

MISCELLANEA

ANTHROPOLOGICA ET SOCIOLOGICA

21(1)



O NARODACH – SZKICE

ESSAYS ON NATIONS

KWARTALNIK
GDAŃSK 2020

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU GDAŃSKIEGO

Zespół redakcyjny

*Michał Kaczmarczyk UG (redaktor naczelny); Piotr Zbieranek UG (sekretarz redakcji);
Łukasz Remisiewicz UG (sekretarz redakcji); Marcin Szulc UG (redaktor prowadzący, psychologia społeczna);
Agata Bachórz UG (socjologia kultury i antropologia społeczna); Piotr Czekanowski UG (socjologia stosowana);
Anna Strzałkowska UG (socjologia zmian społecznych); Magdalena Gajewska UG (socjologia ciała);
Krzysztof Ulanowski UG (historia myśli społecznej); Anna Chęcka-Gotkiewicz UG (filozofia społeczna);
Agnieszka Maj SGGW (socjologia stylów życia); Krzysztof Stachura UG (metodologia nauk społecznych);
Maciej Brosz UG (redaktor statystyczny); Maria Kosznik UG (redaktorka językowa);
Magdalena Węgrzyńska (redaktorka językowa); Elizabeth Roby University at Buffalo (redaktorka językowa);
Konrad Witek UG (asystent redakcji)*

Rada naukowa

*prof. Ireneusz Krzemiński; prof. Ruth Holliday; prof. Brenda Weber; dr Nigel Dower;
prof. Michael S. Kimmel; prof. Nicoletta Diasio; dr hab. Anna Wieczorkiewicz, prof. UW;
prof. Cezary Obracht-Prondzyński; prof. Debra Gimlin; dr Mary Holmes;
dr Meredith Jones; dr Jarosław Maniaczyk; dr Wojciech Zieliński;
dr hab. Anna Klonkowska; dr Antje Bednarek-Gilland; dr Elżbieta Kolasieńska*

Redaktorzy tomu

Monika Mazurek, Jakub Potulski

Redaktor Wydawnictwa

Maria Kosznik

Skład i łamanie

Michał Janczewski

Publikacja sfinansowana z funduszu działalności statutowej

Institutu Socjologii oraz Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego

© Copyright by Uniwersytet Gdański

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

ISSN 2354-0389 (online)

Pierwotną wersją pisma jest wersja elektroniczna.

Numery archiwalne dostępne są na: www.maes-online.com

Adres redakcji:

Miscellanea Anthropologica et Sociologica
Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa
Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Gdański
ul. Bażyńskiego 4, 80-283 Gdańsk
miscellanea@ug.edu.pl
www.maes-online.com

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot

tel./fax 58 523 11 37, tel. 725 991 206

e-mail: wydawnictwo@ug.edu.pl

www.wyd.ug.edu.pl

Księgarnia internetowa: www.kiw.ug.edu.pl

Spis treści

Od Redakcji (<i>Monika Mazurek, Jakub Potulski</i>)	5
-----------------------------------------------------------------	---

ARTYKUŁY / 7

Sławomir Łodziński Tożsamość etniczna w krajobrazie językowym. Problemy wprowadzania dodatkowych nazw miejscowości w językach mniejszości narodowych w krajach Unii Europejskiej	9
Marta Kudelska, Agnieszka Staszczuk, Agata Świerzowska Retradycjonalizacja hinduizmu we współczesnych świątyniach indyjskich na przykładzie New Vishvanath Temple w Waranasi	29
Monika Mazurek Polityka wobec mniejszości w Polsce	46
Katarzyna Warmińska-Zygmunt Jak powstają nowe narody, czyli o <i>nation-making</i> . Przykład kaszubski	59
Jakub Potulski Emile Durkheim o państwie i polityce – socjologia Emile’a Durkheima i problemy transformacji społecznej	76

RECENZJE / 97

Alicja Łempicka Recenzja książki Mieczysława Dąbrowskiego <i>Tylko seks? Antropologia erotyzmu od Sade’a do Houellebecq</i> (Mieczysław Dąbrowski, 2018, <i>Tylko seks? Antropologia erotyzmu od Sade’a do Houellebecq</i> , Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, ss. 286)	99
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

