelkie rozstrzygnięcia muszą brać to pod uwagę. Ankara jest za rozsądnym uregulowaniem problemu cypryjskiego, bo to leży w naszym interesie. Podkreślam, nie brakuje nam determinacji. Mimo to na Turcję systematycznie wywierana jest presja. Uważam jednak, że większe wysiłki w kierunku kompromisu powinni też podjąć Grecy cypryjscy. Jeśli rzeczywiście Unia Europejska, Stany Zjednoczone pragną

rozwiązania trudnej sytuacji na Cyprze, to powinny nakłaniać do kompromisu również Greków. Przecież kompromis jest nieodłącznym składnikiem europejskiej tradycji”.

Konflikty społeczne w bardzo istotny sposób wpływają na życie społeczne, są zjawiskiem bardzo powszechnym. Oddziałują na organizację gospodarczą i polityczną państwa, niejednokrotnie w sposób destrukcyjny. Bardzo często strony konfliktu ponoszą też straty materialne.

Konflikt związany jest z pojawieniem się również elementów pozytywnych, jak: ideologia walki, solidarność grupowa, poświęcenie dla ojczyzny. Nie pełni on tylko funkcji różnicującej, ale również funkcję identyfikacyjną, dzięki której jednostki opowiadają się, po której stronie się znajdują, wytwarzając silną więź w obrębie danej grupy.

Na pozytywne aspekty konfliktu zwracali uwagę wielcy myśliciele. Czy jednak będzie tak na Cyprze, nie można tego całkowicie wykluczyć. Referendum z kwietnia 2004 roku w sprawie zjednoczenia wyspy pokazało, że społeczność turecka jest nim zainteresowana — takie życzenie wyraziło bowiem 65% Turków cypryjskich. Mieszkańcy południa wyspy (Cypryjczycy greccy) odrzucili jednak ten plan (75% Cypryjczyków greckich opowiedziało się przeciwko zjednoczeniu), w myśl którego tylko 7% terytorium miało zostać przekazane części greckiej przez część turecką; pozostawała również sporna kwestia powrotu Cypryjczyków greckich do swych domów na północy wyspy, opuszczonych po zamachu w 1974 roku. Przed referendum społeczność turecka zorganizowała demonstrację na rzecz planu pokojowego ONZ, wzywając Cypryjczyków greckich do przyjęcia planu. Apele te, jak pokazały później wyniki referendum, okazały się jednak złudne.

Sytuacja jednak będzie ewoluować, żadne społeczeństwo nie będzie przyjmować ze spokojem konfliktu rozdzierającego naród, toteż sami Cypryjczycy będą musieli znaleźć rozwiązanie, zwłaszcza że młode pokolenie niekoniecznie musi kontynuować politykę nienawiści, podkreślać to, co dzieli, ale szukać tego, co wspólne, elementów, na podstawie których można będzie kiedyś zbudować wspólne państwo.

Literatura

- ANDERSON B., 1997: *Wspólnoty wyobrażone*. Kraków: Znak.
BAŃKOWICZ, 1972: *Cyprysy na wietrze*. Warszawa: Książka i Wiedza.
BLONDY A., 1998: *Chypre*. Paris: PUF.

- CATSIAPIS J., 1977: *Les origines de la crise de l'été 1974*. La Documentation Française, Paris. „Problèmes Politiques et Sociaux”, 19.04. [nr 308].
- CHAŁASIŃSKI J., 1968: *Kultura i naród*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- CHLEBOWCZYK J., 1983: *O prawie do bytu małych i młodych narodów. Kwestia narodowa i procesy narodotwórcze we wschodniej Europie w dobie kapitalizmu*. Warszawa—Kraków: Śląski Instytut Naukowy, PWN.
- DOBOSZYŃSKI A., 1993: *Teoria narodu*. Warszawa: Prolog.
- DODD CLEMENT H., 1995: *The Cyprus Issue. A Current Perspective*. London: The Eothen Press.
- FAULDS A., ed., 1988: *Excerpta Cypria Carta for Today*. London: K. Rusten and Brothers.
- GAZIOGLU A.C., 1997: *Two Equal and Sovereign Peoples. A Document Background to the Cyprus Problem and the Concept of Partnership*. Nikosia: Kema Press.
- GELLNER E., 1991: *Narody i nacjonalizmy*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- GORZYCKI W., 1922: *Walka Grecji o niepodległość w wieku XIX*. Warszawa: Polska Składnica Pomocy Szkolnych.
- HAJNICZ A., 1960: *Wyspa Afrodyty*. Warszawa: Iskry.
- HUNTINGTON S., 1997: *Zderzenie cywilizacji*. Warszawa: Muza.
- KYLE K., 1988: *Cyprus*. Report No. 30. London.
- LEMAITRE P., 1998: *Przystąpienie Cypru do Unii Europejskiej jest nadal problematyczne*. „Le Monde”, 20.11.
- LYCOURGOS C., 1975: *L'association de Chypre à la Communauté Economique Européenne*. Paris: PUF.
- NITECKA-JAGIEŁŁO B., 1975: *Anatomia konfliktu*. Warszawa: Wyd. MON.
- NITECKA-JAGIEŁŁO B., 1981: *Terroryzm polityczny na Cyprze*. W: MUSZYŃSKI J., red.: *Terroryzm polityczny*. Warszawa: PWN.
- OBERLING P., 1995: *Cyprus Yesterday and Today*. Austin.
- ORR Ch., 1972: *Cyprus under British Rule*. London: Zeno.
- PIETRAS J.Z., 1989: *Sprzeczności i konflikty wewnątrzpaństwowe i ich skutki międzynarodowe*. W: PASIERB B., red.: *Sprzeczności i konflikty społeczne oraz ich skutki polityczne*. Warszawa: PWN.
- REINHEIMER R., 1985: *Chypre: la France denonce le „référendum” de Denktash*. „Dernières Nouvelles d'Alsace”, 23.01.
- REINHEIMER R., 1986: *Chypre: Vive hostilité à la „colonisation turque”*. „Dernières Nouvelles d'Alsace”, 23.10.
- REYCHMAN J., 1973: *Historia Turcji*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- REYCHMAN J., 1979: *Dzieje Turcji od końca XVIII wieku*. Warszawa: PWN.
- STANISŁAWSKA O., 2001: *Cienka czerwona linia*. „Gazeta Wyborcza”, 18.01 [nr 3].
- STEPHEN M., 1997: *The Cyprus Question*. London: The British-Northern, Cyprus Parliamentary Group.
- SZTUMSKI J., 1987: *Konflikt społeczny*. Katowice: Wyd. Uniwersytetu Śląskiego.
- VELLY N., 1980: *Chypre six ans après*. „Le Croix”, 10.01.

VLACHOS A., 1988: *Excerpta Cypria for Today*. London.

WARSZAWSKI D., 1996: *Niech Grecy nie myślą, że ujdzie im to na sucho*. „Gazeta Wyborcza”, 29.02.

WIATR J., 1980: *Socjologia stosunków politycznych*. Warszawa: PWN.

WITUCH T., 1980: *Tureckie przemiany. Dzieje Turcji 1878—1923*. Warszawa.

WÓDZ J., 1984: *Z problematyki konfliktów społecznych i dezorganizacji społecznej na przykładzie badań empirycznych w Polsce południowej*. Katowice: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

ANNA RYCMAN

Rytuał jako sposób budowania rzeczywistości politycznej

Wstęp

W szesnastowiecznej Francji i Anglii pogrzeb króla wiązał się z bardzo dziwną ceremonią. Nowy król — mimo iż posiadał władzę od chwili śmierci swego poprzednika — nie brał w niej udziału, przez kilka dni pozostając w odosobnieniu, z dala od przygotowań do pogrzebu. Co jeszcze dziwniejsze, w samym centrum ceremonii pogrzebowej nie znajdowało się ciało zmarłego, lecz jego wizerunek, tj. kukła z wierzby, drzewa i skóry, której twarz, wykonana z wosku, wiernie odzwierciedlała rysy zmarłego króla. Kukła wyposażona była w koronę i berło — insygnia suwerenności. Ułożonej w odświętnym łożu, usługiwano tak, jak królowi za życia, służba nakrywała do stołu i przynosiła posiłki. Później pokazywano ją ludowi Paryża w orszaku przechodzącym przez miasto i zmierzającym w kierunku królewskiego cmentarza. Tymczasem nagie ciało króla spoczywające w trumnie transportowano zwykłym wozem. Po przybyciu na miejsce pochówku i umieszczeniu trumny w grobowcu opuszczano, a następnie podnoszono królewską flagę. Wtedy rozbrzmiewało: „Umarł król! Niech żyje król!”, oznaczające koniec ceremonii.

W plemieniu Ndembu zamieszkującym Afrykę Środkową objęcie władzy przez nowego wodza zawsze rozpoczyna budowa poza wioską małej chaty z liści. Przyszły wódz ubrany jedynie w skromną opaskę na biodrach, w towarzystwie jednej ze swoich żon, najczęściej najstarszej, tuż po zachodzie słońca wchodzi do chaty. Oboje siadają skuleni, przyjmując postawę wstydu i skruchy. Po obmyciu ich mieszaniną lekarstw i wody z rzeki roz-

poczyna się ceremonia zwana *kumukindyila*. Ktokolwiek został w przeszłości skrzywdzony przez przyszłego „szefa”, ma prawo go obrazić i wyrazić swój żal. Znieważany, poniżany, pozbawiony możliwości snu i zmuszany do wykonywania zadań poniżej swojej godności, przyszły wódz musi milczeć. Dopiero po takiej serii prób rozpoczyna się ceremonia intronizacji.

Przytoczone przykłady pochodzące z dzieł Ernsta Kantorowicza (KANTOROWICZ, 1969), znane w literaturze historycznej i antropologicznej, pokazują nam, jak władza nadaje sobie formę sceniczną, reżyseruje własny spektakl za pomocą ceremonii opartych na wyjątkowo precyzyjnych ruchach czy — mówiąc ogólniej — jak pole polityki jest systematycznie budowane i poddawane świadomym, symbolicznym manipulacjom, prowadzonym według ściśle ustalonego scenariusza, gdzie każdy gest ma dla uczestników odpowiednie znaczenie. Niezależnie od stopnia złożoności społeczeństwa (czy to będzie plemię, czy współczesne państwo), niezależnie od ustroju politycznego (czy to demokracja, czy totalitaryzm), życie polityczne opiera się w znacznym stopniu na rytuałach (obrzędach), tj. uroczystych, powtarzalnych działaniach wymagających skodyfikowanych zwrotów i zachowań, oferujących uczestnikom i widzom to, co Claude Rivière nazywa liturgią (RIVIÈRE, 1988) usankcjonowanego porządku. Pojęcie rytuału wiąże się z dwiema trudnościami: po pierwsze, zostało pozbawione swego pierwotnego znaczenia przez powszechne użycie, zgodnie z którym oznacza utarty sposób postępowania, działanie ustalone i wykonane w schematyczny, rutynowy sposób. Druga trudność wynika z braku faktycznej zgody naukowej na jedną trwałą definicję. Będąc złożonymi zjawiskami społecznymi, rytuały stały się bowiem przedmiotem analizy licznych dyscyplin akademickich, nie doczekawszy się jednak powszechnie uznanej teorii. Wychodzimy zatem z założenia, że rytuał jest przede wszystkim kategorią analityczną, pozwalającą zrozumieć sposób budowania i doświadczania zależności społecznej w społecznościach ludzkich, czy też — mówiąc prościej — sposób, w jaki odtwarzają one wolę kontynuacji wspólnego życia, wyrażaną w bardzo symbolicznych momentach. Rytuał jest bowiem zawsze sposobem uświęcenia pewnego „my”. W tym też znaczeniu jest on zjawiskiem wybitnie politycznym.

Nasze rozważania dotyczą trzech kwestii: w pierwszej kolejności przypominamy religijne pochodzenie rytuału oraz polityczne konsekwencje jego sekularyzacji. Następnie pokazujemy, jak dalece rytuał polityczny odbiega od skostniałego ceremoniału na rzecz pewnej wewnętrznej dynamiki uzasadniającej jego skuteczność i wykorzystanie. Wreszcie zajmujemy się bardziej szczegółowo protokołem w ustroju demokratycznym, analizowanym jako rytuał przyczyniający się do koniecznego usystematyzowania porządku politycznego.

Od rytuału do rytuału politycznego

„Człowiek, będąc zwierzęciem społecznym, jest jednocześnie zwierzęciem rytualnym. Odrzucenie rytuału w jednej formie pociąga za sobą jego pojawienie się w innej formie, z tym większą siłą, im intensywniejsza jest interakcja społeczna” (DOUGLAS, 1967: 81). W ten oto sposób Mary Douglas postrzega rytualizm jako nieodłączną cechę każdej ludzkiej społeczności. Rytuał byłby właściwością człowieka żyjącego w społeczeństwie. Rytuał polityczny jest zatem najpierw rytuałem, który następnie organizuje się w specyficznej przestrzeni politycznej. Aby zrozumieć, że rytuał polityczny jest przede wszystkim działaniem społecznym, upolitycznionym przez swój kontekst i interpretację, należy pokrótce przypomnieć samo pochodzenie rytuału.

Pierwsza systematyczna interpretacja rytuałów pojawiła się w słynnym dziele Emile’a Durkheima *Elementarne formy życia religijnego* (DURKHEIM, 1990). Interpretacja ta nie zawiera się jednak w ogólnej teorii religii. Durkheim nie definiuje religii jako wiary w transcendentnego Boga czy w świat nadprzyrodzony, ponieważ antropologia wskazuje na istnienie religii, które odrzucają taką wiarę. To, co zdaniem Durkheima jest wspólne dla wszystkich religii, to doświadczenie bytów świętych, odseparowanych, wyodrębnionych poza *profanum*. Chodzi o rzeczy darzone szacunkiem, uwielbieniem, będące przedmiotem kultu. Zdaniem Durkheima, „religia jest systemem powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy rzeczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną” (DURKHEIM, 1990: 41). Myśl religijna wprowadza — zdaniem autora — podział świata na dwie ściśle od siebie oddzielone sfery: jedną, obejmującą wszystko, co święte, drugą — wszystko, co świeckie, których umysł ludzki nie pozwala łączyć. Tak zdecydowane rozdzielenie tych dwóch sfer nie uniemożliwia jednak wzajemnej między nimi komunikacji, gdyż „gdyby *profanum* w żaden sposób nie mogło się kontaktować z *sacrum*, *sacrum* niczemu by nie służyło” (DURKHEIM, 1990: 35). A zatem, bogowie żyją tak długo, jak długo są wielbieni przez ludzi — i w tym sensie zależą od tych ostatnich. Aczkolwiek komunikacja pomiędzy *profanum* i *sacrum* „jest misternym zabiegiem, wymagającym ostrożności i bardziej lub mniej złożonej inicjacji, wymaga przestrzegania pewnych obrzędów, tj. reguł postępowania określających właściwe zachowanie się człowieka w stosunku do rzeczy świętych” (DURKHEIM, 1990: 35).

Durkheim dzieli zjawiska religijne na dwie podstawowe kategorie: wierzenia i obrzędy. Wierzenia to stany opinii złożone z wyobrażeń, podczas

gdy te drugie to ustalone sposoby działania. I tak, „obrzędy można zdefiniować i wydzielić spośród innych działań człowieka jedynie dzięki ich przedmiotowi o szczególnym charakterze [...]. Zatem zanim się uda scharakteryzować obrzęd, należałoby scharakteryzować jego przedmiot” (DURKHEIM, 1990: 31). Obrzęd istnieje więc dzięki wierze w ustanowienie rzeczy świętych. W socjologii Durkheimowskiej obrzędy są postrzegane jako ceremonie, podczas których społeczeństwo dokonuje separacji świata *profanum* od świata *sacrum*. Zapobiegają one pomieszaniu tych ostatnich, nie pozwalają na ich wzajemne przenikanie, ale jednocześnie umożliwiają budzący strach kontakt z rzeczami świętymi. Jako że ów kontakt wymaga ze swej natury ostrożności, obrzędy składają się z bardzo precyzyjnych słów i zachowań nazywanych przez Durkheima kultem. Istnieją dwa rodzaje obrzędów: negatywne, zakazujące wiernemu pewnych zachowań, narzucające pewne tabu (tabu żywieniowe, seksualne, zakaz kontaktu, ascetyzm), oraz pozytywne, zalecające pewne działania, udział w zbiorowych ceremoniach (święta, ofiary).

Durkheimowska koncepcja obrzędów dostarcza nam dwóch istotnych informacji: przede wszystkim wskazuje na ich pochodzenie religijne, które okaże się istotne dla zrozumienia obrzędu politycznego. Obrzęd jest faktycznie elementem kultu oddawanego przez ludzi na cześć ich bóstw, konsolidującym wiarę w byty sakralne. Istnieje po to, aby ukazać i przypomnieć o separacji pomiędzy światem rzeczy zwykłych (świeckich) a nadprzyrodzonym światem rzeczy świętych. To religijne pochodzenie obrzędu przypomina nam, że zjawisko sakralizacji jest ściśle związane z władzą. Każde społeczeństwo dokonuje usunięcia ze świata normalnego rzeczy, które pragnie chronić w sposób absolutny, w które chce podtrzymywać wiarę, do których jest przywiązane (flaga narodowa, jakieś wydarzenie historyczne, bohater-ska postać, wartość tożsamościowa). Obrzędy polityczne są zatem ceremoniami, za pomocą których społeczeństwo potwierdza swoją zgodę na uświęcenie tych symboli.

Druga nauka płynąca z teorii Durkheima zdaje się jeszcze istotniejsza. Durkheim sformułował bowiem bardzo oryginalną hipotezę, zgodnie z którą człowiek religijny w swoich kultach nie wielbi nigdy bogów, lecz samo społeczeństwo. Religia jest formą, w jakiej społeczeństwo kontempluje samo siebie, a kult — sposobem tworzenia się społeczeństwa jako takiego. Zjawiska religijne pozwalają społeczeństwom na wzmocnienie łączących je więzi. W pewnym sensie jest to uświęcenie samego społeczeństwa. Tak jak sakralność wiąże się z obrzędami i wierzeniami, społeczeństwo narzuca normy i poświęcenie — wymaga, byśmy oddali się do jego dyspozycji, tak jak wierny oddaje się do dyspozycji swojego boga czy totemu, które są symbolami zbiorowości. Obrzędy stają się zatem ceremoniami celebrującymi grupę. Durkheim przytacza głównie przykład świąt, podczas których

zbiorowe uniesienie rodzi uczucie wspólnie podzielanych wartości i pozwala na powstanie więzi. Mówiąc prościej: obrzęd stwarza społeczeństwo, pozwala mu na wpisanie się w ramy czasowe, na trwanie, tworzenie tożsamości.

W tym też właśnie aspekcie Durkheimowska definicja obrzędów jest ważna dla pola polityki. Obrzędy odsyłają nas bowiem do sposobu, w jaki poszczególne ustroje polityczne budują swoje systemy reprezentacji ideologicznej, swoje wierzenia czy też, mówiąc ogólniej, to, co pragną ustrzec od wątpliwości i krytyki. Sakralność jest bowiem fundamentalnym wymiarem antropologicznym, który nie może się ograniczać jedynie do świata religii. Obrzęd polityczny przypomina nam, iż społeczeństwo zawsze buduje swoją definicję sakralności, dostosowując do niej za pomocą obrzędów zachowania społeczne. W tej perspektywie można uznać, że rytuał polityczny pozwala każdemu społeczeństwu odpowiedzieć na „konieczność walki z zagrażającą mu entropią chaosu. Nie polega ona jedynie na przemocy. W wymiarze symbolicznym rytuały także przyczyniają się do okresowej lub okazyjnej odnowy społecznej” (BALANDIER, 1967: 43). Waga rytualizmu politycznego przypomina nam zatem o niedoskonałej sekularyzacji współczesnych społeczeństw. Rytuał jest ilustracją skrzyżowania religijności i polityczności, nazwanego paradoksalnie przez niektórych autorów „religią polityczną” (VOEGELIN, 1994), „religią świecką” lub „religią cywilną”. Rozszerzenie pojęcia rytuału na domenę polityki nie jest więc tylko analogiczne czy metaforyczne. Wręcz przeciwnie, wyakcentowuje jeden z fundamentalnych wymiarów polityczności: sakralność wraz z jej wewnętrzną ekonomią.

Funkcje rytuałów politycznych

Waga rytuałów politycznych w danym społeczeństwie najczęściej objawiała się przyjęciem perspektywy funkcjonalistycznej, cechującej się szukaniem odpowiedzi na klasyczne pytanie: czemu służą obrzędy? Antropologia polityki kładzie nacisk na cztery podstawowe funkcje.

Funkcja integracyjna

Właściwość konsolidującą obrzędów, wzmacniającą wzajemne zależności pomiędzy jednostkami tej samej zbiorowości odnajdujemy już u Émile’a Durkheima. Wspólne przyjęcie reguł i ról wzmacnia integracyjną więź społeczną. Oznacza przede wszystkim wzmocnienie wzajemnych stosunków.

Obrzęd polityczny celebrować bowiem najczęściej istniejący porządek i ma na celu ukazanie istnienia pewnej wspólnoty lub jej utworzenie. I tak, w ustroju demokratycznym możemy analizować wybory jako najistotniejsze obrzędy polityczne (ROMANELLI, 1998). Uczestnictwo w nich jest w tej perspektywie interpretowane jako akceptacja reguł gry przez głosujących oraz dowód wsparcia dla systemu politycznego. Upór, z jakim regularnie mówi się o obowiązku wyborczym i z jakim stygmatyzuje się absencję wyborczą, świadczy właśnie o woli budowania demokratycznej postawy obywatelskiej przez podzielenie wspólnych wartości. Podobnie rzecz się ma z ceremoniami organizowanymi z okazji świąt narodowych, będącymi okazją do przypomnienia wspólnego dziedzictwa, długu, jaki społeczeństwo ma wobec swej przeszłości, swoich bohaterów i najistotniejszych momentów historycznych.

Ta integracyjna interpretacja obrzędów stała się przedmiotem krytyk, zarzucających normatywny i zgoła iluzoryczny charakter docelowych stosunków. Mówienie o integracji w przypadku jakiegoś porządku społecznego często sprowadza się do marzenia o niemożliwej jedynomyślności politycznej. David Kertzer udowodnił, że w niektórych przypadkach obrzędy polityczne nie przyczyniają się do integracji wspólnoty, lecz do wzmocnienia konkretnych grup (KERTZER, 1988). Funkcja integracyjna obrzędów politycznych nie działa zatem jedynie na poziomie globalnym czy państwowym, lecz także na poziomie wycinkowym. Obrzęd ma tu raczej przypominać, że w ramach danego społeczeństwa istnieją liczne podziały, oparte na różnicach ideologicznych, kulturowych i społecznych, które popychają pewne grupy do budowania swojej tożsamości przez fragmentaryczne ceremonie integracyjne, poniżej szczebla państwowego. I tak, na przykład w Irlandii Północnej parada Orange Day ma celebrować początkowy konflikt, tj. siedemnastowieczną opozycję protestantów przeciwko katolickiej dominacji. Podobnie, pierwszomajowe pochody związkowe stają się dla pracowników okazją do wyrażenia dezaprobaty danej polityki rządowej, jednocześnie próbując krzewić solidarność klasową.

Należy zatem zauważyć, że obrzędy polityczne mogą równie dobrze podsycać opozycje czy wręcz konflikty. Oznacza to, iż nie należy rozumieć funkcji integracyjnej jedynie jako łączącej, ustanawiającej powszechną zgodę. We współczesnych społeczeństwach charakteryzujących się dużym stopniem złożoności jedynomyślne ceremonie są rzadkością. Zamiast traktować obrzęd w jego wymiarze funkcjonalnym i pod kątem globalnej integracji narodu, należałoby raczej ujmować go od strony roli poznawczej, jako wzmacniający, odtwarzający i organizujący zbiorowe wyobrażenia, odsyłające do poszczególnych modeli, do specyficznych grup. Konsekwencją takiego podejścia jest odejście od początkowego pytania (czemu służą obrzę-

dy?), na rzecz innego pytania — kto posługuje się rytuałami? Rytuały polityczne jawią się zatem jako strategiczne wyzwania oraz silne operacje symboliczne, za których pośrednictwem grupy wyrażają swe roszczenia, tj. opozycję wobec modeli dominujących.

Funkcja legitymizacyjna

Na wzór obrzędów religijnych, które uzasadniają wiarę w sakralność i wymagają odpowiednich zachowań, najważniejszą funkcją obrzędów politycznych jest legitymizacja władzy, która skądinąd sama pomyślana jest jako osadzona w przestrzeni współczesnej sakralności. Niezależnie od rodzaju ustroju, władza polityczna lubi być przedstawiana nie tylko jako instancja niezbędna dla porządku społecznego, ale także niepodważalna. Obrzęd polityczny służy zatem dominującej ideologii, tj. aktualnej władzy. Jak słusznie zauważa Claude Rivière, „obrzędy pokazują, że na scenie społecznej wszystko jest w porządku, że sprawy mają się, jak należy” (RIVIÈRE, 1988: 176). Zgodnie z definicją Juana Linza legitymizacja to wiara, która sprawia, że instytucje polityczne danego społeczeństwa, pomimo swoich braków i wad, wydają mu się lepsze od jakichkolwiek innych form rządzenia. Chodzi ponadto o cechę władzy, która nie stosuje przymusu jako pierwszego źródła akceptacji, lecz zyskuje dobrowolne przyzwolenie poddanej jej populacji. Każdy rodzaj uprawomocnienia wyróżniony przez Maxa Webera wiąże się z posłuszeństwem opartym na wierzeniach, które rytuał reaktywuje, wpisuje w sformalizowane zachowania i siłę symboli. I tak, na przykład w państwach totalitarnych ceremonie przyczyniające się do powstania kultu jednostki mają na celu podtrzymywanie charyzmatycznego uprawomocnienia lidera. Urodziny Stalina w ZSRR czy Kim Il Sunga w Korei Północnej stawały się okazją do uroczystych ceremonii, w czasie których lud miał okazywać swoją radość i przywiązanie do ustroju. Podobnie rzecz się miała w przeszłości w niektórych monarchiach absolutnych organizujących obrzędy uzdrowienia, pozwalające królowi przez gest przyłożenia dłoni do chorych części ciała cierpiącej osoby na uprawomocnienie i umocnienie swojego boskiego wymiaru, czerpiąc z ludowej wiary w cuda i magię (BLOCH, 1998). Wreszcie każdy nowo wybrany prezydent jeszcze w dniu elekcji w swoim przemówieniu umieszcza rytualny zwrot, wedle którego stał się oto „prezydentem wszystkich”, a to w celu zaznaczenia, że po okresie podziału w kampanii wyborczej należy posklejać układankę społeczną w jedną wspólnotę narodową.

Obrzędy polityczne służą zatem jako ceremonie wsparcia władz i instytucji, które je organizują. W ramach tej funkcji legitymizacyjnej możemy

rozróżnić obrzędy celebrujące aktualną władzę i mające wzbudzić wobec niej posłuszeństwo. Bywają także momenty historyczne, w których społeczeństwo okazuje mniej lub bardziej spontanicznie swoją żarliwość wobec danego przywódcy, pozwalającego na odczucie dumy narodowej. Okresy dekolonizacji czy zmian ustrojowych pozwoliły w ten sposób rewolucyjnym przywódcom na otrzymanie entuzjastycznego poparcia, zrećcznie zorganizowanego przez władzę w ramach uroczystości na cześć przywódcy. Funkcja legitymizacyjna obrzędów politycznych nie jest jednak synonimem wsparcia aktualnej władzy, gdyż może być równie dobrze analizowana w ramach manifestacji przeciwko niej. W tym przypadku praktyki rytualne budują i podsycają legitymację opozycji. W latach 70. w okresie dyktatury argentyńskiej żony i matki osób zaginionych postanowiły regularnie manifestować w tym samym miejscu w celu zdemaskowania barbarzyństwa władz. Kobiety te stworzyły w ten sposób rytuał oporu, którego w krótkim czasie widownią stał się cały świat. Regularne przejawy przemocy towarzyszące międzynarodowym szczytom politycznym Światowej Organizacji Handlu czy G8 także mogą być interpretowane jako obrzędy opozycji, przez które ruchy alterglobalistyczne chcą wyrazić swoją niezgodę na proces globalizacji.

Funkcja dystynkcyjna

W bezpośredniej korelacji z funkcją legitymizacyjną pozostaje funkcja konsolidacji struktury władzy, wartości i priorytetów. Obrzędy często są ceremoniami przypominającymi o asymetrii ról i funkcji. Żadne ze społeczeństw nie jest perfekcyjnie równe, w każdym z nich występują liczne, a tym samym nierówne pozycje społeczne, kulturowe, polityczne. Celem obrzędu jest potwierdzenie tych różnic, przedstawienie ich jako faktów naturalnych, dziedzicznych, nieuniknionych, a zatem bezdyskusyjnych. Rytuał polityczny przyczynia się w ten sposób do uznania pozycji dominujących i do akceptacji pozycji zdominowanych. Jako przykład możemy podać zasady rządzące spotkaniami absolutystycznego króla ze swoimi poddanymi. Majestat i władza króla wyrażały się w jego postawie (stojącej — na estradzie, lub siedzącej — na tronie), zawsze na podwyższeniu. Natomiast dworzanin lub poddany miał w swoich gestach, ruchach wyrażać uniżenie i poddanie przez schylenie głowy, skłon czy wręcz padnięcie na podłogę. Obrzędy, które w wielu aspektach nawiązują do kultu oddawanego idolom, mają więc ukazać nieprzekraczalny dystans społeczny dzielący tego, który dominuje, od tego, który jest dominowany.

Próby sformułowania teorii funkcji dystynkcyjnej obrzędów podjęło się przede wszystkim dwóch uczonych. Pierwszym z nich jest Arnold van Gen-

nep (van GENNEP, 2006), który na początku XX wieku badał rytuały przejścia towarzyszące przede wszystkim przekraczaniu pewnej granicy oddzielającej dwa momenty życia, dwa różne statusy społeczne. Obrzędy te są dokonywane w celu pokazania wspólnoty oraz jednostce, że nie jest już ona taka jak dawniej, że społecznie stała się kimś innym. Przez rytuały przejścia społeczeństwo ustanawia przejście z jednego etapu życia do kolejnego. W niektórych państwach organizowane są na przykład uroczyste ceremonie nadania obywatelstwa obcokrajowcom, które oznaczają przejście ze statusu obcokrajowca do statusu obywatela, członka narodowej wspólnoty. Analogicznie, polityczne rytuały braterstwa czy rekonyliacji mają pokazać, że stary wróg może stać się przyjaznym sąsiadem (Willy Brandt klęczący przed pomnikiem getta warszawskiego 7 grudnia 1970 roku). Drugim autorem, który podjął kwestię funkcji dystynkcyjnej obrzędów, kontynuując prace Arnolda van Gennepa, jest socjolog Pierre Bourdieu (BOURDIEU, 1982). Zastanawiał się, czy nie kładąc zbyt mocnego akcentu na przejście czasowe, teoria van Gennepa nie skrywa swego fundamentalnego elementu obrzędu, tj. oddzielenia tych, którzy przez niego przeszli, od tych, którzy jeszcze przez niego nie przeszli, ale od tych, którzy nigdy go nie przejdą i ustanowienia w ten sposób trwałej różnicy pomiędzy tymi, których obrzęd dotyczy, a tymi, których nie dotyczy. Pierre Bourdieu proponuje nazwać te obrzędy obrzędami uświęcenia czy ustanowienia. Pokazują one, w jaki sposób społeczeństwa klasyfikują, rozróżniają poszczególne kategorie jednostek. Uroczystym oznaczeniem przekroczenia linii ustanawiającej podstawowy podział w porządku społeczno-politycznym obrzęd zwraca uwagę na przejście, a nie na granicę. Bourdieu posługuje się przykładem obrzezania, którego praktyka w licznych cywilizacjach ma istotne znaczenie społeczne i jest przedmiotem zbiorowych uroczystości. Dla socjologa obrzezanie oczywiście oddziela pewne „przed” od pewnego „potem”, ale sedno tkwi w tym, co obrzęd ukrywa, tj. w podziale, jakiego dokonuje na tych, którzy podlegają obrzezaniu (mężczyźni), i na tych, którzy mu nie podlegają. Obrzezanie nie jest zatem tylko ceremonią religijną, lecz także obrzędem społecznym i politycznym uświęcającym różnicę między mężczyznami i kobietami, różnicę, która skrywa, jak wiadomo, wszelkiego rodzaju hierarchie i dominacje.

Funkcja moralizująca

Obrzędy polityczne mogą wreszcie być interpretowane jako zbiorowe ceremonie, pozwalające na celebrację i obieg dominujących wartości społecznych w danym społeczeństwie. Odgrywają zatem rolę moralizującą w życiu społeczno-politycznym i regularnie przypominają o kryteriach do-

bra i zła, sprawiedliwego i niesprawiedliwego. Wartości te stanowią rodzaj umowy moralnej, która jest przedmiotem intensywnej pracy socjalizacyjnej i edukacyjnej mającej na celu połączenie członków danej wspólnoty wokół wspólnych odniesień aksjologicznych. Robert Bellah (BELLAH, 1970) zwraca uwagę, do jakiego stopnia religia cywilna w Stanach Zjednoczonych obejmowała najbardziej palące kwestie moralne i polityczne naszych czasów. To credo powstałe z wartości moralnych i religijnych, z ducha misjonarskiego, wiary do odwołań demokratycznych jest systematycznie przytaczane przez przywódców amerykańskich, jak swoisty rytuał retoryczny w celu uzasadnienia swoich decyzji politycznych. Wystąpienia prezydentów każdorazowo odwołują się do skodyfikowanego języka, kładącego nacisk na imię Boga, odniesienia do przodków oraz obronę ideałów demokratycznych.

Polityczna rytualizacja moralności obywatelskiej odpowiada, oczywiście, na potrzebę regulacji porządku społecznego oraz nauki posłuszeństwa, ale także na potrzebę poczucia bezpieczeństwa. Wszystkie społeczeństwa ludzkie zorganizowane są wokół wartości, zasad i wierzeń pozwalających im na rozpoznawanie i szanowanie tego, co dozwolone, i tego, co zakazane. Do władzy politycznej należy przypominanie za pomocą odpowiednich ceremonii o granicach nieakceptowalnego. Michel Foucault w swoim słynnym dziele *Karać i nadzorować* (FOUCAULT, 1998) analizował polityczne znaczenie kar cielesnych od średniowiecza po czasy współczesne. Publiczne uśmiercenie przestępcy przy użyciu najcięższych tortur cielesnych było swego rodzaju teatrem kary i sankcji. Przez te barbarzyńskie obrzędy władza królewska chciała przypomnieć o podstawowych zakazach (błuznierstwo, królobójstwo, czarnoksiężstwo), a przede wszystkim pokazać swoją bezgraniczną władzę nad ciałem poddanych. Widowisko karania skrywało w sobie zatem cel iście pedagogiczny, miało przypomnieć o panującym prawie, wzbudzić w oglądającym ludzie obawę sankcji. Bronisław Malinowski (MALINOWSKI, 1933) także wykazał, że w prymitywnych plemionach przestrzeganie prawa i zwyczaju odbywa się przez dopełnienie precyzyjnych obrzędów, mających pouczyć każdego członka wspólnoty o wadze, jaką odgrywa tabu, oraz o społecznym poczuciu bezpieczeństwa, jakie wynika z jego przestrzegania.

Ostrożne podejście funkcjonalistyczne pozwala zatem na uwypuklenie zdumiewających zasobów politycznych, jakie mogą gromadzić obrzędy. Są one wykorzystywane przez wszystkich współzawodniczących ze sobą aktorów danego porządku politycznego. Stają się nie tylko narzędziami uczestniczącymi w procesie dominacji, ale także dźwigniami w rękach tych, którzy kwestionują ustanowiony porządek. Obrzędy nadają sens i stwarzają rzeczywistość, która bez nich nie zaistniałaby. Biorą zatem udział w sa-

mym funkcjonowaniu komunikacji społecznej, zgodnie z zasadami dostosowanymi do danego kontekstu.

Protokół jako przykład obrzędu politycznego

Protokół jest narzędziem tworzenia spektaklu władzy politycznej, mającym za zadanie wykluczyć dowolność i przypadkowość. Protokół to zespół zasad wyrażających formy władzy, a przede wszystkim uwypuklających jej zrytualizowany fundament. Jest to system klasyfikacji, hierarchii, który porządkuje, gromadzi i rozróżnia grupy, podmioty i obywateli. Staje się tym samym okazją do licznych dyskusji symbolicznych, których przedmiot stanowi władzę: wyznaczona ranga, zajmowane miejsce, pozycja siedząca lub stojąca, dystans dzielący od władzy — to tylko niektóre determinujące elementy symboliczne. Usankcjonowany prawnie, ustalony w najmniejszych detalach, protokół odzwierciedla i wzmacnia specjalizację i centralizację władzy. Stanowi prawdziwe narzędzie rządzenia, a zatem zaproszenie do posłuszeństwa politycznego. „Chodzi w jakimś sensie o podporządkowanie zachowań pewnym formom, na wyznaczenie przestrzeni działań i reprezentacji, w ramach której znaki rozpoznawcze stanowią przedłużenie dystynkcji społecznych” (DELOYE, 1996: 17).

Protokół istnieje we wszystkich społeczeństwach politycznych, niezależnie od stopnia ich złożoności i rodzaju ustroju. Określając tę potrzebę wprowadzenia form porządkujących polityczność, możemy mówić o swoistym „imperatywie protokołu”. Społeczeństwa dawnych monarchii absolutnych wprowadziły i rozwinęły protokoły mające na celu potwierdzenie autorytetu i majestatu królewskiego, a zatem jego prawomocności. Istotnego znaczenia protokół nabiera jednak wraz z pojawieniem się współczesnego państwa, tj. począwszy od XIII wieku. Norbert Elias perfekcyjnie pokazał, w jaki sposób powstał i upowszechnił się na przestrzeni wieków nowy etos arystokratyczny oparty na zasadach panowania nad sobą i uległości w stosunku do króla (ELIAS, 1980). „Cywilizacyjna i pacyfikacyjna siła” nowych kodów społecznych zorganizowała nowy spektakl władzy i na nowo rozdzieliła role wśród szlachty. Zmuszając przedstawicieli wielkiej arystokracji do podporządkowania się tym nowym zrytualizowanym zachowaniom codziennym i do odejścia od praktyk przemocy, monarchia absolutna zniszczyła kulturę feudalną i narzuciła nowy porządek polityczny (wystarczy przywołać reguły życia w Wersalu za Ludwika XIV). Ustroje totalitarne czy autorytarne także często karmią się rytuałami politycznymi. Faszyzm

od początku stawiał na teatralną stronę polityki rozumianej jako nadawanie formy scenicznej swojej ideologii przez wykorzystanie symboli, wprowadzenie obrzędów i organizację ceremonii odwołujących się do masowego uczestnictwa. Obrzędy faszystowskie były wymierzone w estetyzm, aby stworzyć wrażenie jedności, solidarności, siły partii i ustroju, służyły wychwalaniu doniosłości państwa totalitarnego i uświęcaniu władzy *duce*, dając mu autorytet zdolny wzbudzić uwielbienie i narzucić posłuszeństwo. Faszyzm, a także nazizm i komunistyczne ustroje, sowiecki czy chiński, obrosły w spektakl swoje ideologie zarówno na poziomie symbolicznym, jak i teatralnym przez liturgie dla mas, gdzie *sacrum* i *profanum* graniczą ze sobą i się przenikają. Rytualizacja polityki była uważana za niezbędną w kształtowaniu postaw mas i uzyskaniu ich przyzwolenia rozumianego jako mistyczne uczestnictwo w kulcie przywódcy i partii.

Często pojawia się pytanie: czy demokracja da się pogodzić z protokołem? Alexis de Tocqueville długo zastanawiał się nad kwestią ceremonii i rytuałów od strony ich związków z systemami politycznymi. Jego główna teza brzmi: „[...] demokracja dąży do sedna sprawy, nie bacząc na formę [...]. W pewnym sensie można powiedzieć, że demokracja nie daje ludziom określonych manier, lecz pozbawia ich manier w ogóle” (TOCQUEVILLE, 1996: 233). A zatem, zdaniem tego filozofa liberała, pasji równości właściwej demokracji historycznie powinien towarzyszyć proces „odrytualizowania” polityki, która pozbyłaby się znaczenia etykiety, urodzenia, rangi. W rzeczywistości nigdy tak się nie stało. Demokratyzacji ustrojów politycznych zawsze towarzyszyło pewne „nowe budowanie rytuałów” świadczące o zdolności demokratycznego ideału równości do łączenia się z dystrykcyjną logiką protokołu. Olivier Ihl (IHL, 1996) analizował sposób, w jaki republikański ustrój francuski, zwłaszcza w okresie założycielskim pod koniec XIX wieku, potrafił wprowadzić kulturę obywatelską na podstawie odrodzenia repertuaru komemoracyjnego. Państwowa polityka upamiętnienia pozwoliła republikańskiemu rządowi na scalenie bardzo jeszcze heterogenicznego społeczeństwa oraz na nadanie mu wspólnej tożsamości. Obrzędy były coraz liczniejsze także w ramach zgromadzeń świątecznych, mających odbudować wartości solidarności narodowej (słynne bankiety republikańskie, później socjalistyczne). Protokół ten potrafił perfekcyjnie łączyć aspiracje do równości politycznej i wymogi ideału „każdemu według jego zasług”, tak drogiego francuskim republikanom. Wszyscy obywatele mieli łączyć się duchowo w kulcie Narodu pomyślanego jako szlachetny i wzorcowy.

Niedawne badania wykazały także bogactwo, jakie wypływałoby z przeprowadzenia dużych analiz porównawczych dotyczących ceremonii politycznych, jakie towarzyszą funkcjonowaniu ustrojów demokratycznych.

Podróże szefów państw na prowincję czy za granicę stanowią wspaniałą korpus sceniczny przemów, dekoracji, oficjalnych przyjęć, których entuzjizm widowni jest zreżymowany. W tych rytuałach oficjalnych podróży przestrzeganie protokołu pozwala potwierdzić na oczach wszystkich zgromadzonych rangę, charyzmę człowieka. Nic nie jest pozostawione przypadkowi, wszystko jest zorganizowane, aby wzbudzić „fikcję relacyjną” pomiędzy publicznością a mężem stanu, opartą na uczuciu miłości (MARIOT, 2006). Przykłady te pokazują, że protokół może być analizowany jako prawdziwy „fakt społeczny totalny”, według słów Marcela Maussa, tj. że dotyczy życia całej grupy i staje się zrozumiały jedynie, gdy uważa się go za odzwierciedlenie wszystkiego tego, co sprawia, że dane społeczeństwo może się utrzymać i trwać. Porządek ustanawiany przez protokół inscenizuje spektakl, w którym każdy ma swoją rolę do odegrania. Przypomina, że życie polityczne to teatr, w którym władza pokazuje się na scenie tak, aby łatwiej było w nią uwierzyć. W swoim drobiazgowym przestrzeganiu form protokół ogranicza każdego do jego roli społecznej, naznaczonej pewną idealnością. Ten, kto uczestniczy w grze protokolarnej, musi przyjąć pewną postawę, do pewnych precyzyjnych gestów. Jego krok jest regulowany, jego twarz musi wyrażać zakodowane uczucia, dopuszczalny jest tylko ustalony język. Rola musi być odegrana perfekcyjnie, a ten kto od niej odstąpi, pomyli się, zostanie wytknięty palcem, stanie się źródłem skandalu. Protokół jest zatem ceremonią przymusu uczącą zakazów i tabu. Polityką rządzi protokół, gdyż sztuczność jest w samym sercu mechanizmu rządzenia.

Marcel Mauss w swojej słynnej analizie modlitwy pokazał, że jeżeli wierzenia stwarzają obrzędy, te ostatnie podtrzymują ze swej strony wierzenia (MAUSS, 1967: 413). Uznawał tym samym społeczną wagę tych przymusowych praktyk „neurotycznych”, jak mówił Sigmund Freud, bogatych w symbole. Obrzędy towarzyszą temu, co społeczeństwa ludzkie uznają za fundamentalne dla swego istnienia, temu, co kulturowo uświęciły, aby usunąć niebezpieczeństwo wątpliwości. Obrzęd polityczny organizuje porządek władzy, nadając jej swoje nadprzyrodzone cechy, swoją zdolność do wzbudzania fascynacji i strachu. Liturgiczny wymiar przypomina nam, że polityka czerpie znaczną część swoich form, wierzeń z najstarszych zasobów religijnych. Oczywiście, współczesność przyczyniła się do „odczarowania świata”, do narzucenia swojej dynamiki racjonalizatorskiej, ale obrzęd pozostaje ciągle obecny, by świadczyć o głęboko magicznej naturze polityki (GEERTZ, 1980).

Literatura

- BALANDIER G., 1967: *Anthropologie politique*. Paris: PUF.
- BELLAH R., 1970: *Beyond Belief. Essays on Religion in Post-traditional World*. New York: Harper and Row.
- BLOCH M., 1998: *Królowie cudotwórcy. Studium na temat nadprzyrodzonego charakteru przypisywanego władzy królewskiej zwłaszcza we Francji i Anglii*. Warszawa: Volumen.
- BOURDIEU P., 1982: *Les rites comme actes d'institution*. „Actes de la recherche en sciences sociales”, 43: 58—63.
- DELOYE Y., 1996: *Le protocole ou la mise en forme de l'ordre politique*. Paris: L'Harmattan.
- DOUGLAS M., 1967: *Purity and Danger*. London: Routledge.
- DURKHEIM E., 1990: *Elementarne formy życia religijnego*. Warszawa: PWN.
- ELIAS N., 1980: *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- FOUCAULT M., 1998: *Karać i nadzorować*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- GEERTZ C., 1980: *Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.
- GENNEP van A., 2006: *Obrzędy przejścia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- IHL O., 1996: *La fête républicaine*. Paris: Gallimard.
- KANTOROWICZ E., 1957: *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press.
- KERTZER D., 1988: *Ritual, Politics and Power*. New Haven: Yale University Press.
- MALINOWSKI B., 1933: *Mœurs et coutumes des Mélanésien*s. Paris: Payot.
- MARIOT N., 2006: *Bains de foule*. Paris: Belin.
- MAUSS M., 1967: *La prière et les rites oraux*. Paris: Editions de Minuit.
- RIVIÈRE C., 1988: *Les liturgies politiques*. Paris: PUF.
- ROMANELLI R., 1998: *How Did They Become Voters? The History of Franchise in Modern European Representation*. La Haye: Kluwer Law International.
- TOCQUEVILLE A., 1996: *O demokracji w Ameryce*. Kraków: Znak.
- VOEGELIN E., 1994: *Les religions politiques*. Paris: Les Editions du Cerf.

EWA JASIŃSKA

Zjawisko współczesnego mitu politycznego Mit Joanny d'Arc — studium przypadku

Współczesny mit polityczny, ale także mit w ogóle, stanowi niezwykle interesujący przedmiot naukowych dociekań. Jak twierdzą Clifford Greetz, Claude Lévi-Strauss czy Bronisław Malinowski, mity są sercem kultury danej społeczności (BURSZTA, 1998: 101—120), a zatem podjęcie badań nad takim fenomenem daje perspektywę cennych i uniwersalnych odkryć.

Choć badaniem zjawiska mitu zajmowali się już starożytni, między innymi Ksenofont oraz Platon (TARKOWSKA, 1999: 251), to prawdziwą eksplozję popularności tego pojęcia przyniósł dopiero wiek XIX. Zainteresowanie to dotyczyło nie tylko mitów społeczeństw archaicznych, którymi zajmowali się dotąd badacze dawnych kultur, antropolodzy, etnografowie, religioznawcy, lecz również „obecności mitu” — by użyć określenia Leszka Kołakowskiego — w społeczeństwach nowoczesnych (KOŁAKOWSKI, 1994). W XX wieku badania nad mitem objęły nowoczesną psychologię, socjologię, literaturoznawstwo i inne dziedziny humanistyki. Powstaje w tym czasie wiele teoretycznych opracowań, ujęć czy nawet szkół badania mitu. Dla zrozumienia zjawiska współczesnego mitu politycznego kluczowymi pozostają trzy koncepcje. Pierwszą z nich jest koncepcja Rolanda Barthes'a, dla którego „mit jest metajęzykiem, systemem porozumiewania się, formą, sposobem znaczenia”, kolejna to koncepcja Georges'a Sorela — najpowszechniej stosowana w naukach społecznych. Zdaniem Sorela, „mit jest związkiem poruszających symboli, jest to stymulator energii o wyjątkowej sile” (SOREL, 1972: 150). Wszystkie głębokie zmiany historyczne byłyby nie do pomyślenia bez funkcjonowania określonych mitów, czyli „idei odzwierciedlających i syntetyzujących dążenia ludzi, a będących zarazem czynnikami pobudzającymi do działania i ukierunkowującymi to działanie” (SOREL, 1972: 156).

Sorel rekomenduje mit jako czynnik aktywizujący masy, tymczasem Ernst Cassirer, twórca trzeciej ze wspomnianych koncepcji mitu, dostrzegał w nim przede wszystkim potencjalnie niebezpieczne narzędzie w rękach zręcznych manipulatorów.

Mit, mimo licznych prób zmierzających do jego precyzyjnego określenia, pozostaje nadal nie do końca zdefiniowanym fenomenem; „zależnie od punktu widzenia mit jest wszystkim lub niczym, jest prawdziwą historią dziejącą się w »niezwykłych dekoracjach« lub fałszem; objawieniem lub kłamstwem, ma charakter sakralny lub przenika codzienność, jest rzeczywisty lub fikcyjny, stanowi archetyp lub zdradza cechy stereotypu, przypisuje mu się ustrukturyzowanie i logikę lub emocjonalność i prelogiczność, odnosi go do kultur tradycyjnych (w sensie weberowskim) i prymitywnych albo tropi jego obecność we współczesnych ideologiach” (BURSZTA, 1996: 81). Różnorodność ujęć pojęcia mitu nie umniejsza jednak jego naukowej rangi, wieloaspektowość i wielopłaszczyznowość są bowiem nieodłączną cechą każdego zjawiska kulturowego. Posługując się terminem „mit” w badaniach naukowych, należy pamiętać, że „wiele z istniejących jego definicji jest trafnych, jeśli traktować je jako odnoszące się jedynie do części definiowanego zjawiska, jako uzupełniające się wzajemnie, sprzeczne stają się one wówczas, gdy każdą z nich będziemy chcieli potraktować jako definicję ogólną” (SZACKA, 1985).

Zmierzając do odpowiedzi na pytanie, czym jest współczesny mit polityczny, nie sposób nie zatrzymać się nad jego związkami z mitem archaicznym. Istnienie bowiem współczesnego mitu możliwe jest niejako dzięki „treningowi” społeczeństw w posługiwaniu się mitem w ogóle. Pamiętać jednak należy, że o ile dla mitu archaicznego rozumianego jako opowieść „ukazująca pochodzenie świata, zjawisk przyrody, początki gatunku ludzkiego, narodziny różnych instytucji, narodziny kultury” (TARKOWSKA, 1999: 250), kluczową pozostaje fabuła, o tyle w definicjach mitu współczesnego środek ciężkości został przesunięty na zasadę mitu — czyli ogólny osąd, do którego wyrażenia można znaleźć dowolną ilość treści — oraz na oddziaływanie mitu na psychikę i świadomość człowieka.

Genezy współczesnego mitu politycznego należy się również doszukiwać we właściwej zarówno społeczeństwu archaicznemu, jak i współczesnemu potrzebie uzasadniania wyborów oraz postaw, których nie dałoby się umotywować w sposób racjonalny lub których prawdziwa motywacja potrzebuje kamuflażu. Mit rodzi się jako spontaniczna lub też zaprogramowana przez określone ośrodki reakcja na określone sytuacje społeczno-polityczne, rodzi się on pod wpływem odpowiednich informacji trafiających na sprzyjający stan emocjonalny w danej społeczności. Powstawaniu i ewolucji mitu w sposób szczególny sprzyja czas zamętu i szeroko rozumianego kry-

zysu społecznego, gdyż jako efektywne narzędzie umożliwiające grupie dostosowanie się do nowych warunków, stanowi on bądź swego rodzaju mechanizm samoregulujący, bądź też bywa wykorzystywany instrumentalnie przez określone jednostki, grupy czy ośrodki.

Współczesny mit polityczny rodzi się w wyniku mechanizmu, którego model skonstruowany przez Tadeusza Biernata zakłada trzy podstawowe elementy: informacje początkowe — są to: tło informacyjne, czyli ogólny stan świadomości społecznej danej grupy, jej wiedza o rzeczywistości, prawdziwa i zdeformowana, świadomość historyczna oraz tradycja, a także informacje docierające na bieżąco do danej grupy. Zaakceptowanie i włączenie treści tych informacji do stanu świadomości zbiorowej zamyka pierwszy etap kształtowania się współczesnego mitu. Drugim etapem jest tworzenie się zasady mitu, czyli uogólnionego sądu odnoszącego się do określonej sfery rzeczywistości społeczno-politycznej. Na tym etapie treść informacji początkowych przeradza się w konwencję systemu semiologicznego. Jest to zjawisko niezwykle trudne do uchwycenia, co wynika z ograniczonej poznawalności zjawisk sfery psychicznej, a także mnogości powodujących je czynników oraz z rozłożenia owych przemian w czasie. Proces powstawania zasady mitu, choć motywowany emocjonalnie, ma swój logiczny charakter. Zasada mitu jest logicznie nasuającym się wnioskiem, jaki można wysnuć z danych będących podstawą uogólnienia. Jednak uogólnienie, jakim jest zasada mitu, ma charakter zgoła inny niż uogólnienia, jakimi posługuje się nauka. To ostatnie jest otwarte, dopuszcza krytyczną weryfikację, natomiast zasada mitu jest konkluzją przesądzającą i zamkniętą. Definiując zasadę mitu, warto wspomnieć także, że jest ona nie tylko sformowanym sądem ogólnym, ale także pierwotnym aktem odczytywania rzeczywistości, jej rozszyfrowywania, porządkowania, a także stwarzania. W procesach tych wyraża się dobitnie kreatywny charakter mitu politycznego, o którym zwykło się mówić jako o irracjonalnym wyobrażeniu rzeczywistości. Trzecim, ostatnim etapem kształtowania się mitu jest powstawanie i funkcjonowanie jego w y s ł o w i e ń. Wysłowienia są zewnętrznymi przejawami zasady mitu, przybierającymi formy konkretnych wypowiedzi, zachowań czy też obiektów materialnych. Próbuąc uchwycić proces rodzenia się współczesnego mitu politycznego, należy jednak pamiętać, że wymienione dotąd jego etapy wzajemnie się przeplatają i warunkują, zachodząc w różnej kolejności. Autor prezentowanego modelu mechanizmu rodzenia się mitu tak podsumował badany przez siebie fenomen: „[...] na mit polityczny składa się powstała jako korelat procesów poznawczych i emocji konwencja percepcji rzeczywistości społeczno-politycznej na jej dowolnym fragmencie, przeciwstawiająca się racjonalnej percepcji wynikającej z dyskursywnej interpretacji opartej

na aktualnym dla danej grupy stanie wiedzy, oraz powstałe, na podstawie tej zasady i na podstawie semiologicznego procesu nadawania znaczenia, irracjonalne wyobrażenia o rzeczywistości, motywowane nimi idee, dążenia” (BIERNAT, 1989: 111).

Współczesny mit polityczny podlega wielu klasyfikacjom. Pierwszy podstawowy podział to podział na mity, które zostały stworzone w sposób zamierzony i celowy, oraz na mity, które powstały spontanicznie i są irracjonalną reakcją danej grupy na otaczającą ją rzeczywistość. Pierwszy typ mitu stanowi narzędzie stymulowania zachowań w sposób zaprogramowany, z kolei drugi rodzaj mitu jest narzędziem umożliwiającym danej grupie społecznej dostosowanie się do określonych warunków, reagowanie na nie przez wytworzenie mechanizmów samoregulacji.

Kolejna klasyfikacja mitu politycznego dokonuje się ze względu na zakres rzeczywistości politycznej, do której mit się odnosi, czyli obszaru działalności społeczno-politycznej, którego mit dotyczy. Próbuąc wskazać te obszary, dotykamy niezwykle trudnej kwestii wskazania zjawisk najistotniejszych dla polityki. Ta kwestia może zyskać jedynie częściową odpowiedź, gdyż jest to problem nierozstrzygnięty w nauce o polityce. Pewne podstawowe ustalenia dotyczące tego zagadnienia pozwalają stwierdzić, iż problematyka państwa i narodu stanowi najogólniejszy, ale i najdonioślejszy, obszar powstawania mitów politycznych. Mity polityczne często dotyczą politycznej organizacji państwa i społeczeństwa, zagadnienia podmiotowości narodu i grupy społecznej, problematyki państwa i narodu w stosunkach zewnętrznych. Kolejne ważne obszary mitologizacji politycznej to zakres, metody i formy sprawowania władzy politycznej, samo zjawisko władzy — które jest centralną kategorią polityki i decyduje o jej praktycznym kształcie — uczestnictwo lub jego brak w sprawowaniu władzy. Mity, które swą treścią dotyczą wymienionych obszarów, Tadeusz Biernat nazywa „mitami politycznymi”, natomiast pozostałe mity poruszające inne kwestie społeczno-polityczne, zawierające na przykład ustosunkowanie się do przeszłości, ale znajdujące w polityce swe zastosowania, „mitami politycznego znaczenia”. A zatem zgodnie z tą typologią mit polityczny w swej treści wyczerpuje ważny zakres dążenia do określenia i zrealizowania politycznych aspiracji, mit politycznego znaczenia uzyskuje to znaczenie dopiero w momencie wkomponowania go w szerszy układ politycznego działania.

Jeszcze inną typologią mitu politycznego jest podział na mit ideowy, nazywany też mitem dynamicznym, oraz mit statyczny. Eksponowanie ideowego aspektu mitu jest bardzo często spotykane w literaturze od czasów Sorela, który do tego właśnie wymiaru sprowadzał istotę mitu: „Treść mitu dynamicznego jest pretekstem do uzewnętrznienia się określonej idei. Idea ta determinuje typ politycznej aktywności wśród tych, którzy w dany mit

wierza”. Mit statyczny realizuje przede wszystkim funkcję poznawczą. Jego zasada prowadzi do budowania irracjonalnych wyobrażeń o rzeczywistości, ale osiągnięta w ten sposób strukturalizacja świata zewnętrznego nie musi koniecznie prowadzić do wystąpienia konkretnych zachowań. Ten typ mitu był przedmiotem analizy Rolanda Barthes’a. „Mit statyczny nie jest całkowicie pozbawiony ideowych znaczeń i wątków, ale wpływ tego rodzaju mitu na formę aktywności danej grupy nie dokonuje się wprost” (BIERNAT, 1989: 125).

Mit polityczny w zależności od swego rodzaju spełnia w grupie społecznej, czy też społeczeństwie, określone funkcje. Jedną z podstawowych funkcji mitu jest funkcja poznawcza. Przyjęty przez daną grupę czy też jednostkę mit wyznacza zasady percepcji i rozumienia otaczającej rzeczywistości społeczno-politycznej. Przyjęcie mitu, a co za tym idzie, sposobu rozumienia rzeczywistości, dokonuje się na zasadzie „aktu wiary”. Dla wierzącego w mit rzeczywistość staje się obszarem, na którym poszukuje on potwierdzenia jego zasady (SMIRNOW, 1979: 160—164).

Z drugiej strony, posługując się mitem, dokonujemy podobnego zabiegu jak w wypadku posługiwania się prawem naukowym o charakterze ogólnym; z tym że prawo naukowe daje obraz świata i zjawisk, opierając się na uogólnieniu dużej liczby zależności jednostkowych sprawdzonych empirycznie bądź logicznie wynikających z istniejących praw, podczas gdy mit stwarza własny porządek, własną logikę. Rozpatrując funkcję poznawczą mitu politycznego, warto także spojrzeć na mit jako sposób rozwiązania tzw. konfliktu informacyjnego. Konflikt ten w teorii informacji charakteryzowany jest w następujący sposób: „[...] z informacyjnego punktu widzenia o konflikcie mówimy wtedy, gdy struktura nowej przychodzącej do nas informacji nie pasuje do wewnętrznej struktury informacyjnej wykształconej wskutek doświadczenia życiowego i nauki. Powstaje wówczas zjawisko »niewygody« psychologicznej. W takim przypadku człowiek dąży spontanicznie do usunięcia go przez uplasowanie w swojej wewnętrznej strukturze nowego pojęcia lub korektę tej struktury, aby mogła wchłonąć nowe pojęcie” (KOWALCZYK, 1974: 85—86). W opisanej sytuacji konfliktu informacyjnego przyjęcie mitu rozwiązuje dwa bardzo istotne problemy. Z jednej strony powoduje przebudowę informacyjnej struktury jednostki, z drugiej, przez zastosowanie konwencji, „ujednolica” sens wszystkich kolejnych informacji. Ponadto należy dodać, że „mit jest formą łatwą w użyciu, intelektualnie i emocjonalnie nieskomplikowaną, o czym decydują leżące najczęściej u jej podstaw dychotomiczne podziały (na przykład: swój — wróg) oraz jasno wyrażone oceny” (BIERNAT, 1999: 156).

Inną funkcją współczesnego mitu politycznego jest „funkcja mobilizacyjna polegająca na wpływaniu w zasadniczy sposób na zachowania się

jednostek i całych grup. Termin »zachowania się« należy tu rozumieć szeroko, mieści on w sobie zarówno działalność społeczno-polityczną, jak i materialno-produkcyjną oraz kulturalną” (BIERNAT, 1999: 158). W micie zawarta jest pewna dyrektywa dotycząca tego, jakie czynności należy wykonywać, jak reagować. Przyjęcie mitu i posługiwanie się nim oznaczają, że oceny i wartości w nim zawarte stają się dla przyjmującego go oczywiste i naturalne, toteż określone postępowanie w sytuacji problemowej, która podobna jest do sytuacji będącej treścią mitu, jawi się również jako jedyne, naturalne i oczywiste.

Funkcje poznawcza i mobilizacyjna to podstawowe funkcje współczesnego mitu politycznego, oprócz nich pełni on również funkcje komunikacyjną i racjonalizacyjną (BIERNAT, 1999: 149—162), a także funkcja jednocząca i identyfikacyjna. Funkcja komunikacyjna mitu politycznego jest pochodną funkcji poznawczej, powoduje ona, że między wierzącymi w mit wytwarza się szczególny typ więzi; jest to typ dodatkowego porozumienia powstającego spontanicznie. Funkcja racjonalizacyjna to także pochodna funkcji poznawczej. „Jej zakres sprowadzany jest najczęściej do poziomu zastępowania istotnych motywów postępowania przez inne, które mogą być uznane, z punktu widzenia norm współżycia społecznego, za motywy właściwe” (PAŃKÓW, 1982). Opisana funkcja jest w polityce szczególnie użyteczna, gdyż tę sferę społecznej działalności definiuje się jako dziedzinę, w której właściwe motywy postępowania są ukrywane przed tymi, którzy stanowią przedmiot władzy. Funkcja racjonalizacyjna znajduje swe zastosowanie w życiu społeczno-politycznym również dlatego, że społeczeństwa skłonne są za parawanem mitu ukrywać własne słabości, czy też niepowodzenia (BIERNAT, 1999: 149—162). Funkcja jednocząca polega na scaleniu społeczności, najczęściej narodu lub grup jeszcze szerszych, wokół idei lub postaci będących treścią mitu (WINOCK, 1992: 4460). Z kolei funkcja identyfikacyjna polega na wzmacnianiu tożsamości danej grupy społecznej, podkreśleniu jej wyjątkowości i odmienności w stosunku od innych grup (WINOCK, 1992: 4427—4466).

Studia nad fenomenem tak interesującym i wieloaspektowym, jakim jest mit polityczny, pozwalają zaobserwować, jaka hierarchia wartości obowiązuje w posługującej się nim społeczności, jakie idee są najpopularniejsze wśród jej członków, jakie postawy są akceptowane, a jakie napiętnowane, jakie podziały i kryzysy ją dotyczą. Ponadto analiza mitów politycznych pozwala przyrzeć się mechanizmom tworzenia dyskursu politycznego właściwego ugrupowaniom politycznym.

Dla uzyskania pełnego obrazu walorów, jakie wnosi w nauki społeczne badanie mitów politycznych, warto przeanalizować konkretny mit. Za

studium przypadku niech posłuży zatem analiza mitu Joanny d'Arc — interesującego między innymi ze względu na fakt, że jest to mit narosły wokół znamienitej i powszechnie znanej postaci historycznej, poza tym stanowi on element życia politycznego we Francji, mającej niewątpliwie istotny wkład w rozwój kultury i cywilizacji europejskiej. Francja reprezentuje ponaddwustuletnią tradycję parlamentarną i może się poszczycić ugruntowanym systemem demokratycznym oraz systemem partyjnym, a także wysoko rozwiniętą kulturą życia politycznego, z całym bogactwem jego mechanizmów oraz form, na które składa się także umiejętność posługiwania się symboliką i mitologią polityczną.

Źródłem i kanwą wspomnianego mitu jest historia życia i dokonania Dziewicy Orleańskiej. Choć pamięć o młodej wieśniaczce z pogranicza lotaryńskiego, która ocalała Orlean i została spalona na stosie pod zarzutem czarów i herezji, była podtrzymywana i pielęgnowana przez stulecia, to o micie Joanny d'Arc właściwie możemy mówić dopiero od XIX stulecia. W literaturze przedmiotu wiek ten bywa wręcz nazywany „wiekiem Joanny”. Duża popularność mitu została spowodowana zmianami, jakie zachodziły wówczas w społecznej mentalności Francuzów. Dziewiętnaste stulecie to okres rodzenia się poczucia tożsamości narodowej, to także narodziny i rozkwit romantyzmu, fascynującego się tym wszystkim, co mistyczne i ludowe, to wreszcie także czas rehabilitacji „wieków katedr” — w oczach badaczy. Wymienione czynniki spowodowały, że Dziewica Orleańska stała się niezwykle interesującym obiektem badań naukowych, a tym samym bohaterką licznych opracowań. Do ożywienia mitu politycznego Joanny d'Arc przyczyniły się ponadto takie istotne dziewiętnastowieczne wydarzenia polityczne, jak: koronacja na cesarza Napoleona Bonaparte, restauracja z 1815 roku, czy też zaprowadzenie tzw. monarchii lipcowej (1830 rok). Zwolennicy powrotu Francji do systemu monarchicznego, posługując się między innymi mitem Joanny, argumentowali słuszność swych postaw oraz wyższość propagowanego przez siebie ustroju nad Republiką. Innym istotnym czynnikiem, który spowodował częste pojawianie się mitu Joanny d'Arc na francuskiej dziewiętnastowiecznej scenie politycznej, była utrata przez Francję Alzacji i Lotaryngii w wyniku wojny z Prusami w latach 1870—1871. Bolejący nad tą stratą Francuzi chętnie powracali myślą do mitu Dziewicy Orleańskiej, który symbolizował bohaterską obronę suwerenności francuskiego piętnastowiecznego królestwa i jego terytorium. W Joannie d'Arc widzieli bowiem potencjalną ideologiczną przywódczynię powstania przeciwko nowemu okupantowi francuskiej ziemi (KRUMEICH, 1993: 134). Duża popularność mitu utrzymała się przez cały XIX wiek i aż do pierwszej połowy wieku XX, tj. do zakończenia drugiej wojny światowej. W owym okresie mit Dziewicy Orleańskiej funkcjo-

nował głównie według trzech modeli, tj. modelu świętej katolickiej, modelu republikańskiego oraz według modelu patronki ruchów nacjonalistycznych. W myśl modelu republikańskiego Joanna d'Arc jest „córką ludu” i „matką demokracji” (MARTIN, 1856: 20—32). Przeciwwstawiając się arystokracji oraz rzymskokatolickiej hierarchii, była ona postrzegana jako protoplastka stanu trzeciego (*le tiers état*), uosobienie republikańskiej ojczyzny, tworzonej przez lud połączony więzią solidarności, siły i wielkości (GUIBAL, 1875: 476). Ta wersja mitu Joanny d'Arc zyskała kontynuatorów w środowiskach lewicowych, socjalistycznych, ale także protestanckich czy feministycznych.

Wraz z pojawieniem się niebezpieczeństwa utożsamienia postaci Dziewicy Orleańskiej z ideami właściwymi środowiskom republikańskim Kościół katolicki rozpoczął starania zmierzające do trwałego wpisania pamięci o bohaterce narodowej w swą symbolikę. Uwieńczeniem tych starań była beatyfikacja Joanny w 1920 roku. Nastąpiła ona po długotrwałym procesie, trwającym od lat 70. XIX wieku. Nie wolno jednak zapominać, że Pasterka z Domremy cieszyła się „nieusankcjonowaną” czcią wśród katolików już od swego procesu rehabilitacyjnego, który odbył w kilka lat po jej egzekucji. Trzeci z wymienionych modeli mitu, tj. model patronki ruchów nacjonalistycznych, sięga swymi korzeniami drugiej połowy XIX wieku. Po mit Joanny d'Arc bowiem francuskie ugrupowania skrajnie prawicowe sięgnęły niemal u początku swego istnienia. Zarówno boulangyści, jak i zwolennicy *Action française* widzieli w Joannie „kontrarchetyp” Żyda, zwolenniczkę silnej władzy królewskiej, ideologiczną liderkę odwetu na Niemcach za „zagarniętą” Alzację i Lotaryngię, obrońcę francuskiej tożsamości, a przede wszystkim osobowy symbol Francji, z tym że nie jest to „ani Francja Żydów, ani Francja wolnomyślicieli, ani Francja intelektualistów, ani Francja protestantów, socjalistów czy naturalizowanych cudzoziemców” (CONTAMINE, 1992: 213). Taki model mitu wykorzystywany był później także w propagandzie stosowanej przez nacjonalistyczny reżim Vichy. Warto zaznaczyć, że od początku XX stulecia model patronki ruchów nacjonalistycznych stawał się stopniowo dominującą wersją mitu Joanny d'Arc i pozostał nią do dziś.

Po drugiej wojnie światowej popularność mitu odczuwalnie zmalała. Sytuacja ta spowodowana była między innymi kompromitacją reżimu Vichy oraz przejęciem przez generała de Gaulle'a roli, którą mógłby ewentualnie odgrywać mit polityczny Joanny d'Arc, tj. roli symbolu niepodległej Francji, Francji zjednoczonej, stawiającej czoła zagrożeniom. Mit Dziewicy Orleańskiej pozostawał na marginesie życia społeczno-politycznego we Francji do lat 70. XX wieku, kiedy to nastąpił zasadniczy wzrost popularności ruchów skrajnej prawicy. Współczesne francuskie partie skrajnie

prawicowe, w tym szczególnie Front Narodowy Jeana Marie Le Pena, niemal od zarania swego istnienia, tj. od lat 70. XX wieku, odwoływały się do początkowo nieco „zakurzonego” mitu Joanny d’Arc w wersji patronki ruchów nacjonalistycznych. Za sprawą, wykreowanego w latach 80. przez Front Narodowy, święta ku czci Dziewicy Orleańskiej, które stało się jednocześnie manifestacją siły partii oraz jej lidera, ale również w związku z faktem, że ugrupowania reprezentujące nurty polityczne inne niż ultrapravica nie zgłaszały żadnych pretensji do posługiwania się mitem Joanny d’Arc, doszło do jego „zagarnięcia” na potrzeby promowania ideologii i programu partii skrajnie prawicowych. Owo „zagarnięcie” okazało się wyjątkowo trwałe. Wynika to, między innymi, z olbrzymich trudności w doprowadzeniu do zmiany treści już raz wpisanych w mit, bądź też w symbol.

Jak dowodzą badania przeprowadzone metodą analizy zawartości dziennika „Le Monde” z lat 1999—2003, jak również opinie ekspertów (badania zostały opublikowane w ramach pracy doktorskiej autorki niniejszego artykułu: *Mit Joanny d’Arc we współczesnej polityce francuskiej na przestrzeni lat 1999—2004*, Katowice 2006), mit polityczny Joanny d’Arc stanowi dziś przede wszystkim symbol i godło francuskich ruchów ultrapravicowych, szczególnie zaś Frontu Narodowego. Analizując zatem funkcje, jakie spełnia dziś badany mit, z łatwością można zauważyć, że służy on przede wszystkim budowaniu oraz umacnianiu tożsamości ugrupowań ultrapravicowych. Stanowi pozawerbalny nośnik dyskursu politycznego wspomnianych partii, a także odgrywa rolę stojącego za owym dyskursem autorytetu. Powołując się na opinie ekspertów (wywiady przeprowadzone z Jeanem Petaux, Christianem Grellois’m, Patrickiem Mardellatem, Anne Gaudin, Elise Feron, Cecile Leconte), wizerunek Joanny d’Arc niesie dziś niemal automatyczne skojarzenia z ruchami nacjonalistycznymi, choć za jedyną legitymację takiego utożsamienia służy przeinaczona idea pozbycia się wroga z francuskich terenów i przyznania władzy w kraju prawowitemu spadkobiercy, rozumiana przez skrajną prawicę jako uzasadnienie pozbycia się imigrantów i ochrony „prawdziwej francuskiej krwi”. Powyższe stwierdzenia prowadzą do wniosku, że podstawową funkcją, jaką spełnia dziś mit Joanny d’Arc, jest funkcja identyfikacyjna. Fakt wykorzystywania mitu Dziewicy Orleańskiej przez Front Narodowy (FN), ale także, choć w znacznie mniejszym stopniu, przez Narodowy Ruch Republikański (MNR) oraz Ruch na rzecz Francji (MPF) unaocznia, jak istotną rolę w politycznej ideologii odgrywają mity oraz jak skutecznym są narzędziem. Wywoływane przez nie skojarzenia i emocje w niezwykle efektywny sposób mogą przysłużyć się popularyzowaniu określonych idei, konkretnego dyskursu politycznego bądź też partyjnego programu.

Wyniki badań nad współczesnym wymiarem mitu politycznego Dziewicy Orleańskiej ukazują ponadto wspomnianą już prawidłowość ożywiania mitu w sytuacjach kryzysu. Popularność wspomnienia Joanny d'Arc symbolizującej naród francuski wzrastała między innymi w sytuacjach takich, jak pierwsza i druga wojna światowa, wojna z Prusami — były to momenty zagrożenia francuskiej tożsamości bądź też francuskiego terytorium. Z kolei mit Dziewicy Orleańskiej — patronki partii ekstremalnie prawicowych — najczęściej pojawia się na scenie politycznej w związku z różnego rodzaju wyborami lub też partyjnymi meetingami i kongresami. Nie zapominajmy, że wybory są dla politycznych ugrupowań sytuacją przełomową, czyli sytuacją kryzysu, decyduje ona bowiem często o bycie lub „niebycie” danej partii. Podczas wyborów partie polityczne starają się przekonać do siebie elektorat, posługując się nie tylko argumentami logicznymi i rozumowymi, ale także odwołując się do ludzkiej podświadomości oraz do sfery emocjonalnej człowieka, próbują wywrzeć na wyborcy odpowiednie wrażenie. Wszystkie te zabiegi zorientowane są na zdobycie odpowiednio dużego poparcia społecznego, które ma umożliwić zdobycie bądź utrzymanie udziału we władzy, co stanowi podstawowy cel każdej partii politycznej i decyduje o jej funkcjonowaniu w życiu politycznym danego społeczeństwa. Innymi wydarzeniami z życia politycznego, w których kontekście sięga się po mit, są zasygnalizowane już meetingi i kongresy partyjne. Służą one umacnianiu kadr ugrupowań politycznych oraz — podobnie jak w przypadku wyborów — zjednywaniu elektoratu. Odpowiednio bowiem zacytowany mit polityczny funkcjonujący w świadomości zbiorowej jest często narzędziem skuteczniejszym w pozyskiwaniu społecznego poparcia niż polityczne debaty.

Próbując rozstrzygnąć kwestię aktualności mitu Joanny d'Arc, pozostaje stwierdzić, że nie należy on do najpopularniejszych elementów współczesnej francuskiej sceny społeczno-politycznej. Pojawia się na niej najczęściej w kontekście wydarzeń, zjawisk bądź też osób związanych z ekstremalną prawicą. Zważywszy jednak, że poparcie, jakim cieszą się dziś we Francji ugrupowania reprezentujące wspomnianą doktrynę polityczną, sięga od 12% do 17%, trudno mit ich „patronki” nazwać marginalnym. Analizując dzisiejszą popularność mitu Joanny d'Arc, warto także zaznaczyć, że choć ultraprawicowy model tego mitu jest dziś podstawowy i dominujący, to w świadomości zbiorowej Francuzów odnajdujemy jeszcze ciągle Dziewicę Orleańską, która symbolizuje „bezpartyjne” bohaterstwo, waleczność, honor i odwagę. O funkcjonowaniu tych aspektów mitu może przekonywać przede wszystkim fakt, że porównanie do Joanny d'Arc, jakie stosują dziennikarze „Le Monde”, opisując postacie z szeroko pojętej sceny społeczno-politycznej, zarówno francuskiej, jak i międzynarodowej, oznacza dowód uznania oraz komplement.

Zaprezentowane w niniejszym artykule wnioski, wynikające z analizy funkcjonowania mitu Joanny d'Arc na współczesnej francuskiej scenie politycznej, ukazują, jak znaczącym oraz ciekawym elementem życia społeczno-politycznego są mity polityczne, jak wielu aspektów tego życia dotyczą, będąc zarazem jego produktem i swoistym wskaźnikiem oraz — jak zauważył Stanisław Ossowski — motorem. Mit, mimo zasygnalizowanych już trudności w jego precyzyjnym zdefiniowaniu, pozostaje dziś jednym z centralnych pojęć socjologii i teorii kultury.

Literatura

Źródła

Artykuły dziennika „Le Monde”

1er mai en ordre dispersé pour les lepénistes et les megretistes, 2000. „Le Monde”, 02.05.

CATINCHI J.Ph., 1999: *Archeologie du FN*. „Le Monde”, 15.02.

CHAMBEAU Ch., 1999: *Jean-Marie Le Pen dénonce une autre invasion: celle des femmes*. „Le Monde”, 01.06.

CHAMBEAU Ch., 1999: *Jean-Marie Le Pen s'en remet à la providence*. „Le Monde”, 04.05.

CHAMBEAU Ch., 2000: *Jean-Marie Le Pen dénonce „complot” contre les nations*. „Le Monde”, 03.05.

CHAMBEAU Ch., 2001: *Extrême droite, royalistes et intégristes se mobilisent contre l'Europe*. „Le Monde”, 15.05.

Dans un discours émaillé de provocation, M. Le Pen affirme la „capacité à gouverner” du FN, 2003. „Le Monde”, 03.05.

GEORGES P., 2000: *Mai en mondialisation*. „Le Monde” 03.05.

Un cortège frontiste clairsemé dans une ambiance morose, 2000. „Le Monde”, 03.05.

Vingt-six ans d'histoire mouvementée, 1999. „Le Monde”, 25.01.

Wywiady (opublikowane w ramach pracy doktorskiej autorki niniejszego artykułu — *Mit Joanny d'Arc we współczesnej polityce francuskiej na przestrzeni lat 1999—2004*. Katowice 2006)

Wywiad z Jeanem Petaux, profesorem nauk politycznych w Instytucie Nauk Politycznych w Bordeaux, przeprowadzony 22.02.2006.

Wywiad z Christianem Grellois'm, profesorem prawa publicznego na Uniwersytecie Monteskiusza w Bordeaux, przeprowadzony 28.03.2006.

- Wywiad z Patrickiem Mardellatem, profesorem nauk ekonomicznych i społecznych w Instytucie Nauk Politycznych w Lille, przeprowadzony 19.01.2006.
- Wywiad z Anne Gaudin, profesor prawa publicznego w Instytucie Nauk Politycznych w Bordeaux, przeprowadzony 10.05.2006.
- Wywiad z Elise Feron, doktor nauk politycznych na Uniwersytecie w Lille, przeprowadzony 21.03.2006.
- Wywiad z Cecile Leconte, doktor nauk politycznych i społecznych Instytutu Nauk Politycznych w Paryżu, przeprowadzony 10.05.2006.

Opracowania

- BIERNAT T., 1989: *Mit polityczny*. Warszawa: PWN.
- BURSZTA W.J., 1996: *Czytanie kultury. Pięć szkiców*. Łódź: IEiAK.
- BURSZTA W.J., 1998: *Antropologia kultury*. Poznań: Zysk i Spółka.
- CONTAMINE Ph., 1992: *Jeanne d'Arc dans la memoire des droites*. In: *Histoire des droites en France*. Paris: Gallimard.
- GUIBAL G., 1875: *Histoire du sentiment national pendant la guerre de Cent Ans*. Paris: Sandoz et Fischbaqcher.
- KOŁAKOWSKI L., 1994: *Obecność mitu*. Wrocław: Wyd. Dolnośląskie.
- KOWALCZYK E., 1974: *Człowiek w świecie informacji*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- KRUMEICH G., 1993: *Jeanne d'Arc à travers l'histoire*. Paris: Albin Michel.
- MARTIN H., 1856: *Jeanne Darc et le conseil de Charles VII*. Cite d' après: WINOCK M.: *Jeanne d'Arc*. In: NORA P.: *Les Lieux de Mémoire*. Vol. 3. Paris 1992: Gallimard.
- PAŃKÓW I., 1982: *Mit w działaniach politycznych*. „Studia Nauk Politycznych”, nr 5—6.
- SMIRNOW L.W., 1979: *Wiara jako niezbędny składnik wiedzy*. W: LIPIEC J., red.: *Nauka i światopogląd*. Kraków: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- SOREL G., 1972: *Reflexion sur la violence*. Paris: Editions Marcel Rivière.
- SZACKA B., 1985: *Mit a rzeczywistość społeczeństw nowoczesnych*. W: MOKRZYCKI E., OFIERSKA M., SZACKI J., red.: *O społeczeństwie i teorii społecznej. Księga poświęcona pamięci Stanisława Ossowskiego*. Warszawa: PWN.
- TARKOWSKA E., 1999: *Mit*. W: *Encyklopedia socjologii*. T. 2. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- WINOCK M., 1992: *Jeanne d'Arc*. In: NORA P.: *Les Lieux de Mémoire*. Vol. 3. Paris: Gallimard.

AGNIESZKA WRÓBEL

Analiza dyskursu politycznego Ligi Północnej

W latach 50. i 60. XX wieku badacze twierdzili, że industrializacja i urbanizacja oraz rozwój gospodarczy wyeliminują nacjonalizm i regionalizm. Uważano, że dzięki inicjowanemu przez administrację państwową rozwojowi technologii i przemysłu będą się rozprzestrzeniać uniwersalne wartości i coraz bardziej zaczną się rozrastać sterowany centralnie aparat państwowy. W latach 60. wiele krajów europejskich zaczęło wdrażać politykę regionalną w ramach planów sektorowych lub państwowych. Miały na tym, z jednej strony, skorzystać regiony znajdujące się na peryferiach, ale także samo państwo, bo takie działania miały wzmocnić poparcie dla jego instytucji. Rezultaty takiej polityki były różne. W niektórych państwach różnice pomiędzy regionami zmniejszyły się, w innych pozostały takie same. W konsekwencji rozwój regionalny stał się kwestią budzącą coraz większe emocje i konflikty pomiędzy władzą centralną (rządem) a regionami, znajdującymi się na peryferiach głównie dlatego, że ich kompetencje i władza się zwiększyły. Niektóre z nich zaczęły domagać się więcej funduszy z publicznej kasy, inne zaczęły dążyć do podkreślenia swojej odrębności. Kenichi OHMAE (1995), zwolennik podejścia gospodarczego, tłumaczy to zjawisko, używając terminu *region state* do opisu regionów, które podobnie jak północne Włochy, Katalonia w globalnej gospodarce funkcjonują jako samodzielne jednostki.

Z drugiej strony jest także regionalizm „kulturowy” czy „polityczny”, który wiąże się z takimi pojęciami, jak „poczucie odrębności kulturowej”, „mniejszości narodowe”. Może być on rozumiany na kilka sposobów: jako protest wobec państwa pociągający za sobą fragmentaryzację, separatyzm lub jako mechanizm zmierzający do uzyskania większej autonomii. W niektórych przypadkach regionalizm może być także rozumiany jako społeczno-polityczny projekt, mający na celu przywrócenie tożsamości kulturowej

i autonomii, która istniała w przeszłości. Tworzeniu się ruchów regionalnych sprzyja wspólnota narodowa (*ethnicity*), język, wspólne dziedzictwo, koncentracja na danym terytorium. Tożsamość buduje się nie tylko na podstawie tego, co wspólne, ale także tego, co nas różni od innych — „jesteśmy inni, różnimy się, nie jesteśmy tacy jak wy”.

Benito GIORDANO (2000) wyróżnia kilka etapów procesu regionalizacji. Pierwszym z nich jest świadomość terytorium i jego granic. Region to jednostka odrębna w całej strukturze kraju. Drugi obejmuje tworzenie kształtu symbolicznego lub koncepcyjnego, takich jak: flagi, kartografia, zabytki. Trzecie stadium to pojawienie się instytucji: mediów, placówek oświatowych i kulturalnych, administracji. Ostatni etap to „establishment” w strukturze przestrzennej i świadomości społecznej, tak że region przyjmuje formę zinstytucjonalizowanej jednostki terytorialnej.

U źródeł federalizmu i regionalizmu we Włoszech leży słabość ich systemu politycznego. Wynika ona z braku skuteczności administracji centralnej, która jednocześnie ma ambicje głęboko przenikać w życie społeczne. Wysoce scentralizowany system, wprowadzony po zjednoczeniu Włoch, miał ułatwić kontrolę społeczeństwa, zwłaszcza lokalnych notabli i działaczy demokratycznych. Nawet po ustanowieniu republiki państwo zawsze dążyło do neutralizacji wpływów lokalnych ośrodków władzy. Jednakże rosły one w siłę i coraz częściej domagały się autonomii. Nie bez znaczenia jest także wpływ globalizacji. We Włoszech przyczyniła się ona do wzrostu gospodarczego północnych regionów, które wyspecjalizowały się w produkcji towarów dla rynków międzynarodowych. W tym kontekście federalizm jest często łączony z neoliberalizmem, gdzie decentralizacja ma przede wszystkim pozwolić na szybsze reagowanie na sytuację na rynkach zagranicznych i zwiększyć własną konkurencyjność. Z tym wiąże się także federalizm fiskalny, który oznacza przyznanie większych środków finansowych regionom i ograniczenie kontroli państwa nad ich wydawaniem.

Geneza Ligi Północnej

Liga Północna, w przeciwieństwie do innych partii regionalnych, nie powstała w regionie, którego mieszkańcy mogą uważać się za osobny naród. Liga stara się stworzyć poczucie tożsamości i odrębności, by uzasadnić swoje polityczne i gospodarcze roszczenia. Posługuje się pojęciem „Padanii” — regionu, który obejmuje północne i środkowe Włochy. W tym celu tworzy mity i symbole. W 1979 roku Umberto Bossi spotkał Bruna Salva-

doriego¹. Salvadori kontaktował się ze zwolennikami autonomii Północy w nadziei, że razem zdołają wprowadzić jakiegoś przedstawiciela do Parlamentu Europejskiego. W kwietniu 1984 roku powstała Lega Autonomista Lombarda. Różnego rodzaju ruchy autonomiczne działające na Północy Włoch wzorowały się na Union Valdotaïne, la Sud Tirolel Volkspartei, il Partito Sardo d'Azione, które budowały swoją tożsamość na odrębności językowej i kulturowej. Natomiast ugrupowania włoskie dążące do autonomii chciały zbudować swoją tożsamość na podstawie odrębności geograficzno-administracyjnej. Skoro w północnych Włoszech trudno było o różnice językowe i kulturowe, trzeba było stworzyć pojęcie narodu i tradycję. Nowi aktorzy na scenie politycznej stosują taką samą strategię jak ruchy etnonacjonalistyczne — oskarżają administrację centralną o kolonizację, walczą w obronie swoich tradycji, protestują przeciwko podporządkowaniu własnego postępu gospodarczego potrzebom innych regionów oraz sprzeciwiają się ograniczonemu dostępowi do władzy publicznej. Ich żądanie autonomii dla regionu wiąże się z poczuciem „inności”, z faktem, że uważają się za część innego narodu.

W pierwszej połowie lat 80. poczucie przynależności do regionu nie wystarcza, by stać się ważnym partnerem na scenie politycznej. Roberto BIORCIO (1997) wskazuje, że działania ugrupowań przebiegały na 3 płaszczyznach:

- podkreślanie wszystkiego, co odrębne w kulturze, języku i tradycjach regionalnych,
- uwydatnianie specyfiki interesów różnych regionów,
- podsycanie wrogich nastrojów wobec imigrantów z południa Włoch.

Ligi autonomiczne cieszyły się zaufaniem na tych terenach, gdzie do tej pory największe wpływy miała Democrazia Cristiana (Chrześcijańska Demokracja). Argumenty wymierzone przeciwko mieszkańcom Południa i apel do poczucia przynależności regionalnej najłatwiej trafiał do ludzi prowadzących własną działalność gospodarczą: rzemieślników, handlowców i rolników. Doniesienia o wzroście przestępczości, bezrobociu, nieudolności administracji centralnej przekazywane prostym językiem znajdowały posłuch wśród tych warstw. Do tego dochodziło poczucie marginalizacji Północy w życiu publicznym pomimo to, że stanowiła ona centrum życia gospodarczego. Są dwa scenariusze tłumaczące, jak konflikty o podłożu gospodarczym mogą doprowadzić do wzmocnienia tendencji separatystycznych. Po pierwsze, może to być związane z brakiem spójności pomiędzy pozycją gospodarczą a statusem kulturalnym i potencjalnym. Po drugie, dążenia do zdobycia coraz większej autonomii występują częściej w regio-

¹ Właściwie Antoine Gimenez, anarchista i rewolucjonista. Brał udział w wojnie domowej w Hiszpanii. Walczył z oddziałami Franco.

nach, które uchodzą za bogate i prężnie rozwijające się, zwłaszcza w porównaniu z innymi częściami kraju. Rząd nie może zlekceważyć ich żądań, bo ich zasoby są porównywalne ze środkami, którymi dysponuje centrum. Sama przewaga ekonomiczna nie wystarcza, ale w połączeniu z bazą kulturową i etniczną może być źródłem politycznej mobilizacji.

Liga Lombardzka domagała się, żeby podatki mieszkańców regionu były pod ich kontrolą analogicznie do systemu, który działa w Trydencie i Sud Tyrolo. Mieszkańcy powinni mieć także pierwszeństwo w zatrudnianiu, przydziale mieszkań i różnego rodzaju świadczeń. Żądali też stworzenia własnego systemu emerytalnego. Wykorzystywano konflikt Północ — Południe, by wzmocnić swój przekaz.

Liga Lombardzka w 1987 roku zdołała zdobyć jedno miejsce w Parlamencie Europejskim dla Umberta Bossiego. Brała udział w wyborach w ramach Unii dla Europy Federalnej (Unione per l'Europa Federalista). W roku 1985 po raz pierwszy miała swych przedstawicieli w *consiglio comunale* w Varese i Gallarate. W 1987 roku partii udało się przekroczyć próg wyborczy w okręgu wyborczym Varese-Como-Sondrio i wprowadzić do parlamentu jednego senatora i jednego deputowanego.

Liga Północna — nowy aktor na scenie politycznej

Bossi poszedł dalej niż dotychczasowe ruchy autonomiczne (*leghe autonome*), które podkreślały jedynie etniczne i językowe różnice między regionami. Liga Północna, zarejestrowana w grudniu 1989 roku, składała się z ugrupowań regionalnych działających w północnych Włoszech. Swój sukces zawdzięcza pośrednio upadkowi komunizmu. Wielkie partie tworzyły koalicje, które miały na celu marginalizację partii komunistycznej. Na Północy było wielu przeciwników rządu chadecji, ale dopóki istniało ryzyko pojawienia się komunistów w rządzie, nikt nie odważył się protestować. Na fali wydarzeń w Europie Wschodniej i Środkowej dwie najważniejsze włoskie partie straciły wiarygodność. Liga Północna jako pierwsza zauważyła kryzys tradycyjnego podziału na prawicę i lewicę, który do tej pory przesłaniał antagonizm Północ—Południe. Odniosła sukces, ponieważ potrafiła wykorzystać problemy, na które skarżyli się mieszkańcy Północy i przekuć je w polityczną siłę. Nawoływała do federalizmu. Głównym założeniem tego projektu było przekonanie, że Włochy składają się z trzech różnych i odrębnych społeczeństw: Północy, Centrum i Południa. Liga używała pojęcia Północ w opozycji do Rzymu, władzy centralnej, tradycyjnych

partii. Wybory w 1992 roku potwierdziły sukces tej retoryki, kiedy Liga zdobyła 3 mln głosów, co stanowiło 8,7% w skali całego kraju. Dało to jej 81 przedstawicieli w parlamencie. W Lombardii partia zdobyła ponad 23% głosów (Democrazia Cristiana miała tylko o 1% więcej) i 18% w Veneto. Ponadto, poparcie dla Ligi wzrosło w innych regionach Północnych Włoch, zwłaszcza w tych, które cieszyły się znaczną autonomią Friuli-Venezia-Giulia, Trydent Górna Adyga i Emilia Romania.

W latach 1992–1994 Włochy przeżywały okres politycznej destabilizacji, która była rezultatem ujawnienia licznych afer. Liga skorzystała na tym kryzysie. W tym czasie było widać, że Bossi zmienił retorykę, ponieważ chciał, by jego partia stała się główną siłą polityczną zdolną do wypełnienia luki po upadku tradycyjnych partii. Liga stała się częścią centroprawicowej koalicji. Nazywała się ona *Polo per la Libertà*, na jej czele znajdowała się *Forza Italia* Berlusconi i neofaszystowska *Alleanza Nazionale*. Pojawienie się *Forza Italia* na scenie politycznej Włoch oznaczało skurczenie się pola działania w centrum włoskiej sceny politycznej dla Ligi. Choć w wyborach w 1994 roku Liga zdobyła 8,4% głosów w skali całego kraju (nastąpił nieznaczny spadek o 0,3% w porównaniu do 1992 roku), poparcie dla niej zatrzymało się na tym samym poziomie lub zmniejszyło się we wszystkich północnych regionach. Partia straciła poparcie tam, gdzie nie zdołała zbudować trwałej bazy, zwłaszcza w środkowych Włoszech, lub gdzie popularność partii była stosunkowa „świeża”, szczególnie w Mediolanie (ale także w Ligurii i Trentino).

Szybko stało się jasne, że próba przekształcenia Ligi w znaczącą siłę polityczną w całym kraju spełzła na niczym. Liga ucierpiała na koalicji z Berlusconiem, który zdobył poparcie ze strony środowisk wrogich Lidze, zwłaszcza na Południu. Nie można zapominać też, że Liga okazała się pośrednio związana z neofaszystowską *Alleanza Nazionale* (Sojusz Narodowy), która popierała silne scentralizowane państwo i sprzeciwiała się autonomii regionalnej. Stąd w 1995 roku po stałym spadku poparcia Liga zdecydowała się zmienić swoją retorykę. Opowiedziała się za secesją Padanii. Partia wystartowała w wyborach sama bez wchodzenia w sojusz z jakimkolwiek partnerem. Tłumaczyła to tym, że dwie główne koalicje niczym się od siebie nie różniły. Wybory przyniosły nieoczekiwany sukces Ligi Północnej. To był największy sukces wyborczy partii w jej historii. Udało jej się zdobyć ponad 40 milionów głosów, co dawało 10,1% w skali całego kraju. Wybory pokazały, że Liga nie tyle zdobywa poparcie w nowych przyczółkach na terenie „Padanii”, ile umacnia tam, gdzie ono jest już stosunkowo duże. Ponadto, coraz bardziej widoczne staje się to, że jej elektorat wywodzi się raczej z prowincji niż z takich metropolii, jak: Mediolan, Turyn czy Genua. DIAMANTI (1995) nazywa ten obszar „pedemontanią”. Obejmuje pół-

nocno-wschodnią część północnych Włoch od Udine i Pordenone przez Brescię, Bergamo, Como w Lombardii i Cuneo w Piemontcie. Te tereny są relatywnie jednorodne pod względem społeczno-gospodarczym, cechują się dużą koncentracją średnich i małych przedsiębiorstw.

Nawoływanie do secesji było próbą stworzenia nowej tożsamości dla zwolenników LN, jak również mieszkańców północnych Włoch. 15 września 1996 roku ogłoszono niepodległość Padanii. Liga Północna opracowała odrębną konstytucję dla Padanii i zmieniła nazwę na Liga Północna na rzecz Niepodległości Padanii. Miał to być czytelny znak, że partia chce odróżnić się od innych ugrupowań i powrócić do swojego wizerunku partii sprzeciwiającej się tradycyjnym partiom (*anti-system*). Jest to też przejście z samego sposobu postrzegania Padanii — nie jest to „wspólnota interesów gospodarczych”, lecz „ojczyzna, wspólnota krwi”. Ogłoszenie secesji doprowadziło do odejścia kilku znaczących polityków z Ligi Północnej, na przykład Vita Gnuttiego czy Irene Pivetti.

W międzyczasie Włochy przystąpiły do rozszerzania kompetencji regionów, na przykład przez ustawę Bassaniniego z 15 marca 1997 roku, która przyznawała liczne funkcje administracyjne jednostkom terytorialnym, a zwłaszcza *comuni*. Dla Ligi Północnej nie były one wystarczające. Dalej kontynuuje swoje nawoływanie do secesji, tworzy Zielone Koszule i rząd Padanii. Spadek popularności partii przychodzi wraz z reformą tytułu V drugiej części konstytucji. Reforma ta stanowi przełom w historii regionalizmu włoskiego. Od tej pory obowiązuje zasada subsydiarności i współpracy. W sposób wyraźny określono kompetencje wyłączne państwa i kompetencje wspólne państwa i regionów. Pozostałe kwestie regiony mogą regulować według własnego uznania. Zwiększono też autonomię finansową regionów.

Na te zmiany nałożył się kryzys wewnętrzny w łonie partii. Z Ligi odchodzą różni czołowi działacze, którzy tworzą własne ugrupowanie: Ligę Republiki Weneckiej (Liga Repubblica Veneta). Spada poparcie dla Ligi. Partia skoncentrowała się na secesji, a argumenty gospodarcze zeszły na dalszy plan. Elektorat z Północy nie był na to gotowy. Umiarkowany nacjonalizm padański był dobrym uzasadnieniem federalizmu, ale wyborcy byli bardziej zainteresowani kwestiami gospodarczymi. Forza Italia, która potrafiła sprawnie posługiwać się językiem przedsiębiorców z Północy, przejęła część elektoratu Ligi Północnej.

Bossi, świadomy tych zmian, do wyborów w 2001 roku wystartował w ramach Casa delle Libertà Berlusconiego. W swojej kampanii wyborczej skupił się na trzech kwestiach: imigrantach, Unii Europejskiej i *devolution*. Bossi coraz częściej mówi nie o imigrantach z południa Włoch, lecz o obco-krajowcach przybywających do Włoch. Krytykuje też UE za ograniczanie suwerenności państw. Jest to swoiste *novum*, bo wcześniej Liga Północna

była zwolennikiem integracji. Odeszła też od idei secesji na rzecz *devolution*. Nowy projekt zakłada przekazanie regionom wyłącznych kompetencji w zakresie zdrowia, szkolnictwa i bezpieczeństwa publicznego. Udział w koalicji z Berlusconi Bossi nazwał „ogromnym poświęceniem”, ale tak naprawdę, gdyby Lega Nord zdecydowała się na samodzielne kandydowanie, nie miałyby szans znaleźć się w parlamencie, gdyż udało jej się zdobyć tylko 3,9% głosów w skali całego kraju (próg wyborczy wynosił 4%). Z partii samowystarczalnej Liga Północna przekształciła się w ruch, który musi być członkiem koalicji. W rządzie Silvia Berlusconi Umberto Bossi jest ministrem reform i *devolution*, Roberto Castelli — ministrem sprawiedliwości, Roberto Maroni — ministrem opieki społecznej, a Roberto Calderoli — wiceprzewodniczącym Senatu.