VARIA / 105

Andrzej Piotrowski, Marcin Szulc, Ole Boe, Vasile Marineanu, Samir Rawat, Abhijit P. Deshpande Threat of using alcohol and psychoactive substances in uniformed formations	107
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Table of contents

Editorial introduction (<i>Monika Mazurek, Jakub Potulski</i>)	5
----------------------------------------------------------------------------	---

ARTICLES / 7

Sławomir Łodziński Ethnic identity in the linguistic landscape. Problems of inclusion of additional place names in the minority's languages in the European Union	9
Marta Kudelska, Agnieszka Staszczyk, Agata Świerzowska Reinventing tradition in modern Hindu temples on the example of the New Vishvanath Temple in Varanasi	29
Monika Mazurek Policy towards minorities in Poland	46
Katarzyna Warmińska-Zygmunt How new nations arise – that is about <i>nation-making</i> . The Kashubian case	59
Jakub Potulski Durkheim's Political Sociology – the Problem of Contemporary Social Change	76

REWIEVS / 97

Alicja Łempicka Review of the <i>Tylko seks? Antropologia erotyzmu od Sade'a do Houellebecq</i> by Mieczysław Dąbrowski (Mieczysław Dąbrowski, 2018, <i>Tylko seks?</i> <i>Antropologia erotyzmu od Sade'a do Houellebecq</i> , Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, pp. 286)	99
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

VARIA / 105

Andrzej Piotrowski, Marcin Szulc, Ole Boe, Vasile Marineanu, Samir Rawat, Abhijit P. Deshpande Threat of using alcohol and psychoactive substances in uniformed formations	107
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Od Redakcji

W ciągu ostatnich dekad nasz świat społeczny uległ fundamentalnym przekształceniom i nasiliły się procesy modyfikujące dotychczas przeważające struktury i mechanizmy. Na dzisiejszą organizację naszych społeczeństw wpływają m.in. takie czynniki, jak: transgraniczność (usuwanie barier polityczno-administracyjnych), globalność (globalizacja zasięgu percepcji i działania ludzi), multikontaktowość (możliwość wielokontaktowości i wielointerakcji). Powoduje to stopniową erozję dotychczas dominujących struktur i instytucji społecznych.

Dostrzegając i uświadamiając sobie wzrastające tempo postępu cywilizacyjnego, stajemy przed problemem zrozumienia i opisanie zmian dokonujących się w naszym otoczeniu. Złożony i kompleksowy charakter zachodzących zmian powoduje trudności z adekwatnym wyjaśnianiem zachodzących procesów społecznych. Żyjemy w czasach między dwoma epokami: industrialną (nowoczesną) i informacyjną. Nie wiemy, czym będzie „dojrzałe” społeczeństwo informacyjne i wciąż jest więcej pytań niż racjonalnych odpowiedzi na pojawiające się wątpliwości. Tempo zmian gospodarczych, społecznych i technologicznych jest zbyt duże. Możemy jednak obserwować zachodzące procesy społeczne i podejmować próbę „wtłoczenia” ich w pewne schematy analityczne, tak aby nadać pewien sens otaczającej nas rzeczywistości.

Współczesne zmiany społeczne, będące w dużym stopniu konsekwencją rewolucji technologicznej, dotyczą szczególnie ważnych obszarów naszej egzystencji społecznej: sposobu funkcjonowania instytucji politycznych (państwa) oraz kolektywnej i indywidualnej tożsamości. Mamy zatem do czynienia z procesami rekonstrukcji instytucjonalnego i tożsamościowego wymiaru naszego życia. Po pierwsze z rekonstrukcją stworzonej w dobie nowoczesności formy państwa, jaką było *scentralizowane państwo narodowe*. Na jego miejsce zaczynają się pojawiać nowe formy tworzone przez złożoną sieć interakcji między narodowymi państwami, międzynarodowymi i ponadnarodowymi instytucjami, regionalnymi i lokalnymi samorządami, a nawet organizacjami pozarządowymi. Po drugie z rekonstrukcją wytworzonych w dobie nowoczesności form identyfikacji, określanymi jako *tożsamość narodowa* na rzecz budowy *tożsamości hybrydowej*. Wolny przepływ

towarów, ludzi i idei w skali całego globu powoduje, że społeczeństwa ludzkie stają się bardziej złożone, heterogeniczne i wielokulturowe.