W 2004 roku Umberto Bossi dostaje udaru mózgu. Stan zdrowia nie pozwala mu na udział w życiu publicznym przez ponad rok. Jego tekę ministra przejmuje Roberto Calderoli. Bossi pojawi się dopiero na manifestacjach przy grobie Carla Cattanea², w marcu 2005 roku. W wyborach do Parlamentu Europejskiego w 2004 roku Liga zdobywa 5,1% głosów, a w regionalnych — 5,6%.

W przededniu wyborów parlamentarnych w roku 2006 Liga po raz pierwszy w swej historii otwiera się na polityków pochodzących z południa i zawiera pakt z Ruchem na rzecz Autonomii (il Movimento per l'Autonomia — MPA), na którego czele stoi Raffaele Lombardo. Ugrupowanie to składa się przede wszystkim z przedstawicieli Chrześcijańskiej Demokracji Południa, opowiada się za autonomią regionów, ale bez autonomii fiskalnej. Wybory parlamentarne wygrywa koalicja centrolewicowa, której przewodzi Romano Prodi. Lidze udaje się zdobyć 4,58% głosów, co daje jej 26 deputowanych i 13 senatorów. W czerwcu 2006 roku odbyło się kolejne referendum konstytucyjne. Jedną z kwestii, które ono obejmuje, jest *devolution*. 61% głosujących jest przeciwnych zmianom. Jedynie w Lombardii i w Wenecji wyniki są inne.

Silvio Berlusconi i Liga Północna okazały się największymi zwycięzcami wyborów parlamentarnych w 2008 roku. Na centroprawicową koalicję głosowało 17 mln Włochów — o 1,2 mln więcej niż podczas wyborów w 2006 roku, sama Liga natomiast zyskała w porównaniu z rokiem 2006 o 1,5 mln głosów. Ten sukces Liga zawdzięcza częściowo rozzarowaniu włoskiego społeczeństwa polityką i politykami, które ugrupowanie to umiejętnie podsyca. Innym czynnikiem jest kampania, która koncentrowała się na strachu przed imigrantami i zagrożeniach, jakie postępująca globalizacja niesie przemysłowej Północy.

² Polityk, filozof i patriota włoski, który żył w XIX wieku. Opowiadał się za tym, aby zjednoczone Włochy miały ustrój federalny.

Dyskurs Ligi Północnej

Fundamentem retoryki jest mit Padanii. Jej nazwa wywodzi się od rzeki Pad, a terytorium obejmuje takie regiony, jak: Valle d'Aosta, Piemont, Liguria, Trydent-Górna Adyga, Wenecja Euganejska, Friuli-Wenecja Julijska i północna część regionu Emilia-Romania. 15 września 1995 roku Liga Północna ogłosiła powstanie Federalnej Republiki Padanii. Żadne z państw nie uznało tej republiki. Włochy w swojej historii nigdy nie znały Padanii jako samodzielnego bytu politycznego. Za czasów Napoleona Bonapartego istniała jedynie Republika Cispadańska — państewko utworzone w 1796 roku. Składało się z księstw Modeny i Reggio oraz Bolonii i Ferrary. Później powiększone zostało także o Romanię. Napoleon rozwiązał je przy okazji rozejmu z Austrią, ponieważ uznał je za zbyt niezależne. Republika Cispadańska stała się częścią Republiki Cisalpińskiej (GIEROWSKI, 2003).

Głównym założeniem mitu Padanii jest przekonanie, że jej mieszkańcy stanowią mniejszość, która podlega okupacji ze strony południowców już od czasów starożytnych. Imperium Rzymskie, silnie scentralizowane, podbiło ludy celtyckie, które zamieszkiwały Północ Włoch. Nie były one w stanie stawić czoła przeważającemu liczebnie wrogowi. Mieszkańcy Padanii są ich potomkami. Różni ich kultura, światopogląd, są bliżsi kalwinizmowi niż katolicyzmowi praktykowanemu przez Południe. To sprawia, że są podobni do Europy Północnej. Gilberto Oneto, jeden z czołowych twórców ideologii Ligi Północnej, zapewnia, że ma to związek z tym, że Celtowie schronili się w Alpach, a Rzymianie zamieszkiwali równiny, gdzie byli bardziej podatni na epidemie i wojny. Stąd dzięki Alpom ludność pochodzenia celtyckiego mogła przetrwać i stopniowo przemieszczać się. Propagowaniu mitu Padanii służą media, instytucje i sieć stowarzyszeń założonych przez Ligę Północną. Padania ma własny parlament, rząd, media: gazetę „La Padania”, radio Padania Libera i telewizję Tele Padania. Liczne stowarzyszenia są bardzo aktywne i zajmują się różnymi dziedzinami.

Podkreślanie odrębności kulturowej, która jest fundamentem tożsamości politycznej, jest charakterystyczne dla wszystkich ruchów, które walczą o autonomię dla swojego regionu. Tymczasem Liga, w porównaniu z nimi, ma pewien deficyt tożsamości/odrębności (*identitaire*) — nie ma tam ani wspólnego języka jak w Katalonii, ani innej religii jak w Irlandii, ani samodzielnego bytu państwowego w przeszłości. Aby zredukować ten deficyt, stratedzy Ligi uciekają się do różnych metod. Z jednej strony tożsamość opierają na opozycji „mieszkańcem Padanii nie jest ktoś, kto pochodzi z południa Włoch lub imigrant”, z drugiej zaś — podejmują działania, by popularyzować i wzmacniać samą Ligę.

Marta MACCHIAVELLI (2001) wyróżnia trzy główne koncepcje narodu padańskiego: koncepcję wyboru (*nation-volonté*), wspólnotę kulturową, wspólnotę krwi. Koncepcja woluntarystyczna (liberalna) jest najmniej rozpowszechniona. Jest to nurt, który czerpie inspirację z postmodernistycznej teorii Renana. Do ruchu może należeć każdy, kto wyznaje jego wartości. Obejmuje to także południowców i ich dzieci, jeśli szanują takie wartości, jak praca i wolność. Ważny jest osobisty wybór, a nie pochodzenie. Najważniejsze w łonie partii jest wyakcentowanie wszelkich wartości wspólnoty kulturowej. Nawiązuje ono do doświadczeń różnych narodów europejskich, które w XIX wieku, walcząc o niepodległość, podkreślały swoją odrębność historyczną, językową, gospodarczą, religijną i artystyczną. Liga Północna dąży do popularyzacji swych idei. Upatruje w budowie kultur warunek sukcesu politycznego. Ostatnia z koncepcji (wspólnota krwi) opiera się na rewizjonizmie historycznym. Liga Północna twierdzi, że przodkami Padańczyków są Celtowie. Jest to podejście zdecydowanie skrajne i wykluczające tych wszystkich, którzy należą do jednego z pierwszych pokoleń mieszkających na Północy Włoch.

Symbole używane przez Ligę Północną

- Liga Lombardzka — z niej rodowód wywodzi Liga Północna. Liga U. Bossiego inspirowała się historią swojej imienniczki. Była ona sojuszem gmin doliny Padu. Przeciwwstawiała się monolitycznemu i scentralizowanemu Imperium Fryderyka Barbarossy. Jest tu pewna analogia, tym bardziej że głównym tematem były podatki. Do Ligi należeli przede wszystkim rzemieślnicy, kupcy i adwokaci. Sojusz rozpadł się krótko po porozumieniu z Barbarossą w 1183 roku. Odwoływanie się do średniowiecznej Ligi Lombardzkiej było charakterystyczne w latach 80. i na początku lat 90.
- Herb partii — rycerz z tarczą i wzniesionym mieczem otoczony napisem Lega Nord. To wizerunek Alberta de Guissana, który stanął na czele Ligi Lombardzkiej. W 1176 roku w bitwie pod Legnano pokonała ona wojska Barbarossy.
- Pieczęć z herbem Padanii, na której znajduje się Lew św. Marka i Smok — jest to połączenie tradycji chrześcijańskiej z celtycką.
- Carroccio — potoczna nazwa Ligi Północnej. Był to wóz ze sztandarem Lombardii, biały z czerwonym krzyżem. Niemiecka konnica przypuściła na niego szturm w bitwie pod Legnano i poniosła klęskę.
- Pontida — miejscowość znajdująca się 16 km od Bergamo. W 1167 roku gminy doliny Padu, które wchodziły w skład Ligi Lombardzkiej, złoży-

- ły uroczystą przysięgę, że pokonają Fryderyka Barbarosę. W Pontidzie co roku odbywa się wielki zjazd członków i miłośników Ligi Północnej.
- Hymn Padanii: „Va pensiero” — pieśń Żydów (chór niewolników) z trzeciego aktu *Nabucco* Verdiego. Opera opowiada o perypetiach miłosnych córek króla Nabuchodonozora, któremu udało się podbić Judeę. Przedstawia jednocześnie początki „niewoli babilońskiej” Żydów. Była to czytelna metafora sytuacji politycznej ówczesnych Włoch znajdujących się pod dominacją austriacką. Operę wystawiono po raz pierwszy 8 marca 1842 roku w mediolańskiej La Scali. Szybko doszło do licznych demonstracji, więc władze austriackie zakazały jej wystawiania na podległym sobie obszarze.

Pozostałe elementy dyskursu Ligi Północnej

— Krytyka Południa

LN korzysta ze stereotypów mieszkańca Południa jako osoby leniwej i liczącej na zapomogi ze strony państwa. Liga tłumaczy różnice gospodarcze pomiędzy Północą a Południem różnicami kulturowymi. Mentalność ludzi Północy jest przesiąknięta etyką pracy, co można porównać z krajami protestanckimi. Są oni przedsiębiorczy, oszczędni, gotowi do poświęceń i przestrzegający prawa. Liga twierdzi też, że Włochy znajdują się pod coraz większym wpływem Południa. Mieszkańcy Padanii są wręcz porównywani do Indian, autochtonów, którym skradziono ich ziemię i których styl życia jest niszczone. Południe wywiera nacisk na kulturę Północy — w szkole koncentruje się na historii Imperium Rzymskiego, pisarzach z Południa itd. Liga twierdzi, że cała administracja i najważniejsze urzędy państwowe są zdominowane przez Południe. Zdaniem Ligi, w latach 50. państwo wspierało migrację na północ, aby zmniejszyć różnice kulturowe pomiędzy dwiema częściami kraju. Masowy napływ ludności przyczynił się utraty poczucia odrębności kulturowej niektórych ośrodków przemysłowych, na przykład Mediolanu i Turynu. Tożsamość Północy to koncepcja bliżej nieokreślona, definiowana na podstawie tego, czym nie jest. Dla Ligi jest to przede wszystkim odrzucenie tego wszystkiego, co kojarzy się z Południem. Poza tym Liga powołuje się na odrębną historię, kulturę i przodków. Obrona przed tym, co południowe, pozostaje jedną z głównych osi retoryki LN, ale ustępuje ona stopniowo miejsca innym postulatom.

— Sprzeciw wobec napływu imigrantów

Coraz częściej Liga upatruje zagrożenia dla północnych Włoch w imigracji. Jest to o tyle wygodniejsze, że imigranci różnią się od Włochów z północy bardziej niż Włosi z południa. Liga wykorzystuje problemy wywołane imigracją masową w społeczeństwie, które jest bardziej przyzwyczajone do tego, że jego członkowie opuszczają kraj, niż do przyjmowania nowych obywateli. Liga w porównaniu z innymi partiami włoskimi przoduje w głoszeniu haseł ksenofobicznych. Alleanza Nazionale, która ma korzenie faszystowskie, woli skłaniać się ku centrum (IGNAZZI, 2005). Liga twierdzi, że tożsamość i spójność Padanii są zagrożone napływem imigrantów spoza Unii Europejskiej, ponieważ często osiedlają się nielegalnie i jako że nie mogą znaleźć legalnej pracy, zajmują się działalnością przestępczą. Nazywa ich pogardliwie „bingo bon-go”. Po 11 września 2001 roku coraz częściej atakuje muzułmanów. Mówi o islamizacji Europy. Podkreśla, że islam jest w opozycji do chrześcijańskiej Europy, używa sformułowania „inwazja”. Jednym z najbardziej znamienitych wydarzeń była prowokacja autorstwa Roberta Calderoli, jednego z ministrów w rządzie Berlusconi. Podczas skandalu wywołanego karykaturami Mahometa polityk ten pokazywał się w koszulce z jedną z nich. Doprowadziło to do rozruchów pod włoskim konsulem w Libii.

Zdaniem Ligi, multikulturalizm jest niemożliwy. Aby uniknąć oskarżenia o rasizm, Liga często ucieka się do argumentu „obrony różnorodności kulturowej”³. Ma ona obejmować, z jednej strony, ludność mieszkającą na północy, ale także samych imigrantów, którzy mogą stracić kontakt ze swoją kulturą ojczystą. Według Ligi jednostka definiuje się na podstawie swego pochodzenia, a różnice kulturowe są jak bariery nie do pokonania.

Partia sprzeciwiała się także wszelkim inicjatywom mającym na celu poprawę warunków bytowych imigrantów (na przykład przyznawaniu lokali społecznych).

— Krytyka państwa

Inną cechą charakterystyczną wypowiedzi polityków Ligi jest brak zaufania do państwa i instytucji go reprezentujących (BIORCIO, 1997). Nieudolność państwa jest ciężarem dla gospodarki Północy. Biurokracja, wysokie podatki i rosnący dług publiczny są przeszkodą w rozwoju. Liga krytykuje także tradycyjne partie i wini je za złe funkcjonowanie in-

³ W przemówieniu z 27 sierpnia 2006 roku U. Bossi mówi, że „narody nie są jak woda, którą można mieszać według własnego uznania. Narody (ludy) mieszają się z trudnością, a ludzie zawsze wracają do swoich korzeni”.

stytucji państwowych. Według LN są one kierowane przez ludzi z Południa. Północ ma niewielu przedstawicieli w administracji państwowej.

— Obrona interesów drobnych przedsiębiorców

Liga zajmuje pozycję obrońcy drobnych przedsiębiorców, przeciwstawiając ich wielkiemu przemysłowi i finansjerze, które są w symbiozie z aparatem państwowym i związkami zawodowymi. Dla Ligi przedsiębiorca z Północy to uosobienie cnót mieszkańca Padanii: dynamiczny, pracowity, odważny, dumny, szczery. Liga Północna krytykuje włoski system fiskalny i nawołuje do wykorzystywania wszystkich luk prawnych. Bossi podkreśla, że wysokie podatki służą przede wszystkim Południu, a hamują rozwój przedsiębiorstw na Północy. Równowagę przywróci autonomia fiskalna. W sierpniu 2007 roku Bossi zagroził, że zacznie organizować strajk fiskalny. Użył radykalnych argumentów, a nawet szantażu: „Gdyby Lombardia mogła zakręcić kurki, Włochy umarłyby w ciągu 5 dni, bo żyją z naszych pieniędzy”. Straszy, że w razie potrzeby mieszkańcy Padanii sięgną po broń. Liga jest pierwszą partią, która wykorzystwała niezadowolenie społeczeństwa z wysokich podatków, dzięki czemu zdobyła dodatkowe głosy w wyborach. Forza Italia stanowi poważną konkurencję w tej kwestii.

— Eurosceptycyzm

Większość partii regionalistycznych jest nastawiona przychylnie do Unii Europejskiej, ponieważ UE wspiera decentralizację. I tak też było przez długi czas z Ligą Północną. U. Bossi był przekonany, że ustawodawstwo unijne jest gwarancją ochrony przedsiębiorców i rolników z północy kraju. Wolny rynek oraz swobodna konkurencja promowane przez UE doprowadziłyby do większej dyscypliny. Liga popierała także przystąpienie do strefy euro, bo wzmocniłoby to zarazem dyscyplinę budżetową. Oznaczałoby to, że może wyzwolić się od zniechęcającej „rzymskiej” waluty. Po raz pierwszy akcenty eurosceptyczne pojawiły się w 1998 roku. Bossi w swoim przemówieniu wyraził obawę, że UE zbyt dużo kosztuje, a Unia finansuje jedynie nowych członków i południe Włoch. W 2005 roku członkowie partii zbierali podpisy pod wnioskiem o referendum, które umożliwiłoby Włochom wypowiedzenie się, czy chcą wrócić do lirów. Taką zmianę retoryki można tłumaczyć na kilka sposobów. Członkowie Ligi nigdy nie piastowali ważnych stanowisk w instytucjach unijnych — stąd pewne rozgoryczenie. Zmiany podejścia należy upatrywać w tym, że Liga stała się przede wszystkim partnerem koalicyjnym, a nie ugrupowaniem zdolnym startować w wyborach samodzielnie. Wchodząc w sojusz z Forza Italia, partią „umiarkowanych Europejczyków”, musiała dokonać zmian w swoim wizerunku. Była też zmuszona zrezygnować z ostrej krytyki Południa i zastąpić ją czymś innym.

Podsumowanie

Choć Lidze nie udało się zdobyć autonomii dla Północy, nie można przeceniać jej znaczenia. Liga była pierwszą partią, która mówiła otwarcie o problemach, takich jak nadmierne obciążenia fiskalne, daleko posunięta centralizacja. Słabość polegała na tym, że ugrupowanie nie potrafiło zaproponować wiarygodnych rozwiązań.

Liga przyczyniła się do rozpadu skostniałego systemu partyjnego, zwróciła uwagę opinii publicznej na potrzebę większej autonomii fiskalnej i administracyjnej dla regionów. Krytyka Południa pośrednio wywołała pozytywne zmiany w tej części kraju. Lokalne władze przystąpiły do działań mających na celu ograniczenie klientelizmu.

Projekt secesji, Padania jako ojczyzna i wspólnota ideologiczna sprawiły, że Liga straciła część swojego elektoratu na rzecz Forza Italia. Padania jako projekt atakujący skostniałe instytucje państwowe, powszechny marazm — to miało sens, natomiast atak na Włochy jako naród nie miał większych szans w przemysłowej Północy. Dla jej mieszkańców autonomia ma mieć charakter przede wszystkim praktyczny i pragmatyczny. To wszystko sprawia, że musimy spojrzeć na północne Włochy jako elektorat bardziej zróżnicowany niż zwykliśmy myśleć.

Liga Północna stopniowo przechodzi ewolucję z partii regionalnej do partii skrajnie prawicowej, zwłaszcza jeśli chodzi o jej podejście do emigrantów. Siłą tej partii jest to, że pomimo zmiany retoryki udaje jej się utrzymać *zoccolo duro* („fundament”) swojego elektoratu. Prawdopodobnie podzieli los takich europejskich partii, jak Front Narodowy Le Pena i będzie jedynie partnerem w koalicji.

Literatura

- BIORCIO R., 1997: *La Padania promessa*. Milan: Il Saggiatore.
- Bossi: *Per il fucile c'è sempre prima volta*. Corriere, 26.08.2007.
- DIAMANTI I., 1995: *La Lega: Geografia, storia e sociologia di un nuovo soggetto politico*. Roma: Donzelli Editore.
- GIEROWSKI J.A., 2003: *Historia Włoch*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- GIORDANO B., 2000: *Italian Regionalism or Padanian Nationalism — the Political Project of the Lega Nord in Italian Politics*. „Political Geography”, 19: 445—471.

- GIORDANO B., 2003: *The Continuing Transformation of Italian Politics and the Contradictory Fortunes of the Lega Nord*. „Journal of Modern Italian Studies”, 8/2: 216—230.
- IGNAZZI P., 2005: *Legitimation and Evolution on the Italian Right Wing. Social and Ideological Repositioning of Alleanza Nazionale and the Lega Nord*. „South European Society of Politics”, 10, 2.
- MACHIAVELLI M., 2001: *La Ligue du Nord et l'invention du „Padan”*. „Critique Internationale”, 10.
- McDONNELL D., ALBERTAZZI D., 2005: *The Lega Nord in the Second Berlusconi Government*. „West European Politics”, 28, 5.
- McDONNELL D., 2006: *A Weekend in Padania: Regionalist Populism and the Lega Nord*. „Politics”, 26 (2): 126—132.
- OHMAE K., 1995: *The End of Nation State, the Rise of Regional Economies*. London: Harper Collins.

RENATA JANKOWSKA

Wokół problemu tożsamości narodowej Belgów

Problem tożsamości regionalnej jest szczególnie dyskutowanym problemem ostatnich lat w Europie, gdzie można zaobserwować coraz odważniejsze roszczenia poszczególnych grup ludności, domagających się uznania swej odrębności oraz swych praw, zarówno na płaszczyźnie politycznej, jak i społecznej, gospodarczej, językowej. Zagadnienie to dotyczy wielu krajów europejskich, takich jak: Włochy, Hiszpania, Francja czy Belgia. W dobie globalizmu z jednej strony dążymy do stworzenia „obywatela świata”, z drugiej zaś istnieją regiony, których mieszkańcy pragną podkreślać swą odmienność i specyfikę.

Przedmiotem niniejszego artykułu jest kwestia tożsamości regionalnej Walonów i Flamandów jako podłoże antagonizmów walońsko-flamandzkich w Belgii.

Jak pisał Zygmunt Bauman: „Tożsamość jest pojęciem antagonistycznym; gdy o tożsamości mowa, można się domyślać bez większego ryzyka błędu, że ktoś, gdzieś, kiedyś jest z miejsca, jakie wśród rzeczy obrał lub jakie mu przyznano, niezadowolony. Tożsamość jest protestem wobec *status quo ante* i wyzwaniem rzuconym *status quo*” (BAUMAN, 2004: 36, za: BIEŃKOWSKA-PTASZNIK, 2006: 187). Słowa te doskonale odzwierciedlają obecną sytuację w Belgii, gdzie złożony system federacyjny pozwala poszczególnym grupom ludności na większą aniżeli w państwach unitarnych autonomię i prawo decydowania o swoim losie. Szeroka autonomia, z której mogą korzystać regiony, ma wpływ na osłabienie tożsamości narodowej. W przypadku Belgii będzie to przykład Flandrii, gdyż w Walonii identyfikacja mieszkańców tego regionu z państwem jest dość silna, co jest uzasadnione względami historycznymi, które zostaną przedstawione w niniejszym artykule.

Na wstępie rozważań warto przypomnieć, iż obecny podział państwa jest wynikiem reform przeprowadzonych w latach 1970—2001. W wyniku wprowadzonych zmian Belgia, będąca początkowo państwem unitarnym, a obecnie federacją, składa się z czterech regionów językowych, trzech regionów autonomicznych oraz trzech wspólnot. Regiony językowe (*régions linguistiques*) dzielą się na trzy regiony jednojęzyczne (region języka francuskiego, region języka niderlandzkiego, region języka niemieckiego) oraz jeden region dwujęzyczny (francusko-niderlandzki), region stołeczny Brukseli. Wspólnotami (*communautés*) są: Wspólnota Flamandzka (Vlaamse Gemeenschap), Wspólnota Francuska (Communauté Française) oraz Wspólnota Niemieckojęzyczna (Deutschsprachigen Gemeinschaft). Na regiony autonomiczne (*régions*) składają się: Region Waloński, Region Flamandzki, Region Brukselski. Wpływ na podział Belgii na wspólnoty i regiony miały dwa elementy: język (kultura) oraz dawny podział historyczny i różnice gospodarcze (Konstytucja Belgii, 1996: 13). Złożony podział administracyjny ma również wpływ na dość skomplikowaną organizację instytucji politycznych w Belgii. Każda ze wspólnot oraz każdy z regionów posiada odrębne ciała ustawodawcze (parlament) oraz ciała wykonawcze (rząd). Jedynie Wspólnota Flamandzka oraz Region Flamandzki mają wspólne organy.

Tabela 1

Podział administracyjno-językowy Belgii

Region językowy	Region autonomiczny	Wspólnoty
Francuski	Walonia	Francuska
Niderlandzki	Flandria	Flamandzka
Niemiecki	—	Niemiecka
Dwujęzyczny: francuski / niderlandzki	Bruksela	—

Każdy z regionów i każda ze wspólnot mają określone kompetencje. Do kompetencji wspólnot należą sprawy związane z kulturą, oświatą, medycyną (lecznictwo), młodzieżą, badania naukowe i oczywiście kwestie używania języka. W skład kompetencji regionów wchodzi między innymi takie kwestie, jak: ochrona środowiska, planowanie, rolnictwo, budownictwo, polityka zatrudnienia, administracja lokalna, transport, roboty publiczne, stosunki z zagranicą (Konstytucja Belgii, 1996: 15).

Tak skomplikowany podział oraz autonomia, z której korzystają regiony, budzą często poważne wątpliwości co do dalszego funkcjonowania państwa belgijskiego, zwłaszcza że pojawia się coraz więcej głosów (przede

wszystkim ze strony flamandzkiej) przychylających się do całkowitej separacji regionów.

Aktualne problemy polityczne, niemożliwość stworzenia rządu, który jednak jest pewnym symbolem jedności narodowej, pokazują, iż Belgowie potrzebują panaceum na swoje problemy. Rozwiązaniem niekoniecznie musi być całkowita separacja. Pojawiają się czarne scenariusze, jak chociażby zapowiedź końca Belgii w „The Economist”, która mogłaby zostać podzielona. Południe przyłączone zostałoby do Francji, północ zaś do Holandii. Nie rozwiązałoby to jednak problemu, a różnice i dążenia obu regionów, które funkcjonowałyby w ramach innych państw, mogłyby rozbudzić jeszcze silniejsze antagonizmy (choć już nie walońsko-flamandzkie lecz francusko-walońskie i flamandzko-holenderskie).

Pomimo iż zarówno Region Waloński, jak i Region Flamandzki korzystają z tych samych praw (jako regiony), można zaobserwować bardzo wyraźne różnice w dążeniach, ambicjach i oczekiwaniach mieszkańców tych regionów. Inny jest również, o czym już wspomniano, stopień identyfikacji społeczności belgijskiej z państwem oraz regionem.

Jak wskazują wyniki przeprowadzonych badań (w artykule oparto się głównie na badaniach z lat 1979—1986, w postaci 6 ankiet zawierających każdorazowo te same pytania: Do jakiej grupy Pan/Pani przynależy: Do grupy Belgów? Do wspólnoty języka francuskiego? Do wspólnoty języka flamandzkiego? Do wspólnoty języka niemieckiego? Do Regionu Flamandzkiego? Do Regionu Walońskiego? Do Regionu Stołecznego Bruksela? Do prowincji? Miasta? Wykorzystano również badania CLEO — Centre liégeois d'étude de l'opinion) z lat 1991, 1997, 2003, a dotyczących stopnia identyfikacji z państwem oraz regionem, Walonowie czują się bardziej związani z państwem, czują się bardziej Belgami, Flamandowie zaś są zdecydowanie przywiązani do regionu lub wspólnoty (FROGNIER, 1993: 29).

Odpowiedzi na pytanie: dlaczego w obrębie tego samego państwa jeden z regionów skłania się dość zdecydowanie ku separacji, w drugim zaś mamy do czynienia z dość wysokim stopniem identyfikacji z narodem, należy dozukiwać się w początkach funkcjonowania państwa belgijskiego.

Nie zagłębiając się szczegółowo w bogatą historię ziem, które stanowią obecne Królestwo Belgii, warto wspomnieć, iż ziemie te były częścią państwa Franków, podbijanego przez Habsburgów, Hiszpanów, Francję oraz Holendrów. Dwa ostatnie mocarstwa zaznaczyły się szczególnie w historii Belgii.

Początek rządów francuskich związany był z wypowiedzeniem wojny Austrii i uderzeniem na austriackie Niderlandy. Przybycie Francuzów,

„zbawców Belgii”, do miast belgijskich wzbudziło niemały entuzjazm Belgów podsycany obietnicami Francuzów. W listopadzie 1792 roku sam generał Rochambeau Charles Dumouriez oświadczył: „Od chwili, gdy lud belgijski zacznie korzystać ze swych suwerennych praw, rząd Republiki Francuskiej ani jej generałowie nie będą ingerować w sprawy zarządzania prowincjami belgijskimi” (ŁAPTOS, 1995: 128).

Ani te, ani kolejne obietnice nie zostały tak naprawdę spełnione. W połowie grudnia 1792 roku została podjęta decyzja konwencji, na mocy której dokonano aneksji austriackich Niderlandów. Ziemie podzielono na dziewięć departamentów, językiem administracji i sądownictwa został język francuski. Dość dotkliwie można było odczuć represje Francuzów, zwłaszcza walkę z Kościołem katolickim, uważanym za sympatyka monarchii. W tym okresie zburzono wiele kościołów, niszczone budynki związane z kultem, wymuszano na księżach składanie przysięgi nienawiści do władzy królewskiej, posuwano się nawet do wydalenia księży z kraju (ŁAPTOS, 1995: 131). Sytuacja poprawiła się w 1801 roku wraz z podpisaniem konkordatu przez Napoleona i papieża Piusa VII. W okresie napoleońskim Belgia rozwijała się gospodarczo, można było również zaobserwować pewne ożywienie intelektualne. Po upadku Napoleona, postanowieniem Kongresu Wiedeńskiego, Belgia weszła w skład Królestwa Niderlandów. Jednak ludność Niderlandów północnych i ludność Niderlandów południowych (które tworzą obecnie państwo belgijskie) wyraźnie różniła się od siebie pod wieloma względami. Dyskryminacja ze strony Holendrów doprowadziły w 1830 roku do rewolucji belgijskiej. Według M. Dąbrowskiego bezpośrednimi przyczynami rewolucji były: (1) wprowadzenie konstytucji 1815 roku jednogłośnie przyjętej przez Holendrów i odrzuconej przez większość Belgów; (2) niemożność ukonstytuowania wspólnego parlamentu z przedstawicielami Belgii i Holandii; (3) niemożność egzystowania jednego centralnego rządu odpowiedzialnego konstytucyjnie; (4) przewaga Holendrów na wybitnych stanowiskach w armii i w służbie cywilnej; (5) przewaga języka niderlandzkiego jako oficjalnego; (6) scentralizowanie w Holandii najwybitniejszych instytucji państwowych; (7) reformy prawa cywilnego w duchu holenderskim; (8) reparaycja podatków zgodnie z interesami Holandii; (9) tendencje antykatolickie w dziedzinie prawodawstwa, administracji, szkolnictwa (GŁOWACKI, 1987: 46).

4 października 1830 roku proklamowana została niepodległość Belgii. Mocarstwa europejskie uznały nowe państwo na konferencji londyńskiej w 1831 roku, natomiast Niderlandy uczyniły to dopiero w 1839 roku.

Pierwsza konstytucja z 7 lutego 1831 roku określiła podstawy prawne Belgii, która miała być państwem unitarnym (podzielonym na 9 prowincji).

cji) oraz monarchią parlamentarną. 4 czerwca 1831 roku Kongres Narodowy wybrał króla Leopolda Sasko-Koburskiego. Zamieszkujące Belgię dwie duże grupy ludności, Flamandowie i Walonowie, były bardzo zróżnicowane pod prawie każdym względem: kulturowym, mentalnym, społecznym, gospodarczym. Dwie różne kultury: romańska i germańska, miały zostać połączone w jednym państwie. Najważniejszą jednak różnicą było posługiwanie się dwoma zupełnie innymi językami przez każdą ze społeczności. Ludność zamieszkująca północ kraju posługiwała się językiem niderlandzkim, a ludność z południa językiem francuskim, którym mówiła wówczas burżuazja. W tej sytuacji wątpliwości co do rzeczywistości narodowej Belgii wyraził nawet sam król Leopold I, oświadczając, iż „Belgia nie ma narodowości, a zważając na charakter jej mieszkańców, nie będzie mogła nigdy jej mieć” (STENGERT, 1981: 9).

Kwestia językowa była od samego początku funkcjonowania państwa belgijskiego jednym z przeważających problemów. Elita francuskojęzyczna zdominowała Belgię zarówno w sferze politycznej, jak i gospodarczej. Język francuski funkcjonował jako jedyny język oficjalny, co przy ówczesnym stanie demograficznym oznaczało, iż większość ludności Belgii nie znała jedyne go języka oficjalnego. I tak, na przykład w latach 1875–1880 50,5% ogółu ludności zamieszkiwało prowincje flamandzkie, 42,5% zaś mieszka w prowincjach walońskich, a 7% — w aglomeracji brukselskiej. W późniejszych latach sytuacja zmieniła się jeszcze bardziej na niekorzyść Walonii, ponieważ w 1962 roku ten region zamieszkiwało tylko 33% ogółu ludności, a w 1980 roku zaledwie 28% ogółu ludności mieszkało w Walonii, 60% we Flandrii (GÉNICOT, 1986: 81).

W początkowym okresie istnienia państwa belgijskiego trudno mówić w ogóle o pojęciu tożsamości. Według André Renarda w okresie 1830–1890 „ani lud flamandzki, ani lud waloński nie istniały. Nie było problemu, ponieważ nie było ludu, ale tylko garść jednostek bez wykształcenia, solidarności, bez wspólnej świadomości [...]” (RENARD, 1961).

Od kiedy zatem możemy mówić o tożsamości regionalnej Walonów i Flamandów?

Na początku rozważań chciałabym przytoczyć jedną z licznych w literaturze definicji tożsamości. „Przez tożsamość rozumiemy zbiór istotnych (ważnych) własności (cech, relacji, struktur, wartości, norm, przekonań) zapewniający pozostawanie tym samym w warunkach zmiany. W wypadku jednostek i grup ludzkich ważną częścią składową tożsamości jest poczucie lub świadomość pozostawania tym samym oraz pogląd na to, co konstytuuje i zapewnia tożsamość. To świadomość ludzi (podmiotów, tożsamości oraz obserwatorów zewnętrznych) określa ów zbiór własności ważnych dla bycia sobą,

dla określenia istoty oraz specyfiki podmiotów. Tak rozumiana tożsamość konstituuje się w przestrzeni duchowej lub ideowej, charakteryzowana jest przede wszystkim za pomocą terminów dotyczących cech i struktur mentalnych, duchowych, charakterologicznych, względnie za pomocą dążeń, roszczeń normatywnych, działań, rzadziej w terminach odnoszących się do cielesności lub usytuowania przestrzenno-czasowego” (BUKSIŃSKI, 2006: 29).

Na wzmocnienie tożsamości obu regionów z pewnością ma wpływ federalizm, który pozwala na manifestowanie swojej regionalnej specyfiki. Nie bez znaczenia jest również regionalizm, ogólne tendencje do odradzania się tożsamości regionalnej. Owo odradzanie się odbywa się dwuetapowo. Pierwszy etap to uświadomienie sobie własnej odrębności, podkreślenie elementów stanowiących o specyfice danego regionu, odwołanie się do symboli czy tworzenie ich. Etap drugi związany jest z roszczeniami natury politycznej (WÓDZ, 2001: 37).

Podjmując się rozważań nad problemem świadomości regionalnej Walonów i Flamandów, należy podkreślić, iż w przypadku Walonów, przed XIX wiekiem brak jest wspólnej tożsamości politycznej. Jako całość polityczna zresztą Region Walonia funkcjonuje dopiero od 1970 roku. Według Marca Mormonta tożsamość walońska istnieje tylko w formie antropologicznej, dotyczy takich elementów, jak: przeszłość, historia życia rodzinnego. Brakuje tożsamości w formie „przemyślanej” czy „deklarowanej” (Van DAM, 2002: 27). Zbyt silne skupianie się na przeszłości niesie jednak ze sobą pewne zagrożenia, co zresztą zarzuca się Walonii, zacofanej w porównaniu z dynamiczną i prężnie rozwijającą się Flandrią (Van CAUWENBERGHE J.C., ed., 1998: 171).

Jeśli chodzi o Flamandów, świadomość regionalna związana jest z walką ruchu flamandzkiego o uznanie języka niderlandzkiego, którym posługiwała się (i posługuje się nadal) ludność zamieszkująca północną część kraju, a która w chwili utworzenia państwa belgijskiego była w tym względzie dyskryminowana.

Ruch flamandzki i kwestia językowa

Od samego początku istnienia Belgii brak było zrozumienia dla ewentualnej sytuacji, w której funkcjonowałyby dwa języki oficjalne. Według Charlesa Rogiera (premiera Królestwa Belgii w latach 1847—1852) pod-

stawą dobrej administracji było używanie tylko jednego języka, językiem tym miał być język francuski jako jedyny język oficjalny Belgów. Pozbawienie Flamandów, którzy nie posługiwali się językiem francuskim, korzyści związanych ze znajomością tego języka (czyli zamykając dostęp do funkcji cywilnych i wojskowych, które były powierzane Walonom i Luksemburczykom) miało ich zmusić do nauczania się francuskiego, by również mogli piastować wysokie stanowiska w państwie (UYTTENDAELE, 1997: 38). Jak już wspomniano, pomimo iż ustawa z 19 listopada 1831 roku wprowadziła język francuski jako język urzędowy, większość posługiwała się językiem niderlandzkim. Społeczność flamandzka nie poprzestała na bezczynnym oczekiwaniu na ewentualne zmiany w przyszłości, lecz rozpoczęła powolną walkę o uznanie swych praw językowych. Jednym z pierwszych, którzy postulowali uznanie języka niderlandzkiego, był Philippe Blommaert, autor *Remarque sur la déconsidération du néerlandais*. W 1840 roku została wystosowana petycja w sprawie uznania niderlandzkiego w urzędach i w sądownictwie. Wysłunięto również między innymi propozycję powołania Akademii Flamandzkiej oraz uznania niderlandzkiego na Uniwersytecie w Gandawie i w szkolnictwie we Flandrii (GŁOWACKI, 1987: 58). Uważa się, iż jest to chwila narodzenia się ruchu flamandzkiego, który po dzień dzisiejszy stać będzie na strażę praw Flamandów. Frankofoni belgijscy dość niechętnie ustępowali w kwestii uznania języka niderlandzkiego. W 1956 roku została powołana Komisja do Zbadania Skarg Flamandów, wniosek zalecający używanie drugiego języka (niderlandzkiego) został jednak odrzucony (GŁOWACKI, 1987: 58). Pod koniec XIX wieku zostało wprowadzonych w życie kilka ustaw, będących ustępstwem na rzecz niderlandofonów, nie zawsze jednak były one respektowane przez społeczność francuskojęzyczną. Jako przykład należy wymienić ustawę z 17 sierpnia 1873 roku, która pozwalała na używanie języka flamandzkiego w sądownictwie, w przypadku kiedy oskarżony nie znał języka francuskiego. Niestety, postanowienia ustawy nie zawsze mogły być realizowane, zwłaszcza jeśli sędzia nie znał języka flamandzkiego, co było dość częstym przypadkiem. Następnie, w 1878 roku pojawiła się ustawa wprowadzająca język flamandzki do administracji publicznej, w 1883 roku ustawa wprowadzająca język flamandzki do szkół średnich. Warto również wspomnieć o ważnej Ustawie o równości (Loi d'égalité) z 1898 roku, która oficjalnie uznała język flamandzki, oprócz języka francuskiego. Paradoksem było wprowadzenie dwujęzyczności do wojska dopiero w 1928 roku. Podczas pierwszej wojny światowej wielu żołnierzy flamandzkich zginęło, ponieważ nie rozumieli rozkazów francuskojęzycznych dowódców.

Do 1914 roku wprowadzone z inicjatywy ruchu flamandzkiego ustawy regulujące kwestie językowe były stosunkowo nieliczne, a i te, które wpro-

wadzono, nie zawsze funkcjonowały. Okres pierwszej wojny światowej stworzył dla ruchu flamandzkiego okazję, by spróbować rozwiązać tę kwestię z pomocą Niemców. Z okresu tego pochodzą między innymi propozycje podziału Belgii na strefy językowe czy powołanie do życia Królestwa Flandrii związanego z Rzeszą. Nie oznacza to bynajmniej, iż cały ruch flamandzki był zaangażowany we współpracę z Niemcami. Tylko część jego członków, nazywanych „aktywistami”, przychyliła się ku współpracy. Dla dużej grupy Flamandów ważne było, by język niderlandzki zajmował to samo miejsce co język francuski, by ustawy językowe, których przecież kilka zostało już wcielonych w życie, były stosowane bez posuwania się do tak radykalnych rozwiązań jak separacja.

Warto wspomnieć, iż w okresie pierwszej wojny światowej udało się Flamandom uzyskać zgodę na wprowadzenie języka niderlandzkiego (co było jednym z punktów wspomnianej już petycji z 1840 roku) na Uniwersytecie w Gandawie, gdzie po wojnie został z powrotem przywrócony język francuski, a niderlandzki wprowadzono dopiero w 1930 roku. W okresie międzywojennym weszła w życie kolejna ważna ustawa z 28 czerwca 1832 roku, na mocy której językiem obowiązującym administracji publicznej Walonii był język francuski, Flandrii — język niderlandzki, w Brukseli zaś obowiązywały dwa języki: francuski i niderlandzki.

W okresie tym zdano sobie również sprawę z zagrożenia, jakie mógł nieść ze sobą ruch flamandzki oraz ignorowanie żądań Flamandów. Oprócz działalności Flora Grammensa, który w latach trzydziestych zamalowywał francuskie napisy, mamy również do czynienia z bardziej widocznymi oznakami niezadowolenia większych grup Flamandów. Za przykład mogą posłużyć wybory uzupełniające z 1928 roku w Antwerpii, które wygrał August Borms, „aktywista” skazany na śmierć i osadzony w więzieniu, co nie przeszkodziło jednak, by na niego głosować, pomimo iż był oskarżony o zdradę państwa.

Podsumowując działalność ruchu flamandzkiego w okresie międzywojennym, trzeba wspomnieć o programie z lipca 1935 roku „Plan walki o przyszłość”, który określał dość szczegółowo oczekiwania Flamandów i na którym opierać się będzie długo ruch flamandzki:

- reorganizacja administracji państwowej i utworzenie w niej dwóch sekcji językowych, zarówno w instytucjach administracji centralnej, jak i w instytucjach oficjalnych interesu publicznego;
- utworzenie niezależnych dyrekcji dla dwóch sieci radiofonicznych według kryterium językowego;
- ustalenie oficjalnej granicy językowej między jednojęzycznymi Flandrią i Walonią, granicy, która winna być wytyczona po poważnych i obiektywnych pracach w terenie;

- oficjalne ustalenie obszaru aglomeracji Wielkiej Brukseli, gdzie obowiązywać będzie dwujęzyczność określona ustawą dotyczącą znajdujących się tam instytucji gminnych, prowincjonalnych, państwowych służb regionalnych i lokalnych. Taka ustawa winna też regulować sprawy dwujęzyczności w dziedzinie szkolnictwa podstawowego (w tym specjalnego) i średniego, w dziedzinie wymiaru sprawiedliwości, a także miała by przewidywać utworzenie organu kontrolnego mającego specjalne uprawnienia;
- reorganizacja wojska oparta na strukturze narodowościowej kraju;
- zakończenie procesu niderlandskojęzyczności szkolnictwa wyższego, akademii i instytutów naukowych;
- utworzenie Rady Stanu uprawnionej do nadzoru, połączonego ze ścisłym stosowaniem skutecznych i szybkich sankcji gwarantujących przestrzeganie nowego statusu administracyjnego Belgii;
- prowadzenie niezależnej polityki zagranicznej, odrzucającej wszystkie sojusze i opartej na dobrowolnie uznanej neutralności Belgii;
- organizacja ekonomiczna obszarów flamandzkich oparta całkowicie na solidarności wspólnoty flamandzkiej, skierowana na najbardziej pożyteczny rozwój gospodarczy i społeczny różnych korporacji w danej realnej sytuacji; blok tych korporacji winien być konsultowany we wszelkich sprawach przed podjęciem decyzji mających znaczenie społeczne, zawodowe i gospodarcze dla obszaru flamandzkiego, tak by ustanowić płaszczyznę związków gospodarczych oraz narodową solidarność wszystkich Flamandów (GŁOWACKI, 1987: 73).

Okres powojenny jeszcze mocniej uwidocznił niemożliwość dalszej egzystencji Walonów i Flamandów w ramach jednego państwa w systemie unitarnym.

Tuż po zakończeniu drugiej wojny światowej rozpoczął się czas rozliczania z kolaboracji z Niemcami. Analizując dane z tamtego okresu, można zauważyć, iż prawie dwukrotnie więcej było osób skazanych za kolaborację we Flandrii w porównaniu z Walonią. Warto by się zastanowić, jak duży wpływ miał na to fakt, iż to głównie Walonowie byli odpowiedzialni za rozliczanie.

Kolejnym problemem konfliktowym okresu powojennego był kwestia powrotu na tron króla Leopolda III. W referendum z 12 marca 1950 roku 72% Flamandów opowiedziało się za powrotem króla, a tylko 42% Walonów było za. Król Leopold III w obliczu zamieszek społecznych i fali strajków (przede wszystkim w Walonii) abdykował na rzecz swojego syna Baudouina. Król jako symbol jedności belgijskiej pozostał, jednak dalsze próby konsolidacji były dość nieudane i możemy zaobserwować powolne przekształcanie się Belgii, pod naciskiem ruch flamandzkiego, w federację.

W odpowiedzi na postulaty ruchu flamandzkiego w środowiskach walońskich narodził się ruch zwany, przez analogię do ruchu flamandzkiego, ruchem walońskim. Ruch waloński, co trzeba podkreślić, powstaje z obawy przed ewentualną hegemonią flamandzką w przyszłości (Flamandowie stanowili wszak większość w państwie) oraz by bronić języka francuskiego, który miał być elementem zapewniającym jedność narodową. Często przywołuje się w literaturze stwierdzenie, że świadomość regionalna Walonii powstała między innymi dzięki ruchowi flamandzkiemu.

Początkowo społeczeństwo walońskie dość biernie angażowało się w działalność ruchu walońskiego. Było to po części związane z silną pozycją Walonów w parlamencie. Dopiero rozszerzenie praw wyborczych (zniesienie cenzusu majątkowego) sprawiło, iż Walonowie nie będą już mogli tak łatwo blokować kolejnych ustaw językowych. Z ruchem walońskim związane były liczne towarzystwa literackie, propagujące miejscowe dialekty, działalność literacką, brak było jednak zaangażowania politycznego. Ruch waloński stanowił pewnego rodzaju mechanizm obronny wobec ruchu flamandzkiego, nie można jednak porównywać bardzo prężnej działalności ruchu flamandzkiego z działalnością ruchu walońskiego.

Ruch waloński zostaje ożywiony dopiero po drugiej wojnie światowej w związku z problemami gospodarczymi Walonii, której ekonomia oparta była głównie na górnictwie i metalurgii. Te dwie gałęzie przemysłu przeżywały swój prawdziwy rozkwit w XIX wieku i w pierwszej połowie XX wieku. W porównaniu z dość biedną Flandrią z tamtego okresu Walonia bogaci się i rozwija bardzo szybko, nie przewidując jednak, iż zaniedbanie przemysłu lekkiego może niekorzystnie odbić się na gospodarce w przyszłości. Wykorzystuje to Flandria, która ma dodatkowy atut — dostęp do morza. Walonia inwestuje w przemysł ciężki nawet w czasach, kiedy przemysł węglowy zaczyna już upadać.

Obecne dysproporcje rozwoju gospodarczego obu regionów są źródłem antagonizmów walońsko-flamandzkich. Świadomość narodowa Walonów oparta jest również na problemach gospodarczych. Walonowie zdają sobie sprawę, iż Flamandowie stanowiący w państwie większość, mogą dyktować biedniejszej Walonii warunki. Walonia żyje przeszłością, kiedy była bogatym regionem. Dla wielu jej mieszkańców z tym właśnie elementem kojarzy się region: z przemysłową przeszłością. Dla Flamandów zaś Walonia jest „ciężarem”, którego wielu chciałoby się pozbyć. Flamandowie bardziej uświadamiają sobie, że państwo belgijskie jest tworem nienaturalnym. Brigitte Baskin, pisarka, podkreśla, iż myśląc o Flandrii historycznej i o obecnej Flandrii, uważa ją za coś sztucznego. „Ale kiedy jestem w Holandii nie znoszę, kiedy nazywa się mnie pisarką belgijską lub kiedy mówi się tam jeszcze o »literaturze belgijskiej«. Nie znoszę tego, ponieważ pisarka

belgijska nie istnieje. Jestem pisarką flamandzką” (Van DAM, NIZET, 2002: 1). Wydaje mi się, iż dla wielu Flamandów Królestwo Belgii nie jest państwem naturalnym, które należy na siłę utrzymywać przy życiu.

Podsumowując niniejsze rozważania, warto zastanowić się nad przyszłością regionów belgijskich, a w szerszej perspektywie i całej Belgii. Można wymienić wiele scenariuszy, z których najczęściej przywoływane są trzy możliwości:

- Belgia pozostanie nadal federacją, przy czym zostaną wprowadzone w życie postulowane, głównie przez stronę flamandzką, zmiany, przyjęte oczywiście przez społeczność walońską.
- Zostanie zwiększona autonomia na rzecz regionów.
- Walonia będzie funkcjonować na zasadach unii z Francją, a Flandria na zasadzie unii z Holandią (FROGNIER, BAUDEWINS, Van CAUWENBERGHE, 2002).

Pozostaje jeszcze kwestia, co stanie się z Regionem stołecznym Brukseli, w którym 85% stanowią frankofobi. Kwestia ta jest dość delikatna, zważając, że Bruksela jest wszak „sercem Europy” wraz z instytucjami Unii Europejskiej, które w tym właśnie mieście mają swoje siedziby. Zaproponowano, by Bruksela znalazła się pod kuratelą Unii Europejskiej, co w praktyce oznaczałoby, iż Brukselą miałyby zarządzać Unia. Jednak konkretne rozwiązania w tej materii wcale nie są takie oczywiste.

Z punktu widzenia socjologicznego Flandria i Walonia są bardzo różne. Walonia jest zdecydowanie bardziej laicka i skłania się w kierunku lewicy, a Flandria bardziej katolicka i prawicowa (FROGNIER, 1993: 127). Zapewne oba regiony nie będą poszukiwać w przyszłości wspólnych elementów, które je łączą, czy mogłyby w przyszłości jeszcze mocniej je połączyć, lecz będą eksponować jeszcze wyraźniej swoje różnice. Pozostaje pytanie: na ile uda się uratować czy pogłębić choć minimalnie poczucie świadomości narodowej? Dość niepokojące są sondaże w tej materii. Jak podaje dziennik „Le Monde” z 27 sierpnia 2007 roku, 39—45% ankietowanych Flamandów jest za rozpadem. Ważną rolę odgrywa obecny kryzys polityczny i niemożliwość utworzenia rządu. I choć Vincent de Coorebyter, dyrektor CRISP z centrum analizy politycznej, oświadczył, iż Belgia nie jest w stanie podziału, „ale trwała blokada, której symbolem jest niezdolność partii do stworzenia rządu, mogłaby bezpiecznie do tego doprowadzić”.

Belgów z pewnością łączy jednak o wiele więcej niż „król, narodowa reprezentacja piłkarska i niektóre gatunki piwa”, jak oświadczył w wywiadzie dla francuskiego *Libération* Yves Lenterne, lider chadecji. To dość kontrowersyjne oświadczenie, zwłaszcza że w społeczeństwie belgijskim nie

brak również sympatyków jedności narodowej i utrzymania państwa belgijskiego. Dla części społeczeństwa prowadzone od lat debaty na temat ewentualnego rozpadu czy podziału państwa są tak naprawdę jednymi z wielu debat prowadzonych w świecie polityki. Rozważania te niekoniecznie muszą nieść ze sobą pogłębienie się konfliktu, mogą mieć też działanie odwrotne: pozwolą uświadomić narodowi belgijskiemu (czy też Walonom i Flamandom), że mają ze sobą o wiele więcej wspólnego aniżeli wspólny król, reprezentacja piłkarska i kilka gatunków piwa. Belgia jest potrzebna zarówno Walonom, jak i Flamandom jako spoiwo, przy założeniu że Flandria i Walonia nie są dla Belgii, ale Belgia jest dla Flandrii i Walonii. „Tak jak państwo jest dla obywateli, a nie obywatele dla państwa” (BAUSSART, 1930: 5).

Literatura

- ALLEN A., ERGEC R., 1994: *La Belgique fédérale après la 4^e réforme de l'état de 1993*. Ministère des Affaires étrangères, du Commerce extérieur et de la Coopération au Développement, Bruxelles.
- BAUSSART E., 1928: *1930 verra-t-il la faillite de 1830*. In: „La Terre Wallonne”, octobre.
- BIEŃKOWSKA-PTASZNIK M., 2006: *Tożsamość jednostki we współczesnym świecie*. W: BIEŃKOWSKA-PTASZNIK M., KRZYSZTOFEK K., SADOWSKI A., red.: *Obywatelstwo i tożsamość w społeczeństwach zróżnicowanych kulturowo i na pograniczach*. Białystok: Wyd. Uniwersytetu w Białymstoku.
- BUKSIŃSKI T., 2006: *Nowe szaty modernych tożsamości*. W: MARKIEWICZ B., WONICKI R., red.: *Kryzys tożsamości politycznej a proces integracji europejskiej*. Warszawa: Scholar.
- FROGNIER A.-P., 1993: *Le rôle des élites politiques de la population dans la transition vers fédéralisme en Belgique*. In: WÓDZ J., ed.: *Réorganiser l'espace public*. Katowice: Śląsk.
- FROGNIER A.-P., BAUDEWINS P., VAN CAUWENBERGHE J., 2002: *Le retour de la Wallonie*. Pouvoirs Locaux. „Les Cahiers de la Décentralisation”, 52 I (mars).
- GÉNICOT L., 1986: *La Wallonie: un passé pour un avenir*. Bruxelles: Institut Jules Destrée.
- GŁOWACKI A., 1987: *Belgia. (Od państwa unitarnego ku federacji)*. Szczecin: Wyd. Naukowe US.
- JORIS F., 1995: *Les étapes du combat wallon*, <http://www.wallonie-en-ligne.net/wallonie-histoire/hist-polit-institutions/chap2-1.htm>.
- KAPCEWICZ J., 2004: *Flandria w Europie Regionów*. Toruń: Wyd. Adam Marszałek.

- KESTELOOT C., 1993: *Mouvement wallon et identité nationale*. CRISP, nr 1392.
- Konstytucja Belgii, 1996. Warszawa: Wyd. Sejmowe.
- ŁAPTOS J., 1995: *Historia Belgii*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- NOTHOMB Ch.-F., 1994: *Principes de démocratie. Le modèle de la Belgique fédérale*. Bruxelles: Duculot.
- QUÉVIT M., 1978: *Les causes du déclin wallon. L'influence du pouvoir politique et des groupes financiers sur le développement régional*. Bruxelles: Vie ouvrière.
- QUÉVIT M., 1982: *La Wallonie: l'indispensable autonomie*. Paris: Entente.
- RENARD A., 1961: *A propos d'une synthèse applicable à deux peuples et à trois communautés*. „Synthèse”, IX: 26.
- STENGERS J., 1981: *Histoire et Historiens depuis 1830 en Belgique*. „Revue de l'Université de Bruxelles”, 1—2.
- UYTTENDAELE M., 1989: *A l'enseigne de la Belgique nouvelle*. Bruxelles: Edition de l'Université Libre de Bruxelles.
- UYTTENDAELE M., 1997: *Institutions nationales de la Belgique*. Bruxelles: Bruylant.
- Van CAUWENBERGHE J.C., ed., 1998: *Oser être Wallon*. Bruxelles: Quorum.
- Van DAM D., NIZET J., 2002: *Wallonie Flandre. Des regards croisés*. Bruxelles: De Boeck.
- Von BUSEKIST A., 1998: *La Belgique. Politique des langues et construction de l'Etat de 1780 à nos jours*. Paris—Bruxelles: Duculot.
- WITTE E., Van VELTHOVEN H., 1999: *Langue et politique. La situation en Belgique dans une perspective historique*. Bruxelles: VUB University Press.
- WÓDZ J., 2001: *Komunikacja społeczna wewnątrz polskich regionów jako element nowej tożsamości Polaków. Kilka refleksji z dziedziny socjologii polityki*. W: SZCZEPAŃSKI M.S., red.: *Jaki region? Jaka Polska? Jaka Europa?* Katowice: Wyd. Uniwersytetu Śląskiego.

MARZENA GIBAS

Geneza i ewolucja niektórych elementów tożsamości narodowej Algierczyków

Do niedawna o algierskiej tożsamości narodowej mówiono niewiele lub wcale. Przyczyną tego stanu rzeczy był fakt, że naród algierski po prostu nie istniał, a Algieria jako państwo pojawiła się na mapie politycznej świata dopiero w XX wieku.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie genezy, a także ewolucji niektórych elementów algierskiej tożsamości narodowej.

Czym jest tożsamość narodowa? Jak ją rozumieć? Nie istnieje jedna, wyczerpująca definicja tego pojęcia. Jest wiele czynników różnicujących zakres definicji, gdyż odwołują się „do różnych treści świadomości zbiorowej, inaczej pojmują drogi powstawania tożsamości narodowej, odmiennie postrzegają jej funkcje i sposoby manifestowania się w życiu społecznym” (BOKSZAŃSKI, 2005: 109).

Istotny jest tutaj sposób interpretacji pojęcia tożsamości oraz sposób pojmowania narodu. Zbigniew Bokszański wskazuje dwa różne sposoby podejścia do pojęcia tożsamości. Pierwszy, tzw. aspekt kontynuacji, odwołuje się do przeszłości, akcentuje trwałość oraz granice danej społeczności. Drugi natomiast, tzw. aspekt odrębności, koncentruje się na ukazaniu różnic pomiędzy „my” a „oni” (BOKSZAŃSKI, 2005) — w dalszej części artykułu postaramy się wykazać, iż w przypadku Algierii ten właśnie sposób interpretacji pojęcia tożsamości narodowej wydaje się właściwy.

Sposobów pojmowania narodu również jest wiele. Badacze wyodrębniają takie pojęcia jak „naród państwowy”, rozumiany jako zbiorowość polityczna, gdy naród powstaje w wyniku wcześniejszego istnienia państwa, czy też „naród kulturowy”, gdy więź rodzi się dzięki wspólnemu językowi,

kulturze, a powstanie państwa jest konsekwencją istnienia narodu (BOKSZAŃSKI, 2005). Ten model z pewnością bliższy jest historii narodu algierskiego.

Jak zauważa Walter Żelazny, wielu naukowców jest zdania, że podobnie jak nie jest możliwe sformułowanie uniwersalnej definicji narodu, z powodu braku jasnych kryteriów, nie ma także jednej drogi do powstania narodu czy państwa. Tych dróg jest wiele, podobnie jak wiele jest możliwości definiowania narodu (ŻELAZNY, 2006).

Co zatem spowodowało, iż część mieszkańców Afryki Północnej czuje się obecnie Algierczykami?

„Punktem wyjścia procesów kształtowania się wspólnot ponadlokalnych i ponadplemiennych są te momenty w historii, w których poszczególne grupy przekonują się o istnieniu ważnych elementów wspólnych łączących je z innymi grupami, a także o korzyściach, jakie może im dać wzajemny bliższy związek. Katalizatorami tego typu odkryć bywały niemal z reguły najazdy lub inne zagrożenia bytu przez obcych” (REKLAJTIS, 1984: 117). Tak właśnie tworzył się naród algierski.

Choć ziemie dzisiejszej Algierii doświadczyły wielu najazdów (Fenicjan, Kartagińczyków, Rzymian, Wandali, Arabów, Turków czy Francuzów), to właśnie kolonizacja przeprowadzona przez tych ostatnich okazała się głównym czynnikiem, który wpłynął na powstanie i rozwój algierskiej tożsamości narodowej.

Rdzennymi mieszkańcami Maghrebu¹ są Berberowie. Teorii o pochodzeniu Berberów jest wiele, lecz żadnej z nich nie udało się dotychczas udowodnić. Według niektórych Berberowie byli Libijczykami, inni wskazują na pochodzenie etiopskie (BAŚ, 2001). Nazwę „Berber” wprowadzili Rzymianie w odniesieniu do ludności Afryki Północnej. Dla Rzymian byli barbarzyńcami — *barbari*. Potem nazwę tę przejęli i upowszechnili Arabowie. Sami Berberowie jednak nie używają tej nazwy. Określają się jako *Amazigh*, *Tamazigh* lub *Imazighen*, co oznacza ludzi wolnych. Berberowie posługują się językami chamito-semickimi, które są językami wyłącznie mówionymi. Wyjątkiem jest jedynie pismo libijskie i tuareski alfabet *tifinagh*.

Berberowie jako grupa etniczna są dość zróżnicowani. Rozproszeni byli na dużym terenie i od wieków poszczególne plemiona walczyły ze sobą. Niemniej jednak różnice te nie były na tyle duże, aby traktowali się wzajemnie jako całkowicie obcy. Ta swoista „obcość” była wzajemnie akceptowana. Odrębności były oswojone, bo znane (REKLAJTIS, 1984). Anna Barska wyróżnia 4 grupy etniczne Berberów zamieszkujących obszar Algierii, a mianowicie: Kabylów, Tuaregów, Górali Szauja oraz Mzabitów.

¹ Do krajów Maghrebu należą: Algieria, Maroko, Tunezja. W literaturze można spotkać również nazwę Duży Maghreb, który obejmuje także Libię i Mauretanię.

Kabyłowie zamieszkują północno-wschodnią część Algierii. Wyróżniają się silnym przywiązaniem do *dżam'a* — władzy lokalnej, którą tworzą Kabyłowie ciesząc się uznaniem i szacunkiem. Kobiety nie zasłaniają twarzy. Czynią to jedynie Kabyłki mieszkające w miastach lub innych regionach kraju. Twarzy nie zasłaniają również kobiety tuareskie (w przeciwieństwie do mężczyzn), które cieszą się największymi przywilejami spośród kobiet wszystkich berberyjskich grup etnicznych. Kobiety tuareskie mają takie same prawa jak mężczyźni, ponadto nazwisko oraz majątek dziedziczy się w linii żeńskiej. Tuaregowie zamieszkujący południowo-wschodnią część Algierii dawniej byli koczownikami, obecnie zmienili tryb życia na osiadły. Znaczącą rolę w ich życiu odgrywają amulety, które odgrywają rolę ochrony przed wszelkiego rodzaju nieszczęściem. Tereny wschodnie, a dokładnie doliny Gór Aurès, zamieszkują Górale Szauja. Niestety, po uzyskaniu niepodległości w regionie rozwijały się głównie miasta, a ośrodki wiejskie zeszły na dalszy plan. Tym samym odrębności charakterystyczne dla tej społeczności powoli zaczęły zanikać. Kolejną berberyjską grupą etniczną są Mzabici, którzy przybyli z Półwyspu Arabskiego i ostatecznie osiedlili się w dolinie Mzabu, na południu Sahary. Tworzyli grupę zamkniętą, kontakty zewnętrzne ograniczając do minimum. Wyróżniali się silnym poczuciem niezależności, konsekwentnie ignorując i opierając się kolejnym kolonizatorom (BARSKA, 1998).

Nie znaczy to jednak, że Berberom całkowicie udało się uniknąć obcych wpływów. Poszczególne plemiona przejmowały od kolejnych najeźdźców niektóre elementy ich kultury, jednak były to przypadki nieliczne. Powodem tak niewielkiego wpływu obcych na kulturę berberyjską był fakt, że poszczególne najazdy nie miały charakteru zasiedlającego. Rzymianie, choć panowali prawie pół wieku, traktowali Afrykę Północną wyłącznie jako teren eksploatacji. Zajmowali tereny przybrzeżne, spychając tym samym koczowniczych Berberów w głąb lądu. Tam administracja zapuszczała się jedynie w celu pobrania danin. Ponadto Berberowie walczyli z obcą, łańską cywilizacją przy każdej nadarzającej się okazji. Warto wspomnieć choćby powstanie w Numidii z 253 roku lub trwające osiem lat powstanie w Sahel, z 289 roku.

Sytuacja zaczęła zmieniać się wraz z pierwszą inwazją arabską, która rozpoczęła się w 670 roku. Choć ta również nie miała charakteru zasiedlającego, to jednak wprowadziła islam do Afryki Północnej. Dopiero druga inwazja arabska, z XI wieku, miała charakter zasiedlający i przyczyniła się do arabizacji Maghrebu. Plemiona beduińskie, przybyłe z Półwyspu Arabskiego, z łatwością integrowały się z miejscową ludnością. Wynikało to stąd, iż Arabowie nie byli postrzegani przez Berberów jako zupełnie „obcy”. Język arabski, podobnie jak języki berberskie, należy do rodziny

języków chamito-semickich. Ponadto islam był znany już od kilku wieków, od czasów pierwszego najazdu arabskiego.

Berberowie nie przejęli jednak islamu w czystej formie. Mogli go zaakceptować, ale tylko w formie, która im odpowiadała, gdyż charakteryzowali się od zawsze silnym poczuciem niezależności. Dlatego też wśród Berberów przyjął się mniej sformalizowany nurt, zwany marabutyzmem, który najszybciej rozwijał się w XV i XVI wieku i który łączył islam z elementami wierzeń pogańskich, takimi jak kult przyrody (drzew, kamieni itp.), czary, okultyzm czy składanie ofiar.

Marabuci byli czczeni jak święci. Nie było jasno wyznaczonych kryteriów, kto mógł zostać marabutem. To społeczność lokalna wybierała na marabuta, według własnego uznania, osobę godną tego miana. Zwykle był to pustelnik, który poświęcał życie na czynienie dobra. Po czasie „święty” obejmował władzę nad daną społecznością, ściągając daniny itp. Marabuci zaczęli organizować się w tzw. bractwa religijne, które cieszyły się powszechnym szacunkiem. Członkowie bractw wzajemnie się wspierali, wspólnie się modlili, a także organizowali pielgrzymki do grobów czczonych przez nich marabutów.

Według Elżbiety Podhorskiej-Reklajtis rozwój bractw mistycznych był ważnym etapem przechodzenia od struktur plemiennych do ponadplemiennych. Członkowie poszczególnych plemion zaczęli identyfikować się ze wspólnotą o bardziej uniwersalnym i otwartym charakterze. Mogli samodzielnie wybierać bractwa, do których chcieli należeć. Świadczyło to o możliwości uniezależnienia się od własnego plemienia. Niemniej członkowie bractw zawsze pozostawali wierni wspólnotcie islamu. Powstawanie i rozwój bractw religijnych w Maghrebie były reakcją na zagrożenie chrześcijańskie, a ściślej — na pojawienie się Hiszpanów w rejonie wybrzeża śródziemnomorskiego (PODHORSKA-REKLAJTIS, 1971).

Postępująca arabizacja i akceptacja kultury arabsko-muzułmańskiej doprowadziły to tego, że religia i tradycja kultury arabsko-islamskiej stały się z czasem bazą kształtującej się wspólnoty narodowej, gdyż dzięki tym elementom można było rozróżnić „swoich” i „obcych” (REKLAJTIS, 1984).

Kolejnym elementem, istotnym dla późniejszego rozwoju świadomości narodowej, było wprowadzenie przez Turków jednolitej administracji państwowej. Była to administracja wojskowa. Ludność tubylcza w żaden sposób nie uczestniczyła w administrowaniu krajem, dlatego utrwał się w społeczeństwie system rodzinno-plemienny. W systemie tym pomiędzy podstawową jednostką, jaką jest rodzina (patriarchalna), a plemieniem wyróżniamy jeszcze klan, który tworzyło kilka wielkich rodzin. Wszyscy członkowie klanu odwoływali się do wspólnego przodka, do nich również nale-

żała część plemiennej ziemi i stada. Federacja kilku klanów tworzyła natomiast plemię (JAŁOWIECKI, 1978). Właśnie dzięki temu systemowi plemion algierskim udało się zachować i pielęgnować własną kulturę. Niemniej nie zmienia to faktu, że przez ponad 300 lat panowania tureckiego (1517—1830) ludność zdążyła oswoić się z modelem jednolitej administracji. Ponadto, już w XVI wieku zostały wytyczone granice z Marokiem i Tunezją. Berberowie i Arabowie, mocno już zintegrowani, choć wciąż zachowujący własne odrębności, po raz pierwszy zaczęli postrzegać się jako mieszkańcy jednego kraju.

Kolonizacja francuska była niewątpliwie główną przyczyną narodzin i wzrostu poczucia tożsamości narodowej Algierczyków. Stała się elementem scalającym Arabów i Berberów, którzy odtąd mieli wspólnego wroga. Francuzi od początku zdawali sobie sprawę z tego, iż dla utrzymania swej dominacji należy zachowywać różnice etniczne i podtrzymywać właśnie między nimi. Berberowie nie znali języka arabskiego, a ponieważ za czasów rzymskich niektóre plemiona berberyjskie, chcąc wyrazić swój sprzeciw wobec Rzymu, stwarzały pozory przyjęcia religii chrześcijańskiej, Francuzi mieli nadzieję, że może uda się ich ponownie schryścianizować, a jeśli nie, to chociaż łatwiej dadzą się zasymilować. Dlatego też Berberowie często cieszyli się większymi prawami niż ludność arabska. Stało się jednak inaczej, gdyż Berberowie stanęli po stronie Arabów i wspólnie walczyli przeciwko francuskiej kolonizacji.

Plemiona algierskie stawiały opór wojskom francuskim od samego początku kolonizacji, czyli od 1830 roku. Co prawda, algierska świadomość narodowa w tym czasie jeszcze nie istniała, jednak z powodzeniem zastąpił ją islam. Kultura islamska była tym, co odróżniało Algierczyków od francuskich kolonizatorów, dlatego stała się kluczowym elementem walki o własną tożsamość i niepodległość.

Bohaterem walk stał się Abd el Kader Ben Mohi ed Din — marabut, należący do wpływowego bractwa religijnego Kadirija, cieszący się ogólnym uznaniem i szacunkiem. W 1832 roku Mohi ed Din oddał przywództwo swemu synowi Abd el-Kaderowi, który natychmiast ogłosił się emirem. Spotkało się to ze sprzeciwem większości plemion algierskich, a także części bractw religijnych. Abd el-Kader wychodził jednak zwycięsko z potyczek toczonych zarówno z wrogimi mu plemionami, jak i z oddziałami francuskimi.

W 1934 roku podpisał traktat pokojowy z Francją, co pozwoliło mu na spokojne organizowanie własnego państwa oraz poświęcenie się przygotowaniom do wojny z Francuzami. Abd el-Kader zdawał sobie sprawę, że przede wszystkim musi utworzyć silną armię. Trzon wojska stanowiły

ochotnicze oddziały regularne, złożone głównie z piechoty. Powstała również artyleria, do której Abd el-Kader przywiązywał dużą wagę. Oddziały te zwykle nie brały udziału w decydujących walkach z Francuzami, gdyż Abd el-Kader zbyt je cenił i dlatego wykorzystywał je raczej do walk ze zbuntowanymi plemionami algierskimi (KASZNIK, 1977). Abd el-Kader był świadomy tego, iż warunkiem zbudowania scentralizowanego i silnego państwa algierskiego jest przymusowe podporządkowanie sobie innych plemion. Społeczeństwo arabsko-berberyjskie bowiem charakteryzowało się silnym poczuciem niezależności. Jeszcze za czasów tureckich administracja obejmowała kontrolą jedynie 1/6 terytorium tureckiej Algierii. Tak więc, ludność sprzeciwiała się każdej formie administracji, gdyż ta korażyła się jej wyłącznie ze ściąganiem podatków. Jedynie przewaga zbrojna mogła skłonić plemiona do uznania administracji państwowej. Nieistotne było natomiast, jaka to będzie administracja: algierska (muzułmańska) czy francuska.

Andrzej Dziubiński nazywa to, za Polakiem, uczestnikiem walk, majorem Ludwikiem Bystrzonowskim, „wojną narodową odporną”, która polegała na stawianiu oporu albo obu współzawodniczącym w Algierii państwowościom, albo na służeniu tej stronie, która wykazywała chwilową przewagę militarną (DZIUBIŃSKI, 1983: 44).

Abd el-Kader ostatecznie musiał uznać dominację Francuzów. Niemniej udało mu się stworzyć załazek przyszłego państwa algierskiego, do którego w latach późniejszych chętnie się odwoływano.

Jak już wspomnieliśmy, Francuzi wkroczyli do Algieru w roku 1830 i tym samym rozpoczął się 130-letni okres kolonizacji francuskiej. Z początku Francuzi nie mieli pomysłu na przeprowadzenie kolonizacji. Jednak widząc duże zainteresowanie Algierią innych krajów europejskich, postanowili podbić cały kraj. Kolonizacja miała mieć charakter zasiedlający. Początkowo Francuzi nie byli najliczniejszą grupą osadników europejskich. Liczbowo przewyższali ich na przykład Hiszpanie, Niemcy czy Włosi.

Po roku 1850 do Algierii napływały kolejne fale osadników francuskich. Powodowało to spychanie plemion na ziemie gorszej jakości, rozpoczął się proces masowego wywłaszczania ludności. Coraz bardziej rosła przepaść pomiędzy kolonami (jak nazywano osadników francuskich) a ludnością tubylczą. Jednocześnie kolonowie popadli w konflikt z metropolią, gdyż mieli własną, odmienną od oficjalnie obowiązującej, koncepcję rządów w kolonii.

Koncepcja metropolii, czyli Napoleona III, zakładała, iż należy respektować prawa krajowców, a w szczególności ich własności ziemskie. Napoleon III był przekonany, że tylko utrzymanie spokoju społecznego w kolonii

będzie korzystne dla metropolii. Był zwolennikiem tzw. polityki „asocjacji”, która miała doprowadzić do stworzenia protektoratu francuskiego w Algierii. Chodziło o utworzenie „królestwa arabskiego” rządzonego przez tradycyjną arystokrację. Chłopi (ludność tubylcza) mieliby pozostać na wsi, nadal uprawiając ziemię, natomiast Europejczycy powinni zamieszkiwać wyłącznie miasta i zajmować się przemysłem oraz handlem. Napoleon III byłby cesarzem Arabów, podobnie jak Francuzów (KASZNIK-CHRISTIAN, 2006).

Takiej polityce sprzeciwiali się kolonowie, którzy byli zainteresowani zdobyciem jak największej ilości ziemi. Ziemię bowiem uznawano za największe bogactwo. Kolonowie chcieli włączyć ją do wolnej sprzedaży, dzięki czemu mogliby ją zakupić po niskiej cenie. Ziemia należała jednak do całych plemion i w efekcie była niezbywalna dla poszczególnych jednostek, gdyż „integralność dziedzictwa rodzinnego zapewniała w warunkach prymitywnej uprawy i niskiej wydajności możliwość przeżycia, gromadzenia pewnych rezerw na wypadek klęski nieurodzaju, zabezpieczała członków wspólnoty przed możliwościami indywidualnej niegospodarności lub rozrzutności, ograniczała wreszcie możliwość przejęcia ziemi przez obcych” (JAŁOWIECKI, 1978: 12). Dlatego też kolonowie postawili sobie za cel dezintegrację społeczności arabskiej, tak aby zlikwidować system wspólnego władania ziemią. Uchwałą senatu z 1863 roku zniesiono niepodzielność ziemi i wprowadzono indywidualne prawo własności, ale plemiona tubylcze miały prawo użytkować ziemię w sposób stały i tradycyjny. Administracja niezmiennie podtrzymywała podział Algierii na terytoria cywilne — otwarte, przeznaczone do kolonizacji, oraz terytoria wojskowe — zaludnione przez muzułmanów i niedostępne dla Europejczyków.

Napoleon III zerwał z wcześniej praktykowaną polityką asymilacji, która umożliwiała kolonom w Algierii dokonywanie niczym niekontrolowanych grabieży. Ponadto uważał, iż należy oficjalnie zrównać w prawach muzułmańskich Algierczyków z Francuzami. Stało się tak dzięki uchwale senatu z 14 lipca 1865 roku. Muzułmanie — traktowani odąd jako Francuzi — mieli prawo do zachowania osobistego statusu islamskiego. Zyskali także dostęp do urzędów cywilnych i wojskowych. Na własną prośbę mogli zostać naturalizowani, czyli mogli uzyskać francuskie prawa obywatelskie. Uchwała senatu przyznawała te same prawa Żydom algierskim.

Napoleon III miał nadzieję, iż uda się zintegrować muzułmanów z francuskim systemem politycznym i gospodarczym, przy pozostawieniu im tożsamości i własnych struktur (KASZNIK-CHRISTIAN, 2006).

Od 1844 roku politykę cesarza wspierały wojskowe biura do spraw tubylców, tzw. biura arabskie, które pośredniczyły pomiędzy ludnością a władzami. Biura miały największy kontakt z krajowcami i tym samym najle-

piej znały ich strukturę społeczną, a także były świadome roli, jaką odgrywa w tej strukturze religia muzułmańska, ściśle związana z prawem islamskim. Biura wspierały także rozwój szkolnictwa muzułmańskiego, zachęcając do uczęszczania do szkół arabsko-francuskich. Miało to doprowadzić do późniejszego zaakceptowania kultury europejskiej przez młodzież muzułmańską, co w konsekwencji sprzyjałoby panowaniu francuskiemu w Algierii.

Tak więc administracja wojskowa reprezentowała interesy metropolii, natomiast kolonowie sprzeciwiali się reżimowi wojskowemu i walczyli o ustanowienie administracji cywilnej. Niestety, biura miały szerokie uprawnienia wobec krajowców, między innymi zajmowały się ściąganiem podatków czy wymiarem sprawiedliwości, co w konsekwencji doprowadziło do licznych nadużyć. Ostatecznie działalność biur była krytykowana zarówno przez kolonów, jak i metropolię oraz krajowców. Kolonowie uważali, iż działalność biur arabskich jest przyczyną licznych wystąpień krajowców, dlatego za najlepsze rozwiązanie uznawali ustanowienie cywilnej administracji i wycofanie z Algierii francuskiego wojska.

Metropolia zgodziła się na ustrój cywilny w 1870 roku (dekrety Crémieux z 24 października 1870 roku). Gubernator był odtąd związany z Ministerstwem Spraw Wewnętrznych. Biura arabskie również przeszły pod kontrolę administracji cywilnej.

Decyzja ta przyczyniła się do wybuchu powstania muzułmańskiego rok później — w 1871 roku. Było to jedyne powstanie o tak dużym zasięgu. Wzięło w nim udział ponad 1/3 ludności Algierii. Główną przyczyną wybuchu powstania było wspomniane wprowadzenie w kolonii cywilnego ustroju, ale także chęć odzyskania upragnionej wolności. Muzułmanie — słusznie — obawiali się, iż od tej pory kolonowie przejmą pełnię władzy, co doprowadzi do masowej konfiskaty ziemi. Tak też się stało. Rząd Obrony Narodowej w Paryżu zawiesił „postanowienie z 1863 roku o uznaniu plemion algierskich za właścicieli użytkowanej ziemi oraz rozwiązano Rady Generalne, w których mieli prawo zasiadać muzułmanie” (KASZNIK-CHRISTIAN, 2006: 74).

Na czele powstania, które wybuchło 14 marca 1871 roku, stanął arystokrata Mohamed El Mokrani. Walki trwające siedem miesięcy zakończyły się całkowitą klęską muzułmanów. Rozpoczęły się długotrwałe represje, konfiskaty ziemi, a także nałożono na krajowców ogromne kontrybucje. Szacuje się, że utracili oni ponad 70% posiadanego kapitału. Od tej chwili przepaść pomiędzy Francuzami a Algierczykami stała się nie do pokonania. W latach późniejszych doszło jeszcze do kilku wystąpień przeciwko Francuzom, lecz nie odegrały one większej roli, gdyż swym zasięgiem zdołały objąć zaledwie kilka plemion.

Wraz z upadkiem powstania upadła koncepcja polityki protektoratu. Wojskowi, przychylni tej polityce, zostali uznani za współwinnych insurekcji i tym samym ich rola została ograniczona. Kolonowie chcieli podporządkować ich władzy cywilnej. Aż do lat 90. XIX wieku nikt z metropolii nie interesował się sytuacją w Algierii. Kolonowie prowadzili politykę asymilacji, jednak bynajmniej nie miała ona na celu uczynienia z krajowców prawdziwych Francuzów (w ten sposób asymilację rozumiała metropolia), chodziło raczej o odebranie muzułmanom jak największej ilości ziemi, co sukcesywnie czynili, oraz ograniczenie ich praw do minimum. Asymilacja miała dotyczyć jedynie Europejczyków i polegała na związaniu cywilnej administracji algierskiej z poszczególnymi ministerstwami w Paryżu. W rezultacie funkcja gubernatora została mocno osłabiona, a władzę rzeczywistą sprawowali algierscy przedstawiciele do parlamentu, gdyż to oni byli źródłem informacji dla urzędników w metropolii.

W 1881 roku wprowadzono Kodeks karny — tubylczy (*Code de l'indigénat*), który choć miał obowiązywać tylko siedem lat, przetrwał aż do roku 1944. Kodeks ten miał na celu doprowadzenie do całkowitego podporządkowania i kontroli życia muzułmanów. Europejczykom chodziło o zniszczenie wszystkiego, co wiązało się z cywilizacją ludności tubylczej. Tak więc znacznie ograniczono rolę arystokracji wojskowej, która cieszyła się wcześniej dużym autorytetem. Właściwie można powiedzieć, iż algierska arystokracja przestała istnieć, gdyż inteligencja wyemigrowała do Maroka, Tunezji, Egiptu, a także Turcji. Ograniczono również liczbę sędziów muzułmańskich, odebrano im też część kompetencji, na przykład sędziowie muzułmańscy nie mogli zajmować się sprawami karnymi, nawet jeśli dotyczyły muzułmanów.

Europejczycy, wprowadzając w Algierii całkowicie obcy krajowcom system administracji i sądownictwa, zburzyli dotychczasowe struktury społeczne. Starali się także dezintegrować społeczność muzułmańską, angażując się w konflikty pomiędzy ludnością berberską i arabską. Ponadto biura arabskie przejęły nadzór na sprawami kultu muzułmańskiego.

Co prawda, wolność wyznania na terenie kolonii była zagwarantowana na mocy aktu kapitulacji z 5 lipca 1830 roku, ale nie znaczyło to wcale, że islam mógł się rozwijać bez przeszkód. Przede wszystkim Europejczycy rozdzielali sferą duchową i świecką. Taki rozdział był dla krajowców zupełnie niezrozumiały, gdyż islam, jak wiadomo, rozciąga się na wszystkie sfery życia muzułmanina. Francuzi zdawali sobie sprawę z roli, jaką odgrywał islam w społeczeństwie algierskim, dlatego od samego początku kolonizacji próbowali z nim walczyć, między innymi przez zamykanie szkół islamskich czy delegalizowanie różnych islamskich organizacji. Dlatego też każde ograniczenie czy ingerencja w życie społeczne muzułmańskiej ludności były traktowane jako „zamach” na jej religię.

„Zamachów” ze strony Europejczyków było, niestety, wiele. Jak już wspomnieliśmy, przede wszystkim ograniczano liczbę szkółek koranicznych, niektóre zamykano, ważne osobistości religijne bywały internowane, częstą praktyką było także zamienianie meczetów na kościoły. Bractwa religijne były co prawda dotowane przez państwo, ale próbowano je kontrolować lub też skłócić między sobą. Praktyka ta przynosiła rezultaty, gdyż z czasem znaczenie bractw znacznie osłabło i muzułmanie postrzegali je jako zbyt uległe wobec administracji. Europejczycy zakładali też własne szkoły religijne, tzw. madrasy, w nadziei że zdołają wykształcić środowisko przychylne Francji. Plan jednak nie przyniósł oczekiwanych efektów, gdyż adepci madrasów nie cieszyli się szacunkiem wśród ludności tubylczej.

Francja starała się wspierać szkolnictwo, mając nadzieję, iż młodzież arabska dzięki temu będzie się szybciej asymilować. Jak zwykle kolonowie byli odmiennego zdania. Obawiali się, iż rozwój edukacji, zwłaszcza w duchu francuskim, doprowadzi do wzrostu świadomości narodowej krajowców. Obawy te były poniekąd słuszne, gdyż rzeczywiście rozbudzony później ruch narodowy odwoływał się do ideologii francuskiej, żądając równouprawnienia i przyznania krajowcom obywatelstwa francuskiego.

Tak więc rozwój szkolnictwa francuskiego z jednej strony hamowali kolonowie, ale z drugiej strony nie spotykał się z przychylnością samych krajowców. Wynikało to z ogólnej niechęci do Francuzów jako kolonizatorów, a także z obawy przed odwróceniem się młodych Algierczyków od wartości muzułmańskich. „W roku 1898, w trzydzieści pięć lat po wydaniu ustawy o obowiązku szkolnym, 97% muzułmańskich dzieci, których obowiązek ten dotyczył, pozostawało poza zasięgiem szkoły” (PODHORSKA-REKLAJTIS, 1971: 54).

Dopiero po pierwszej wojnie światowej środowiska algierskie same zaczęły domagać się rozwoju szkolnictwa. Spora część muzułmanów uczęszczała do szkół zakładanych przez Ulemów. Nieliczni (posiadający średnie wykształcenie) mogli studiować na założonym w 1879 roku Uniwersytecie Algierskim lub uniwersytetach francuskich, ale największą popularnością cieszyły się tradycyjne uniwersytety islamskie, jak na przykład Uniwersytet Al-Azhar w Kairze. Krajowcy w rozwoju oświaty widzieli jedyną drogę do poprawy swej sytuacji. Ponieważ walka zbrojna z Francuzami nie przynosiła rezultatów, postanowili walczyć innymi metodami, jak choćby rozwijać działalność kulturalną, oświatową, ale także polityczną.

Pierwsza wojna światowa przyniosła algierskim muzułmanom wiele ustępstw. Francuzi z powodu dużych strat na froncie zmuszeni byli wciągać do wojska również muzułmanów. Młodzi Algierczycy w zamian za obietnicę reform zachęcali do wstąpienia w szeregi armii francuskiej. Wywołało to falę protestów ze strony kolonów, którzy obawiali się, iż doprowadzi

to do wzrostu roszczeń ze strony krajowców. Ponadto część muzułmanów sprzeciwiała się powołaniom do wojska. Wybuchły zamieszki, między innymi w górach Aurès. Zamieszki zostały jednak szybko stłumione i nie zmieniły faktu, że spora liczba Algierczyków wstąpiła do armii. W sumie po stronie Francji walczyło 173 tys. żołnierzy, w tym 87 tys. ochotników. Zginęło 25 tys. żołnierzy muzułmańskich i 22 tys. Francuzów z kolonii. Ponadto do Francji wyjechało w celach zarobkowych ponad 119 tys. robotników (KASZNIK-CHRISTIAN, 2006).

Zgodnie ze złożonymi obietnicami rząd przystąpił do reform. W 1918 roku zniesiono różnice podatkowe między krajowcami a Europejczykami. Rok później powołano dwa kolegia elektorów. Jedno dotyczyło Europejczyków i naturalizowanych Francuzów, drugie zaś muzułmanów. Wprowadzono tu jednak pewne obostrzenia dla muzułmanów, gdyż aby zostać wyborcą, trzeba było spełnić wiele warunków, na przykład mieć co najmniej 25 lat, ukończyć szkołę, pełnić służbę wojskową, pracować w administracji, czy też być właścicielem ziemskim. Ponadto wielu muzułmanów otrzymało prawo do wyboru swych przedstawicieli do rad generalnych, delegacji finansowych oraz rad miejskich. Ułatwiono również weteranom wojennym uzyskiwanie francuskiego obywatelstwa. Nie udało się jednak przeforsować pomysłu o możliwości uzyskania przez Algierczyków obywatelstwa francuskiego przy zachowaniu muzułmańskiego statusu osobistego, a także możliwości wybierania przez nich przedstawicieli do Zgromadzenia Narodowego w Paryżu. Upadł również pomysł utworzenia Rady Konsultacyjnej Algierii. Reformy z 1919 roku były umiarkowane, biorąc pod uwagę obietnice składane przez rząd w 1914 roku. Niemniej, miały znaczenie przełomowe dla rodzącej się algierskiej świadomości narodowej.

Kluczowe natomiast dla rozwoju ideologii narodowej były lata międzywojenne. W XVIII i XIX wieku działalność „polityczną” prowadziły plemiona i bractwa, ale dopiero wiek XX przyniósł działalność stowarzyszeń o charakterze partii.

Liderzy lat 20. odwoływali się do własnej tradycji — do państwa Abd el-Kadera (1832—1847), powstań Mokraniego (1871) czy Bou Mammy (1886), ponieważ — jak zauważa Walter Żelazny — zanim powstanie naród, poprzedzająca go forma społeczno-kulturowa musi dostarczyć jego przyszłej inteligencji pewnego rodzaju mity, pamięć zbiorową, które będą zaczynem idei narodowych (ŻELAZNY, 2006).

W przypadku Algierii „charakterystyczna była również ciągłość rewindykacji. Takie postulaty, jak zniesienie praw wyjątkowych, równość wobec prawa, swobodę słowa i wolność nauczania we własnym języku wysuwali już działacze algierscy od końca XIX wieku. Natomiast żądanie ewakuacji

wojsk francuskich i odzyskanie niepodległości — nie od razu postawione przez elity, lecz bardzo dobitnie wypowiedane przez algierską imigrację ludową we Francji — było właśnie celem dziewiętnastowiecznych ruchów antyfrancuskich, poczynając od państwa Abd el-Kadera. Mając solidne podstawy historyczne, liderzy okresu międzywojennego formułowali własne zamierzenia. Rola lat 20. była w tym względzie fundamentalna. Wówczas to bowiem narodziły się tendencje polityczne i ideologiczne właściwe Algierii i kontynuowane mimo dokonywanych modyfikacji” (KASZNIK-CHRISTIAN, 2006: 109).

Tak narodził się ruch Młodych Algierczyków (na wzór Młodoturków), przez Francuzów nazywanych *évolués*. Z początku była to niewielka grupa wykształconych, francuskojęzycznych młodych muzułmanów, którzy domagali się takich samych praw, jakimi cieszyli się w Algierii Europejczycy. Co prawda część z nich była naturalizowanymi Francuzami (musieli praktycznie wyrzec się islamu), ale większość pozostawała wierna muzułmańskiej tożsamości. Młodzi Algierczycy przejęli od Francuzów pojęcie „naród”. Z czasem zdołali wyjść z kręgu elity i dotrzeć oraz przekonać do swych nowoczesnych (nieznanych dotąd w Algierii) wizji politycznych i społecznych także inne warstwy społeczne. Młodzi Algierczycy angażowali się politycznie, byli przekonani, iż metodami demokratycznymi uda im się poprawić sytuację w kraju. Niektórzy należeli nawet do francuskich partii politycznych. Jako nieliczni popierali powoływanie muzułmanów do francuskiego wojska. Uważali bowiem, że skłoni to metropolię do przyznania muzułmańskim Algierczykom większych praw politycznych.

Najbardziej znanym przedstawicielem ruchu był Ferhat Abbas. Był wybitnym, kompromisowym politykiem, który karierę polityczną rozpoczął dosyć wcześnie, a popularność zdobył już w latach 30. Sukcesywnie wspinał się po szczeblach kariery. Zaczynał od pracy w administracji kolonialnej, potem zasiadał we francuskim Zgromadzeniu Narodowym, a także w kolonialnym Zgromadzeniu algierskim. Objął również stanowisko pierwszego premiera algierskiego Rządu Tymczasowego.

Abbas, podobnie jak inni przedstawiciele Młodych Algierczyków z Federacji *élus* muzułmańskich (federacje działały w latach 1927—1937), był zwolennikiem asymilacjonizmu. Domagał się więc takich samych praw, jakimi cieszyli się Europejczycy, całkowitej asymilacji z instytucjami francuskimi, lecz przy zachowaniu osobistego statusu islamskiego (tzw. status koraniczny). Był założycielem kilku partii politycznych, najbardziej znaną stała się Unia Demokratyczna Manifestu Algierskiego — UDMA. Poglądy Abbasa wciąż ewoluowały, za co był bezustannie krytykowany przez przeciwników politycznych, głównie przez ulemów. Zarzucali mu nie-

stałość poglądów, gdyż przechodził od asymilacjonizmu do ruchu narodowego. Wynikało to jednak z dojrzałości politycznej i z próby dostosowania się do sytuacji. Abbas był człowiekiem dwóch kultur, początkowo miał nadzieję, że w Algierii możliwe jest ich współistnienie. Dopiero na początku lat 40. zrozumiał, iż społeczeństwo nie podziela jego umiarkowanych poglądów. Społeczeństwo domagało się już wtedy własnego, w pełni muzułmańskiego państwa. Francja jednak była wciąż nieugięta i nie godziła się na zrównanie w prawach Algierczyków z Europejczykami. Zawiedzeni brakiem sukcesów Młodzi Algierczycy wraz z Ferhatem Abbasem przyłączyli się do ruchu niepodległościowego.

Do narodzin algierskiej tożsamości przyczynili się w znacznym stopniu ulemowie. Byli to intelektualiści arabscy, teologowie i prawnicy islamscy, wykształceni w uniwersytetach muzułmańskich w Tunezji, Maroku czy krajach Orientu. Początkowo dbali jedynie o rozwój kształcenia w duchu islamu, lecz z biegiem czasu zajęli się walką o reformę islamu, a także działalnością polityczną. W 1931 roku założyli Stowarzyszenie Muzułmańskich Ulemów Algierskich (*Association des oulémas musulmans algériens* — AOMA). Ulemowie cieszyli się autorytetem religijnym, moralnym i politycznym. Sami zresztą uważali się za najwyższy autorytet, dlatego byli w konflikcie z marabutami, którym zarzucali odstępstwa od czystości religijnej, a także z bractwami religijnymi, które ganili za współpracę z Francuzami. Cieszyli się szacunkiem nie tylko w miastach, skąd się wywodzili, ale także na wsiach. Docierali do społeczeństwa głównie przez prasę, własne szkoły koraniczne, madrasy, meczet, a także wiele innych organizacji społeczno-kulturalnych. Głosili idee odrodzenia religijnego, odwoływali się do spuścizny muzułmańskiej, ale jednocześnie zaszczepili w społeczeństwie takie pojęcia jak „patriotyzm” (*wataniyyi*) i „tożsamość narodowa” (*gawmijji*). Żądali równych praw dla Algierczyków i Europejczyków, wolności prasy oraz obecności w szkołach języka arabskiego. Uczyli muzułmanów dumy z bycia Algierczykiem i wzmacniali poczucie przynależności do wspólnoty, której mottem stał się slogan: „Islam jest moją religią, arabski jest moim językiem, Algieria jest moją ojczyzną”. W ten sposób ulemowie wykształcili późniejszą kadrę, która w 1954 roku stanęła do walki zbrojnej przeciwko Francuzom (KASZNIK-CHRISTIAN, 2006).

Stowarzyszenie Ulemów najprężniej rozwijało się w okresie, kiedy na jego czele stanął Ben Badis-Berber z Konstantyny, uważany za jednego z najwybitniejszych przywódców duchowych maghrebińskiego islamu. Ulemowie propagowali także idee panislamizmu i panarabizmu, które również stały się elementami scalającymi społeczeństwo algierskie. Idee te narodziły się na Wschodzie, gdzie już w XIX wieku Dżamal al-Din al-Afgani, a po-

tem jego uczeń, Egipcjanin, Mohammed Abduh głosili potrzebę odrodzenia i reformy islamu, a także ideę utworzenia z państw arabskich jednego wspólnego imperium. Propagatorem idei panarabizmu był również libański emir Chekiba Arslan, inspirator formujących się ugrupowań narodowych oraz duchowy przywódca Messalego Hadża.

Początkowo ulemowie nie chcieli jawnie występować przeciwko władzy francuskiej. Uważali, że Algieria powinna uzyskać niepodległość drogą pokojową, za zgodą Francji. Niemniej sprzeciwiali się wszelkim działaniom podejmowanym w duchu „asymilacjonizmu”. Surowo potępiali przyjmowanie przez muzułmanów obywatelstwa francuskiego, przeciwni byli również zawieraniu mieszanych, chrześcijańsko-muzułmańskich, małżeństw. Jeszcze w 1944 roku Stowarzyszenie Ulemów udzielało poparcia umiarkowanemu Ferhatowi Abbasowi, jednak już rok później, po masakrze muzułmanów w departamencie konstantyńskim, w 1945 roku, ulemowie przekonali się, iż postawa ta nie przynosi rezultatów, wobec czego w 1951 roku w imię jedności narodowej Stowarzyszenie Ulemów oficjalnie przystąpiło do partii Messalego — populistycznego Ruchu na Rzecz Zwycięstwa Wolności Demokratycznych (Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques, MTLD). Odtąd, jak zauważa E. Podhorska-Reklajtis, działalność polityczna ulemów wyraźnie dominuje nad działalnością religijną i kulturalną (PODHORSKA-REKLAJTIS, 1971).

Wspomniany już Messali Hadż (Hadj) także odegrał istotną rolę w procesie budowania algierskiej tożsamości narodowej. Pochodził z biednej rodziny i we wczesnej młodości wyjechał do Francji, gdzie zetknął się z ideologią komunistyczną. Od 1925 roku był członkiem partii komunistycznej. Była to partia Europejczyków, ale miała w swych szeregach muzułmanów. Było ich jednak niewiele, gdyż partia odwoływała się do ateizmu, a ponadto uważała, iż Algieria nie jest jeszcze gotowa na niepodległość. Dlatego też w 1926 roku z inicjatywy *emira* Khâleda — wnuka Abd el-Kadera — powstała w Nanterre pod Paryżem Gwiazda Północnoafrykańska (ENA — Etoile nord-africaine), na której czele dwa lata później stanął Messali Hadj. Ponieważ komuniści kwestionowali kulturę arabsko-islamską, Messali oddalił się od nich już na początku lat 30. Był on silnie związany ze swoją kulturą, wychował się w tradycyjnej, islamskiej rodzinie, dlatego jego niepodległościowy populizm miał islamski charakter.

ENA jako pierwsza organizacja głośno domagała się przyznania Algierii niepodległości. Oprócz tego wskazywała na potrzebę reform społecznych i ekonomicznych. Rekrutowała członków głównie wśród muzułmańskich robotników, pracujących w metropolii i w Algierii była praktycznie nieznaną. Dlatego też Messali zdecydował się w 1937 roku utworzyć nową orga-

nizację, tym razem w Algierii — Ludową Partię Algierską (Parti du peuple algérien — PPA).

Dla Messali, człowieka ludu, „naród” był najważniejszy. Był postacią charyzmatyczną, potrafił docierać do mas. To właśnie dzięki niemu udało się zmobilizować społeczeństwo do walki z reżimem kolonialnym. W odróżnieniu od Abbasa nie godził się na żadne kompromisy. Miał jeden jasny cel — odzyskać niepodległość — i uważał, że można to osiągnąć jedynie dzięki walce zbrojnej. Dlatego odwoływał się do *dżihadu*, gdyż jedynie odwołując się do islamu, mógł pociągnąć za sobą tłumy.

Większość społeczeństwa Algierii nie była przekonana do takich pojęć jak „suwerenność” czy „wybory powszechne”, mógł ich przekonać jedynie powrót do kultury araboislamskiej. Jak już wiemy, na przekonania Messalego znacznie wpłynął Chekiba Arslan, któremu udało się zaszczepić w krajach Maghrebu pojęcie arabizmu. Messali przejął od niego ideę pan-arabizmu i propagował ją wspólnie z ulemami. Porozumienie „ponad podziałami” Messalego, ulemów oraz ugrupowania Abbasa doprowadziło do powstania w 1944 roku Zrzeszenia Stronników Manifestu i Wolności (Amis du Manifeste et de la Liberté), którego celem było propagowanie algierskiej tożsamości narodowej. Porozumienie jednak nie trwało długo, gdyż bardzo szybko dały znać o sobie różnice między poszczególnymi ugrupowaniami, a także konflikty personalne.