Z punktu widzenia socjologii szczególnie istotne są pytania dotyczące przemian zachodzących w ramach tożsamości narodowej. Powstanie narodów to wynik długotrwałych procesów historycznych, ale w swojej obecnej formie narody i ideologie narodowe są zjawiskiem stosunkowo młodym. Impulsem dla ich ukształtowania się są przede wszystkim wydarzenia zachodzące na przełomie XVIII i XIX wieku, związane z procesami modernizacyjnymi, wywołanymi przez rewolucją francuską i rewolucją przemysłową. To właśnie epoka określana jako nowoczesna była okresem gwałtownego rozwoju narodów i ideologii narodowych (nacjonalizmów). W epoce tej tożsamość narodowa była głównym i dominującym sposobem organizacji tożsamości zbiorowej oraz podstawowym źródłem sensu. Jednakże kilka dekad intensywnej globalizacji i związane z nią procesy społeczne spowodowały, że tożsamość narodowa zaczęła stopniowo tracić swoje znaczenie jako nadrzędny sposób konstruowania tożsamości zbiorowej i indywidualnej. Zamiast monochronicznej orientacji na umocowanie tożsamości w przynależności narodowo-państwowej, współczesne tożsamości nabrały bardziej pluralistycznego, czy też hybrydowego charakteru. Obecnie wiara, klasa, płeć, rasa, wiek, orientacja seksualna, a także inne aspekty „ja” oraz solidarności grupowej, uzyskują, obok tożsamości narodowej, coraz większe znaczenie.

Nie oznacza to jednak, że narody i tożsamość narodowa odchodzą w przeszłość i straciły już całkowicie znaczenie. Wciąż dla wielu osób naród jest najważniejszym elementem wyznaczającym przynależność grupową, a tożsamość narodowa kluczowym aspektem konstruowania swojego „ja”. Wiele rządów państwowych podejmuje działania na rzecz wspierania słabnącej tożsamości narodowej.

Rozpad wieloetnicznych państw w Europie, krwawa wojna na Bałkanach, rozwój separatyzmów narodowych – to wszystko powoduje, że od wielu już lat problematyka identyfikacji narodowej, czy narodowości jest zagadnieniem, które jest obszarem zainteresowania (ciągłego i niezmiennego) wielu badaczy. Z przyjemnością zatem prezentujemy Państwu numer *Miscellanea et Sociologica* poświęcony właśnie narodowości, konstruowaniu narodu i polityce państw wobec tych zagadnień.

Monika Mazurek
Jakub Potulski

ARTYKUŁY

Sławomir Łodziński¹

Tożsamość etniczna w krajobrazie językowym. Problemy wprowadzania dodatkowych nazw miejscowości w językach mniejszości narodowych w krajach Unii Europejskiej

Celem tego artykułu jest porównanie stanu i sposobów wprowadzania dodatkowych nazw miejscowości i ulic w językach mniejszości w krajach Unii Europejskiej oraz szerzej, w państwach Grupy Wyszehradzkiej (Czechy, Słowacja, Węgry i Polska). Zestawienie ich polityk i praktyk nazewniczych pokazuje, że nie ma jednolitego wzorca we wprowadzaniu dwujęzycznego oznakowania. O ile w krajach Europy Zachodniej były one związane z ruchami i władzami regionalnymi (i praktycznie są ograniczone tylko do nazewnictwa miejscowości), to w krajach Europy Środkowej są regulowane na poziomie konstytucyjnym lub ustawowym, co daje często większe szanse na ich zaistnienie na wyznaczonym terytorium w związku z możliwością rozszerzenia ich także na inne obiekty i nazwy urzędowe. W artykule podkreślam znaczenie mniejszościowego nazewnictwa w tworzeniu nowego krajobrazu językowego tych społeczeństw poprzez działania umożliwiające mniejszościom szerszą i bardziej widoczną ich obecność w przestrzeni publicznej.

Słowa kluczowe: języki mniejszości narodowych i regionalne, dwujęzyczne nazewnictwo miejscowości, kraje Unii Europejskiej, kraje grupy Wyszehradzkiej

Ethnic identity in the linguistic landscape. Problems of inclusion
of additional place names in the minority's languages in the European Union

The aim of this article is to compare the status and methods of introducing additional names of towns and streets in minority and regional languages in the European Union countries and, more broadly in the Visegrad Group countries (Czech Republic, Slovakia, Hungary and Poland). The comparison of their naming policies and practices has showed that there is no uniform pattern in the introduction of bilingual place-names. While in the

¹ Zakład Socjologii Ogólnej, Instytut Socjologii, Uniwersytet Warszawski; s.lodzinski@uw.edu.pl.