W 1946 roku Messali założył nową, legalną partię (PPA została zdelegalizowana), wspomniany już Ruch na rzecz Zwycięstwa Wolności Demokratycznych (Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques — *MTLD*). Rok później na bazie PPA powstała konspiracyjna Organizacja Specjalna — OS. Była to formacja paramilitarna, która faktycznie przygotowała powstanie zbrojne z 1954 roku. Na czele OS stanął Ahmed Ben Bella. Co prawda już w 1950 roku Francuzom udało się rozbić OS, jej działacze zostali aresztowani, ale już w marcu 1954 roku jej byli członkowie utworzyli Rewolucyjny Komitet Jedności i Działania (le Comité révolutionnaire d'unité et d'action — CRUA), który z kolei po wybuchu powstania 1 listopada 1954 roku zmienił nazwę na Narodowy Front Wyzwolenia (Front de Liberation Nationale — FLN). Siły zbrojne FLN przybrały nazwę Armii Wyzwolenia Narodowego (L'Armée de libération nationale — ALN).

Walki rozpoczęły się jednocześnie w niemal całym kraju. Pomimo to powstańcy nie byli w stanie realnie zagrozić władzy francuskiej. Francuzi zareagowali bardzo szybko, wysyłając do Algierii spadochroniarzy i specjalne oddziały policyjne. Ponadto rozpoczęto akcję przesiedleń mieszkańców wsi do specjalnych obozów. Do końca wojny znalazło się w nich prawie 2 mln Algierczyków. W 1955 roku Paryż wprowadził stan wyjątkowy i dał władzom francuskim na terenie Algierii szerokie uprawnienia.

W sierpniu 1956 roku powstańcy podczas konferencji w Soummam przyjęli tzw. platformę soummamską, która wyznaczyła socjalistyczny kierunek przyszłej algierskiej republiki. Pomimo zmian władz w Paryżu na początku 1956 roku Francja nadal była nieugięta i nie godziła się na żadną formę niezależności Algierii, co więcej, wciąż zwiększała liczbę żołnierzy. W 1956 roku było ich już 400 tys. Na taką politykę Algierczycy odpowiedzieli zamachami bombowymi organizowanymi przez bojowników FLN, co z kolei pociągnęło za sobą wiele zamachów terrorystycznych, organizowanych przez organizacje ultrasów (ludność europejską). Rokowania pokojowe prowadzono już od początku 1956 roku, jednak żadne z nich nie przyniosło pozytywnych rezultatów. Sytuacji nie zmieniło również dojście do władzy w 1958 roku Charles'a de Gaulle'a. Jego propozycje były wciąż przez Algierczyków odrzucane, gdyż Ci gotowi byli zakończyć wojnę jedynie w przypadku uzyskania przez Algierię pełnej niepodległości. Rok później Charles de Gaulle zaproponował Algierczykom trzy rozwiązania: secesję, integrację lub stowarzyszenie. Uczynił to, gdyż tylko zakończenie kosztownej dla Francji wojny mogło wpłynąć na polepszenie sytuacji wewnętrznej w tym kraju, a także na odbudowaniu jej pozycji międzynarodowej (J. MODRZEJEWSKA-LEŚNIEWSKA, 1998).

Wojna w Algierii przyczyniła się również do upadku we Francji IV i powstania V Republiki (JULLIARD, 1990). Rokowania pokojowe skutecznie blokowała Tajna Organizacja Wojskowa (Organisation de l'Armée Secrète — OAS), skupiająca aktywistów ze środowisk *pieds-noirs* (ludność pochodzenia francuskiego) oraz wojskowych, niezadowolonych z polityki prowadzonej przez Charles'a de Gaulle'a. W 1961 roku doszło do puczu (tzw. puczu generałów), którego celem było obalenie Charles'a de Gaulle'a i przejęcie władzy w Algierze. Pucz został jednak stłumiony i po kilku rundach negocjacyjnych pomiędzy Francją a FLN w marcu 1962 roku ogłoszono obustronne zawieszenie broni. 3 lipca 1962 roku po referendum niepodległościowym (99,9% ludności Algierii opowiedziało się za pełną niezależnością) proklamowano niepodległość Algierii (KASZNIK-CHRISTIAN, 2001).

Wybuch powstania, które przerodziło się w ponad 7-letnią wojnę, był niezaprzeczalnym dowodem na istnienie algierskiej tożsamości narodowej. Algierczykom nie wystarczyły już obietnice uznania ich odmiennej tożsamości kulturowej w ramach państwa francuskiego. Chcieli własnego państwa, gdyż Francja w żaden sposób nie wpisywała się w algierskie credo: „Islam jest moją religią, arabski jest moim językiem, Algieria jest moją ojczyzną”.

Niestety, w owo credo początkowo nie wpisywała się także kultura berberyjska. Choć od początku była jednym z istotnych elementów algierskiej tożsamości narodowej, dopiero od kilkunastu lat jest w Algierii zauważana

i doceniana, na przykład język berberski (*tamazight*) stał się językiem oficjalnym dopiero w 2002 roku.

Istnienie algierskiej tożsamości narodowej nie oznacza, iż jest to proces skończony, gdyż jak dowodzą S.N. Eisenstadt i B. Giesen, w opracowanym przez nich modelu analizy tożsamości konstruowanej „tożsamość narodu ma charakter procesualny, a jej kształtowanie we współczesnych warunkach odbywa się właściwie nieprzerwanie, gdyż ma ona postać »niestabilnego *equilibrium*«” (BOKSZAŃSKI, 2005: 127).

Literatura

- BARSKA A., 1998: *Konflikt kulturowy w społeczeństwie algierskim w drugiej połowie XX wieku*. Opole: Wyd. Uniwersytetu Opolskiego.
- BAŚ J., 2001: *Obrzędowość Berberów Atlasu Wysokiego*. Warszawa: Wyd. Akademickie Dialog.
- BIELAWSKI J., 1973: *Islam, religia państwa i prawa*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- BOKSZAŃSKI Z., 2005: *Tożsamości zbiorowe*. Warszawa: PWN.
- DZIUBIŃSKI A., 1983: *Podbój Maghrebu przez Francję 1830—1934*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- JAŁOWIECKI B., 1978: *Procesy rozwoju społecznego współczesnej Algierii*. Łódź: PWN.
- JULLIARD J., 1990: *Le mépris et la modernité*. In: RIOUX J.-P.: *La guerre d'Algérie et les Français*. Editions Fayard.
- KASZNIK A., 1977: *Abd el-Kader 1808—1883*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- KASZNIK-CHRISTIAN A., 2001: *Wojna algierska 1954—1962. U źródeł niepodległej państwowości*. Łódź: Wyd. Naukowe Ibidem.
- KASZNIK-CHRISTIAN A., 2006: *Algieria*. Warszawa: Wyd. TRIO.
- MODRZEJEWSKA-LEŚNIEWSKA J., 1996; 1998: *Wojna w Algierii (1954—1958)*. W: BARTNICKI A., red.: *Zarys dziejów Afryki i Azji 1869—1996*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- PODHORSKA-REKLAJTIS E., 1971: *Być narodem. Problemy kultury współczesnej Algierii*. Warszawa: PWN.
- REKLAJTIS E., 1976: *Maghreb współczesny. Z badań nad kontaktem i współrozwojem kultur*. Warszawa: PWN.
- REKLAJTIS E., 1984: *Niepodległość Algierii i jej narodowe treści*. W: GAWLIKOWSKI K., oprac.: *Postacie narodów a współczesność*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- ŻELAZNY W., 2006: *Etniczność — ład — konflikt — sprawiedliwość*. Poznań: Wyd. Poznańskie.
- Connaissance du Maghreb. Sciences sociales et colonisation*, 1984. Edition du Centre national de la recherche scientifique, Paris.

BARBARA SŁANIA

Gry językowe: polski antysemityzm czy żydowski antypolonizm?

Od upadku komunizmu Polska w mediach zagranicznych bardzo często pojawia się w kontekście antysemityzmu i ksenofobii. Nie przesadzając o prawdziwości takiego obrazu, należy zadać pytanie o jego genezę. Można wyróżnić wiele czynników, które ukształtowały taką, a nie inną wizję naszego kraju na zewnątrz. Należą do nich między innymi: nieuregulowany problem własności dóbr żydowskich sprzed wojny, tzw. sprawa Jedwabnego oraz liczne wypowiedzi polskich polityków i kościelnej hierarchii. Oskarżenia Polski i Polaków o antysemityzm nie pozostają w kraju bez echa.

Aby pisać o antysemityzmie, trzeba najpierw określić, czym jest. Wbrew nazwie, która mogłaby wskazywać uprzedzenie do wszystkich ludzi pochodzenia semickiego, antysemityzm używany jest dziś wyłącznie jako określenie wrogości do Żydów. Jako pierwszy nazwy „antysemityzm” użył niemiecki dziennikarz Wilhelm Marr w 1879 roku.

W XIX i pierwszej połowie XX wieku słowo to miało charakter pozytywny lub neutralny, nierzadko funkcjonowało jako samookreślenie osób i środowisk o poglądach niechętnych Żydom. Po doświadczeniach Holokaustu, którego główną przyczyną był radykalny antysemityzm hitleryzmu, określenie to nabrało zdecydowanie pejoratywnego charakteru.

Współcześnie bardzo niewiele osób otwarcie przyznaje się do poglądów antysemickich, a określenie to uważane jest za obraźliwe. Nawet środowiska, które obiektywnie trzeba nazwać jawnie antysemickimi, wyraźnie odzegnują się od tego określenia, stosując różnego rodzaju triki językowe, o których będę dalej pisać. Nieprzyznawanie się do poglądów antysemickich nie oznacza jednak w żadnym razie, że problemu tego nie ma. Jest to tylko zręczne maskowanie pewnych treści.

Żydzi, podobnie jak inne mniejszości narodowe, etniczne i religijne, padali wielokrotnie w historii ofiarami uprzedzeń i stereotypów. Polska do drugiej wojny światowej była domem dla największej liczby przedstawicieli tej nacji w Europie.

Wyobrażenia „symbolicznego Żyda” są głęboko zakorzenione w kulturze europejskiej i sięgają czasów starożytnych. Żydzi przez dwa tysiące lat życia w diasporze zdołali zachować własną religię i tożsamość, płacąc jednak za to ogromną cenę — nigdy do końca nie zdołali się wtopić w społeczeństwo. Iluzję możliwości całkowitej asymilacji zburzyła druga wojna światowa i Holokaust.

Po wojnie sytuacja uległa diametralnej zmianie; przeważająca większość polskich Żydów zginęła w obozach koncentracyjnych, ci, którzy przeżyli, zazwyczaj decydowali się na emigrację. Przemiany polityczne kraju po wojnie oraz tzw. wypadki marcowe w 1968 roku stały się przyczyną niemal całkowitego opuszczenia Polski przez Żydów.

Okazuje się jednak, że w Polsce, gdzie — wg różnych szacunków — żyje dziś kilkanaście tysięcy Żydów, można mówić o tak specyficznym i paradoksalnym zjawisku, jak antysemityzm bez Żydów. Badania prowadzone po 1989 roku przez różne ośrodki naukowe wskazywały na stosunkowo silne natężenia postaw niechętnych Żydom w społeczeństwie polskim.

Stosunek Polaków do Żydów i Żydów do Polaków jest równie skomplikowany, jak wspólne dzieje obu narodów. Polska i żydowska pamięć oraz wizja przeszłości, zwłaszcza w ustach radykałów, których nie brak po obu stronach, znacznie się różnią. Historia — nazywana nauczycielką życia przez starożytnych — w rękach antysemitów wolących się nazywać „prawdziwymi Polakami” lub „prawdziwymi patriotami” staje się narzędziem ideologicznym.

Jak pisze Michał Głowiński: „Historia potrzebna jest autorom takich pism, jak »Nasz Dziennik«, »Nasza Polska« czy »Głos« po to przede wszystkim, by przedstawić listę krzywd wyrządzonych Polakom przez Żydów. Oskarżają nas, że to my, Polacy, spaliliśmy w stodole w Jedwabnem pewną liczbę Żydów; przede wszystkim to kłamstwo, ale nawet gdyby tak było, czymże to jedno wydarzenie jest przy ogromie zbrodni żydowskich”.

Wśród znacznej części Polaków, zwłaszcza słabo wykształconych, funkcjonuje przekonanie o niezwykle silnym wpływie zakamuflowanych Żydów w organach władzy państwowej. Nie jest to zjawisko zupełnie nowe — w II RP Gabriela Narutowicza, pierwszego prezydenta, który *nota bene* zginął z rąk nacjonalistycznego szaleńca Eligiusza Niewiadomskiego wkrótce po wybraniu na urząd, nazywano między innymi „żydowskim pachółkiem”, ponieważ do jego wyboru przyczyniły się głosy również mniejszości narodowych.

Funkcjonowanie mitu żydowskiej wszechwładzy dobrze obrazuje poniższy dowcip:

„— Dziesięcioosobowa delegacja rządu polskiego jedzie do Izraela.

— Ile wynajmą pokoi w hotelu

— Ani jednego, każdy zatrzyma się u rodziny”.

Ten sam dowcip, gdyby Izrael zastąpić niemal każdym innym krajem, zupełnie zmieniłby jego znaczenie. Wielka emigracja Polaków do pracy w krajach UE, zwłaszcza na Wyspach Brytyjskich, sprawiła, że dowcip taki byłby zrozumiały i na swój sposób prawdziwy. Odnosiłby się jednak wtedy do polskiej zaradności, a nie do rozpowszechnionego przekonania, że „Polską rządzą Żydzi”.

Rzekomym dowodem żydowskiej władzy nad polskimi mediami ma być między innymi pochodzenie Adama Michnika — redaktora najbardziej chyba opiniotwórczego dziennika ogólnopolskiego, jakim jest „Gazeta Wyborcza”, nazywana nierzadko „koszerną” lub, nawiązując w mało smaczny sposób do tragedii Holokaustu — „Gaz. Wyb.”

Jerzy Urban — rzecznik rządu PRL z czasów stanu wojennego, obecny redaktor naczelny kontrowersyjnego tygodnika „NIE”, oraz były potentat medialny — przynajmniej na skalę krajową — Lew Rywin to również osoby pochodzenia żydowskiego. I choć zupełnie nie utożsamiają się z tradycją i religią żydowską, dla wielu osób są po prostu „Żydami” i jako tacy, są obcymi, nie-Polakami.

Gdy była dyrektorką warszawskiej „Zachęty” Andrzej Rottenberg w roku 2001 atakowano za kontrowersyjne wystawy, pojawiały się opinie, że podejmuje ona właśnie takie niekorzystne dla narodu polskiego decyzje, bo korzenie ma żydowskie i z tej racji powinna wystawy organizować nie w Polsce, lecz w Izraelu.

W środowiskach prawicy o nachyleniu narodowo-katolickim funkcjonuje pojęcie mediów polskojęzycznych — a więc należących do nie-Polaków, choć nie precyzuje się zazwyczaj, czyją faktycznie mają być własnością. Jest to celowe nawiązanie do prasy „gadzinowej” z czasów okupacji.

Jawny antysemityzm funkcjonuje wyłącznie w środowiskach niszowych — w najradykałniejszych organizacjach politycznych bądź wśród kibiców piłkarskich. Ponieważ polskie prawo zakazuje dyskryminacji ze względu na pochodzenie lub wyznanie oraz karze za nawoływanie do nienawiści rasowej, środowiska niechętne Żydom muszą swój stosunek do nich maskować odpowiednim językiem.

W wyborach prezydenckich w 2001 roku skrajnie prawicowy kandydat Leszek Bubel odżegnywał się od zarzutu antysemityzmu, twierdząc, że skoro około 95% Semitów stanowią Arabowie, przeciwko którym nic nie ma, nie można w żadnym razie nazwać go antysemitą. Nie zaprzeczał jednak,

że uważa Żydów za element niepożądany, czy wręcz wrogi w polskim społeczeństwie.

Jak widać, język polskiego antysemityzmu to język półprawd, niedomówień, na tyle niejednoznaczny, by nie łamać prawa, lecz na tyle jasny, by dotrzeć do wybranych grup.

Sergiusz Kowalski i Magdalena Tulli podjęli próbę analizy funkcjonowania w polskim dyskursie publicznym tzw. mowy nienawiści (*hate speech*), definiowanej przez autorów jako: „[...] pojęcie [które — przyp. autora] obejmuje wypowiedzi (ustne i pisemne) i przedstawienia ikoniczne łączące, oskarżające, wyszydające i poniżające grupy i jednostki z powodów po części przynajmniej od nich niezależnych — takich jak przynależność rasowa, etniczna i religijna, a także płeć, preferencje seksualne, kalectwo czy przynależność do »naturalnej« grupy społecznej, jak mieszkańcy pewnego terytorium, reprezentanci określonego zawodu, mówiący określonym językiem itp.»

Ksiądz Henryk Jankowski w swym słynnym kazaniu stwierdził, że „Gwiazda Dawida wpisana jest w symbolikę swastyki i sierpa i młota”. Wyowiedź ta nie była jedyną noszącą znamiona antysemickie — ten sam kapłan w 1995 roku pytał w trakcie kazania (msza św. z udziałem ówczesnego prezydenta RP Lecha Wałęsy): „A któż z tych, którychście wybierali do Sejmu, do władzy, do rządu, rzekomo Polaków, powiedział swój rodowód, skąd przybył, czy z Izraela, czy z Moskwy?”.

Gdy został ukarany przez biskupa zakazem głoszenia kazań za akcenty polityczne, w 2001 roku — „roku Jedwabnego” — wystawił przed Wielkanocą w gdańskim kościele św. Brygidy Grób Pański, którego istotnym elementem była nadpalona stodoła i napis „Żydzi zabili Pana Jezusa i proroków, i nas także prześladowali”. Zdanie to było wyrwanym cytatem z jednej z Ewangelii, który nabierał jednak zupełnie innego znaczenia w kontekście „sprawy Jedwabnego”.

Różnego rodzaju mity i stereotypy dotyczące Żydów najłatwiej wyśledzić w dowcipach, będących nieodłączną częścią wszystkich stron internetowych z humorem. Tego typu dowcipów „o Żydach”, stanowiących większość zamieszczanych na popularnych stronach, nie należy jednak mylić z prawdziwym humorem żydowskim.

Prócz dowcipów odwołujących się do stereotypów narodowych — szkockiego skapstwa, angielskiej flegmy, rosyjskiego pijaństwa — w przypadku Żydów mamy do czynienia z kategorią dowcipów odwołujących się do wojny i Holokaustu. Oto przykłady:

„— Jak się nazywa pies żyda?

— Gazor.

— Jak się nazywa ulubiony zespół rockowy żydów?

— Gas & Roses.

— A jak się nazywa ulubiony zespół metalowy?

— Iron Majdanek”.

„Dwóch żydów kłóci się w łazience, aż w końcu jeden zdenerwowany podnosi mydło i chce uderzyć drugiego, a drugi żyd na to:

— Nie mieszaj do tego Ojca!!!”.

„ŻYDZI!!! Uśmiechnijcie się!!! Jesteście w ukrytej komorze!!!”

„— Dlaczego Hitler się zastrzelił?

— Bo mu przysłali rachunek za gaz”.

Również bieżące wydarzenia w kraju odcisnęły swe piętno na humorze — przykładem dowcip-zagadka:

„Ulubione skarpetki żydów?

— Jedwabne”.

Dowcipy tego typu można znaleźć niemal na wszystkich portalach rozrywkowych w Internecie.

Kwestia utworzenia zamkniętej strefy wokół Muzeum Auschwitz w Oświęcimiu — nagłośniona w mediach za sprawą Spółki „Maja” — również znalazła odzwierciedlenie w humorze:

„Lata 90. XX wieku. Jedzie autobus pełen Żydów na wycieczkę do Oświęcimia, zwiedzać obóz zagłady. Niestety po drodze, w jakiejś wiosce zepsuł się autobus. Kierowca wysiada, zagląda do silnika, ale autobus nie chce ruszyć. Nagle przechodzi mieszkaniak pobliskiej wioski, więc kierowca zwraca się do niego:

— Przepraszam bardzo, potrzebuję pomocy, autobus się zepsuł, a muszę Żydów do Oświęcimia dowieźć.

— Ale ja tu nic niestety nie poradzę — odpowiada facet — mam tylko grilla” (<http://humor.webwwweb.pl/>).

Dowcip ten oddaje dość dobrze nastroje mieszkańców Oświęcimia, niezadowolonych z odbioru ich miasta niemal wyłącznie przez pryzmat obozu masowej zagłady. Należy jednak zwrócić uwagę na to, że takie postrzeganie miasta w znacznym stopniu wynika z braku działań promujących miasto na arenie krajowej i międzynarodowej, a nie działań szeroko pojętych, nieokreślonych „Żydów”.

Wielokrotnie w cytowanych dowcipach pojawia się pisownia „żyd”, „żydzi” z małej litery, co ma zapewne deprecjonować osoby tej narodowości.

Polska skrajna prawica — z niewielkimi wyjątkami — odrzuca zarzut antysemityzmu. Na początku lat 90. w polskiej publicystyce prawicowej i skrajnie prawicowej pojawiło się pojęcie antypolonizmu, jako odpowiedź na oskarżenia o antysemityzm ze strony środowisk żydowskich. Określenie zyskało popularność w trakcie sporu o pogrom w Jedwabnem. Obecnie ter-

min ten wszedł do polskiego dyskursu politycznego prawicy i jest w powszechnym użyciu.

Antypolonizm, jako pojęcie stosunkowo nowe, nie doczekał się jak na razie żadnego naukowego opracowania, stąd też brak obowiązującej powszechnie definicji. Za akt antypolonizmu uznany może być każdy czyn godzący w Polskę, Polaków, bliżej niezdefiniowaną „polskość” oraz nieodłącznie z nimi związany katolicyzm. Jest to zatem pojęcie rozmyte, płynne, dzięki czemu łatwo nim manipulować.

Antypolonizm przypisywany jest niemal wyłącznie Żydom i Niemcom oraz związanym z nimi środowiskom. O ile w przypadku Niemców — sąsiadów uważanych za odwiecznego wroga Polaków i polskości — jest to do pewnego stopnia uzasadnione, o tyle w przypadku narodu żydowskiego co najmniej zastanawiające. Biorąc pod uwagę, że zarówno Polacy, jak i Żydzi byli ofiarami drugiej wojny światowej i obydwie narody (o ile można mówić w ogóle o narodzie żydowskim w diasporze) poniosły olbrzymie szkody, stawianie Niemców i Żydów w jednym szeregu jest swoistym paradoksem.

Znany prawicowy publicysta Jerzy Robert Nowak na swej stronie internetowej twierdzi, że „w coraz liczniejszych filmach, książkach, artykułach portretuje się Polaków jako najgorszych »antysemitów« i »żydობójców«, bez porównania gorszych od Niemców” — jednym z przykładów ma być „najjadowitszy chyba polakożerca z USA — żydowski pisarz Leon Urwis”. Podkreślanie żydowskiego — czy też bardziej enigmatycznie, choć dla odbiorców komunikaty są jasne — „wiadomego” ich pochodzenia powszechnie spotyka się w prawicowej publicystyce, na co zwracałam uwagę już wcześniej.

Zdaniem publicystów nurtu narodowego, jakiegokolwiek podważanie przyjętej przez nich wizji drugiej wojny światowej oraz heroizmu Polaków, narażających swe życie, aby ratować Żydów, nosi znamiona antypolonizmu i jest rażącą niewdzięcznością. Żydzi, choć mieszkający w Polsce od setek lat, traktowani tu są jako obcy, którzy zostali przygarnięci i ugoszczeni, za co powinni być wdzięczni, lecz nie powinni niczego żądać, ponieważ nigdy nie przestali być obcymi.

Niewdzięczność wobec Polski i Polaków jako gospodarzy ziemi, na której mieszkali, ma — zdaniem prawicy — mieć długą historię: „[...] we wrześniu 1939 roku większość Żydów nie zdawała sobie sprawy z rozmiarów zaplanowanego Holokaustu. Antypolonizm był w nich zakodowany od dziesiątków, jeśli nie od setek lat. Pogarda dla »goja«, przechytrzenie go to cecha nieodłączna mentalności żydowskiej. Świadczyło o tym powiedzenie »wasze ulice — nasze kamienice«”.

Potwierdzeniem tej tezy ma być rzekomy cytat (bez podania źródła) z Normana Daviesa: „[...] była irracjonalna nienawiść części Żydów do Po-

laków”, wzmocniony odautorskim komentarzem: „[...] należy dodać: znacznej części.” (<http://www.naszawitryna.pl/>). Davies — badacz dziejów Polski, sam niebędący Polakiem, staje się tutaj niekwestionowanym autorytetem właśnie jako obcokrajowiec, a więc badacz niezwiązany emocjonalnie z Polską, przynajmniej teoretycznie.

Kwestionowanie jedynej słusznej wizji historii spotyka się z bezwzględnym potępieniem ze strony prawicy narodowej: „Teraz, nie bacząc na sześć tysięcy drzewek zasadzonych w Izraelu dla Polaków, którzy ratowali życie Żydów, nie licząc, ilu z tych ratujących postradało własne, Żydzi mają czelność twierdzić, że miały miejsce »jawne akty agresji ze strony AK. Rząd na emigracji, a przede wszystkim Delegatura w Polsce robiła niewiele dla ratowania Żydów«. A pomoc dla powstańców w getcie warszawskim, a ukrywanie dzieci żydowskich przez zgromadzenia zakonne, np. sióstr szarytek w Wilnie itd. Wszystkiego mało i mało!” (<http://www.naszawitryna.pl/>).

W takiej sytuacji trudno, jeżeli w ogóle jest to możliwe, rozmawiać o historii. Radykałowie z obu stron świat widzą spolaryzowany, jedynie w barwach czarno-białych.

Dyskurs nacjonalistyczny posługuje się wieloma środkami stylistycznymi mającymi na celu zohydzenie przeciwnika. Oto fragment hasła „antypolonizm” autorstwa wspomnianego J.R. Nowaka, zaczerpnięty z internetowej wersji *Encyklopedii białych plam*: „[...] znamienity był fakt, że jednym z najsłabszych rzeczników antypolonizmu w Anglii lat 80. był znany brytyjski potentat prasowy, z pochodzenia czeski Żyd, R. Maxwell, jak obecnie wiadomo, podwójny agent wywiadu sowieckiego i izraelskiego; będąc wydawcą panegirycznej biografii-albumu gen. W. Jaruzelskiego, równocześnie wyróżniał się skrajnymi negatywnymi uogólnieniami na temat Polaków jako narodu, między innymi podczas organizowanej 10—13 lipca 1988 roku wielkiej konferencji na temat zagłady Żydów podczas drugiej wojny światowej. Maxwell powiedział: »Polacy byli i nadal w pewnej mierze są najwścieklejszymi antysemitami — jest faktem, że byli obecni wokół owych obozów, widzieli i aprobowali wszystko, co się w nich działo, żyli w ich pobliżu i nie uczynili nic, bądź dosłownie nic, aby to powstrzymać; w bardzo popularnym brytyjskim czasopiśmie młodzieżowym »The Face« wkrótce po ogłoszeniu stanu wojennego w Polsce napisano, że w czasie drugiej wojny światowej Polacy walczyli pomagali hitlerowcom, tworząc oddziały »Polskich Niebieskich«, »szczególnie gustujących w niszczeniu getta«”. (Słowa te ukazały się w tekście współpracownicy „The Face”, zadeklarowanej komunistki J. Burchill) (<http://www.polwen.pl/>).

Przypisywany Maxwellowi antypolonizm zostaje negatywnie wzmocniony podkreśleniem jego żydowskiego pochodzenia oraz rzekomo agenturalną

przeszłością i osobą Wojciecha Jaruzelskiego, kojarzonego z komunizmem i decyzją o wprowadzeniu stanu wojennego. Te trzy elementy w dyskursie prawicowo-narodowym mają jednoznacznie negatywne konotacje i współtworzą spiskową teorię dziejów.

Jerzy Robert Nowak — autor dzieła o znaczącym tytule *Kogo muszę przeprosić Żydzi?* — tak pisze o swej książce: „Prezentowana tu książeczka jest próbą bardzo skrótowego przedstawienia tych działań, za które Żydzi powinni przeprosić inne nacje. Co najistotniejsze, żydowskie »grzechy« wobec innych nacji staram się przedstawiać głównie w oparciu o uczciwe wyznania samych Żydów, takich jak: Hannah Arendt, Albert Einstein, prof. Israel Shahak, prof. Ludwik Hirsfeld etc., etc.”.

„Uczciwy Żyd” czy „dobry Żyd” to bardzo ciekawa figura retoryczna. Jest on pewnego rodzaju wyjątkiem potwierdzającym ogólną regułę. Nie tylko J.R. Nowak ma swoich „uczciwych Żydów” — ma ich również redemptorysta ojciec Tadeusz Rydzyk z Radia Maryja.

Zjawisko to ma szersze uzasadnienie w ogólnych regułach rządzących tego typu dyskursem: także gdy idea ta nie jest formułowana *expressis verbis*, przyjmuje się, że obowiązuje odpowiedzialność zbiorowa. Wyłom w tego rodzaju generalizacjach stanowi właśnie figura „dobrego Żyda” — nie jest to jednak człowiek zasłużony w jakiejkolwiek dziedzinie, lecz tylko i wyłącznie ten, który obwinia i demaskuje własną społeczność, i czyni to w taki sposób, że dostarcza nam argumentów, potwierdza nasze oskarżenia, czyli przechodzi na naszą jedynie słuszną stronę. „Dobrym Żydem” jest zatem Żyd odcinający się od swego własnego żydowskiego dziedzictwa.

Jednym z powszechnym zarzutów wobec Żydów jest przypisywanie im monopolizacji Holokaustu, który ma być rzekomo przedstawiany przez nich jako tragedia wyłącznie narodu żydowskiego.

Co ciekawe — demaskować to ma „Żydowskiego pochodzenia dziennikarka »New York Timesa« Ewa Hoffman”, pisząc, że: „Holocaust to przeszłość dziwnie użyteczna, przekształcona w przeszłość z zazdrośnie i ostentacyjnie strzeżoną »marką«. Szczególnie widoczne są te żydowskie tendencje do monopolizowania Holokaustu wyłącznie dla Żydów”.

Efektom tego ma być między innymi niemal całkowite milczenie na temat tragedii, jaka dotknęła Romów (Cyganów) podczas drugiej wojny, którzy — podobnie jak Żydzi — przeznaczeni byli do całkowitej likwidacji. Rodzi się jednak zasadnicze pytanie: czy winą Żydów jest brak silnego międzynarodowego lobby romskiego oraz nieistnienie państwa, które upomniałoby się o ich prawa?

Cyganie z tej właśnie przyczyny — oprócz Polaków, Węgrów, Czechów a nawet „uczciwych Żydów” — znajdują się na liście tych, których — zdaniem J.R. Nowaka — „Żydzi muszą przeprosić”.

Głos Nowaka nie jest tu bynajmniej odosobniony — w podobnym tonie o Żydach wypowiada się na portalu internetowym Nasze Strony Krzysztof Janiewicz: „A mają oni za co przeproszać, mają. Za Bermana, Minca, Rożańskiego i wielu innych, którzy wtedy Polską i aparatem bezpieczeństwa zarządzali. I za całowanie sowieckich czołgów, i za bramy powitalne. I za tych, których ochotnie wskazywali Sowietom jako kandydatów do zsyłki. I za pomniejszych morderców, takich jak Morel, Brus-Wolińska, Szechter itd.” (<http://www.naszawitryna.pl/>).

Sam Holokaust jako akt ludobójstwa też bywa często deprecjonowany. Zaprzeczanie ludobójstwu w hitlerowskich obozach koncentracyjnych, znane jako tzw. kłamstwo oświęcimskie, jest karalne w większości krajów, umniejsza się więc nierzadko jego rozmiar tak, by zatrzeć wyjątkowość:

„W t a k z w a n y m Holokauście zginęło nieco ponad dwa procent ludzi zamordowanych w dwudziestym wieku. Media przedstawiają żydowską tragedię jako ważniejsze straty w ludziach niż pozostałe ponad dziewięćdziesiąt siedem procent ludzi-ofiar masowych mordów podczas dwudziestego wieku” (POGONOWSKI I.C., 2005, <http://www.naszawitryna.pl/>).

Zaplanowana masowa zagłada całego narodu żydowskiego ginie wśród pozostałych ofiar — autor nie podaje jednak metody, jaką prowadził swoje wyliczenia.

Na wspomnianym portalu można znaleźć osobno skatalogowane wypowiedzi mające dowodzić szeroko rozpowszechnionego wśród Żydów antypolonizmu, który niemal zawsze łączony jest z antykatolicyzmem.

Głośny przed kilku laty konflikt o krzyże na Żwirowisku koło obozu Auschwitz stał się — jak pisze Ireneusz Krzemiński — starciem dwóch wizji historii obozu: polskiej i żydowskiej. Ta rozłączność jest nieprzypadkowa i pojawia się niemal zawsze, gdy mowa o obu nacjach — również w przypadku Jedwabnego, gdy pisze się o zamordowanych żydowskich mieszkańcach tego miasteczka, podkreśla się ich narodowość, zapominając, że byli to także — a może przede wszystkim — obywatele polscy.

Przykładem może być poniższy cytat wraz z odautorskim komentarzem (Reuter, The Guardian, NBC, Euronews, 1994-06-00): „W lipcu 1994 roku, z okazji półwiecza wybuchu Powstania Warszawskiego, zachodnie media nagminnie utożsamiały to powstanie z powstaniem w żydowskim getcie. Takie »pomyłki« zdarzyły się agencji Reutera, kanadyjskiemu »The Guardian« (kilka razy!), stacji telewizyjnej NBC, sieci »Euronews«” (<http://www.naszawitryna.pl/>).

Taka pomyłka, czy też — jak chcą twórcy portalu — „pomyłka”, ma być, ich zdaniem, celowym zawłaszczeniem Powstania Warszawskiego przez Żydów. Podobnie z poniższą wypowiedzią, będącą parafrazą starej żydowskiej legendy [tekst w oryginalnym brzmieniu podano ze strony internetowej — B.S.]: (Jewish Museum w Nowym Jorku, przy Fifftest Avenue)

„[...] za Judeopolonia — żydowskie państwo w państwie polskim” dr Andrzej Leszek Szcześniak (wg B. Mieszkiewicz *Antysemityzm?* Kraków). W Jewish Museum w Nowym Jorku, przy Fifftest Avenue, w dziale poświęconym Żydom z ziem polskich, znajduje się informacja, że „Żydzi wypędzeni z Hiszpanii i tułający się po Europie zatrzymali się w miejscu, które uznali za właściwe, aby spocząć (»Po-lin«); i stąd pochodzi nazwa Polska” (<http://www.naszawitryna.pl/>).

Paradoksalnie, Żydzi mają być twórcami zarówno kapitalizmu, jak i komunizmu. Unia Europejska jako organizacja ponadnarodowa — czy też „kosmopolityczna” — ma być narzędziem Żydów i Niemców, służącym zniszczeniu Polski i katolicyzmu oraz propagandzie homoseksualizmu, eutanazji i aborcji. Przed tzw. referendum unijnym w 2004 roku „Inne Strony Integracji” ogłosiły konkurs na hasło antyunijne jako odpowiedź na konkurs dotyczący wejścia Polski do Unii Europejskiej ogłoszony przez ówczesną Unię Wolności. Wśród kilkudziesięciu propozycji internautów znalazły się między innymi następujące (wg liczby oddanych głosów, zachowano pisownię oryginalną, podkreślenia — B.S.):

„Oddaj ziemie, oddaj chate — dostaniesz od Żydów zaplate.

JEWROPEJSKI GESZEFT KWITNIE, KIEDY WSZYSCY PLACA LI-CHWE

Geremek naczelnym rabinem UE

Szewach Weiss na prezydenta Euroregionu Warschau!

Żydzi się cieszą — cieszymy się i my. Wybierz Unię!

Nie wchodzmy do Unii bez Izraela — nie dajmy się zadowolic byle czym

TO LICHWIARSKI TALMUD W UNII, WCIAGNAC MA TAM WSZYSTKICH DURNI

Żydunia Wolności do Żyduni Europejskiej

Tylko mówiąc »NIE« Uni Jewropejskiej, Wielka Polska może myśleć o definitywnym obaleniu władzy »narodu wybranego« w jej zagrodzie!”.

Hasła te bardzo przypominają język przedwojennej propagandy antysemitycznej. „Naród wybrany”, pisany z małej litery i w cudzysłowie, nabiera znaczenia drwiny. Nie zawsze pojawiać się musi słowo „Żyd” lub „Żydzi” — wystarczają powszechnie kojarzone z tą nacją pojęcia, które w tym kontekście nabierają zupełnie innego znaczenia — „geszeft” jako określenie dobrego (wyłącznie dla Żydów, kosztem Polaków) interesu, „Talmud”, „lichwa, lichwiarstwo”. Dziwny neologizm „jewropejski” nawiązuje do rosyjskiego „jewriej”, czyli Żyd. Stąd już tylko o krok do pojęcia „żydokomuny”. „Żydunia Wolności” to z kolei sparafrazowana Unia Wolności, traktowana zawsze z niezwykłą podejrzliwością przez środowiska prawicowe.

Kowalski i Tulli w cytowanym już raporcie zwracają uwagę, że „statystyka [...] jest wymownym dowodem obsesyjnego zaabsorbowania prasy

nacjonalistycznej tzw. kwestią żydowską. Inaczej to ujmując, w siedmiu przypadkach na dziesięć mowa nienawiści za cel obiera Żydów, zarówno realnych, jak symbolicznych, wokół Żydów się obraca. Jest to, co warto zauważyć, szczególnie, bo patologiczny przypadek szerszego zjawiska, jakim jest paradoksalne — niepozostające w żadnej rozsądnej proporcji do rzeczywistości żydowskiej obecności — wyczulenie polskiej opinii publicznej na temat żydowski. Wrażliwość ta — miłość, nienawiść, czujność, przewrażliwienie, oczarowanie, fascynacja, lecz nigdy obojętność — znajduje wyraz w skrajnie odmiennych, przyjaznych i nieprzyjaznych formach. Z jednej bowiem strony uliczny festiwal kultury żydowskiej w Krakowie przyciąga od lat tysięczne tłumy [...]. Z drugiej jednak, jak wiadomo z licznych studiów naukowych i jeszcze liczniejszych reportaży prasowych, antysemityzm jest w wielu środowiskach naturalną formą nienawistnej ekspresji — »Żydami« nazywa się między innymi graczy i kibiców wrogich klubów piłkarskich, »Żydzi« są też jedną z ważniejszych kategorii pojęciowych języka wszechobecnego graffiti» (KOWALSKI, TULLI, 2001).

Polski dyskurs nacjonalistyczno-antysemicki pozbawiony jest momentami logiki i sam sobie nierazko przeczy. Z jednej strony to właśnie Żydzi mają być twórcami kapitalizmu i wyzyskiwaczami, z drugiej zaś — przypisuje im się propagowanie komunizmu (mit „żydokomuny”). Nie logika jest tu istotna, lecz sugestywność, choć jeżeli komuś wydaje się, że antysemityzm dotyczy wyłącznie ludzi niewykształconych, to przykład profesora Jerzego Roberta Nowaka dowodzi błędności tej tezy. Jako profesor, Nowak dla wielu osób prostych może być autorytetem tylko i wyłącznie z racji posiadania tytułu akademickiego.

Być może naród polski odczuwa głęboko stłumione poczucie winy wobec Żydów? Zygmunt Bauman pisze o tkwiącym u podłoża zbiorowej pamięci o Holokauście niewypowiedzianym lęku, który rodzi podejrzenia, że Holokaust mógł nie być antytezą współczesnej cywilizacji, lecz jej drugim obliczem (BAUMAN, 1992).

Krzemiński, pisząc o konflikcie wokół tzw. Żwirowiska oświęcimskiego, cytuje Magdalенę Kuletę, która na podstawie analizy relacji prasowych doszła do wniosku, że konflikt ten był jedynie przejawem znacznie głębszych trudności w zawiąływanych stosunkach polsko-żydowskich (KRZEMIŃSKI, 251).

Do ich poprawy niezbędna byłaby debata społeczna, o którą jednak w Polsce bardzo trudno. Dyskusja o stosunku do historii i o jej „białych plamach” byłaby, w opinii prawicy, niemalże zdradą stanu — „Nową Targowicą”, jak określa to J.R. Nowak, i jako taka jest niemalże z definicji niemożliwa (NOWAK, 2001). „Żyd” jako zagrożenie, nieokreślone, lecz w efekcie jeszcze bardziej niebezpieczne, jest niezbędnym pewnym grupom społecznym do

funkcjonowania. Polski dyskurs nacjonalistyczno-prawicowy nie mógłby funkcjonować bez retorycznej figury Żyda.

Oczywiście, trudno nie dostrzegać także przysłowiowej drugiej strony medalu. Polityczna poprawność nakazuje wystrzegać się pewnych drażliwych tematów. Konflikt bliskowschodni i poparcie, chociażby tylko werbalne, europejskiej lewicy dla strony palestyńskiej jako usprawiedliwionej moralnie przeciwwagi amerykańskiej dominacji politycznej i militarnej sprawiają, że — jak mówi Szewach Weiss: „W Izraelu wraca przekonanie, że dla Europy dobry Żyd to taki, który międli kaszkiet w dłoniach i przeprosza, że żyje. A Żyd na czołgu, z bronią w ręku — to agresor, którego nie można popierać” („Gazeta Wyborcza”, 2006).

Jak zatem widać, także polityczna poprawność wpada we własne sidła*.

* Artykuł powstał przed ukazaniem się książki „Strach” J.T. Grossa.

Literatura

- BAUMAN Z., 1992: *Nowoczesność i zagłada*. Warszawa: Masada.
- GŁOWIŃSKI M., 2004: *Zawsze to samo*. „Przegląd Polityczny”, nr 65.
- Izrael potrzebuje swojego „Giedroycia”, 2006: Rozmowa Pawła Smoleńskiego z Szewachem Weissem. „Gazeta Wyborcza”, 27.10.
- KOWALSKI S., TULLI M.: *Raport 2001 „Mowa nienawiści”*. Otwarta Rzeczpospolita.
- KRZEMIŃSKI I., red., 2004: *Antysemityzm w Polsce i na Ukrainie: raport z badań*. Warszawa: Stowarzyszenie Przeciwno Antysemityzmowi i Ksenofobii.
- MIESZKIEWICZ B.: *Antysemityzm?* Warszawa [b.r.w.].
- NOWAK J.R., 2001: *Kogo muszę przeprosić Żydzi?* Warszawa: MaRoN. http://www.jerzyrobertnowak.com/ksiazki/kogo_musza_przeprosic_zydzi.htm.
- SZCZEŚNIAK A.L., 2001: *Judeopolonia — żydowskie państwo w państwie polskim*. Radom. <http://www.polwen.pl>.

Źródła internetowe

- <http://www.naszawitryna.pl/>
- <http://www.polwen.pl/>
- <http://homepage.interaccess.com/~netpol/POLISH/public/Antypolonizm.html>
- <http://humor.webwwweb.pl/>
- <http://www.patriota.pl/>

KATARZYNA PONIKOWSKA, AGATA ZYGMUNT

Polityczne implikacje alianсів feminizmu i ekologii

Wstęp

W świadomości społecznej feminizm i ekologia funkcjonują na ogół jako odrębne nurty ideologiczne, których założenia koncentrują się wokół odmiennych problemów. Mówiąc najogólniej, feminizm kładzie nacisk na sprawy kobiet, wskazuje na nierówności, jakie występują między płciami, i dąży do poprawy sytuacji kobiet w społeczeństwie. Z kolei ekologia skupia się przede wszystkim na kwestiach związanych z ochroną przyrody i przeciwdziałaniem degradacji środowiska naturalnego. Poszukiwanie wspólnego mianownika dla ekologii i feminizmu kieruje nas w stronę ekofeminizmu, który zdaje się łączyć te dwie, pozornie odległe od siebie ideologie.

Celem niniejszego artykułu jest — z jednej strony — ukazanie wspólnej płaszczyzny ideologicznej feminizmu i ekologii przez przedstawienie ogólnych założeń feminizmu i ekofeminizmu, z drugiej natomiast — pokazanie praktycznej, instytucjonalnej sfery funkcjonowania aliansu ekologii i feminizmu. Innymi słowy, chcemy wykazać, że postulaty zwolenników ekofeminizmu — nurtu stosunkowo młodego — są realizowane w praktyce, w programach ruchu Zielonych. Wskażemy główne ekofeministyczne cele, jakie stawia przed sobą pionier partii zielonych — Zielonej Partii Szwecji, a także Europejskiej Federacji Partii Zielonych. Szczególne miejsce zostanie przyznane polskiej partii Zielonych 2004.

Główne założenia ideologii feministycznej

Refleksję na temat ideologii feministycznej trzeba rozpocząć od konstatacji, że feminizm współczesny jest nurtem bardzo zróżnicowanym. Mówi się, że nie ma jednego feminizmu — ze względu na fakt, że powstał równolegle w wielu miejscach, feminizmów jest wiele — między innymi feminizm liberalny, radykalny, socjalistyczny, kulturowy oraz feminizm siły (ŚLĘCZKA, 1999: 483). Warto wspomnieć, że różnice pomiędzy poszczególnymi odmianami tego ruchu bywały tak silne, że dochodziło do napięć i konfliktów. Feminizm nie jest ideologią monolityczną, a zatem wyznaczenie wspólnej płaszczyzny ideologicznej dla wszystkich rodzajów feminizmu jest zadaniem dosyć skomplikowanym.

Kazimierz Ślęczka uważa, że tym, co łączy feministki ponad podziałami, jest w istocie opis sytuacji społecznej kobiet i jej negatywna ocena¹. Przedstawiciele poszczególnych odmian feminizmu są zgodni co do tego, że kobietom żyje się gorzej niż mężczyznom i że taki stan rzeczy powinien ulec zmianie. Kładą ponadto nacisk na konieczność podjęcia przez kobiety działań, które umożliwiłyby im wyjście z opresyjnego względem mężczyzn położenia (GUSTAFSSON, 2003: 46)². Z kolei Rosemarie Putnam Tong wprowadza w kontekście wspólnoty feministycznych poglądów pojęcie *gender justice*, które zakłada, że wszystkie feministki dążą do zapewnienia kobietom i mężczyznom równych reguł społecznej gry oraz równych pozycji wyjściowych w podejmowanych działaniach (PUTNAM TONG, 2002: 8). Także Alison Jaggar dowodzi, że tym, co łączy różne szkoły feministyczne, jest wspólny cel, którym jest walka z podporządkowaniem kobiet (KYMŁICKA, 1998: 261).

Zatem na świadomość feministyczną będzie się składać pięć podstawowych komponentów:

- uświadomienie sobie przez kobiety, że należą do grupy podporządkowanej i że jako członkinie takiej grupy dotknęło je wiele krzywd;
- uznanie, że to ich podporządkowanie nie jest naturalne, lecz społecznie zdeterminowane;
- ukształtowanie się poczucia siostrzeństwa;

¹ Ślęczka podkreśla wszakże, że w samym opisie sytuacji społecznej kobiet akcenty rozłożone są rozmaicie i nie ma między feministkami zgody co do zachodzenia i definiowania niektórych faktów.

² Siv Gustafsson, posługując się Kipera definicją feministki/feministy (feminista/feministka to „ktoś, kto dostrzega gorszą pozycję kobiet i jest gotów osobiście zawoदowo działać, by doprowadzić do zmiany tej sytuacji”) formułuje pogląd, że feministkami jest wiele kobiet, a feministami — niewielu mężczyzn.

- autonomiczne określenie przez kobiety ich celów i strategii zmieniania ich sytuacji;
- ukształtowanie alternatywnej wizji przyszłości (ŚLĘCZKA, 1999: 479).

Dyskurs feministyczny sięga do genezy społeczeństwa i ustalonego w nim porządku. Zwraca przede wszystkim uwagę na to, że urządzenie świata, przyjęte w nim reguły i prawa są dziełem mężczyzn. Historia świata jest historią mężczyzn — powiadają feministki. Świat — uważa Sylviane Agacinski — powinien być urządzony zgodnie z najbardziej uniwersalnymi zasadami; uniwersalizm występuje tu jako koncepcja określająca człowieka jako osobę wolną od determinacji, jakimi mogą być: kolor skóry, język czy wreszcie płeć. Człowiek powinien być podmiotem „neutralnym” — ani kobietą, ani mężczyzną. Tymczasem ustalony wieki temu porządek świata utożsamia człowieka z mężczyzną³. Mężczyzna jest uosobieniem człowieka, a kobieta potraktowana zostaje jako „gorszy” mężczyzna, a ponieważ jest m n i e j mężczyzną, jest też m n i e j człowiekiem. Agacinski dowodzi zatem, że logika uniwersalistyczna nie wykroczyła poza androcentryzm (AGACINSKI, 2000: 20—88) i w rzeczywistości mamy do czynienia z uniwersalizmem męskim.

Pierre Bourdieu zauważa, że siła męskiego porządku wynika z tego, że obchodzi się on bez uzasadnienia, androcentryzm jest stanem neutralnym i jako taki nie wymaga legitymizacji. „Porządek społeczny — pisze Bourdieu — jest bowiem olbrzymią machiną symboliczną wprowadzającą w życie i zatwierdzającą męską dominację, na której on sam jest oparty” (BOURDIEU, 2004: 18). Ten porządek wzmacniany jest przez płciowy podział pracy, czyli „ściśłą dystrybucję przypisanych każdej płci aktywności, miejsc, czasu, narzędzi” (BOURDIEU, 2004: 18), oraz strukturę przestrzeni, którą wyznacza ścisły, opozycyjny podział na sferę publiczną, zarezerwowaną dla aktywności mężczyzn, oraz na sferę prywatną, którą zajmują kobiety. Wykreowany przez mężczyzn model społeczeństwa jest więc patriarchalny — „męska zasada jest narzucana jako miara wszystkiego” (BOURDIEU, 2004: 24).

Podkreśla się, że relacja męskiej dominacji wpisanej w patriarchalność została uprawnoczniona przez odniesienie jej do natury biologicznej. Płeć traktowana jako obiektywny fakt biologiczny, wyrażający się w oznakach cielesnych, w swoistości fizjologii oraz w pewnych odrębnościach psychicznych, podlega interpretacji kulturowej. Jak zauważa Agacinski, „kultura ze swymi kostiumami i protezami jest sztuką kultywowania naturalnych różnic” (AGACINSKI, 2000: 19). Innymi słowy, biologiczna

³ Agacinski zwraca uwagę na to, że w wielu językach na określenie mężczyzny i człowieka używa się tych samych słów, na przykład w języku francuskim *homme* oznacza zarówno mężczyznę, jak i człowieka.

różnica płci implikuje odmienne, kulturowo zdefiniowane i wymagane sposoby myślenia i działania, w ten sposób płęć staje się różnicą społeczną rodzaju męskiego oraz rodzaju męskiego i żeńskiego (*gender*) (SZTOMPKA, 2002: 348)⁴.

Feministki twierdzą, że płęć kulturowa (*gender*) jako swoista konstrukcja symboliczna lub relacja społeczna uwidacznia asymetrię płci. Uważają, że przypisanie kobietom niższej wartości jest właściwe wszystkim społeczeństwom i opiera się na opozycji natura — kultura. Podczas gdy mężczyźni utożsamiani są z kulturą, kobiety kojarzone są z naturą, a zatem ze sferą, którą kultura deprecjonuje. „Natura ma się do kultury jak kobieta do mężczyzny” — pisze Henrietta Moore (MOORE, 2003: 313). Przynależność kobiet do sfery natury uzasadniana jest, po pierwsze, fizjologią kobiety, która jest bliższa natury niż fizjologia mężczyzn. Kreatywność kobiety spełnia się w sposób naturalny, natomiast kreatywność mężczyzn jest zewnętrzna, sztuczna, dokonuje się przez technikę i symbole. Po drugie, dzięki biologii społeczne role kobiet są postrzegane jako bliższe naturze: kobiety kojarzone są z dziećmi, czyli osobnikami prespołecznymi, nie w pełni kulturowo ukształtowanymi, a w rezultacie łączonymi z naturą. Ponadto, o ile główną sferą działania kobiet jest dom i rodzina, o tyle mężczyźni nie przypisana jest sfera zewnętrzna, publiczna. Reasumując, przynależność do sfery kultury determinuje wyższy status jednostki: wszak kultura kontroluje, przekracza i socjalizuje naturę, a zatem różnice między mężczyznami i kobietami będą odpowiadały relacji hierarchicznej; to, co kobiece, naturalne, domowe, będzie zawsze niżej niż od tego, co męskie, kulturowe, publiczne.

W procesie socjalizacji obie płęć są przygotowywane do odgrywania odmiennych ról społecznych. Innej socjalizacji poddawani są zatem chłopcy, innej dziewczęta. Oparcie socjalizacji na stereotypowym rozumieniu ról społecznych ma swoje źródło w określaniu cech jako typowo męskich lub typowo kobiecych, związanym z postrzeganiem kulturowym. Pewne wzory ról płciowych są tak głęboko osadzone w naszej kulturze i internalizowane do tego stopnia, że często uznajemy je za naturalne. Naturalne jest zatem przygotowanie dziewczynki do odgrywania w swym dorosłym życiu roli żony, matki, strażniczki domowego ogniska. Przyznaje się jej prawo do pasywności, do bycia osobą słabą, kruchą, delikatną, wrażliwą, wymagając od niej jednocześnie posłuszeństwa, podległości wobec mężczyzny, skłonności do kompromisów, łagodności. Chłopiec jest z kolei przygotowywany do odgrywania ról związanych ze sferą publiczną, a zatem do rządzenia, do odgrywania roli głowy rodziny, która ma za zadanie zapewnić

⁴ Rozróżnienia pomiędzy płcią biologiczną (*sex*) i płcią kulturową (*gender*) po raz pierwszy dokonał psychoanalityk Robert Stoller.

nie bytu ekonomicznego gospodarstwa domowego. Mężczyzna powinien wykształcać w sobie silny charakter dzięki swej aktywności, odwadze, odpowiedzialności, rozsądkowi, stanowczości. Okazanie strachu, uczuć czy słabości uchodzi za niemęskie i kompromitujące. W tym aspekcie socjalizacja ma więc charakter różnicujący.

Bourdieu uważa, że socjalizacja ma przygotować zarówno mężczyzn, jak i kobiety do gry społecznej. „Socjalizacja różnicująca — pisze Bourdieu — wyposaża mężczyzn w społecznie skonstruowane uwielbienie dla gier o władzę, a kobiety — w uwielbienie dla mężczyzn, którzy te gry prowadzą” (BOURDIEU, 2004: 97). Kobiety *per procura* biorą udział w grach — przyjmują pozycje zewnętrzne, a jednocześnie podporządkowane, ich role polegają na zwracaniu uwagi na mężczyzn, na okazywaniu im zrozumienia, zaufania, budowaniu poczucia bezpieczeństwa. Kobiety uczestniczą w grach o władzę wyłącznie w sposób pośredni — przez swoich „reprezentantów”, czyli mężczyzn.

Społeczne konsekwencje socjalizacji różnicującej są rozległe i sięgają po androcentryczny porządek świata w jego najbardziej ogólnym wymiarze. Kobiety przyjmują narzucaną im perspektywę męskiego świata wartości, co potwierdza Jolanta Miluska, która zauważa, że silna presja społeczna na przyjęcie przez kobiety przypisanych im ról ma różne skutki dla ich tożsamości (MILUSKA, 1995: 22—23). Sprawa bowiem, że kobiety postrzegają siebie jako jedną spośród innych kobiet, jako „egzemplarz gatunku”, co jest rezultatem wykreowania grupowej identyfikacji. Zachowania kobiet stają się zunifikowane, nie służą wyrażaniu ich indywidualnego stylu. Świat będzie dla kobiet podzielony według kryterium płci — mężczyźni stanowiąc będą obcą, nieznaną i odległą grupę, wobec której kobiety nie mogą wyrażać wrogości, ponieważ pozostają wobec niej w relacji zależności społeczno-ekonomicznej.

Ograniczenie działalności kobiet do sfery prywatnej może także prowadzić do utraty możliwości kreowania własnej tożsamości. Niesie to za sobą daleko idące konsekwencje, albowiem kobieta, która „wychodzi na zewnątrz”, kobieta, która zostaje wyzwolona, ma tożsamość tak ściśle określoną przez dom i rodzinę, że jedynymi dostępnymi dla niej wzorami tożsamości są stereotypy męskie. Zauważyła to Betty Friedan, pisząc o „pytaniu bez nazwy”, które w istocie brzmiało „kim chcę być?” i odnosiło się do sytuacji kobiet, które nie znajdowały życiowego spełnienia w roli żon i matek. Dopiero jej koncepcja, zakładająca odrzucenie „kobiecej mistyki” i określenie „nowego planu życiowego dla kobiet”, pokazała, że kobieta może odnaleźć swoje miejsce w sferze publicznej, że może skonstruować w jej obrębie całkiem nową tożsamość i rozwinąć swą osobowość (GIDDENS, 2002: 294—295).

Spotkanie ekologii z feminizmem — płaszczyzna ideologiczna

Istnieją trzy ideologiczne płaszczyzny, na których ekologia spotyka się z feminizmem. Są to: ekofeminizm, feministyczna ochrona środowiska oraz polityczna ekologia feministyczna. Spośród nich najbardziej rozwinięty refleksyjnie jest ekofeminizm, oparty na założeniu wszechobecności dualizmów w świecie. Stanowi on podstawę ideologiczną dwóch pozostałych, które modyfikują ją w różnym zakresie.

Ekofeminizm

Ze względu na to, że w kulturze kobiety tradycyjnie kojarzone są z naturą i dlatego przeciwstawia się je kulturze, ekofeministki/ści wskazują, że istnieją teoretyczne, symboliczne oraz językowe związki między problemami poruszonymi zarówno przez feministki, jak i ekologów.

Pojęcie ekofeminizmu zostało po raz pierwszy użyte w 1974 roku przez zmarłą w 2005 roku François d'Eaubonne, pisarkę, poetkę, córkę intelektualną Simone de Beauvoir. Jednakże, jak podkreśla R. Taine, nurt ten nie zaprezentował żadnej spójnej koncepcji aż do końca lat 70., mimo że w tym okresie wydano kilka książek poświęconych bezpośrednio tematyce relacji pomiędzy kobietą a naturą, autorstwa między innymi R. Radford-Ruether, S. Griffin, C. Merchant czy M. Daly. Jako dyskurs akademicki rozwinął się dopiero w połowie lat 80. XX wieku jako element etyki środowiskowej i był naznaczony zróżnicowaniem geograficznym: amerykańskim, kanadyjskim, australijskim czy północno-zachodnioeuropejskim (TWINE, 2001: 21).

F. D'Eaubonne w artykule *Jak mogłoby wyglądać społeczeństwo ekofeministyczne?* przedstawia podstawowe tezy ekofeminizmu, które łączy wspólne hasło „Rewolucja czy zmiana?”:

- Bezpośrednim powodem obecnych nieszczęść i przyszłych zagrożeń jest system patriarchalny, oparty na asygnowaniu prokreacji i płodności oraz na mentalnych i kulturowych strukturach, w których przetrwał we wszystkich społecznych i ekonomicznych obszarach.
- Dwa podstawowe czynniki związane z nagłą ekspansją patriarchy: wyczerpywanie zasobów oraz globalny wzrost populacji, są bezpośrednimi powodami obecnej katastrofy ekologicznej.
- Wojna płci odzwierciedla jedynie walkę człowieka przeciwko niemu samemu, która w przeszłości, i wciąż dzisiaj, jest tłumaczona jako walka klas.

- Niepowodzenie rewolucji socjalistycznej wynika z niepowodzenia ekonomicznego i odmowy dostrzeżenia prawdziwej podstawy i powodu istnienia hierarchii oraz wyzysku człowieka — nie jest walka klas, ale także seksizm.
- Kapitalizm, znajdujący się obecnie w stadium imperializmu, może zniknąć jedynie dzięki zastosowaniu ekologicznych rozwiązań w produkcji (i konsumpcji), tylko one bowiem są w stanie wyeliminować przestarzałe struktury dominacji, agresji, konkurencji, absolutyzmu oraz zastąpić je współpracą i równością między jednostkami (także między płciami) oraz między gatunkami i środowiskiem (D'EAUBONNE, 1999: 179—185).

Ekofeminizm jest odmianą feminizmu w pewnych aspektach podobną do jego globalnej czy wielokulturowej odmiany. Jego głównym założeniem jest to, że świat natury poddany jest opresji ze strony ludzi w takim samym stopniu jak kobieta poddana jest opresji ze strony mężczyzny. W jednej z odmian ekofeminizmu zależność ta ma charakter ontologiczny i zakłada pierwotny związek kobiety z naturą, inne natomiast wskazują związek kulturowy narzucony i wykorzystywany przez mężczyzn jako środek uprąpomocnienia istniejących zależności w świecie społecznym. Stanowisko to ma charakter hierarchiczny i dualistyczny, a obecne jest zarówno na poziomie symbolicznym, jak i materialnym oraz instytucjonalnym (PUTNAM TONG, 2002: 323—324).

Dualizm, do którego odwołują się ekofeministki i ekofeminiści, dotyczy podziału na to, co kobiece/męskie, naturalne/kulturowe, silniejsze/słabsze, a także tego, co na górze/tego, co na dole, tego, co emocjonalne/racjonalne, tego, co na Południu/tego, co na Północy. Według Karen Warren charakterystyczne dla tego sposobu myślenia jest „występowanie dualizmów wartości, to znaczy myślenia w kategoriach dysjunktywnych par, w których członki postrzegane są jako przeciwstawne (a nie np. jako uzupełniające się, komplementarne) oraz wykluczające się (a nie inkluzywne) i takie, w których wyższą wartość (status, prestiż) wiąże się tylko z jednym członem dysjunktywnej pary, np. dualizmy, w których przypisuje się wyższą wartość albo status temu, co historycznie określono jako »umysł«, »rozum« i »to, co miękkie«, niż temu, co historycznie określano jako »ciało«, »emocje« i »to, co kobiece«” (WARREN, 1996: 20). Warren wskazuje ponadto proces o charakterze lingwistycznym, który prowadzi do „znaturalizowania” kobiet przez nazywanie ich lisicami, krowami, żmijami czy stworzeniami obdarzonymi ptasim mózdzkiem. Podobnie przebiega „feminizacja” natury, kiedy opisywana jest jako gwałcona, podbijana, kontrolowana czy penetrowana. Wydaje się to jednak pewnym symbolicznym nadużyciem ze strony autorki stwierdzenia, albowiem w stosunku do mężczyzn również możemy mówić

o swoistej „naturalizacji”, określając ich wieprzami, matołami czy osłami (WARREN, 1991: 110—111).

Podobnie jak w przypadku feminizmu *in extenso*, również ekofeminizm ma dość heterogeniczny charakter. Chociaż podstawy tych nurtów są podobne, opierają się właśnie na założeniu dualizmu, z którym dyskutuje w swej rozprawie doktorskiej Richard Taine, ich implikacje są dla poszczególnych odłamów różne: od takich, które podkreślają wartość szczególnie związku kobiety z naturą, po takie, które zdecydowanie postulują konieczność zerwania tej więzi uważanej za wytworzoną w sposób sztuczny — kulturowy. Tak więc na tym polu obserwujemy rozbieżności między poglądami ekofeministek/ów kulturowych, przyrodniczych czy psychobiologicznych a społeczno-konstruktywistycznych i społecznych.

Ynestry King zauważa, że w kontekście tych relacji ekofeministki/ści mają do wyboru trzy ścieżki ideowo-aktywistyczne (KING, 1989: 22—23):

1. Zerwanie związków między kobietą a naturą w następstwie całkowitego włączenia kobiet w obręb kultury i produkcji.

Reprezentantki/ci tego podejścia odwołują się często do koncepcji dialektyki bytów *pour-soi* — *en-soi* Simone de Beauvoir. Pierwszy odnosi się do mężczyzn jako bytów aktywnych, wyposażonych w świadomość i wolną wolę. Kobiety jako reprezentantki bytu *en-soi* są istotami pasywnymi i uległymi wobec bytów *pour-soi*. Sytuacja ta doprowadza obie strony do sytuacji dyskomfortu i wzajemnej zazdrości. Kobiety zazdroszczą mężczyznom wolnej woli, mężczyźni zaś kobietom — braku odpowiedzialności za wolną wolę, której te nie mają.

Na poziomie rzeczywistości społecznej ludzie odwołują się do trzech rodzajów argumentów, uzasadniając szczególne związki między kobietą i naturą (PUTNAM TONG, 1998: 333):

- fizjologia kobiety jest bardziej związana z rytmem natury,
- kobietę umiejscawia się częściej w kontekście domowym,
- psychika kobiet ukształtowana jest tak, by postrzegać szczegóły i służyć celom macierzyńskim.

W wymiarze ideologicznym kobieta postrzegana jest więc jako byt pośredniczący w znaczeniu pośredniego statusu (pomiędzy naturą a mężczyzną), mediacyjnej roli między naturą a kulturą (socjalizacja dzieci) oraz nieokreśloności symbolicznej (kultura nie wie, jaka jest ostateczna rola kobiety).

Zmiana sytuacji kobiet jest możliwa — według Ortner — w momencie, kiedy dokona się jednoczesna zmiana na poziomie rzeczywistości społecznej i ideologii. „Skierowanie wszystkich wysiłków na zmianę instytucji — na przykład na wprowadzenie równego zatrudnienia czy równej płacy za równą pracę — nie przyniesie dalekosiężnych efektów, jeśli język i wyobraź-

nia kulturowa trwać będą przy deprecjonującym obrazie kobiety” (ORTNER, 1995: 139). Postulaty te są obecnie również formułowane przez współczesne środowiska feministyczne w Polsce.

2. Wzmocnienie więzi między kobietą a naturą i w konsekwencji nadanie tej więzi odpowiedniego znaczenia kulturowego.

Wśród przedstawicielek tego nurtu znajduje się Mary Daly, autorka dość kontrowersyjnego tekstu dotyczącego koncepcji kobiecej *Gyn/Ecology* przeciwstawianej męskiej ginekologii (PUTNAM, 1998: 336—337). Kiedy ta pierwsza odnosi się do życia, zdrowia i jedności, ta druga podkreśla idee segmentacji, specjalizacji procesu produkcji, skierowana jest na chorobę i śmierć. Podobnie przypisuje mężczyzn do świata techniki Susan Griffin, utożsamiając ich z maszynami, w przeciwieństwie do kobiet utożsamianych z naturą. Za konsekwencje tego dualizmu, który skutkuje w strukturze społeczeństwa patriarchalnego, czyni odpowiedzialnym Platona (PUTNAM TONG, 2002: 338—339)

3. Stworzenie nowej formy kultury i polityki, która łączyłaby w sobie zarówno intuicyjne, duchowe pierwiastki kobiece, jak i racjonalne pierwiastki męskie.

Pozwoliłoby to — zdaniem zwolenniczek tej frakcji ekofeminizmu — na stworzenie wolnego, ekologicznego społeczeństwa. Przedstawicielką tego nurtu jest Karen J. Warren. Jej zdaniem, kobiety potrafią wchodzić w takie relacje z przyrodą pozaludzką, które umożliwiają im przekraczanie dychotomii natura — kultura, a jednocześnie nie zmuszają ich do negowania faktu, że istnieją różnice dzielące je od istot pozaludzkich (WARREN, 1991: 178).

Spory ekofilozoficzne nie toczą się jedynie na płaszczyźnie ideologicznej, ale też konstruuja konkretne, choć nieco utopijne wizje ładu społecznego. Françoise D'Eaubonne, autorka pojęcia, proponuje obraz społeczeństwa ekofeministycznego. Podkreśla ona, że postulaty zniesienia patriarchy i ustanowienia relacji ze środowiskiem, które będą ostatecznie zrównoważone, nie tylko są fundamentalnie połączone, ale mogą zaistnieć jedynie w postrewolucyjnym i zarządzanym na zasadzie demokracji uczestniczącej społeczeństwie. Podstawową relację między ekologią a wyzwoleniem kobiet można odnaleźć w postulatcie kontroli wzrostu populacji przez kobiety, definiowanej jako zarządzanie własnym ciałem (wszystkie rodzaje wyzwolenia są wyzwoleniem ciała i czasu) (D'EAUBONNE, 1999: 1—2). W tekście *Jak mogłoby wyglądać społeczeństwo ekofemistyczne?* krytykuje patriarchalny porządek kapitalistyczny, postulując jego zniesienie, co stanowiłoby gwarancję rozwoju i trwania stabilnego zrównoważonego społeczeństwa. Proponuje wizję ładu społecznego, w którym regulacje prawne będą dawały kobietom prawo do antykoncepcji. Dostęp do niej był

zbyt długo ograniczany lub zakazywany ze względu na potrzebę powiększania siły roboczej lub liczby członków armii, które były konieczne do podtrzymywania patriarchalnego kapitalizmu. Odwołuje się również do konsumpcji i roli kobiet (jako jednostek bardziej zatroskanych losem przyszłych pokoleń) w jej regulacji. Postuluje także wprowadzenie miniaturyzacji przemysłu i zarządzania, co ograniczy panowanie kapitalistów nad resztą społeczeństwa i wzmocni demokrację oddolną, a także doprowadzi do zastąpienia gospodarki monetarnej systemem wymiany (D'EAUBONNE, 1999: 3—7).

Idee zaprezentowane przez F. d'Eaubonne mogą wydawać się radykalne, są jednak wyraźną kontynuacją, jeśli nie kopią, poglądów oświeceniowych utopistów czy idei Karola Marksa.

Feministyczna polityczna ekologia

Silne polityczne implikacje wykazuje feministyczna polityczna ekologia (*feminist political ecology*), zbudowana na podstawach ekofeministycznych, lecz podkreślająca wiedzę, prawo i politykę *gender* w kontekście środowiskowym. Ta perspektywa pomaga zrozumieć, jak dostęp do zaspokajania podstawowych potrzeb materialnych uzależniony jest od lokalnej, regionalnej i globalnej polityki asygnowania i redystrybucji bogactw naturalnych. Feministyczna polityka ekologiczna zwraca również uwagę na to, w jaki sposób lokalne systemy ekologiczne i systemy zdobywania środków do życia powiązane są z regionalnym i globalnym rządem, systemami ekonomicznymi i politycznymi, które w bardziej lub mniej subtelny sposób ograniczają alternatywne możliwości rozwoju na poziomie lokalnym.

Ujęcie złożonych relacji między środowiskiem a środkami do życia w kategoriach *gender* wyraźnie przedstawili przez Peeta i Watta w koncepcji *market triumphalism*. Wskazują, że „triumf rynku” niszczy moralne ekonomiczne i zastępuje je moralnie obojętną postawą, która stawia zyski ponad równowagą ekologiczną. Wynikiem tego procesu jest prywatyzacja akumulacji dóbr, której dysproporcja bezpośrednio wpływa na ubogie kobiety i ubogich mężczyzn. Odpowiedzą na ten proces, według Y. Underhill-Sem, może być ujęcie wiedzy i przestrzeni w kategoriach *gender* oraz kolektywna walka kobiet o zmianę tej sytuacji (UNDERHILL-SEM, 2007: 5—7).

Spotkanie ekologii z feminizmem — płaszczyzna instytucjonalna

Łączenie idei feministycznych i ekologicznych odbywa się nie tylko na poziomie ideologicznym, ale także praktycznym, co znajduje wyraz w działaniach różnego rodzaju instytucji, w tym partii politycznych.

Istotną różnicę można zauważyć w proporcjach postulatów, które pojawiają się w programach partii o profilu ekologicznym i feministycznym. W niemal każdym programie partii zielonych widnieją paragrafy związane z problematyką *gender* i prawami kobiet. Natomiast w feministycznych partiach kobiet rzadko pojawia się tematyka środowiskowa. Można tutaj zauważyć pewien rewers w stosunku do poziomu ideologicznego, gdzie to głównie feminizm inkorporuje do swoich programów zagadnienia ekologiczne (ekofeminizm). Spostrzeżenie to dotyczy głównie instytucji europejskich. Sytuacja jest zgoła odmienna na przykład w krajach azjatyckich lub afrykańskich, gdzie agendy ponadnarodowe, jak i lokalne wprowadzają szeroko kwestie środowiskowe w tematykę *gender*. Znajduje to wyraz na przykład w zagadnieniach dotyczących gospodarowania wodą w perspektywie zrównoważonego rozwoju, jako że w tych rejonach odpowiedzialność za tę dziedzinę życia ponoszą głównie kobiety.

Tematyka praw kobiet pojawia się w programach partii zielonych w sposób naturalny. Stanowi ona jeden z elementów tworzących ich fundament, na który składają się: ekologia, sprawiedliwość społeczna, oddolna demokracja oraz pacyfizm.

Szwedzki pierwowzór — Zielona Partia Szwecji

Chociaż większość krajów Uni Europejskiej ma swoje partie zielonych, Szwecja pozostaje symbolem ideologii ekologicznej sprawnie przetransformowanej w działalność polityczną.

Zielona Partia Szwecji (*Miljöpartiet de Gröna*) ma szczególną pozycję w szwedzkiej polityce; w 1988 roku udało się jej jako nowej, od 70 lat, wejść do szwedzkiego parlamentu. Obecnie stanowi ważną polityczną siłę na regionalnym, narodowym i europejskim poziomie.

W swoim programie partia zawarła postulat dotyczący stanu równości, jak i jej szczególnego przypadku: feminizmu. Feminizm rozumiany jest tutaj jako uświadomienie sobie struktur patriarchalnej władzy płci i ograniczających ról płciowych, a także gotowość do zmian tego systemu, który powstrzymuje rozwój ekonomicznej, społecznej i politycznej równości. Program partii szeroko analizuje możliwości, które daje sprawna polityka fe-

ministyczna, a także ograniczenia, które mogą zakłócać jej funkcjonowanie. Przedstawiciele partii identyfikują przyczyny nierówności w traktowaniu kobiet i mężczyzn, wskazując stereotypowe postrzeganie płci i sztucznie wytworzone wzajemne oczekiwania. Uważają, że obraz społeczeństwa, w którym mężczyzna odgrywa nadrzędną rolę wobec kobiety, jest jedynie kreacją sztucznych norm dotyczących płci. Kobiety mają bowiem umiejętności, wiarygodność i kompetencje, które są kwestionowane wyłącznie przez wzgląd na ich płć. Ich zdaniem, prowadzi to do ograniczenia możliwości jednostkowego rozwoju nie tylko kobiet, ale i mężczyzn, a feminizm zapewnia emancypację obu płciom. Z tego stanu wynikają konkretne dyrektywy dotyczące działań feministycznych. Pierwszym krokiem jest uświadomienie sobie dominującego w społeczeństwie patriarchalnego porządku płci, kolejnym zaś rozwiniecie woli jego zmian: wartości, postaw i zachowań. W programie partii jej członkowie zobowiązują się do pracy na rzecz ekonomicznej, społecznej i politycznej równości pomiędzy kobietami i mężczyznami. Równość rozumiana jest tu jako swoboda w zakresie życiowych wyborów, bez ograniczeń, jakie wynikają z normy związanych z płcią.

Zieloni identyfikują kilka płaszczyzn, na których konieczne wydają się działania zmierzające do wyrównania szans obu płci. Dotyczą one sfery zawodowej, działań politycznych, prezentacji w mediach i przede wszystkim środowiska domowego. Zauważają, że kobiety otrzymują niższe pensje za równą pracę, są deprecjonowane ze względu na płć i są w większym stopniu poddawane szerszej polityce seksistowskiej i uprzedmiotowieniu.

Partia protestuje przeciwko wzrastającej seksualizacji sfery publicznej. Uważa, że wszelkie seksistowskie przejawy aktywności, widoczne między innymi w reklamach i w pornografii, które mają na celu uprzedmiotowienie i poniżenie kobiet i mężczyzn, powinny być zakazane. Wyraża także jednoznacznie negatywne stanowisko wobec prostytucji, która — jej zdaniem — powinna być zwalczana przez akcje pomocy prostytutkom i międzynarodową współpracę w zapobieganiu handlu kobietami i dziećmi.

Członkowie partii zwracają również uwagę na strukturalnie uwarunkowaną męską przemoc wobec kobiet. Według nich musi być ona zwalczana systemowo wraz z innymi przejawami nierówności. Uważają, że społeczeństwo musi się nauczyć, jak lepiej radzić sobie z przemocą w relacjach rodzinnych, a to wymaga szybkich, skoordynowanych i spójnych działań ze strony rządu, organizacji i jednostek. Postulują, by wszystkie osoby zaangażowane w takie przypadki w instytucjach policyjnych, władzach prokuratorskich i sądowych były poddawane specjalistycznym szkoleniom dotyczącym przyczyn, mechanizmów i sposobów radzenia sobie z przypadkami przemocy wobec bliskich. Aby wzmocnić te działania, centra kobiet,

kobiece ośrodki kryzysowe i ośrodki dla ofiar przestępstw powinny być dotowane przez wyznaczone instytucje.

Inną kwestią poruszaną przez szwedzkich Zielonych jest prawo kobiety do jej własnego ciała, prawo, na którym oparty jest postulat legalizacji aborcji, wraz z zapewnieniem kobietom dostatecznej informacji, rady i wsparcia w sytuacji podejmowania decyzji.

Kolejny postulat dotyczy transformacji rynku pracy kreującej równy udział mężczyzn i kobiet. Oparty jest on na przekonaniu, że w społeczeństwie równych każdy ma takie same warunki do realizacji swoich zamierzeń zarówno na rynku pracy, jak i w czasie wolnym. Polityka feministyczna ma szansę na sukces tylko w sytuacji, gdy praca na rzecz równości będzie rozpoczynała się już we wczesnych stadiach rozwoju człowieka, istnieje bowiem potrzeba przeciwwagi wobec ról płciowych, w których dziewczęta i chłopcy są wychowywani. Dlatego też wszyscy nauczyciele i opiekunowie w sektorze edukacyjnym powinni, w opinii partii, zostać poddani szkoleniom dotyczącym równości, zanim osiągną niezbędne kwalifikacje pedagogiczne.

W konsekwencji naturalny powinien być stan, w którym zarówno ojciec, jak i matka zostawaliby w domu, aby opiekować się dziećmi. Będzie to możliwe, jeśli urlop rodzicielski zostanie przedłużony przynajmniej do 18 miesięcy podzielonych na trzy okresy: dwa do wykorzystania przez każdego z rodziców i trzeci opcjonalny. Możliwość przekazywania przysługujących miesięcy pomiędzy rodzicami powinna być ograniczona, ale powinno się pozwalać na przenoszenie uprawnień opiekuńczych na innych, bliskich dziecku dorosłych (<http://mp.se> 2007).

Jak można zauważyć, część postulatów pokrywa się z tymi, które są prezentowane przez partie kobiet. Wynika to głównie z założeń zrównoważonego rozwoju i dążności do powszechnej równowagi zarówno w środowisku przyrodniczym, jak i społecznym, która jest elementem działań partii zielonych.

Zieloni 2004 — ruch ekofeministyczny

Zieloni 2004 to polski ruch społeczny, który 23 lutego 2004 roku został zarejestrowany jako partia polityczna. Ma ona nachylenie lewicowe, w swym programie deklaruje poszanowanie praw człowieka i respektowanie zasad zrównoważonego rozwoju społecznego, ekologicznego i gospodarczego (www.zieloni2004.pl 2007).

Na szczególną uwagę zasługuje struktura partii Zielonych 2004. Jako jedyna partia polityczna obecna na polskiej scenie politycznej realizuje po-

statut parytetu płci. W statucie znajduje się zapis, stanowiący, że „wszystkie organy partii Zieloni 2004 składają się z parzystej liczby członków/członkiń i są obsadzone w 50% przez przedstawicieli obu płci”. Ciekawostką jest to, że w skład Zarządu, który kieruje na co dzień bieżącymi sprawami partii, wykonując uchwały Rady Krajowej, wchodzi — oprócz skarbnika, sekretarza, członków i członkiń, także dwoje współprzewodniczących (mężczyzna i kobieta).

Szczególnym ciałem, rzadko spotykanym w innych organizacjach, jest Rada Kobiet, której zadaniem jest dbałość o „właściwą linię polityki partii względem kobiet pomiędzy kongresami. Doradza Zarządowi Krajowemu oraz realizuje zadania jej powierzone przez Kongres. Rada Kobiet kontroluje realizację zasady równego statusu kobiet i mężczyzn”. Analogiczną rolę odgrywa Rada Mniejszości, której zadaniem jest kontrolowanie realizacji zasady równego statusu mniejszości.

W *Zielonym manifestie*, uchwalonym na Zjeździe Założycielskim Zielonych 2004 w Warszawie 6—7 września 2003 roku, czytamy, że wśród najważniejszych wartości, łączących sympatyków Zielonych 2004, znajdują się:

- sprawiedliwość i solidarność społeczna,
- społeczeństwo i państwo obywatelskie,
- ochrona środowiska i jego zasobów dla przyszłych pokoleń,
- równy status płci i wieku,
- poszanowanie różnorodności narodowej, kulturowej i religijnej,
- poszanowanie praw mniejszości,
- rozwiązywanie konfliktów bez użycia przemocy (www.zieloni2004.pl).

Zieloni uznają wartość demokracji, która stwarza ramy obywatelskiego zaangażowania. Uważają, że „silne i sprawne państwo jest gwarantem wolności obywatelskich i stwarza niezbędną przestrzeń do realizacji potrzeb ludzi oraz wyzwala aktywność społeczną obywateli”. Postulują wzmocnienie demokracji w efekcie wzmocnienia demokracji uczestniczącej oraz zapewnienia powszechnej edukacji obywatelskiej.

Zwrot w stronę ekofeminizmu znajdujemy w *Zielonym manifestie*, który zwraca uwagę na to, że kobiety i mężczyźni są traktowani nierównoprawnie zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej. Wśród szczegółowych postulatów odnoszących się do problemu nierówności płci znajduje się przede wszystkim zapewnienie kobietom i mężczyznom równych szans i możliwości samorealizacji w sferze społecznej, politycznej, gospodarczej i w rodzinie. Postulat równości płci ma być realizowany przez dążenie do proporcjonalnej reprezentacji kobiet w życiu publicznym między innymi dzięki wprowadzeniu parytetu kobiet i mężczyzn na listach kandydatów do ciał przedstawicielskich, ale także przez odejście od patriarchalnego modelu społeczno-kulturowego (tworzenie warunków partnerskiego podziału

praw kobiet i mężczyzn w rodzinie oraz społeczeństwie). Zieloni 2004 są ponadto zwolennikami poszanowania prawa kobiet do świadomego macierzyństwa, doceniają też wagę odpowiedzialnego ojcostwa. Opowiadają się za „powszechną i nowoczesną edukacją seksualną oraz za powszechną, finansowaną przez państwo dostępnością środków antykoncepcyjnych”. Chcą także reformy systemu emerytalnego, która uwzględniałaby zasadę równych szans kobiet i mężczyzn.

W programie partii Zieloni 2004 widoczne jest nastawienie pacyfistyczne. Przemoc w każdej formie traktowana jest jako zło, użycie zaś siły usprawiedliwione jest jedynie w pewnych ekstremalnych sytuacjach. Zieloni uważają więc zapobieganie konfliktom za najsukuteczniejszą formę przeciwdziałania przemocy. Szczególną uwagę zwracają na przemoc w rodzinie, nakładając na państwo i na organizacje pozarządowe obowiązek zapobiegania przemocy w rodzinie i pomocy jej ofiarom. Uważają za niedopuszczalną milczącą zgodę na łamanie praw człowieka w innych krajach, apelują o niezmuszanie nikogo do pełnienia służby wojskowej. Sprzeciwiają się też okrucieństwu wobec zwierząt.

W swym programie Zieloni deklarują, że są zwolennikami zrównoważonej społecznie i ekologicznie gospodarki rynkowej. Odpowiada to wizji społeczeństwa ekofeministycznego, wykreowanej przez F. D'Eaubonne. Rozwój gospodarczy ma być nastawiony na poprawę jakości życia obecnych i przyszłych pokoleń — ma być podporządkowany dobru społeczeństwa. W opinii Zielonych, kapitalizm korporacyjny wywołuje wiele negatywnych zjawisk, dlatego postulują odpowiedzialny biznes. Uważają, że państwo powinno wprowadzać mechanizmy regulujące gospodarkę, uwzględniając kryteria zrównoważonego rozwoju oraz interes wspólny, kierując się intencją wyrównywania nierówności w poziomie życia. Zieloni deklarują przeciwdziałanie zjawiskom marginalizacji społecznej, w tym bezrobocia i bezdomności, podkreślając przy tym wagę inicjatyw obywatelskich i działań organizacji pozarządowych. W ich opinii, należy uprościć przepisy podatkowe oraz zrewidować wydatki państwa.

Według Zielonych państwo powinno być neutralne światopoglądowo, co jest warunkiem niezbędnym, by stworzyć klimat szacunku dla różnic narodowych, etnicznych i kulturowych. Uznają prawo każdego do własnych wyborów życiowych, jeśli nie krzywdzi to innych, w szczególności prawo do życia zgodnie ze swą orientacją seksualną. Są zwolennikami uznania prawa par homoseksualnych do związków rejestrowanych. Postulują zrównanie szans wszystkich mniejszości i grup dyskryminowanych.

U podstaw polityki międzynarodowej powinny leżeć: poszanowanie praw człowieka, solidarność, tolerancja, samostano-

wienie, poszanowanie życia i godności ludzkiej, a także zasada poszanowania prawa i umów międzynarodowych. Są zwolennikami integracji europejskiej i poszerzania Unii Europejskiej, wierząc, że ta struktura stanowi nie tylko płaszczyznę współpracy krajów członkowskich, ale także neutralizuje negatywne skutki postępującej globalizacji opartej na hegemonii mocarstw.

Postulatom tym towarzyszą deklaracje związane z ochroną przyrody i środowiska naturalnego.

Inicjatywy Zielonych 2004 obejmują wszystkie najważniejsze obszary działania tej partii. Polityka równościowa Zielonych realizowana była między innymi w programach:

- „Równe szanse”,
- „Miasto dla ludzi”,
- „Akcja: Refundacja!”.

Wymienione kampanie to oczywiście nie jedyne inicjatywy Zielonych 2004. Oprócz akcji ekologicznych przedstawiciele partii chętnie angażują się w przedsięwzięcia podejmowane przez feministki (wiece w obronie kobiet) i mniejszości seksualne (parady równości).

Partie zielonych — Unia Europejska

Europejska Federacja Partii Zielonych (European Green Party/European Federation of Green Parties) reprezentuje partie zielonych działające na terenie Europy. Obecnie w skład Federacji wchodzi 32 takie partie z 29 krajów europejskich. Federacja usprawnia komunikację między partiami członkowskimi, Zielonymi parlamentarzystami oraz ministrami. Koordynuje też zieloną politykę europejską oraz wspiera mniejsze partie Zielonych w celu wzmocnienia ruchu politycznego Zielonych na terenie całej Europy (<http://zieloni2004.pl>). Europejska Federacja Partii Zielonych jest jedną z Federacji Założycielskich Ciała Koordynacyjnego Globalnych Zielonych (Global Green Coordination).

Jak czytamy w Karcie Europejskich Zielonych, która została przyjęta podczas II Kongresu Europejskiej Partii Zielonych w Genewie w dn. 13—14 października 2006 roku: „Wolna i demokratyczna Europa socjalna w świecie, w którym panuje pokój, sprawiedliwość i równowaga ekologiczna, to cel, do którego zobowiązują się dążyć europejscy Zieloni. Sprawiedliwość, prawa człowieka i obywatela, solidarność, zrównoważony rozwój oraz prawo jednostki do życia bez lęku i zgodnie z własnym wyborem to wartości” (<http://www.europeangreens.org> 2007).

W skład Europejskiej Federacji Partii Zielonych wchodzi również polska partia Zieloni 2004.

Zieloni 2004 współpracują też z Europejską Grupą Parlamentarną Zieloni/Wolny Sojusz Europejski (The Greens/European Free Alliance in the European Parliament). Wiele celów, jakie stawia przed sobą EFA, pokrywa się z postulatami Zielonych 2004. EFA kładzie nacisk między innymi na zbudowanie społeczeństwa pełnego szacunku dla podstawowych praw człowieka i sprawiedliwości ekologicznej oraz na pogłębienie demokracji przez decentralizację i bezpośredni udział ludzi w podejmowaniu decyzji, które ich dotyczą. Działania Wolnego Sojuszu Europejskiego są skierowane na przeprowadzenie reform ekonomicznych i społecznych, które są niezbędne, aby rozwój stał się trwały zarówno dla ludzi, jak i świata przyrody. Postulują wprowadzenie ścisłej zależności między handlem, bezpieczeństwem, kwestiami gospodarczymi i społecznymi z prawami ekologicznymi, demokratycznymi oraz dotyczącymi kultury. W celu zagwarantowania jakości życia konieczne jest też wypracowanie wysokich standardów ekologicznych, społecznych i demokratycznych. Widoczny jest też zwrot EFA w stronę pacyfizmu: rozwiązywanie wszelkich problemów, zarówno wewnętrznych, jak i międzynarodowych, powinno odbywać się za pomocą środków pokojowych. Punktem wspólnym polityki EFA i Zielonych 2004 jest także uznanie wartości społeczeństwa obywatelskiego: demokracji, równości i pluralizmu. Podkreśla się przy tym wagę trzeciego sektora. Wreszcie, postulowana przez Sojusz polityka zatrudnienia ma zwracać szczególną uwagę na kwestie płci społecznej i kulturowej, w tym na zrównoważony i bardziej sprawiedliwy podział pracy oraz na udział w życiu politycznym obu płci. (www.greens-efa.org/index.htm 2007).

Podsumowanie

Jak powiedziano we wstępie, fundament ekofeminizmu tworzą feminizm i ekologia. Ekofeminizm jest więc pojemny ideologicznie — skutecznie łączy w sobie założenia obydwu nurtów. Biorąc pod uwagę wszystko to, co zostało powiedziane na jego temat do tej pory, można skonstatować, że powstał w odpowiedzi na zmiany, jakie zachodzą w nowoczesnych społeczeństwach. Nie da się obecnie rozpatrywać problemów trapiących społeczeństwo w oderwaniu od siebie — współczesne ideologie muszą traktować społeczeństwo wieloaspektowo, poszukiwać związków i relacji, jakie zachodzą między poszczególnymi zjawiskami. Ekofeminizm aspiruje do bycia taką właśnie nowoczesną ideologią, wskazującą powiązania między tymi wszystkimi zagadnieniami, które leżą w polu zainteresowań fundujących go nurtów.

Nasze rozważania wskazują również na to, że feminizm i ekologia mocno zaznaczają swe miejsce w polityce, czego wyrazem jest obecność postulatów feministycznych w programach partii zielonych. Wyraźnie widać tę prawidłowość w Polsce, gdzie problematyka płci trwale wpisuje się w politykę Zielonych 2004, zajmując w niej istotne miejsce. Warto także zauważyć, że te same osoby są w naszym kraju ikonami obydwu ruchów (feministycznego i ekologicznego) jednocześnie: Kinga Dunin, Kazimiera Szczuka czy Agnieszka Grzybek. Także sposoby działania feministek i Zielonych wykazują wiele podobieństw. Uczestnicy obydwu ruchów osiągają cele, posługując się podobnymi metodami; są nimi manifestacje, wiece, petycje itp. przedsięwzięcia, nierzadko zresztą organizowane wspólnie przez liderów obydwu ruchów. Wszystko to wskazuje na niepodważalny związek zarówno w płaszczyźnie ideologicznej, jak i w sferze działania ruchu feministycznego i ruchu zielonych.

Literatura

- AGACINSKI S., 2000: *Polityka płci*. Tłum. z jęz. franc. FALSKI M. Warszawa: Wyd. KR.
- BOURDIEU P., 2004: *Męska dominacja*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- D'EAUBONNE F., 1999: *What Could an Ecofeminist Society Be?* „Ethics and the Environment”, 4.
- GIDDENS A., 2002: *Nowoczesność i tożsamość „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa: PWN.
- GUSTAFSSON S., 2003: *Neoklasyczna ekonomia feministyczna: garść przykładów*. W: DIJKSTRA A.G., PLANTENGA J., red.: *Ekonomia i płeć. Pozycja zawodowa kobiet w Unii Europejskiej*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- KING Y., 1989: *The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology*. In: PLANT J., ed.: *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*. Philadelphia: New Society Publishers.
- KYMLICKA W., 1998: *Współczesna filozofia polityczna*. Kraków: Znak.
- MANDROSZ J., 1999: *Czynniki ograniczające racjonalność poglądów i zachowań politycznych*. W: SKARŻYŃSKA K., red.: *Psychologia polityczna*. Poznań: Zysk i S-ka.
- MILUSKA J., 1995: *Przekształcenia ról płciowych a szanse kobiet*. W: MILUSKA J., PAKSZYS E., red.: *Humanistyka i płeć. Studia kobiece z psychologii, filozofii historii*. T. 1. Poznań: Wyd. Naukowe UAM.
- MOORE H., 2003: *Płeć kulturowa i status — wyjaśnienie sytuacji kobiet*. W: KEMPNY M., NOWICKA E., red.: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Warszawa: PWN.

- ORTNER S.B., 1995: *Is Female to Male as Nature Is to Culture?* In: MACKINNON M., MCINTYRE M., eds.: *Readings in Ecology and Feminist Theology*. Kansas City: Sheed and Ward.
- PEET R., WATTS M., 1996: *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movements*. London: Routledge.
- PUTNAM TONG R., 2002: *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*. Warszawa: PWN.
- SZTOMPKA P., 2002: *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Znak.
- ŚLĘCZKA K., 1999: *Feminizm. Ideologia i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*. Katowice: Książnica.
- TWINE R.T., 2001: *Ecofeminism and the „New” Sociologies: a Collaboration against Dualism*. www.richardtwine.com.
- TWINE R.T., 2001: *Ecofeminism in Process*. www.richardtwine.com.
- UMIŃSKA B., MIKOS J., 1993: *Od tłumaczy*. W: HUMM M.: *Słownik teorii feminizmu*. Warszawa: SEMPER.
- UNDERHILL-SEM Y., 2007: *Environmental Education and Gender Justice*. Presentation to Commission on Environment, Ecology and Sustainable Development, ICAE 7th World Assembly, Nairobi, Kenya, 17—19.01.07. www.dawn-net.org.
- WARREN K.J., 1991: *Feminism and Environment: An Overview of the Issue*. „APA Newsletter on Feminism and Philosophy”, 90(3), s. 110—111.
- WARREN K.J., 1996: *The Power and the Promise of Ecological Feminism*. In: WARREN K., ed.: *Ecological Feminist Philosophies*. Bloomington: Indiana University Press.

<http://www.greens-efa.org/index.htm>.

<http://www.europeangreens.org>.

<http://mp.se>.

MAREK DZIEWIERSKI

Przestrzeń, duchowość i praktyki znaczące

Ukraińcy stanowią dzisiaj jedno z najbardziej aktywnych środowisk mniejszościowych w Polsce. Część z nich żyje w tradycyjnych skupiskach w południowo-wschodniej Polsce na obszarze trzech województw: podkarpackiego, lubelskiego oraz małopolskiego. Większość jednak, w następstwie pacyfikacji i wysiedleń przeprowadzonych w 1947 roku, zamieszkuje w rozproszonym (głównie województwa: dolnośląskie, lubuskie, zachodniopomorskie, warmińsko-mazurskie i podlaskie). Przypuszcza się, że taki stan może mieć znaczenie dla aktywizacji lokalnych wspólnot etnicznych oraz procesów identyfikacyjnych konstruowanych na podstawie łączności z terytorium. „Może to być terytorium zasiedlane obecnie lub terytorium utracone, ale odniesienie do ziemi ojczystej jest podstawowym sposobem konstrukcji etnicznych wspólnot wyobrażonych, nawet jeżeli tylko na regionalnym poziomie (na przykład biblijna ziemia święta dla diaspory żydowskiej, z jednej strony, a wielość lokalnych ojczyzn dla Romów — z drugiej)” (NIJAKOWSKI, 2006: 64).

W niniejszym tekście postaram się przywołać i omówić kilka przykładów podobnych afiliacji. Będą one obrazować związki pomiędzy przestrzenią a lokalnymi praktykami znaczącymi ukraińskich środowisk mniejszościowych. Praktyki znaczące (*signifying practices*) to, innymi słowy, działania prowadzące do wytworzenia znaczeń dla określonych kontekstów społecznych (BARKER, 2005: 8—9). W naszym przypadku chodziłoby o generowanie w przestrzeni takich znaczeń, które odwołują się do kontekstu narodowego — znaczeń stanowiących, inaczej mówiąc, o realizacji określonej polityki tożsamościowej w rezultacie ustanawiania symbolicznej władzy/kontroli na danym terytorium. W tym celu posłużę się obserwacjami rejestrowanymi w trakcie długofalowych badań terenowych, poświęconych przemianom, jakie zachodzą na poziomie kultury etnicznej i tożsamości

ukraińskiej po roku 1989. Wszystkie omawiane przypadki pochodzą z miejscowości położonych na terenie Bieszczad i Mazur.

Najpierw jednak należałoby odnotować kilka faktów warunkujących aktualnie status mniejszościowej grupy. Są to: dwuwyznaniowość i dwujęzyczność, życie w diasporze jako trwała strategia adaptacyjna oraz ożywienie etniczne obejmujące sferę praktyk symbolicznych i działań instytucjonalnych.

Dwuwyznaniowość i dwujęzyczność. Od 1595 roku Ukraińcy pozostają wiernymi dwóch kościołów obrządku wschodniego: Kościoła Katolickiego Obrządku Bizantyjsko-Ukraińskiego (popularnie nazywanego Kościołem unickim) oraz Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Z początkiem XX wieku daje się zauważyć intensywny rozwój struktur Kościoła unickiego i towarzyszące mu silne zaangażowanie w kwestię narodową. W okresie międzywojennym wśród Ukraińców przeważali unicy (szczególnie na obszarze Galicji, do którego będziemy się tu odwoływać). Liczbę prawosławnych Ukraińców szacuje się w tym czasie na około 30%. Na preferencjach wyznaniowych ważyły dosyć wyraźnie podziały terytorialne. Prawosławni Ukraińcy stanowili w jakimś sensie pochodną zaboru rosyjskiego oraz konsekwencję procesów związanych ze zwalczaniem unitów przez Cerkiew prawosławną. Dlatego prawosławie występowało nader często wśród ludności ukraińskiej zamieszkałej w południowej części Lubelszczyzny oraz na Chełmszczyźnie. Po 1947 roku nastąpiła przymusowa fala konwersji wyznaniowych na prawosławie, spowodowana deportacjami ludności autochtonicznej z jednej strony, a polityką państwa zmierzającego do unicestwienia struktury Kościoła greckokatolickiego — z drugiej. Po 1989 roku, wraz z ponownym odrodzeniem się struktury organizacyjnej, pojawiają się lokalne fale rekonwersji do Kościoła Katolickiego Obrządku Bizantyjsko-Ukraińskiego. Utrwała to charakterystyczny dla ludności ukraińskiej podział konfesyjny. Możemy go obserwować zarówno w szerszym regionalnym wymiarze, jak i w przypadku pojedynczych miejscowości, a nawet rodzin. Tworzy on swoisty splot dystansów oraz szczególną arenę, na której mogą toczyć się rozmaite spory i dywagacje związane z lokowaniem narodowych atrybutów w obszarze religijnych praktyk i wyznaniowej tradycji.

Ludność ukraińska zachowała również ciągłość generacyjną w zakresie posługiwania się ojczystym językiem. Wydaje się, że oprócz ludności litewskiej Ukraińcy stanowią pod tym względem ewenement na mapie etnicznej Polski. Trwałość ta bezpośrednio łączona jest ze sposobem enkulturacji. W wychowaniu dla zachowania języka narodowego przede wszystkim podkreśla się bezpośredni wpływ najstarszej generacji. Pośrednio zaś wskazuje się rolę Cerkwi unickiej i greckokatolickiego duchowieństwa. Dla

wielu z nich jedynym miejscem w przestrzeni publicznej, trwale związanym z uzusem narodowego języka, pozostawała w przeszłości Cerkiew Greckokatolicka. Poza nią publiczny uzus ukraińskiego, zwłaszcza na obszarze przesiedlenia, przez wiele lat stanowił najbardziej widoczny stygmat obcości. Przełączność kodów językowych stała się zatem charakterystyczną praktyką społeczną, pozwalającą skutecznie uczestniczyć w wymogach życia publicznego oraz w kulturze mniejszościowej.

Diasporyzacja. Oznacza tu przymusowe rozproszenie ludności ukraińskiej i łemkowskiej, w ramach operacji militarno-politycznej, pomiędzy którą istniały wcześniej silne więzi etniczne, kulturowe i konfesyjne. Ostateczna liczba powrotów po 1956 i 1989 roku do dawnych sadyb nie wpłynęła w sposób istotny na zmianę sytuacji mniejszościowej obu grup. Większość swoje „mniejsze nieba”, ojczyzny prywatne lokuje dziś na obszarze, który historycznie i kulturowo nie jest związany z tradycją ruskobizantyjską. Pomimo problemu nostalgicznej ojczyzny, często występującego w narracjach najstarszej generacji, z różnych względów nie dochodzi do masowych powrotów na ziemię ojców. Faktycznie utrwała się wzór osadzania własnych losów w przestrzeni niechcianej i obcej (BEBA, HRYWNA, 1996: 412; ŁUKOWSKI, 2002: 66—68).

Ożywienie etniczne (*ethnic revival*). Podobnie jak w przypadku innych grup mniejszościowych nabiera ono znaczenia po roku 1989. Proces ten można analizować i opisywać dwutorowo. Po pierwsze, możemy mówić o rozmaitych przejawach oddolnej aktywności zmierzającej do zastąpienia niektórych elementów symbolicznego ładu rodzimymi tradycjami, które wcześniej, z różnych względów, nie miały charakteru jawnego i publicznego. Mobilizacja etniczna światów lokalnych dokonuje się zatem głównie wokół: obszarów pamięci, narodowego języka, powrotu do lokalnych tradycji wyznaniowych (i związanych z tym faktem rekonwersji). Po drugie, żywiołowym praktykom symbolicznym podtrzymującym odrębności grupy towarzyszą działania zmierzające do formalnego zabezpieczenia grupowych interesów przez powoływanie do życia rozmaitych stowarzyszeń w ramach statusu mniejszościowego. Oprócz organizacji konfesyjnych, licznych chó rów i zespołów folklorystycznych zaczynają się mnożyć organizacje grupujące społeczności lokalne, środowiska zawodowe, organizacje kobiece i młodzieżowe. Większość z nich bardzo ściśle współpracuje ze Związkiem Ukraińców w Polsce — strukturą najbardziej reprezentatywną dla interesów narodowych grupy (STĘPIEŃ, 2000: 187—191).

Analizowanie związków pomiędzy przestrzenią a praktykami symbolicznymi grupy rozpoczniemy od kwestii wyznaczania granic „naszego” świata i sposobu ich uprawomocniania. Wszak każdy świat społeczny dzieje się i uprawomocnia w jakichś granicach. A kiedy granice naszego świata

są ściśle powiązane obszarowo i wyznaniowo, to przyczyn narodowej odrębności można by upatrywać w samej specyfice lokalnych stosunków wyznaniowych. Informacje na ten temat zawierają klasyczne teksty antropologów: Evana E. Evansa-Pritcharda i Meyera Forteca. W niektórych społeczeństwach indygenicznym (przypadek Szylluków oraz Tallensów) topografia obrzędowa może współistnieć z przestrzenią etnograficzną lub polityczną. Sieć miejsc kultu może w szczególny sposób ustanawiać granice pomiędzy kulturą dominującą a kulturą mniejszości, pomiędzy religijnością a wielką polityką (TURNER, 2005: 154–155). Już sam obiekt kultu, w swoim historycznym długim trwaniu, może być włączony w etnohistorię i zbiorową pamięć. Jak wiemy, po 1947 roku nie tylko uległy rozpadowi lokalne światy społeczne, swoją rację bytu utraciły także światy symboliczne, zwłaszcza te zorganizowane wokół wyznania greckokatolickiego. Rozpad „mniejszego nieba” unitów dokonywał się zatem przez wymuszone konwersje na prawosławie, brutalne eliminowanie religijnych znaków z rodzimych toposów oraz pozbawianie obiektów kultu ich pierwotnej funkcji na rzecz *profanum*. Dlatego nie tylko wysiedlenia pozostają ważnym ogniwem tu-tejszej etnohistorii, studiowanie sakralnego krajobrazu może także wiele powiedzieć o specyfice miejsca i tożsamości jego mieszkańców.

Istnieje też coś w rodzaju ideologicznej reifikacji krajobrazu. Zwykle składa się nań wiele atrybutów proksemicznych: konfiguracja terenu (góry, linia pól, lasy), architektura (chyża ze znakiem tryzuba, drewniana cerkiew, przydrożny trójramienny krzyż, wioskowy cmentarzyk z cyryliczną inskrypcją), tradycyjne zajęcia miejscowej ludności oraz charakterystyczna toponomastyka. Już sama „wiejskość” (tu utrwalona na przykład w romantycznej poezji Tarasa Szewczenki, prozie I. Franko, ludowych pieśniach-dumkach) mogłaby uchodzić — zdaniem Tima Edensora — za symboliczne miejsce narodzin niejednego nowoczesnego narodu (EDENSOR, 2002: 59). Podobne — ideologiczne odniesienie do krajobrazów — może sprawić, iż te zaczynają „oddziaływać na nasze poczucie przynależności do tego stopnia, że zamieszkanie w ich obrębie, nawet na krótki czas, może oznaczać osiągnięcie pewnego rodzaju samorealizacji narodowej, powrót do »naszych« korzeni, gdzie własne ja wyzwolone z nieautentycznej — zwykle miejskiej — egzystencji na nowo zyskuje autentyczność” (EDENSOR, 2002: 59). Egzemplifikacją podobnych napięć i przeżyć o proksemicznym podłożu może być przykładowo uczestnictwo w Watrze, organizowanej od pewnego już czasu w beskidzkiej miejscowości Zdynia. Dla wielu Łemków i Ukraińców, zwłaszcza żyjących w rozproszeniu, kontakt z tym krajobrazem jest bardzo ważny i zachowuje wspomnianą wyżej ideologiczną wartość ziemi przodków. Podobnie można by interpretować próby ratowania za-

puszczonych cmentarzy, wędrowki szlakiem drewnianych cerkiewek, organizowanie kolonii, obozów i plenerów dla młodzieży ukraińskiej przez niektóre bieszczadzkie parafie (przykład parafii unickiej w Komańczy) lub stowarzyszenia mniejszościowe. Działania te, jak można przypuszczać, służą poznawaniu i zapamiętywaniu przestrzeni w sposób wysoce selektywny i naładowany narodowymi odniesieniami.

Należałoby więc zwrócić uwagę na dwie tendencje proksemiczne. Pierwsza sprowadza się do faktu, że świat rzeczy świętych, budowle sakralne, ojcowizna i inne fragmenty przestrzeni zostają utożsamione przez wspólnotę z tym, co narodowe — stanowią, jak wyżej, charakterystyczny i niezwykle trwałe zasób krajobrazu ideologicznego. Drugi scenariusz zakładałby, że lokalne praktyki religijne, tradycyjna duchowość mogą pełnić wiele funkcji instrumentalnych względem procesów identyfikacyjnych. Przykładowo, mogą pośredniczyć w organizowaniu zbiorowej pamięci grupy, eksponować narodowe symbole we wnętrzu świątynnym lub w trakcie praktykowania samego kultu, podtrzymywać więzi etniczne w sytuacji charakterystycznego rozproszenia, wychowywać w duchu patriotycznym. Dzięki podobnym instrumentacjom jak i samemu uczestnictwu w praktykach religijnych utrwała się „świadectwo” przynależenia do narodowej wspólnoty (por. BURSZA, 2005: 7—21). Obecność tych tendencji na poziomie światów lokalnych dobrze oddają wypowiedzi Ukraińców-grekokatolików z Komańczy:

„Tu przed wojną byli tylko grekokatolicy. Innych Ukraińców tu się nie widziało”.

„Prawosławia to u nas nie było. Dopiero po wojnie urzędnicy uczynili u nas prawosławie państwowym nakazem”.

„Prawosławie przyszło do nas po wojnie, wcześniej w okolicy nasi to byli, jak to mówią, z dziada pradziada grekokatolicy”.

„[...] inni ludzie też mówili, że tam po wsiach to tylko unijaty siedzą i po rusku się modlą”.

W tych wybranych narracjach tradycja wyznaniowa zostaje przedstawiona właśnie jako tożsama z granicami etnicznymi i kulturowym dziedzictwem ludzi stąd („Innych Ukraińców tu się nie widziało”). Pozwalała odróżnić swoich od ludności polskiej lub żydowskiej („nasi to byli, jak to mówią, z dziada pradziada grekokatolicy”). Ponadto homogeniczność wyznaniowa była zauważalna także dla nie-Ukraińców, stawiała się wartością przypisaną przez otoczenie zewnętrzne („po wsiach to tylko unijaty siedzą i po rusku się modlą”).

W ten sposób nie tylko sama Komańcza, ale nawet regionalna przestrzeń Galicji zaczynają nabierać wartości narodowego terytorium — ideologicznej ojczyzny. Podobne utożsamienie, co podkreślał już Stanisław Ossowski, nie jest wyłącznością nowoczesnych narodów, odczuwać je mogą równie silnie regionalne społeczności i ludy indygeniczne (Ossowski, 1984: 74—78). Dodatkowo prowadzi to również do lokalnych utożsamień wiary unickiej wprost z ukraińskością. Nie jest to, jak wykazały studia terenowe, jedynie rezultat „religijnego konserwatyzmu” samych komańczan (przejawiającego się zdecydowanym oporem wobec próby siłowego narzucenia im prawosławia i przemianowania unickiej Cerkwi na prawosławną), ale jest to tendencja trwalsza — występująca w innych badanych miejscowościach (Mokre, Wysoczany, Morochów) i spotykana także na obszarze mazurskiej diaspory (Kruklanki, Siedliska). Oto kilka przykładów takich autodefinicji, w których wyznanie unickie jawi się jako podstawowy korelat tożsamości narodowej:

„Być Ukraińcem to być grekokatolikiem. Tak to jest. To jest związane z religią”.

„Być Ukraińcem — to też i grekokatolikiem. Grekokatolicy to Ukraińcy. Nie ma Ukraińców rzymokatolików”.

„Urodziłam się w Polsce, ale jestem Ukrainką, to znaczy jestem grekokatoliczką obywatelstwa polskiego”.

Może to zatem oznaczać, że dla pewnej kategorii osób uczestnictwo w nabożeństwie grekokatolickim, powrót do wiary ojców (po okresie wymuszonej konwersji na prawosławie), podjęcie przez wspólnotę decyzji o budowie cerkwi unickiej (na przykład w miejscowościach, w których wcześniej brak było silnych tradycji religijnych) staje się przykładem zachowań patriotycznych i nabiera tym samym ponadreligijnego znaczenia. Warto może dodać, że po 1989 roku (w środowiskach ukraińskich łączy się z tą datą moment odradzania się struktury i hierarchii Kościoła grekokatolickiego w Polsce) rekonwersje na grekokatolicyzm na południowo-wschodnim pograniczu obejmowały niekiedy całe społeczności lokalne lub utrwały w obrębie wioski podział na Ukraińców prawosławnych i Ukraińców grekokatolików. Tworząc tym samym specyficzne areny — miejsca sporu i narodowego dyskursu — do czego jeszcze powrócę, analizując przypadek powstawania miejsca świętego.

Zależności, o których była mowa wcześniej, mogą również występować w warunkach naruszających ustalony porządek mikrokosmosów. W sytuacji głębokiej zmiany kulturowej, dezintegracji ustalonego świata wartości, migracji. Tu także możliwy staje się „intymny” związek aktora na przykład

z miejscem kultu. Można to odnaleźć w biografiach wielu Ukraińców przesiedlonych w ramach akcji „Wisła”:

„Tęskniło się cały ten czas, tęskniło się za domem rodzinnym, za swoimi, za cerkwią, za górami. Tu wszystko było obce, że nie do wytrzymania. Jak tylko nadarzyła się sposobność po 56. to wróciłem z rodziną w nasze strony”.

Tak relacjonuje motyw powrotu w rodzinne strony mężczyzna z bieszczadzkiej wsi Mokre, wysiedlony w 1947 roku na Mazury. Ukrainka z mazurskiej miejscowości Krukłanek najbardziej pamięta, że:

„Tu wszystko było dla nas nieznane, ludzie mówili, że nas chyba chcą potopić w tych jeziorach... Pamiętam, że wszyscy bardzo płakali i tęsknili za domem”.

Istnieją zatem takie symbole intymności, łatwo rozpoznawalne przez ludzi, jak: dom rodzinny, drewniana cerkiew, trójramienny krzyż na wioskowym cmentarzu, górski krajobraz, do których częściowo odnosi się pierwsza wypowiedź. Każdy z nas żyje wszak w krajobrazie w sposób, który może nie do końca uświadamia nam jego wartość. Również w tym przypadku trauma wysiedlenia stawiała się zaczynem szczególnej anamnezy — mobilizującej aktora do powrotu w swoje rodzinne strony lub przynajmniej zachowującej w pamięci idylliczną wersję dawnych toposów, nostalgicznych ojczyzn.

Istnieje również doświadczenie obcości, które zostało spotęgowane odmiennością samego miejsca, zagrożeniem, że Ukraińców będzie się tam topić w pobliskich jeziorach, lub dramatycznymi okolicznościami, w jakich ostatecznie dokonało się zerwanie łączności z rodzinnym krajobrazem. Dom pozostaje w tej drugiej narracji ikoną ładu, uosobieniem tego, co znane i dające poczucie bezpieczeństwa. Przesłania ograniczające się do niewielkiego obszaru, jak zauważa Yi-Fu Tuan, „są proste, dostrzega się je i rozumie z łatwością” (TUAN, 1987: 131) oraz łatwo werbalizuje („wszyscy bardzo płakali i tęsknili za domem”). Krajobraz, jego idealizacja, zyskuje tu dodatkowo walor etyczny — jego zmiana dokonała się ostatecznie w sposób siłowy, bez aprobaty ukraińskiej ludności.

Kiedy ostatecznie nie można już, z jakichś względów, powrócić na swoje, pozostaje „uczłowieczyć” przestrzeń obcą. Tworzenie wspólnoty, zwłaszcza nowej ojczyzny Ukraińców na Mazurach, podobnie jak w innych obszarach diaspory, stawало się możliwe przez atrybucję znaczeń i symboli religijnych (najsilniej zinternalizowanych pokładów swojskości i dlatego niezbędnych do zadowolenia się) w obcej kulturowo przestrzeni — naczynkowej zwyczajowo łańskim krzyżem, gotyką inskrypcją oraz architektoniczną bryłą ewangelickich kościołów. W ten sposób bardzo długo

jeszcze „wygląd większości budynków używanych jako świątynie nie informuje o ich funkcji. W Węgorzewie jest to neogotycki poewangelicki kościół, w Baniach Mazurskich kaplica używana przed wojną przez zbór metodyczny, w Bajorach Małych adaptowany budynek gospodarczy, w Chrzanowie część budynku mieszkalnego, w Asunach kamiennie-cegłany kościółek z drewnianą dzwonnica” (MARCINIAK, 1999: 237). Bycie „u siebie” zrazu nie znaczyło mieć materialną substancję na wyłączność — mieć cerkiew z jej architektonicznymi walorami. Bardziej znaczyło to mieć swoją własną atmosferę duchową — wyrażającą się przede wszystkim w liturgicznych śpiewach, kontemplacji duchowej (a choćby i przy przenośnym ikonostasie), feletonach i szarfach wykonanych w żółto-błękitnej kolorystyce, w zapachu kadzideł i wsłuchiwaniu się w narodowy język liturgii. Ustanawiane centrum to fakt ważny, jak zauważył Mircea Eliade, zarówno dla tradycyjnych, jak i nowoczesnych społeczności. Pod tym właśnie względem każde społeczeństwo jawić się może badaczowi jako religijne, gdyż świat społeczny organizuje się i stwarza poprzez to szczególne umotywowanie, jakie znajduje on właśnie w centrum. Społeczność „nie może żyć w »chaosie«, musi znaleźć miejsce w kosmosie, który zawsze ma »centrum«, punkt stały, absolutny” — pisze Eliade w swoim dzienniku (ELIADE, 2001: 374). W rezultacie tak zapoczątkowanych procesów: wytwarzania, naznaczania i osławiania przestrzeni, topografia wielu lokalnych światów zmienia się. Oprócz obiektów adaptowanych na tymczasowe miejsca kultu po roku 1989 pojawiają się także nowe, „ruskie” budowle. Architektura sakralna zdaje się teraz wprost nawiązywać do przeszłości i rusko-bizantyjskiego porządku. Kiedy wreszcie znikają formalne i polityczne ograniczenia, możliwa staje się budowa takich świątyń w Giżycku Kruklankach, Kętrzynie czy Chrzanowie. Podobne, nowe obiekty sakralne wznosi się w Bieszczadach (nowa cerkiew greckokatolicka powstaje w Komańczy oraz miejscowościach Mokre i Wysoczany). Świadczyć to może o stałej cesze wśród unitów: łączenia narodowej tożsamości z kształtowaniem sakralnego krajobrazu. Taka cerkiew pełni wiele istotnych funkcji na poziomie obserwowanych cech mikrokosmosu.

Po pierwsze, jest źródłem identyfikacji, służy do utożsamiania się z określonymi wartościami i symbolami, które nabierają w świadomości jednostek również ponadreligijnego charakteru.

Po drugie, nowe obiekty sakralne stają się źródłem prestiżu i statusu w lokalnym środowisku. Jak twierdzili liderzy ukraińskiej społeczności w Kruklankach:

„[...] żeby czuć się gospodarzami, musieliśmy zbudować cerkiew, bo w kościele katolickim, gdzie wcześniej odprawialiśmy nasze nabożeństwa, czuliśmy się jak goście albo gorzej, przybłądy”.

Po trzecie, owe obiekty stanowią ważny ośrodek interakcji, spotkań, inicjatyw lokalnych. Już sama ich budowa może być interesującym przykładem etnicznej mobilizacji, a nawet jakimś śladem tworzenia się społeczeństwa obywatelskiego. Ale samą aktywność środowiska ukraińskiego należałoby mierzyć bardzo ostrożnie. Jak zauważa badacz mazurskich światów Wojciech Łukowski, paradoksalnie obecność i „zauważalność” Ukraińców w lokalnych przedsięwzięciach wynika bardziej z inercji innych środowisk, ich rozproszenia, podziałów wewnętrznych i braku konsolidacji (ŁUKOWSKI, 2001: 240). Jest zatem tak dobrze, z osadnikami akcji „Wisła”, ponieważ z innymi jest tak źle.

Po czwarte, obiekty te pełnią w życiu jednostki i społeczności ważną funkcję kontemplatywną. Cerkiew — jak pisał kiedyś Włodzimierz Mokry — „dla wielu z nich, żyjących po 1947 roku w rozproszeniu, stanowi dziś to, czym była dla Nikifora, a więc jedyne spokojne i bezpieczne miejsce, azyl wytchnienia, a zarazem źródło głębszych przeżyć i natchnień” (MOKRY, 1984).

W ten sposób można by przyjąć, iż społeczne tworzenie krajobrazu sakralnego staje się w grupie Ukraińców ważnym procesem dochodzenia do tożsamości i ważnym atrybutem miejsca — rozumianego tu jako uporządkowana sfera znaczeń i lokalizacja wartości o narodowym charakterze (TUAN, 1987: 114).

Przeanalizujmy teraz inny scenariusz proksemiczny, w którym duchowość i praktyki religijne zostają powiązane z procesem organizowania pamięci narodowej i ustanowieniem miejsca martyrologii — miejsca świętego.

Religia i jej instytucje mogą pośredniczyć w procesie formowania się pamięci zbiorowej na wiele sposobów. Według Maurice’a Halbwachsa odtworzenie przeszłości za pośrednictwem religii może się odbywać na podstawie materialnych środków, rytuałów, świętych tekstów oraz, co ważniejsze, doświadczeń (psychologiczno-społecznych) wpływających ze współczesności (HALBWACHS, 1969: 330). Tworząc w ten sposób coś w rodzaju pomostu pomiędzy czasem świętym/mitycznym i epifanią a wydarzeniami z najnowszej historii grupy.

Jednym z takich przykładów może być odwoływanie się do postaci świętych oraz dokonująca się sakralizacja narodowych bohaterów i symboli. Jak zauważył Anthony D. Smith, w większości etnomitów zostają zapośredniczone zarówno transcendentne moce, osoby święte, jak i lokalni herosi (tak określane głównie z uwagi na specyfikę czynów, jakich dokonali w przeszłości). Pewne elementy własnej etnohistorii są tym samym szczególnie mocno podatne na zsakralizowanie i mitologizację. Według Smitha aspekt kreacji mitycznej można odnaleźć głównie w wątkach dotyczących: samego

momentu narodzin zbiorowości (mit czasu); miejsca, w którym to się wydarzyło (mit miejsca); więzów krwi i pochodzenia od wspólnego przodka (mit genealogiczny); wędrówki i związanych z nią trudnych chwil w poszukiwaniu życiowej przestrzeni (mit exodusu), walki o niezależność (mit independentny), mit świetności i wielkości grupy (mit wieku złotego), opowieści o zdradzie i martyrologii (mit upadku); wreszcie mit mówiący o odrodzeniu i przeznaczeniu narodu (mit odrodzenia), o jego dziejowym posłannictwie (SMITH, 1986: 191). W gruncie rzeczy każdy element rzeczywistości może podlegać zabiegom sakralizacji, jeżeli tylko zdoła skupić na sobie owe mistyczne zainteresowanie i wywołać przeżycia czyniące zeń coś innego niż tylko zwyczajny przedmiot, rzecz (por. CASSIRER, 1971; ELIADE, 1993).

Etnomity służą przede wszystkim: ustanowieniu własnej hierarchii wartości, podtrzymaniu poczucia odrębności i legitymizacji interesów grupowych. Oczywiście, takie procesy mogą opierać się w równym stopniu na instytucjach świeckich co religijnych. W interesujący sposób zwrócił na to uwagę Ivan Čolović. Pokazuje on, jak w tworzeniu serbskiego mitu narodowego mogą być zapośredniczone: muzea, plenerowe spektakle, piłka nożna, publicyści, instytuty pamięci i ludzie nauki. „Wśród tak zwanej elity narodowej — czytamy w *Polityce symboli* — rozpowszechniona jest wiara w mobilizującą politycznie rolę przeżycia pozatemporalnego, czyli zjawiska epifanii i reinkarnacji przodków. W nich również szuka się dowodu na to, że etnicznie zorientowane fabuły związane z polityką i wojną, ze wszystkim, co opiera się na braterstwie żyjących i zmarłych członków rodu, mają korzenie gdzieś w głębi tak zwanej duszy narodu” (ČOLOVIĆ, 2001: 26). Podobną chyba rolę w etnohistorii i mitologiach narodowych Ukraińców można przypisać kilku typom bohaterów.

Po pierwsze — są to bohaterowie hagiograficzni. Przykładowo to św. Andrzej, apostoł Rusi, bracia męczennicy Borys i Gleb, czy św. św. Olga i Włodzimierz — ustanawiający chrzest Rusi Kijowskiej.

Po drugie — to twórcy kultury i artyści będący uosobieniem „ukraińskiego ducha” i ukraińskich losów, jak: poeta T. Szewczenko, twórca muzyki do narodowego hymnu Michał Werbycki, Nikifor-Epifaniusz Drowniak.

Po trzecie — to bohaterowie heroiczni — uchodzący za kwintesencję narodowego mitu i obrony „samostijnosti”: hetman kozacki Bohdan Chmielnicki, dwaj wielcy metropolici Andrzej Szeptycki i Josyf Slipyj, Stepan Bandera oraz bohater zbiorowy — Ukraińska Powstańcza Armia.

Religia i jej instytucje mogą również pośredniczyć w kreacji miejsca pamięci narodowej na miejsce święte. Dzieje się to zazwyczaj w trakcie aktów konsekracji, organizację uroczystości rocznicowych lub sprawowanie okolicznościowej liturgii w miejscach martyrologii. Status takich właśnie

miejsc, historycznie ważnych, zachowują w społecznej świadomości Centralny Obóz Pracy w Jaworznie, wieś-pomnik — Zawadka Morochowska. Używając w tym miejscu terminologii M. Eliadego, stają się one hierofaniami. „Niektóre hierofanie mają przeznaczenie lokalne, inne mają lub nabywają wartość uniwersalną” (ELIADE, 1966: 9). Zawsze jednak pozostają częścią czyjejś historii.

W przypadkach kreacji miejsca świętego można czasami obserwować, jak na postawy patriotyczne nakłada się przywoływana już dwuwyznaniowość grupy. Komplikuje ona czasami ów proces upamiętnienia. Wszak kreacja miejsca świętego nie jest procesem dowolnym. Ludzie nie obierają go tak sobie, lecz zazwyczaj ustanawiają z pomocą charakterystycznych znaków (ELIADE, 1993: 58—59). Miejsce może objawić się wspólnocie świętym jako szczególny rodzaj doświadczenia historycznego — kaźń, pogrom, pacyfikacja. Charakter takiego właśnie miejsca zachowuje Zawadka Morochowska — położona w województwie podkarpackim, gdzieś pomiędzy wsiami Mokre i Morochów. To jest miejsce szczególne dla wszystkich Ukraińców, bez względu na różnice pokoleniowe i religijne — jak zapewniali mnie mieszkańcy Mokrego. O tym miejscu można powiedzieć, że stanowi istotny element etnohistorii. Przypadek Zawadki jest bowiem dla tutejszych może w większym stopniu symbolem dramatu narodu ukraińskiego i jego martyrologii niż przetrzymywanie ludności cywilnej w obozie w Jaworznie. Wieś ta w 1946 roku była trzykrotnie pacyfikowana przez regularne oddziały Wojska Polskiego. Najbardziej krwawy przebieg miały tu zajścia z dnia 25 stycznia, podczas których zginęła większość mieszkańców, a wieś spalono. Członkowie terenowego koła Związku Ukraińców postanowili upamiętnić historyczne wydarzenia budową pomnika ofiar Zawadki Morochowskiej. Na miejscu spacyfikowanej wsi znajdują się teraz zbiorowe mogiły i rzeczony pomnik — odsłonięty w 1998 roku. Zawadka jednak dla pobliskich mieszkańców to nie tylko uroczysty cmentarz. To także miejsce żywo dyskutowane — arena przeplatania się postaw religijnych i narodowych identyfikacji. Jednym z aspektów tego procesu pozostanie sporna kwestia łacińskiego krzyża (w pierwotnej wersji pomnika), któremu ktoś „z prawosławnych” dorobił dwie poprzeczki, charakterystyczne dla wschodniej ortodoksji:

„[...] prawosławni chcą być lepsi nawet po śmierci. Nie podobał im się krzyż na pomniku, to go nocą przerobili na lepszy, bo prawosławny”.

Tak brzmiał komentarz grekokatolika z miejscowości Mokre do całej tej sytuacji. Zawadka jest miejscem procesji wiernych, gdzie odprawia się regularnie panachidę (nabożeństwo żałobne). Zazwyczaj obie strony (prawosławni i grekokatolicy) udają się na to miejsce osobno, podkreślając jakby w ten sposób swoje wyłączne prawo do obszaru świętego i cierpienia:

„Zwykle chodzimy osobno my, osobno oni. Tylko raz szliśmy wspólnie odprawiać. Prawosławni uważają, że to jest sprawa ich parafii. Jak ona jest prawosławna, to ci pomordowani, co tam leżą, też są prawosławni. A przecież wcześniej ta sama cerkiew była nasza”.

Sformułowanie „nasza” trzeba interpretować jako — grekokatolicka. Wreszcie to jest miejsce wystąpień i inscenizacji o patriotycznym charakterze, na przykład byłych żołnierzy UPA, ale i pielgrzymek ukraińskiej młodzieży prawosławnej z różnych stron kraju. Ci drudzy zostawili tam nawet prowizorycznie wmurowany metalowy trójramienny krzyż, co zostało odebrane przez niektórych grekokatolików jako pogwałcenie świętości i oszpeccenie samego miejsca. Opisywana tu przestrzeń święta, wieś-pomnik Zawadka Morochowska, jawi nam się zatem nie tylko jako przestrzeń uroczysta i święta, ale i miejsce narodowego sporu, w którym tak charakterystycznie zostały zapośredniczone różnice wyznaniowe

Ważnym symbolem etnicznego oznaczenia przestrzeni stały się trójramiennie krzyże okolicznościowe, występujące na obszarze Podkarpacia i Mazur. Praktycznie trudno jest odróżnić ich funkcję religijną od historycznej czy edukacyjnej (KULA, 2004: 195). Należą one do tych elementów przestrzennych, które stanowią zazwyczaj złożony i wieloznaczny komunikat. Krzyż upamiętnia tu najczęściej: milenium chrztu Rusi Kijowskiej; 400 lat Unii Brzeskiej; 50. rocznicę Akcji „Wisła”. W przypadku krzyży milenijnych można sobie uzmysłwić, jak swoisty może to być komunikat etniczny. I tak, w Komańczy mamy dwa takie charakterystyczne krzyże. Na krzyżu przed komańczańską nową cerkwią (pobudowaną przez grekokatolików pod koniec lat 80.) ów napis brzmi: „1000 lat chrztu Ukrainy 988—1988”. Podobny krzyż pod starą cerkwią (od 1961 roku miejsce kultu prawosławnych, nie tak dawno ów zabytkowy obiekt spłonął) zawiera inskrypcję takiej treści: „Święte tysiąclecie chrztu Rusi Kijowskiej 988—1988”. Pierwszy z krzyży zdaje się wprost wyrażać ukraińską tożsamość — jakby świadomy wybór wiernych. Symboliczne „obudowanie” przestrzeni jest tu równoznaczne z trwaniem ukraińskości pomimo wielu historycznych zawirowań, jakie dotknęły grekokatolików w Komańczy.

W mazurskiej miejscowości Chrzanowo koło Elku na parafialnym placu w roku 1997 rozmieszczono kilkanaście drewnianych krzyży. Na każdym z nich widniała nazwa parafii i data jej powstania — wszystkie erygowano na terenie diecezji olsztyńskiej. Jednym z motywów rozmieszczenia w tym miejscu krzyży była chęć zachowania pamięci o Akcji „Wisła” i jej ofiarach. Krzyże ustawiono bowiem podczas ceremonii upamiętniającej 50. rocznicę tamtych wydarzeń. Symbolika tego miejsca jest jednak bardziej złożona — tak przynajmniej próbował mi ją zrelacjonować jeden z o. bazylianów, opiekujący się chrzanowską cerkwią pod wezwaniem

św. Apostołów Piotra i Pawła. Już samo to miejsce funkcjonuje jako wyjątkowe, zwłaszcza w świadomości Ukraińców z Mazur, z uwagi na fakt, że nabożeństwa w obrządku wschodnim odprawiano tu nieprzerwanie od 1947 roku, czyli od momentu pojawienia się na tym terenie osadników z akcji „W”. Było to możliwe dzięki ks. Mirosławowi Ripeckiemu, który kierował tutejszą parafią aż do 1974 roku. Chrzanowo zatem było jednym z pierwszych ośrodków integrujących rozproszoną ludność ukraińską, szczególnie podczas uroczystych „kermeszy”, organizowanych z okazji święta patronów cerkwi, oraz podczas innych ważnych świąt liturgicznych — odprawianych, co podkreślał mój rozmówca, zgodnie z kalendarzem juliańskim. Chrzanowo było także dla osadników z akcji „W” jedynym miejscem, w którym w obrządku wschodnim udzielano ślubów i chrztów. Miejsce to uchodzi więc za archetypiczne źródło, z którego biorą początek wszystkie lokalne wspólnoty unitów i dlatego właśnie w tym miejscu zdecydowano się розміścić pamiątkowe krzyże. Z symboliką krzyża w świecie chrześcijańskim związana jest również nadzieja, w tym przypadku łączy się ją z nadzieją na zachowanie religijnej tradycji i tożsamości narodowej. Trójramiennne krzyże mają wreszcie być znakiem zakorzenienia i nowej ojczyzny — stawania się „Ukraińcem z Mazur”. Owe trójramiennne krzyże symbolizują niejako „bycie u siebie”. Wpisują się, podobnie jak nowe budowle sakralne, w specyfikę mazurskiego krajobrazu i zmieniają jego dotychczasowy charakter.

W ten sposób dokonaliśmy krótkiej charakterystyki najbardziej typowych afiliacji powstających na styku: terytorium — duchowość — symbolizacja etniczna. Afiliacji, jak można przypuszczać, niezwykle ważnych dla konstruowania tożsamości grupowej po 1989 roku i inscenizowania wspólnoty narodowej w sytuacji diaspory.

Literatura

- BARKER Ch., 2005: *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*. Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- BEBA B., HRYWNA I., 1996: *Aspiracje społeczno-kulturowe Ukraińców na Warmii i Mazurach*. W: FRONTCZAK E., STRZELECKI Z., red.: *Demografia i społeczeństwo Ziem Zachodnich i Północnych 1945—1995. Próba bilansu*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Demograficzne. Fundacja Fridricha Eberta, s. 405—413.
- BURSZTA W.J., 2005: *Nacjonalizm jako myślenie metonimiczne*. „Sprawy Narodowościowe”, Seria Nowa, 27: 7—21.

- CASSIRER E., 1971: *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Warszawa: Czytelnik.
- ČOLOVIĆ I., 2001: *Polityka symboli*. Kraków: TAIWPN Universitas.
- EDENSOR T., 2002: *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*. Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- ELIADE M., 1966: *Traktat o historii religii*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- ELIADE M., 1993: *Sacrum, mit, historia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- ELIADE M., 2001: *Moje życie. Fragmenty dziennika 1941—1985*. Warszawa: Wydawnictwo RK.
- HALBWACHS M., 1969: *Společne ramy paměci*. Warszawa: PWN.
- KULA M., 2004: *Krótki raport o użytkowaniu historii*. Warszawa: PWN.
- ŁUKOWSKI W., 2002: *Společne tworzenie ojczyzny. Studium tożsamości mieszkańców Mazur*. Warszawa: Scholar.
- MARCINIAK T., 1999: *Symbole naszego świata*. „Masovia” 2: 227—248.
- MOKRY W., 1984: *Krzyż Łemków*. „Tygodnik Powszechny” 36: 2—4.
- NIJAKOWSKI L.M., 2006: *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*. Warszawa: Scholar.
- OSSOWSKI S., 1984: *O ojczyźnie i narodzie*. Warszawa: PWN.
- SMITH A.D., 1986: *The Ethnic Origins of Nation*. Oxford: Basil Blackwell Publishers.
- STĘPIEŃ S., 2000: *Společność ukraińska w Polsce*. W: TRABA R., red.: *Tematy polsko-ukraińskie. Historia, literatura, edukacja*. Olsztyn: Wspólnota Kulturowa Borussia, s. 162—213.
- TUAN Yi-Fu., 1987: *Przestrzeń i miejsce*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- TURNER V., 2005: *Gry społeczne, pola i metafory*. Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.

BOŻENA PACTWA

Kościół greckokatolicki w Polsce: pomiędzy duchowością, duszpasterstwem a społeczno-narodowym zaangażowaniem

Dzieje Kościoła greckokatolickiego w Polsce doczekały się ostatnio wielu opracowań, głównie historyków odkrywających nowe dokumenty z jego dziejów. Kościół, wywodzący się z zawartej w 1596 roku Unii Brzeskiej, o którego losach po drugiej wojnie światowej zdecydowały zmiany granic administracyjnych, wysiedlenia z lat 1944—1946, a ostatecznie Akcja „Wisła” i tzw. Sobór Lwowski, dziś odradza się na nowo. I choć straty, jakich doznał: materialne, osobowe, ale i duchowe oraz moralne, nie są możliwe do odbudowania w krótkim czasie, widoczna jest dynamika struktur kościelnych, parafialnych, większa liczba powołań, zaangażowanie i troska o sprawy wiernych, w tym głównie umacnianie więzi etniczno-narodowej.

Niniejszy artykuł¹ jest próbą pokazania dziejów Cerkwi greckokatolickiej w ostatnim stuleciu, z uwzględnieniem okresu dwudziestolecia międzywojennego, czasów wojennych i powojennych oraz okresu odradzania się tej wspólnoty religijnej. Kościół ten w powszechnej opinii zyskał miano Kościoła narodowego, a pojęcie „grekokatolik” jest utożsamiane z narodowością ukraińską (choć znaczna część Ukraińców w Polsce to osoby wyznania prawosławnego). Niewątpliwie trzeba także dodać, że proces asymilacji wśród żyjącej w rozproszeniu grupy Ukraińców w Polsce doprowadził do zjawiska latynizacji, głównie w wymiarze jednostkowym, osobowym, co jednoznacznie odbierane jest przez współwyznawców, członków tej samej

¹ Stanowi on rozszerzoną i zaktualizowaną wersję mojego artykułu (zob. PACTWA w: M. DZIEWIERSKI, T. NAWROCKI, 1997).

grupy narodowej jako utrata korzeni, etnicznej tożsamości. Procesy takie, przebiegające w różnych okresach i, rzecz jasna, mające różne uwarunkowania, były obecne w historii Ukraińców i Cerkwi. Niewątpliwie religia, w tym, a może przede wszystkim, grekokatolicyzm, uznawana jest powszechnie za jeden z najważniejszych elementów narodowej tożsamości ukraińskiej.

Cerkiew greckokatolicka w dwudziestoleciu międzywojennym

Kościół greckokatolicki w latach 1918—1939 stanowił jedną prowincję — metropolię halicko-lwowską. W jej skład wchodziły: archidiecezja lwowska oraz diecezje przemyska i stanisławowska. Administracyjnie był to teren województw: lwowskiego, tarnopolskiego, stanisławowskiego i części krakowskiego (ŚLIWA w: ZIELIŃSKI, WILK, red., 1981). W roku 1934 z diecezji przemyskiej została wydzielona administracja apostolska Łemkowoszczyzny.

Cerkiew greckokatolicka w okresie dwudziestolecia wojennego odgrywała, politycznie i społecznie, rolę ukraińskiego Kościoła narodowego, jednak warunki, w jakich przyszło jej wówczas działać, skłaniały duchowieństwo do trudnych i dramatycznych często wyborów. Alternatywą było bądź współdziałanie z państwem, którego formalnie byli obywatelami, bądź solidarność z narodem, wśród którego pełnili kapłańską posługę. Ze środowiska duchowieństwa greckokatolickiego wywodzili się pierwsi ludzie, którzy zbierali pieśni narodowe, stali na czele organizacji politycznych w Galicji, stawiali pierwsze postulaty polityczne, zakładali czytelnice, które często były ostoją narodowej ideologii. Wszystkim tym dążeniom starano się nadać kierunek zgodny z moralnością chrześcijańską i ze społeczną nauką Kościoła katolickiego, co jednak nie zawsze było możliwe, gdyż rozwój życia politycznego i działania duchowieństwa unickiego przybierały często skrajny kierunek.

Dzieje grupy Ukraińców w Polsce tak się potoczyły, że — jak pisze Stanisław Stępień — „przez długie wieki duchowieństwo było jedyną warstwą inteligencji. Dlatego też nawet wówczas, gdy ukształtowała się już spora warstwa inteligencji świeckiej, nadal czuło się ono w obowiązku przewodniczenia życiu społecznemu. Mając świadomość tej sytuacji, wiele ukraińskich partii politycznych dążyło do włączenia Kościoła w aktywne życie polityczne” (STĘPIEŃ w: STĘPIEŃ, red., 1990, T. 1: 210).

W latach 1900—1944 Kościołowi greckokatolickiemu przewodniczył rezydujący w soborze św. Jura we Lwowie metropolita Andrzej Szep-

tycki², postać równie wielka, co kontrowersyjna. W 1934 roku w „Rocznikach Katolickich” tak pisał o nim ks. Cieszyński: „Stanowi on zagadkę psychologiczną, bo zaciekle z niego Ukraińiec, acz pochodzenia z polskich rodziców. Jego pochodzenie budzi kamień obrazy, że syn Fredrówny, która wyszła za Polaka Jana Szeptyckiego, może być patriotycznym Rusinem” (CIESZYŃSKI, 1934). Hrabia, wnuk Aleksandra Fredry, brat polskiego generała i ministra spraw wojskowych Stanisława Szeptyckiego, stał się Ukraińcem z wyboru, nawiązując do tradycji rodzinnych (ojciec metropolity pochodził ze spolszczonej rodziny ruskiej, która w latach 1700—1779 wydała trzech lwowskich biskupów grekokatolickich, z których dwóch było tytularnymi metropolitami Kijowa). Przez blisko pół wieku był jednym z najwybitniejszych przywódców ukraińskiego ruchu narodowego. Działał w czasach Habsburgów, Piłsudskiego, Hitlera i Stalina. Ocena jego działalności do dziś budzi gorące polemiki i spory.

Niezrealizowanym marzeniem metropolity było zjednoczenie obu Cerkwi ukraińskich: prawosławnej i grekokatolickiej, oraz powołanie Ukraińskiego Patriarchatu ze stolicą w Kijowie pod zwierzchnictwem papieża. Było to nawiązanie do siedemnastowiecznej idei J. Rutskiego i P. Mohyły.

Szeptycki był doświadczonym politykiem i dyplomata. Wszędzie tam, gdzie widział niebezpieczeństwo nadmiernego angażowania się duchowieństwa w działalność polityczną, starał się natychmiast temu przeciwdziałać. Przykładem tego jest ogłoszony w 1934 roku na łamach „Wisti”, pisma archidiecezjalnego, list do duchowieństwa, w którym ostrzega przed użyciem nabożeństwa do celów politycznych, a skutek takich właśnie działań nazywa świętokradztwem („Wisti” 1934; za: STEPIEŃ, 1990: 210).

Generalnie jednak sam metropolita, jak i cała hierarchia grekokatolicka popierała ukraińskie postulaty narodowe. Świadczy o tym chociażby poparcie powstania Zachodnio-Ukraińskiej Republiki Ludowej oraz misja dyplomatyczna Szeptyckiego na terenie Ameryki i Europy Zachodniej, mająca na celu obronę i upowszechnienie wspomnianych postulatów. I choć oficjalnie metropolita zajmował stanowisko ponadpartyjne i ogólnonarodowe, to za główną siłę polityczną uznawał Ukraińskie Zjednoczenie Narodowo-

² Na temat metropolity Szeptyckiego istnieje obszerna i interesująca literatura. Niewątpliwie najwięcej faktów z jego życia, a szczególnie okresu, kiedy podejmował decyzję o wstąpieniu do zakonu bazylianów, sprzeczną początkowo z wolą rodziców (w tym szczególnie ojca, potomka spolszczonej ruskiej rodziny), dostarcza opublikowany niedawno pamiętnik matki (zob. SZEPTYCKA, 1993); Ciekawych materiałów dostarcza też wydana w 1994 roku przez reaktywowaną po 40 latach Polską Akademię Umiejętności, *Księga Szeptycjańska* (ZIĘBA, red., 1994), zawierająca, oprócz wystąpień historyków, także relacje rodziny Szeptyckich. Warto też wspomnieć o nielicznych publikacjach z lat wcześniejszych poświęconych metropolicie, w tym o pracach R. Torzeckiego (TORZECKI, 1988a; TORZECKI, 1988b).

-Demokratyczne (UNDO), w którym działało wielu duchownych. Przez wielu badaczy metropolita uznawany jest za duchowego przywódcę niepodległościowego ruchu narodowego. Określenie to wydaje się słuszne, zważywszy na fakt, że przemawiały za tym także względy wyznaniowe. Wszak ruch filorosyjski nie tylko ulegał wpływom rosyjskim, ale także i prawosławnym, a to już przeszkadzało wzmocnieniu pozycji Kościoła greckokatolickiego wśród Ukraińców, do czego zmierzał Szeptycki.

Ówczesną siłą polityczną, która nie wzbudziła zaufania dostojników Cerkwi greckokatolickiej, głównie ze względu na zbytne akcentowanie ideologii nacjonalistycznej i terrorystyczne metody walki, była Organizacja Ukraińskich Nacjonalistów (OUN). W 1932 roku Szeptycki pisał w „Słowie do młodzieży ukraińskiej”: „W ofierze waszej idziecie czasem tak daleko, że gotowiście poświęcić nie tylko siebie, ale czasem i cudze dobro i wartości ogólnonarodowe. Dobro cudze i szczęście powinno być święte nie tylko dla chrześcijan, ale i dla człowieka jako takiego. [...] Te hasła, które odbierają swobodę, mogą przynieść wolność? U schyłku mego życia zaklinam was: po dwakroć, po trzykroć, przeczytajcie je, przemyślcie głębiej ich znaczenie, bo nie daj Boże, aby chaos i zło, które idzie, zastało nas w takim rozbiciu, w jakim dotąd trwamy” (za: STĘPIEŃ, 1990: 211).

Dostrzegając ujemny wpływ OUN na środowisko ukraińskie, duchowni Kościoła greckokatolickiego poszukiwali alternatywy dla organizacji o charakterze nacjonalistycznym i komunistycznym. W roku 1930 utworzono zatem Ukraiński Związek Katolicki, który wedle statutu miał „dążyć do zapewnienia wierze katolickiej i moralności chrześcijańskiej należytego miejsca w życiu politycznym, przeciwdziałać materializmowi i wyrabiać poczucie współodpowiedzialności za losy narodu” (STĘPIEŃ, 1990: 211). Próba odciążenia młodzieży ukraińskiej od wpływów organizacji nacjonalistycznych było także utworzenie w latach 30. takich organizacji, jak Katolicka Asocjacja Młodzieży Ukraińskiej „Orły” i Towarzystwo Społeczno-Kulturalne „Skała”.

Postawy biskupów greckokatolickich wobec nacjonalizmu i wpływów ideologii ukraińskiej były wszakże zróżnicowane. Zdecydowanym przeciwnikiem nacjonalizmu był na przykład bp stanisławowski Hryhorij Chomyszyn, który nie tylko był zwolennikiem ograniczenia go w życiu społecznym i duchowym wiernych, ale nawoływał także do odrzucenia tych elementów kultury ukraińskiej, które mogłyby stanowić załączek postaw nacjonalistycznych (twórczość Tarasa Szewczenki i Iwana Franki). Jego postawę wobec przyszłości narodu ukraińskiego ilustruje wypowiedź: „Cóż mamy robić — pisał w 1933 roku — czy zachowywać się biernie, czekać na nasze obumieranie. Czy mamy stać na stanowisku negacji i prowokacji? Czy mamy dalej uprawiać akcję terrorystyczną i w ten sposób roztrzaskać głowę i runąć

w przepaść. Nie! Pierwszy krok z naszej strony to stanowisko lojalności wobec tego państwa w którym się znajdujemy. Bo choć nie otrzymamy pozytywnych rezultatów, i pomyślnych korzyści, to przecież zwiążemy Polakom ręce tak, że nie będą mieli powodu nas gnębić i prześladować. Będziemy mogli bodaj przyjść do siebie i ożyć” (STĘPIEŃ, 1990: 211—212).

Ten przejaw politycznego pragmatyzmu nie oznaczał jednakże całkowitego odrzucenia ukraińskich elementów narodowych. Bp Chomyszyn stał na stanowisku, że okres dziejowy, w którym znaleźli się Ukraińcy, nie sprzyja takim dążeniom, a upadek Zachodnio-Ukraińskiej Republiki Ludowej jest przykładem niedojrzałości do utworzenia samodzielnego państwa.

Charakterystyczne dla środków działania i sposobu reakcji bp. Chomyszyna było zarządzenie, wydane w początkach 1939 roku dla księży. Pisał w nim: „Doszło do wiadomości Biskupiego Ordynariatu, że niektórzy kapłani w Liturgii zamiast wspominać Cerkiew, wspominają ukraiński naród. Ze względu na powyższe zarządza się pod kanonicznym posłuchem: 1) nie wolno w odnośnych miejscach Liturgii wspominać ukraińskiego narodu, a natomiast ma się wspominać imię Ojca św., rzymskiego papieża, jako Głowy Kościoła i namiestnika Chrystusowego, 2) za swój naród trzeba się modlić, ale nie z lekceważeniem rubryk i samej Cerkwi. Dlatego, aby kto nie myślał, że jestem przeciwny modłom za ukraiński naród, nakazuję także pod kanonicznym posłuchem, by każdy kapłan odtąd stale co dnia odmawiał jeden psalm pokutny w intencji: aby ukraiński naród oświecił się światłem nadprzyrodzonej wiary”. („Przegląd Katolicki”, 1939, cyt. za: MYSLEK, 1987: 76).

Innymi poważnymi problemami w życiu religijnym Ukraińców w okresie międzywojennym, oprócz tych natury politycznej, były: spór wokół ewolucji obrządku oraz wzmożone konwersje na prawosławie i protestantyzm.

Pierwszy problem dotyczył sporu pomiędzy zwolennikami bizantynizmu (metropolita Szeptycki, studyci) a propagatorami okcydentalizmu, czyli laticynizacji (bp stanisławowski H. Chomyszyn, bp przemyski J. Kocyłowski, bazylianie). Spór dotyczył głównie zasady celibatu, który wedle bp. Chomyszyna miał zdynamizować pracę duszpasterską. Sprawa ta weszła do historii Kościoła pod nazwą „borby o żinki”.

O wiele istotniejszym problemem było zjawisko konwersji wiernych na prawosławie i protestantyzm oraz przechodzenie do Kościoła rzymskokatolickiego, które zaznaczyło się szczególnie w drugiej połowie lat 20. Dotyczyło to przede wszystkim Łemkowszczyzny, gdzie na przełomie lat 20. i 30. na prawosławie przeszło ponad 17 tys. osób. Symbolem tych przemian stała się Tylawa („schizma tylawska”) w powiecie krośnieńskim, gdzie w dniu 16 listopada 1926 roku cała wieś zmieniła wyznanie z greckokatolickiego na prawosławne. Wielu historyków i badaczy tego okresu zwraca uwagę

na fakt, że zjawiskom tym sprzyjało zbyt angażowanie się księży unickich w działalność polityczną i podejmowane przez nich próby narodowego uświadamiania Łemków, co na zaniedbanej pod względem kulturalnym Łemkowszczyźnie budziło ostry sprzeciw zamieszkującej ją w głównej mierze chłopów. Okres ten nazwano później okresem „wojny religijnej w górach” (KROCHMAL w: CZAJKOWSKI, red., 1992). Ks. Stefan Dziubina, były wikariusz generalny dla wiernych obrządku greckokatolickiego, pochodzący z Łemkowszczyzny, twierdzi, że bezpośrednią przyczyną masowych konwersji na prawosławie było zastępowanie przez niektórych księży unickich w czasie błogosławieństwa terminu „prawosławny” słowem „prawowierny”, co szczególnie nie spodobało się łemkowskim chłopom przyzwyczajonym do tradycyjnego odprawiania Służby Bożej (DZIUBINA, 1995). Moment ten skrzętnie wykorzystał Kościół prawosławny. Po zatwierdzeniu autokefalii w 1924 roku prawosławna diecezja warszawska zaczęła organizować na Łemkowszczyźnie misje, co spotkało się z poparciem władz polskich. W latach 1926—1932 wskutek prowadzonej agitacji na prawosławie przeszło wiele wsi. Proces ten zapoczątkowała wspomniana już Tylawa. Jednocześnie — jak pisze J. Moklak — „wraz z propagandą prawosławia odbudowywano czytelnie im. Kaczkowskiego. Pełniły one rolę forum, na którym propagatorzy moskalofilstwa, operując prawosławiem jako czynnikiem politycznym, głosili jego wyższość nad religią greckokatolicką” (MOKLAK).

Ofensywa ukrainizmu i stale narastające wpływy prawosławia spowodowały, że 10 lutego 1934 roku watykańska Kongregacja Kościołów Wschodnich ogłosiła dekret *Quo optius consularet*, na mocy którego powstała, przez wydzielenie 9 dekanatów z greckokatolickiej diecezji przemyskiej, odrębna diecezja unicka dla Łemkowszczyzny. Była to administracja apostolska Łemkowszczyzny, w której skład weszły dekanaty: Bukowsko, Gorlice, Grybów, Dynów, Dukla, Krosno, Muszyna, Rymanów i Sanok. AAŁ została podporządkowana bezpośrednio Stolicy Apostolskiej, a jej pierwszym administratorem został ks. Bazyli Maściuch z Nowej Wsi koło Krynicy. Zarówno on sam, jak i jego dwaj następcy: o. Jan Polański (z Banicy) oraz ks. Jakub Medwecki swoimi rozporządzeniami starali się ograniczać wpływy ukraińskie. Do takich zabiegów należały na przykład: zakaz śpiewania ukraińskich pieśni podczas nabożeństw, wymiana księży Ukraińców, a nawet pozbawianie ich godności kapłańskich, zakaz prenumerowania i czytelnictwa pism ukraińskich.

W roku 1935 ordynariusz greckokatolickiej diecezji przemyskiej bp Józef Kocyłowski zawarł w Warszawie umowę z apostolskim administratorem Łemkowszczyzny, wedle której duchowni greckokatolicki z Łemkowszczyzny o orientacji proukraińskiej mieli być przenoszeni do diecezji prze-

myskiej, duchowieństwo zaś z diecezji przemyskiej o nastawieniu moskalofilskim miało być delegowane na parafie łemkowskie (KROCHMAL w: STĘPIEŃ, red., 1996, T. 3.). Tak usankcjonowano podział wpływów dwóch orientacji, który *de facto* istnieje do dziś.

W lutym 1941 roku administratorem apostolskim Łemkowszczyzny został ks. Aleksander Malinowski, mianowany przez nuncjusza apostolskiego w Berlinie, który w przeciwieństwie do swych poprzedników popierał orientację ukraińską. W grudniu 1943 roku siedzibę AAŁ przeniesiono z Sanoka do Krynicy, a jesienią 1945 roku administrator apostolski Łemkowszczyzny opuścił teren diecezji i udał się do Austrii.

Utworzenie AAŁ miało w zamierzeniach Stolicy Apostolskiej zapobiec odchodzeniu Łemków od katolicyzmu, lecz — jak wiadomo — ostatnie konwersje na prawosławie odnotowano w 1932 roku, a więc dwa lata przed utworzeniem Administracji. Pomysł powstania takiej struktury kościelnej był także po myśli polskiego rządu, który starał się ograniczyć wpływy ukraińskie na Łemkowszczyźnie. Jedynie Cerkiew greckokatolicka i partie polityczne negatywnie oceniały utworzenie AAŁ, gdyż widziały w nim raczej działanie polityczne niż religijne.

Podsumowując powyższe rozważania na temat miejsca i roli Cerkwi greckokatolickiej w życiu społeczności ukraińskiej w dwudziestolecu międzywojennym, niewątpliwie trzeba uznać fakt, że była ona potęgą moralną i intelektualną, zdolną przeciwstawić się wszelkim przeciwnikom odrębności narodowej i tożsamości religijnej Ukraińców (ŁESIÓW w: GRAJEK, NABYWANIEC, red., 1998). Trzeba także dodać, że postacią, dzięki której Kościół unicki nabrał tak wielkiego znaczenia, był metropolita A. Szeptycki, cieszący się niezaprzeczalnym autorytetem wśród Ukraińców w Galicji, ale także poza nią oraz szacunkiem nie tylko wśród ukraińskich patriotów, lecz także wśród przedstawicieli innych obrządków i nurtów politycznych.

Warto wreszcie podkreślić, że rola Kościoła, w tym głównie greckokatolickiego, wynikała także z szerokiego udziału duchowieństwa wyższego i niższego szczebla w różnych organizacjach społeczno-kulturalnych i politycznych.

Wszystkie wymienione czynniki sprawiły, że rola religii w kształtowaniu ukraińskiej tożsamości narodowej była znacząca. Jedynym czynnikiem komplikującym ten proces było wyznaniowe rozbitcie społeczności Ukraińców, choć zarówno grekokatolicy, jak i prawosławni uważali, że dla jedności narodowej niezbędna jest jedność wyznaniowa i zgodnie głosili ideę jednego Kościoła ukraińskiego. Jako uzasadnienie tej tezy przywoływano postać św. Andrzeja Apostoła, który miał zatrzymać się w drodze z południa

na północ, stanąć na Wzgórzach Kijowskich i powiedzieć: „na cych horach wozsijajet Błagodat Bożija” (ŁYPA, 1928: 294; cyt. za: PAPIERZYŃSKA-TUREK w: WRZESIŃSKI, 1992, red., T. 8).

Oprócz roli czynnika integrującego naród religia miała także służyć jako wyróżnik i umożliwić odcięcie się od wpływów rosyjskich i polskich.

Kościół greckokatolicki w okresie drugiej wojny światowej

Osobną kwestią, którą trudno pominąć w rozważaniach dotyczących Kościoła greckokatolickiego w ostatnim stuleciu, jest postawa duchowieństwa ukraińskiego wobec hitlerowskiego okupanta.

Wielu badaczy przypisuje duchownym greckokatolickim, a metropolicie Andrzejowi Szeptyckiemu w szczególności, etykietkę nacjonalisty i kolaboranta. Wśród bogatej literatury na ten temat istnieją także powszechnie dostępne, publikowane materiały źródłowe, głównie listy pasterskie metropolity, które nie potwierdzają tej tezy, a przynajmniej nie czynią jej tak oczywistą.

Niewątpliwie Szeptycki jako duchowy przywódca niepodległościowego ruchu narodowego był zwolennikiem umiarkowanego nacjonalizmu ukraińskiego. Za wyborem tej opcji narodowościowej sprzyjały przecież względy nie tylko polityczne, ale i wyznaniowe. Wszak ruch filorosyjski nie tylko był pod silnym wpływem Rosji, ale także i prawosławia, co mocno kolidowało z ideą wzmocnienia Kościoła katolickiego wśród Ukraińców, której Szeptycki poświęcił całe swe życie.

Można zatem stwierdzić, że w wypełnianiu swej duchowej misji wśród ludności ukraińskiej pierwszą najważniejszą przeszkodą był wspomniany ruch filorosyjski. Drugą stanowiły metody walki, które dla chrześcijan były nie do przyjęcia. Metropolita z całą stanowczością przeciwstawiał się terrorowi politycznemu i wszelkiej nienawiści już na długo przed powstaniem Dekalogu OUN. W jednym z listów pasterskich pisał: „Chrześcijanin obowiązany jest miłować ojczyznę i dbać o dobro swego narodu. Jednego tylko nie wolno, nie wolno mu nawet pod pokrywką patriotyzmu nienawidzieć, a jeszcze bardziej nie wolno drugiego krzywdzić. Nienawiść każda jest złem, bo jest przeciwna Bożemu i Chrystusowemu przykazaniu, jest przeciwna naturze ludzkiej. I równie zła jest nienawiść, czy jest społeczna, narodowa, czy osobista. Raczej społeczna i narodowa nienawiść gorsza od osobistej. Podobnie i niesprawiedliwości, krzywdy są gorsze, kiedy mają narodowy, społeczny charakter, bo bywają ogólniejsze, niebezpieczniejsze,

trudniejsze do naprawienia” (*List pasterski...*, cyt. za: TORZECKI, 1988a: 102). W innym miejscu zaś stwierdzał wprost: „Zbrodniami nie służy się narodowi. Zbrodnia popełniona w imię patriotyzmu jest zbrodnią nie tylko wobec Boga, lecz także wobec społeczeństwa własnego, jest zbrodnią wobec ojczyzny” („Przegląd” 1908, cyt. za: TORZECKI, 1988a).

Tuż po rozpoczęciu drugiej wojny światowej, w dniu kiedy wojska radzieckie zajęły wschodnie obszary Polski, metropolita powołał egzarchów do prowadzenia pracy misyjnej na terenie ZSRR. Mianował też swoim koadiutorem z prawem następstwa ks. Josyfa Slipyja. 1 lipca 1941 roku wydał zaś proklamację witającą wojska Wermachtu (TORZECKI, 1988b: 59). Jak twierdzą jednak historycy, szybko zorientował się w swym błędzie. Już w grudniu tego samego roku potępił hitleryzm jako system władzy działający niezgodnie z zasadami chrześcijańskimi. W sierpniu 1942 roku pisał w liście do papieża Piusa XII: „Po uwolnieniu przez armię niemiecką spod jarzma bolszewickiego odczuliśmy z tego powodu pewną ulgę, która jednak nie trwała dłużej niż jeden czy dwa miesiące. Stopniowo rząd wprowadził do prawdy niepojęty reżim terroru i korupcji, który z dnia na dzień staje się coraz cięższy i nie do zniesienia. Dziś cały kraj jest zgodny co do tego, że władza niemiecka jest zła, prawie diabelska, i w stopniu chyba jeszcze wyższym niż bolszewicka. [...] To po prostu tak, jak gdyby jakaś banda szaleńców albo wściekłych wilków rzuciła się na ten nieszczęśliwy naród” (*List Metropolity...*, za: „Znak” 1988: 64—68).

21 listopada 1942 roku Szeptycki ogłosił list pasterski do wiernych i duchowieństwa „Nie zabijaj”. W liście tym jeszcze raz sprzeciwił się wszelkim mordom, grożąc ekskomuniką i potępieniem tych, którzy mordują. Od wiernych zażądał, aby izolowali od siebie morderców. Pisał: „Zabójstwo jest grzechem powtarzającym się w naszej diecezji. Ordynariat Metropolitalny pismem z dnia 27.03.1942 roku ustanowił karę klątwy kościelnej na zabójców, której to klątwy tylko tenże Ordynariat może udzielać. Chociaż klątwa nie polega na tym, aby wierni unikali tego chrześcijanina, który jest obciążony karą kościelną, niemniej duszpasterze powinni pouczać naród o istocie klątwy i jej następstwach tak, aby cała społeczność wraz z jej duszpasterzem pracowała nad upokarzaniem się i poprawą tych nieszczęśliwych ludzi, którzy poprzez swoje złe uczynki narazili się na klątwę. [...] Gdy nikt we wsi nie przywita złoczyńcy, nikt nie wpuści go do domu, nikt z nim nie porozmawia, gdy żadna rodzina nie zgodzi się na spowinowacenie z nim i nawet w cerkwi chrześcijanie będą odsuwali się od niego, gdy na drodze ludzie będą unikać spotkania z nim, gdy nikt mu niczego nie sprzeda i niczego od niego nie kupi — wówczas może się on nawrócić i rozpocznie życie w skrusze i pracy nad poprawą” (*List pasterski...*, za: „Znak” 1988).

10 sierpnia 1943 roku metropolita skierował do wiernych jeszcze jeden list pasterski. Zwracał się w nim przede wszystkim do ludzi starszych, jako bardziej doświadczonych i tych, na których dotąd polegał w swej pracy duszpasterskiej, aby uchronili młodych przed zgubnymi skutkami podporządkowania się tzw. narodowym przewodnikom, którzy dla „dobrej sprawy” posuwają się do mordów. Kierując swe słowa już bezpośrednio do młodzieży pisał: „Strzeżcie się ludzi, którzy namawiają Was do jakichkolwiek czynów bezprawnych. Strzeżcie się nakazów, jakie rzekomo pochodzą od prowodyrów partii nacjonalistycznych, a mogą być zwykłą prowokacją naszych wrogów” (*List pasterski...*, cyt. za: „Znak” 1988, nr 9).

Jak podkreśla R. Torzecki, metropolita nie znalazł jednak należytego posłuchu wśród szerszych kręgów społeczeństwa ukraińskiego. Z pewnością przyczynił się do tego wybujały po pierwszej wojnie światowej skrajny nacjonalizm i nierealistyczne oceny sytuacji międzynarodowej. Trudno to było wszystko zmienić, trudno trafić do młodych rozpalonych walką serc i umysłów, tym bardziej że organizacjom nacjonalistycznym sprzyjali często duchowni, wywodzący się z włościaństwa, stanowiącego podporę ruchu narodowego (TORZECKI, 1988b: T. 60).

Niewyjaśniona do dziś pozostaje sprawa zgody metropolity na stworzenie dywizji SS „Galizien” i udziału w niej kapelanów unickich. Jak sugeruje wspomniany już wielokrotnie R. Torzecki, najprawdopodobniej Szeptycki został postawiony przed faktem dokonanym i nie pozostało mu nic innego jak zgodzić się na kapelanów (TORZECKI, 1988a: 107).

Postawa metropolity i całego duchowieństwa greckokatolickiego wynikała z czasów, w jakim przyszło im działać. Niewątpliwie duże zaangażowanie w sprawy narodu i budowy ukraińskiego państwa było odzwierciedleniem postaw, jakie w owym czasie większość społeczeństwa ukraińskiego reprezentowała, ale było także wyrazem dążeń samego Szeptyckiego do wzmocnienia Kościoła greckokatolickiego i osłabienia wpływów prawosławia.

Okres powojenny i lata do 1989 roku

Koniec drugiej wojny światowej wyznaczył kres istnienia na wiele lat Kościoła greckokatolickiego w Polsce. Nowa granica wschodnia rozbiła ówczesną strukturę Cerkwi, oddzielając od metropolii szczątki diecezji przemyskiej i całą administrację apostolską Łemkowszczyzny. Stan ten pogłębiły polityczne rozstrzygnięcia tzw. kwestii ukraińskiej, ściśle łączące

w sobie wątek kościelny i narodowy. W ówczesnym czasie walkę ze zbrojnym podziemiem, reprezentującym narodowy ruch ukraiński, utożsamiono z delegalizacją i unicestwieniem greckokatolicyzmu.

Duchowieństwo, które pozostało w granicach ZSRR, zostało poddane ostrym represjom i prześladowaniom. W kwietniu 1945 roku władze radzieckie aresztowały wszystkich biskupów wraz z nowym metropolitą Josyfem Slipym i ponad 1 000 duchownych greckokatolickich z Galicji Wschodniej.

W Polsce pierwszym etapem rozstrzygnięć wspomnianej kwestii było porozumienie między PKWN a rządem USRR z września 1944 roku o repatriacji obywateli narodowości ukraińskiej i rusińskiej. Wskutek niego do USRR wysiedlono około 480 tys. osób oraz 700 greckokatolickich księży.

W marcu 1946 roku we Lwowie odbyła się zorganizowana pod nadzorem sił bezpieczeństwa konferencja kilkuset księży i świeckich, zwana Synodem Lwowskim³. Powzięto wówczas uchwałę zrywającą unię z Rzymem, a Kościół greckokatolicki włączono do prawosławnego. W ciągu zaledwie dwóch dni przestały istnieć postanowienia Unii Brzeskiej z 1596 roku. Zakończył działalność Kościół, który powstał w wyniku wielu skomplikowanych procesów narodowych i państwowych. Fakt ten spotkał się ze zdecydowanym sprzeciwem duchownych i świeckich. Za odmowę zerwania unii i przejścia na łono Kościoła prawosławnego 1 000 księży, 900 sióstr i około 300 tys. świeckich zesłano na Sybir. Od tego czasu Cerkiew greckokatolicka formalnie przestała istnieć, a aresztowani biskupi i księża poddani zostali ostrym represjom i pozbawieni jakichkolwiek kontaktów z dotychczasową wspólnotą wiernych.

W Polsce decydującym wydarzeniem w unicestwieniu Cerkwi greckokatolickiej nie były postanowienia Synodu Lwowskiego, lecz przeprowadzona w 1947 roku tzw. Akcja „Wisła”. W maju i czerwcu 1947 roku aresztowano 22 spośród 115 pozostałych w Polsce duchownych i osadzono ich w Centralnym Obozie Pracy w Jaworznie.

Lata 1944–1956 były dla Ukraińców bodaj najcięższym okresem. Wysiedlenie, utrata swej rodzinnej ziemi, przestrzeni nie tylko w sensie geograficznym, ale przede wszystkim symbolicznym, pozbawienie możliwości korzystania z posługi swoich kapłanów, zakaz używania ojczystego języka i kultywowania własnych tradycji, a ponadto naznaczenie piętnem „rezuna” czy „banderowca” — wszystko to sprawiło, że członkowie społeczności ukraińskiej w Polsce na długie lata poczuli się „obywatelami drugiej kategorii”. Także powrót w rodzinne strony stał się niemożliwy. Z jednej strony ograniczał go zakaz władz, z drugiej — fakt zasiedlenia rodzinnych terenów osadnikami z innych części kraju. Wszystko to było elementem plano-

³ Na temat Soboru Lwowskiego i jego skutków pisze szeroko G. Rożnow (1990).

wej polityki ówczesnych władz, która starała się zatrzeć po wojnie wszelkie ślady ukraińskości, a z Polski uczynić państwo jednonarodowe.

Wspomniane wydarzenia nie sprzyjały, niestety, odradzaniu się Kościoła greckokatolickiego. Dekret o przejściu na własność państwa mienia osób przesiedlonych przesądził los około 600 cerkwi, które z czasem zostały przekazane Kościołowi rzymskokatolickiemu i Cerkwi prawosławnej bądź wykorzystywane były na przykład jako magazyny PGR lub po prostu uległy zniszczeniu. Obowiązywał całkowity zakaz odprawiania nabożeństw w obrządku unickim, a księży greckokatolicy na mocy decyzji delegata specjalnego Stolicy Apostolskiej dla Kościołów Wschodnich kardynała Hlonda z 1947 roku przeszli do pracy w placówkach rzymskokatolickich. W tym samym roku kardynał Hlond mianował swoimi referentami ds. obrządku wschodniego ks. Mykołę Deńkę, a następnie ks. Wasyla Hrynyka (MAJKOWICZ w: STEPIEŃ, red., 1990: 252). Te z pozoru mało znaczące fakty były załącznikiem odradzania się Cerkwi greckokatolickiej, przy bratnim wsparciu Kościoła rzymskokatolickiego.

Rok 1956 przyniósł zmianę polityki władz w stosunku do mniejszości narodowych, w tym także do ich potrzeb religijnych. Nie restytuowano wprawdzie Kościoła greckokatolickiego w Polsce, ale za to pozwolono na utworzenie sieci placówek duszpasterskich, z wyłączeniem ziem południowo-wschodniej Polski. Idąc na takie ustępstwa, władze postawiły sprawę unitów jako wewnętrzny problem Kościoła rzymskokatolickiego. I tak, do końca 1957 roku powstały 32 ośrodki duszpasterskie. Decyzja o tym, czy, ta jeśli tak, to kiedy odbywać się będą nabożeństwa w obrządku wschodnim, podejmowały zarówno władze państwowe, jak i kościelne. Niestety, bardzo często decydował o tym proboszcz parafii łacińskiej, gdzie nabożeństwa w dwóch obrządkach miały być odprawiane o różnych porach. Tadeusz Żychiewicz na łamach „Tygodnika Powszechnego” tak wspomina te czasy: „W skali ogólnej postanowienia Prymasa nie były respektowane. Trafiało się, że proboszcz rzymskokatolicki przyjmował wprawdzie uprzejmie grekokatolickiego ks. mitrata, lecz nie mógł pojąć, że Msza św. może być katolicka, lecz odprawiana w innym rycie, i to nie po polsku, i nawet nie po łacinie, lecz po »rusku«. Nigdy o czymś takim nie słyszał, wydawało mu się to czymś zgoła kuriozalnym, nieufnie łypał okiem na dokument prymasowski i na wszelki wypadek odmawiał” (ŻYCHIEWICZ, 1991).

Najboleśniej przeżywano takie przypadki na terenach Polski południowo-wschodniej, gdzie unitom przyszło być gośćmi w cerkwiach, wznoszonych często własnymi rękami, a obecnie zamienionych na kościoły.

W najlepszej sytuacji byli ci wierni na ziemiach północno-zachodnich, którzy objęli w posiadanie dawne świątynie ewangelickie. Niestety, poza terenami Polski południowo-wschodniej, a więc naturalnymi terenami wy-

stępowania grekokatolicyzmu, świątynie nie miały żadnych cech architektury cerkiewnej. Doszło tam do specyficznego spotkania Wschodu z Zachodem. Często wyłącznie na czas odbywania się nabożeństwa w obrządku wschodnim ustawiano prowizoryczne ikonostasy, aby tuż po jego zakończeniu natychmiast je zdemontować.

Podczas gdy w skali ogólnopolskiej działalność Kościoła grekokatolickiego ustała, to w przypadku pojedynczych ośrodków trwała nieprzerwanie. Tak było między innymi w Komańczy, gdzie nie wysiedlono części ludności ukraińskiej, a pozostali księża nadal sprawowali posługę wśród wiernych. Tak też było w pobliskiej Krempnej. Precedensem natomiast była wieś Chrzanowo koło Ełku, gdzie wysiedlony został wraz ze swoimi wiernymi ks. Mirosław Ripecki. Duchowny ten zamienił budynek szkolny na kaplicę i odprawiał w nim nabożeństwa. Ośrodek ten z czasem zyskał sławę wśród ludności przesiedlonej na tereny Warmii i Mazur i stał się swoistą „Mekką” dla grekokatolików, którzy w czasie świąt gromadzili się tam licznie (DZIUBYNA, 1995: 107).

W roku 1964 decyzją Stolicy Apostolskiej prymas Polski Stefan kardynał Wyszyński został powołany na delegata dla obrządku grekokatolickiego i ormiańskiego w Polsce ze wszystkimi prawami ordynariusza. Do pomocy powołał ks. prałata W. Hrynyka na stanowisko swego wikariusza generalnego dla obrządku grekokatolickiego. Ks. prymas Wyszyński rozszerzył wiele uprawnień nadanych wcześniej księżom grekokatolickim. Oprócz prawa do odprawiania liturgii, nabożeństw, słuchania spowiedzi i wygłaszania kazań duchowni mogli także udzielać sakramentów i chować zmarłych. Bardzo istotnym osiągnięciem było także odnowienie działalności kapituły przemyskiej, która zebrała się po raz pierwszy w grudniu 1968 roku po 22-letniej przerwie (MARTYNIAK, 2007: 9). Po śmierci ks. Hrynyka w 1977 roku kolejnym wikariuszem generalnym prymasa Polski został ks. prałat Stefan Dziubina, który urząd swój sprawował do śmierci kardynała Wyszyńskiego. Nowo mianowany prymas arcybiskup Józef Glemp zdecydował się powoływać dwóch wikariuszy generalnych: dla Polski północno-zachodniej o. Jozafata Romanyka OSBM i ks. kanonika Iwana Martyniaka z Legnicy dla Polski południowo-wschodniej.

Jednym z bardziej znaczących elementów w odradzaniu się Kościoła unickiego w Polsce była możliwość kształcenia i wyświęcania księży w tym obrządku. Początkowo odbywało się to w Gnieźnie, a od 1964 roku klerycy grekokatolicy korzystają z gościny seminarium lubelskiego.

Innym znaczącym elementem, bodaj najważniejszym, jest pontyfikat Jana Pawła II. Papież ten nie tylko doprowadził do zmiany polityki Stolicy Apostolskiej względem unitów żyjących w państwach komunistycznych, ale podjął także konkretne działania mające na celu podniesienie rangi

Kościół unickiego. Już w rok po rozpoczęciu pontyfikatu wystosował list do kardynała Slipyja, w którym podkreślał ciągłą ważność Unii Brzeskiej (WOJEWODA, 1994: 45). Ważnym faktem było także zwołanie w 1980 roku synodu biskupów greckokatolickich.

Jednak dopiero lata 80. przyniosły zasadnicze zmiany w rozwoju Cerkwi greckokatolickiej w Polsce. Liczba ośrodków duszpasterskich zwiększyła się do 75, a w kilku przypadkach zezwolono na budowę nowych obiektów sakralnych (między innymi w Komańczy i Gorlicach). Ważnym wydarzeniem w życiu wspólnoty stały się także wizytacje duszpasterskie sekretarza Kongregacji Kościołów Wschodnich arcybp. Mirosława Marusyna, zapoczątkowane w 1984 roku. Dzięki nim problem grekokatolicyzmu w Polsce został postawiony na szczeblu państwowym, a nie jak dotąd — jako wewnętrzny problem Kościoła katolickiego. Wizyty te miały także aspekt psychologiczny: dla wiernych stały się świadectwem opieki ze strony Stolicy Apostolskiej.

Odradzanie się struktur i działalności Kościoła greckokatolickiego w Polsce

W roku 1988 obchodzono milenium chrztu Rusi. Kulminacją licznych uroczystości świeckich i kościelnych związanych z tym wydarzeniem były obchody na Jasnej Górze, które zgromadziły dostojników unickich z całego świata. Rok później, 16 września 1989 roku ks. Jan Martyniak otrzymał sakrę biskupią i został mianowany biskupem pomocniczym prymasa Polski dla wiernych obrządku grekokatolickiego. 16 stycznia 1991 roku władzka Martyniak został podniesiony do godności biskupa ordynariusza dla wiernych obrządku bizantyńsko-ukraińskiego. Tym samym skończył się 45-letni okres wakatu w diecezji przemyskiej. 25 marca 1992 roku na mocy bulli papieża Jana Pawła II diecezję przemyską włączono do łacińskiej metropolii warszawskiej, co spotkało się z dużym niezadowoleniem grekokatolików w Polsce. Decyzja ta wiązała się z nowym podziałem terytorialnym Kościoła katolickiego. Argumentowano, że przynależność do metropolii warszawskiej ma być pomocą dla obrządku unickiego na obecnym etapie formowania się struktur Kościoła grekokatolickiego. Najwięcej kontrowersji wywołała jednak inna sprawa, a mianowicie argument, iż omawiane rozwiązanie powinno służyć podkreśleniu tego, że przynależność do obrządku nie ma związku z przynależnością etniczną.

Wierni wystosowali wiele pism do Stolicy Apostolskiej, w których domagali się zmiany wspomnianej decyzji. Staraniom tym poświęcona jest wydana w 1993 roku, zawierająca zbiór wszystkich pism i dokumentów, książka *O tożsamość grekokatolików* (CZECH, red., 1992).

W maju 1996 roku Stolica Apostolska ustanowiła nowe struktury duszpastersko-administracyjne obrządku grekokatolickiego w Polsce. Powstała metropolia przemysko-warszawska, w której skład wchodzi archidiecezja przemysko-warszawska (po prawej stronie Wisły) i diecezja wrocławsko-gdańska (po lewej stronie Wisły). 17 sierpnia 1996 roku do przemyskiej katedry św. Jana odbył się uroczysty ingres nowo mianowanego metropolity warszawsko-przemyskiego obrządku bizantyńsko-ukraińskiego arcybp. Jana Martyniaka. Podobna uroczystość odbyła się we Wrocławiu, gdzie diecezję wrocławsko-gdańską objął bp Teodor Majkowicz. Bp Teodor Majkowicz zmarł w roku 1999. Od tego czasu eparchią kieruje bp Włodzimierz Roman Juszcak.

Obecną strukturę organizacyjną Kościoła grekokatolickiego w Polsce tworzą dwie wspomniane diecezje, podzielone na dekanaty. Archidiecezja przemysko-warszawska składa się z sześciu dekanatów: elbląskiego (9 parafii), krakowsko-krynickiego (15 parafii), olsztyńskiego (10 parafii), przemyskiego (11 parafii), sanockiego (14 parafii) i węgorzewskiego (10 parafii). W archidiecezji przemyskiej pracuje obecnie 51 księży, dwóch przebywa poza granicami diecezji, a w pracy duszpasterskiej pomaga trzech księży emerytów (POPOWICZ, 2007). W skład diecezji wrocławsko-gdańskiej wchodzi dekanaty: wrocławski (17 parafii), zielonogórski (13 parafii), koszaliński (12 parafii) oraz słupski (16 parafii), w których pracuje 31 księży (z serwisu diecezji wrocławsko-gdańskiej...). Na terenie obu diecezji funkcjonują także zgromadzenia zakonne męskie (bazylianie i studyci) oraz żeńskie (ss. zakonu św. Bazylego, ss. służebnice NMP, ss. św. Józefa Oblubieńca).

Widoczna dynamika rozwoju struktur parafialnych (w 1958 roku — 38 placówek, w 1967 — 56, 1983 — 70, 2007 — 127 w obu diecezjach) sprzyja pracy duszpasterskiej oraz umacnianiu więzi etnicznych i narodowych wśród wiernych. Spośród 82 księży pracujących w obu diecezjach wielu to kapłani wyświęceni już w czasach odradzania się struktur Cerkwi, pochodzący z rodzin, które nie uległy asymilacji, nie przeszły do Cerkwi prawosławnej lub do Kościoła rzymskokatolickiego w dużej części pochodzący z parafii, które tworzyli księża niezłomnie stojący, mimo wielu trudności, przy własnym obrządku. Taką parafią było na przykład wspomniane już Chrzanowo koło Ełku na Mazurach, Cyganek-Żelichowo na Żuławach, Legnica na Ziemiach Zachodnich. Parafie te odegrały swoistą rolę „parafii matek” dla grekokatolików wysiedlonych na Ziemię Zachodnie

i Północne Polski. To wokół nich tworzyły się nowe placówki, a tacy kapłani jak ks. Mirosław Ripecki, ks. Bazyli Hrynyk, ks. Włodzimierz Hajdukiewicz odgrywali role nie tylko duszpasterzy, ale także role przewodników duchowych i liderów narodowych wśród społeczności greckokatolickich Ukraińców w Polsce.

Obecnie jednym z problemów, z którymi boryka się Kościół greckokatolicki w Polsce, jest kwestia odzyskania majątku cerkiewnego. Do dziś wiele cerkwi greckokatolickich pozostaje w posiadaniu Kościoła rzymskokatolickiego lub prawosławnego. Równie istotnym problemem są trudności wynikające ze specyfiki prowadzenia pracy duszpasterskiej. Najważniejszymi jednak problemami wydają się kwestie wynikające z widocznych do dziś skutków Akcji „Wisła”. Z jednej strony jest to trudność otoczenia opieką duchową i duszpasterską osób żyjących w tak znacznym rozproszeniu, z drugiej — przeciwdziałanie procesowi wynarodowienia i odchodzenia od obrządku rodziców i dziadków. Jest to z pewnością bolesna rysa, która wcale nierzadko dotyczy także różnych pokoleń w tych samych rodzinach. W *Oređziu Hierarchów Cerkwi Greckokatolickiej w Polsce z okazji 60. rocznicy Akcji „Wisła”* zwierzchnicy obu diecezji napisali: „Zwracamy się z gorącym apelem do wszystkich naszych wiernych, by nadal byli wierni i oddani tradycjom cerkiewnym i narodowym naszych ojców. Przecież od nas samych zależy, czy tu, na obczyźnie, wciąż będziemy istnieć jako Cerkiew i jako Naród” (*Oređzie Hierarchów...*).

Cerkiew greckokatolicka w Polsce nie pozostaje dziś bierna wobec prób odtwarzania tożsamości religijnej i narodowej. Można zaryzykować stwierdzenie, że oba te wymiary zbiorowej tożsamości są w dużym stopniu ze sobą zbieżne, konstruowane z podobnych elementów. Jednym z nich jest zbiorowa pamięć dotycząca dramatycznych zdarzeń z przeszłości grupy, w tym głównie Akcji „Wisła”, która doprowadziła do społecznej dezintegracji grupy. Ten wymiar pamięci pełni raczej, posługując się typologią zaproponowaną przez M. Ziółkowskiego, funkcję emocjonalno-oceniającą, jest narzędziem oceny przeszłości i teraźniejszości, bodźcem wywołującym poczucie krzywdy i nostalgicznego żalu za czymś, co zostało utracone (ZIÓLKOWSKI, 2000: 99—104). Wyrazem troski o zachowanie w zbiorowej pamięci wydarzeń z 1947 roku było wiele zdarzeń i celebracji upamiętniających obchody 60. rocznicy Akcji „Wisła”, których organizatorem były obie diecezje Cerkwi greckokatolickiej w Polsce. Pomniki upamiętniające ten czas i miejsca, z których wysiedlono Ukraińców, odegrały i nadal odgrywają istotną rolę w kreowaniu i podtrzymywaniu zbiorowej pamięci, której cechą najważniejszą wydaje się to, że z istoty swej jest pamięcią ponadpokoleniową.

Etniczność karmi się nostalgią — jak pisze Antony D. Smith — nostalgią za utraconą ziemią, za przeszłymi „złotymi czasami”, za krajobrazem mitycznej ziemi naznaczonym grobami przodków i świętymi miejscami (SMITH, 1986: 174). Utracona Ziemia jest nie tylko miejscem pamięci, ale i miejscem międzygeneracyjnej integracji. Kiedyś rzadko, teraz coraz częściej wierni razem ze swoimi duszpasterzami pielgrzymują do miejsc, z których wiele lat temu wysiedlono ich rodziców czy dziadków. Tak co roku sentymentalno-mityczno-narodową podróż odbywają do miejscowości Kornie ich byli mieszkańcy wraz z dziećmi i wnukami mieszkający dziś na Żuławach, czy mieszkańcy Legnicy i okolic udający się co roku na październikowy odpust Opieki Matki Bożej do Bednarki na Łemkowszczyźnie. Mityczna ziemia łączy, nawet jeśli mieszka się daleko, jest się Kornikiem czy Bodnarczukiem.

Kończąc rozważania o dziejach Kościoła greckokatolickiego w Polsce i jego roli w życiu społeczności ukraińskiej, należy podkreślić, że z przedwojennego ośrodka narodowej myśli ukraińskiej Cerkiew greckokatolicka stała się dziś ośrodkiem kultywowania wiary ojców, podtrzymywania i kreowania na nowo tożsamości narodowo-etnicznej. Religia zawsze stanowiła pierwszorzędny czynnik, który wzmacniał poczucie ukraińskiej tożsamości narodowej, a zarazem odrębności wobec Polaków, gdyż odrębność wyznaniowa była ściśle powiązana z odrębnością kulturową. Tak jest i dziś. We współczesnej Polsce Cerkiew greckokatolicka jest ośrodkiem integracji środowiska ukraińskiego, ostoją autentycznego ducha narodowego, miejscem, gdzie mimo wielu prześladowań i ludzkich cierpień podtrzymywane były więzi łączące ten tak doświadczony w ostatnich latach naród.

Literatura

- CIESZYŃSKI J., 1934: „Roczniki Katolickie”.
- CZAJKOWSKI J., red., 1992: *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*. Rzeszów: Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku i Edition Spotkania.
- CZECH M., red., 1992: *O tożsamość grekokatolików*. Warszawa: Zakład Wydawniczy „Tyrsa”.
- DZIEWIERSKI M., NAWROCKI T., 1997: *Grupa etniczna — region — tożsamość kulturowa*. Katowice: Wyd. Uniwersytetu Śląskiego.
- DZIUBYNA S., 1995: *I stwerty dilo ruk naszych. Spogadi*. Warszawa: Wyd. Archiwum Ukraińskie.

- GAJEK J.S., NABYWANIEC S., 1998: *Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci*. Lublin: Redakcja Wydawnicza KUL.
- KROCHMAL A., 1992: *Stosunki między grekokatolikami i prawosławnymi na Łemkowszczyźnie w latach 1926—1939*. W: CZAJKOWSKI J., red.: *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*. Rzeszów: Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanku i Edition Spotkania.
- KROCHMAL A., 1996: *Stosunki międzywyznaniowe i międzyobrzędkowe w parafiach greckokatolickiej diecezji przemyskiej w latach 1918—1939*. W: STĘPIEŃ J., red.: *Polska — Ukraina*. T. 3. Przemyśl: Południowo-Wschodni Instytut Naukowy w Przemyślu.
- List Metropolity Lwowskiego Andrzeja Szeptyckiego do Papieża Piusa XII*, cyt. za: „Znak” 1988, 9.
- List pasterski Andrzeja Szeptyckiego, Metropolity Halickiego i Arcybiskupa Lwowa do wiernych obrządku greckokatolickiego*, Kraków, 11 maja 1904, cyt. za: TORZECKI R.: *Postawa Metropolity*. „Więź” 1988, 7—8.
- List pasterski Metropolity Lwowskiego Andrzeja Szeptyckiego do Wiernych i Duchowieństwa „Nie zabijaj”*, Lwów, 21 listopada 1942, za: „Znak” 1988, 9.
- ŁESIÓW M., 1998: *Unia Brzeska a rozwój kultury i świadomości narodowej Ukraińców*. W: GAJEK J.S., NABYWANIEC S., red.: *Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci*. Lublin: Redakcja Wydawnicza KUL.
- ŁYPA J., 1928: *Pryznaczenia Ukrajiny*. Lwów.
- MAJKOWICZ T., 1990: *Kościół greckokatolicki w PRL*. W: STĘPIEŃ S., red.: *Polska — Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*. T. 1. Przemyśl: Południowo-Wschodni Instytut Naukowy w Przemyślu.
- MARTYNIAK J., 2007: *Kościół greckokatolicki w Polsce w latach 1947—1996*. W: POPOWICZ E., red.: *Schematyzm 2007*. W: „Peremyskie Archieparchalne Wiadomości”, V, 5. Przemyśl: Wyd. Archidiecezji Przemysko-Warszawskiej.
- MOKŁAK J., 1987: *Mychałjo Kaczkowski i czytelnie jego imienia na Łemkowszczyźnie*. W: *Magury 1987*. Warszawa: Studenckie Koło Przewodników Beskidzkich.
- MYSŁEK W., 1987: *Przedmurze*. Warszawa: Wydawnictwo Spółdzielcze.
- Orędzie Hierarchów UKGK w Polsce z okazji 60. Rocznicy Akcja „Wiśła”*. W: Z serwisu diecezji wrocławsko-gdańskiej Kościoła greckokatolickiego w Polsce, www.cerkiew.net.pl.
- PACTWA B., 1997: *Kościół greckokatolicki i jego rola w życiu społeczności Ukraińców w Polsce*. W: DZIEWIERSKI M., NAWROCKI T.: *Grupa etniczna — region — tożsamość*. Katowice: Wyd. Uniwersytetu Śląskiego.
- PAPIERZYŃSKA-TUREK M., 1992: *Religia i Kościół w ukraińskiej myśli politycznej w Polsce w latach 1918—1939*. W: WRZESIŃSKI W., red.: *Polska — Polacy — mniejszości narodowe*. Polska myśl polityczna w XIX i XX wieku. T. 8. Wrocław—Warszawa—Kraków.
- POPOWICZ E., red., 2007: *Schematyzm 2007*. W: „Peremyskie Archieparchalne Wiadomości”, V, 5. Przemyśl: Wyd. Archidiecezji Przemysko-Warszawskiej.
- „Przegląd”, 26.04.1908 [nr 97].
- „Przegląd Katolicki” 1939, 1.

- ROŻNOW G., 1990: *To my Panie...* „Więź”, 1.
- Schematyzm 2007, 2007. „Peremyskie Archieparchalny Widomosti” [Przemyśl].
- SMITH A.D., 1986: *The Ethnic Origins of Nations*. Blackwell.
- STĘPIEŃ S., red., 1990: *Polska — Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*. T. 1. Przemyśl: Południowo-Wschodni Instytut Naukowy w Przemyślu.
- STĘPIEŃ S., 1990: *Życie religijne społeczności ukraińskiej w Drugiej Rzeczypospolitej*. W: *Polska — Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*. T. 1. Przemyśl: Południowo-Wschodni Instytut Naukowy w Przemyślu.
- SZEPTYCKA Z., 1993: *Młodość i powołanie ojca Romana Andrzeja Szeptyckiego z zakonu św. Bazylego, opowiedziane przez Matkę jego 1865—1982*. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej.
- ŚLIWA T., 1981: *Kościół greckokatolicki w Polsce w latach 1918—1939*. W: ZIELIŃSKI Z., WILK S., red.: *Kościół w II Rzeczypospolitej*. Lublin: TN KUL.
- TORZECKI R., 1988a: *Postawa metropolity*. „Więź”, 7—8.
- TORZECKI R., 1988b: *Metropolita Andrzej Szeptycki*. „Znak”, 9.
- „Więź” 1988, 7—8.
- „Wisti” 1934, 8.
- WOJEWODA Z., 1994: *Zarys historii Kościoła greckokatolickiego w Polsce w latach 1944—1989*. Kraków: Nomos.
- Z serwisu diecezji wrocławsko-gdańskiej Cerkwii greckokatolickiej w Polsce. www.cerkiew.net.pl.
- ZIELIŃSKI Z., WILK S., red., 1981: *Kościół w II Rzeczypospolitej*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- ZIĘBA A., red., 1994: *Metropolita Andrzej Szeptycki. Studia i materiały*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- ZIÓŁKOWSKI M., 2000: *Przemiany interesów i wartości społeczeństwa polskiego*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- ŻYCHIEWICZ T., 1991: *Różnie bywało*. „Tygodnik Powszechny”.

Between the Sociology and Anthropology of Politics

S u m m a r y

The work is a collection of several studies and essays showing the usefulness of an empirical approach towards the understanding of contemporary political issues signaled in the title. Most of the texts results from the empirical experience of both the editor of this volume and its authors. These are the articles depicting the research method used in the University of Silesia. Their brief characteristic is presented below in the order given in the book.

Eloísa del Pino: *Institutionalization of a Spanish Model of a City of Regional Autonomies: Evolution of Citizen Attitudes Between 1980 and 2004* — the analysis of the materials presenting the attitudes of the Spanish citizens towards changes in terms of the understanding of citizenship taking place in this country.

Robert Pyka: *The Influence of Egalitarianism on the Political Discourse in France (in the Context of Its Infiltration by Liberal Ideas)* — an attempt to show characteristic features of the French community with respect to deep loads of a cultural and political identity.

Renata Jankowska: *A Social Conflict in Cyprus* — a presentation of the complexity of a political identity of the island and dynamics of changes of a cultural identity of Cyprus Greeks and Turks.

Anna Rycman: *A Ritual as a Means of Building a Political Reality* — the analysis of the functioning of a ritual in a political reality and social functions of a ritual in shaping social dynamics.

Ewa Jasińska: *The Phenomenon of a Contemporary Political Myth. The Myth of Joanna d'Arc — the Case Study* — an attempt to present contemporary functions of a political myth on the example of the myth of Joanna d'Arc.

Agnieszka Wróbel: *The Analysis of a Political Discourse of the Northern League* — an explanation of this political phenomenon via the notion of an Italian regionalism and its cultural features.

Renata Jankowska: *Around the Issue of Belgians' National Identity* — an anthropological and political analysis allowing for a deep understanding of a Flamand-Vallon conflict.

Marzena Gibas: *The Origin and Evolution of Some of the Elements of the Algerians' National Identity* — an explanation of a dynamics of an Algerian national identity via an analysis of cultural aspects of shaping the Algerian nation.

Barbara Słania: *Language Games: Polish Antisemitism or Jewish antipolonism?* — a presentation of the specificity of the contemporary antisemitism by means of the notion of “a symbolic Jew” in culture.

Katarzyna Ponikowska, Agata Zygmunt: *Political Implications of the Alliances of Feminism and Ecology* — a discussion of the relationship between the ideology of feminism and ecology by means of references to a practical and institutional sphere of co-existence of feminism and ecology on the example of the Green Parties.

Marek Dziewierski: *Space, Spirituality and Important Practices* — a presentation of Ukrainian communities in Poland, their relations with space and local practices: a description of typical affiliations in connection with a territory, religion and ethnicity.

Bożena Pactwa: *A Greek Catholic Church in Poland: Between Spirituality, Pastoral Work and a Socio-national Engagement* — the history of the Greek Catholic church via a description of religion as one of the most important constituents of the Ukrainian culture.

Key words: sociology of politics, anthropology of politics, political discourse, citizenship, political myth, national identity, ritual, spirituality

Entre la sociologie de la politique et l'anthropologie de la politique

Résumé

Le livre présent contient quelques études et quelques essais démontrant l'utilité de l'optique scientifique, signalée dans le titre du volume, pour la compréhension des phénomènes politiques contemporains. La plupart des textes résultent de l'expérience scientifique de même du rédacteur scientifique de ce tome que des auteurs des textes particuliers; ce sont alors des articles prouvant la méthode de recherches employée à l'Université de Silésie. Voici leurs caractéristiques lapidaires présentées dans l'ordre de leur apparition dans la publication:

Eloísa del Pino: *Institutionnalisation du modèle espagnol du pays des autonomies régionales: évolution des attitudes civiques dans la période de 1980 à 2004*, est une analyse des matériaux montrant des attitudes des Espagnols face aux changements de la notion du civisme qui se produisent dans ce pays.

Robert Pyka: *L'influence de l'égalitarisme sur le discours politique en France (dans le contexte de son infiltration par des idées libérales)*, est une tentative de présenter des traits caractéristiques de la société française par rapport aux couches profondes de l'identité culturelle et politique.

Renata Jankowska: *Le conflit social en Chypre*, la présentation de la complexité de l'identité politique de cette île et de la dynamique des transformations de l'identité culturelle des Grecs et des Turcs chypriotes.

Anna Rycman: *Rituel comme moyen de construire la réalité politique*, est une analyse du fonctionnement du rituel dans la réalité politique et des fonctions sociales du rituel dans la formation de la dynamique sociale.

Ewa Jasińska: *Le phénomène d'un mythe politique contemporain. Le mythe de Jeanne d'Arc — étude du hasard* est une tentative de démontrer des fonctions contemporaines du mythe politique à l'exemple de Jeanne d'Arc.

Agnieszka Wróbel: *Analyse du discours politique de la Ligue du nord*, explique ce phénomène politique à travers la notion du régionalisme italien et ses traits culturels.

Renata Jankowska: *Autour du problème de l'identité nationale des Belges*, est une analyse anthropologique et politique permettant un approfondissement de compréhension du conflit wallon-flamand.

Marzena Gibas: *Genèse et évolution de certains éléments de l'identité nationale des Algériens*, explique la dynamique de l'identité nationale algérienne à travers une analyse des aspects culturels de la formation de la nation algérienne.

Barbara Słania: *Jeux linguistiques: antisémitisme polonais ou antipolonisme juif?*, montre la spécificité de l'antisémitisme contemporain par le moyen de la notion d'un «Juif symbolique» dans la culture.

Katarzyna Ponikowska, Agata Zygmunt: *Les implications politiques des alliances du féminisme et de l'écologie*, présentent le rapport des idéologies du féminisme et de l'écologie par l'évocation à une sphère pratique et institutionnelle de la coexistence de l'écologie et du féminisme, à l'exemple du parti des verts.

Marek Dziewierski: *Espace, spiritualité et pratiques significatives*, montre des milieux ukrainiens en Pologne, avec leur relation avec l'espace et des pratiques locales; c'est une description des filiations typiques liant avec le territoire, la religion et l'ethnie.

Bożena Pactwa: *Eglise grecque-catholique en Pologne: entre la spiritualité, le pastorat et l'engagement national et social*, présente l'histoire de l'Eglise grecque-catholique à travers la religion comme un des facteurs déterminants de la culture ukrainienne.

Mots-clés: sociologie de la politique, anthropologie de la politique, discours politique, civisme, mythe politique, identité nationale, rituel, spiritualité.

Redaktor
JERZY STENCEL

Projektant okładki
PAULINA TOMASZEWSKA-CIEPŁY

Redaktor techniczny
MAŁGORZATA PLEŚNIAR

Korektor
LIDIA SZUMIGAŁA

Copyright © 2009 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-1776-2

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 13,0. Ark. wyd. 15,0. Przekazano do łamania we wrześniu 2008 r. Podpisano do druku w marcu 2009 r. Papier offset. kl. III, 90 g

Cena 23 zł

Łamanie: Pracownia Składu Komputerowego
Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego
Druk i oprawa: SOWA Sp. z o.o.
ul. Hrubieszowska 6a, 01-209 Warszawa