Western European countries they were associated with regional movements and authorities (and are practically limited only to the names of the towns and villages), in the Central European countries they are regulated at the constitutional or statutory level which often have given a more complete chance of their occurrence on the designated territory due to their extension possibilities also to other official objects and place-names. In the article, I will try to show the importance of the minority naming in creating a new linguistic landscape of these societies through activities enabling minorities to have a wider and more visible presence in the public space.

Key words: languages of national and regional minorities, bilingual names of towns, countries of the European Union, countries of the Visegrad groups

1. Wstęp

W styczniu 2005 r. przyjęto w Polsce ustawę o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz języku regionalnym, która wprowadzała po raz pierwszy do polskiego prawa regulacje, umożliwiające ustanowienie dodatkowego nazewnictwa miejscowości, ulic, obiektów geograficznych itp. w językach mniejszości narodowych i regionalnych, jak również ich stosowanie jako pomocniczych w pracy urzędów lokalnych (Ustawa o mniejszościach... 2005). Nie są one jednak czymś unikatowym i nadzwyczajnym w krajach europejskich, gdyż w wielu z nich takie zasady istnieją już od dawna lub też zostały wprowadzone, podobnie jak w naszym kraju, w ostatnich latach. Ich pojawienie się jest efektem zmiany podejścia do ochrony praw osób należących do tych grup oraz samych języków mniejszościowych, która nastąpiła w Europie w drugiej połowie XX w., a zwłaszcza w okresie jego ostatniej dekady (Wicherkiewicz 2014; Dołowy 2015). W ramach tego systemu ochrona języków i praw językowych osób należących do mniejszości narodowych została uznana za coś więcej niż tylko działania na rzecz ginącej tradycji kulturowej lub nieformalnego środka komunikacji z innymi członkami swojej grupy, a została potraktowana jako kwestia ochrony ich unikatowej tożsamości (Malloy 2005: 35–36). Język przestawał być traktowany jako uzupełniający środek porozumiewania się, a stał się przede wszystkim reprezentantem „specyficznych wartości kulturowych i identyfikacji” (Preece 2007: 157). O znaczeniu tej zmiany może świadczyć i taki fakt, że w polskim sejmie w 2013 r. odbyła się specjalna konferencja o ginących językach w naszym kraju (Nijakowski 2014). Warto też pamiętać o tym, że podtrzymywanie różnorodności językowej jest uznanym celem Unii Europejskiej, który znalazł swój wyraz w artykule 3 § 3 skonsolidowanego Traktatu o Unii Europejskiej mówiącego o tym, że Unia „szanuje swoją bogatą różnorodność kulturową i językową oraz czuwa nad ochroną i rozwojem dziedzictwa kulturowego Europy” (Wersje skonsolidowane Traktatu o Unii Europejskiej... 2010: 19).

Istotnym kontekstem dyskusji o pozytywnej zmianie podejścia do ochrony języków mniejszości narodowych oraz praw ich użytkowników stała się również globalizacja. W jej ramach odwołanie się do wartości językowych i traktowanie ich jako ważnych elementów identyfikacji etnicznej jest bodaj najważniejszym sposobem na przeciwstawienie się homogenizacji kultury i staraniu się o uwidocznienie swojej odrębności (Skudrzyk, Urban 2010: 9). Język stał się, jak pisze Manuel Castells, „podstawowym atrybutem rozpoznawania siebie i ustanawiania niewidocznych granic narodowych, mniej arbitralnych niż terytorialność i mniej wyłączających niż etniczność... w świecie poddanym kulturowej homogenizacji przez ideologię modernizacji i władzę globalnych mediów, język jako bezpośrednia ekspresja kultury staje się szczytem kulturowego oporu, ostatnim bastionem samokontroli, schronieniem uchwytnego sensu” (Castells 2008: 62). W samej Europie Zachodniej nie jest to jednak zjawisko zupełnie nowe. Było ono już widoczne i obserwowane w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego stulecia w krajach tego regionu w postaci odrodzenia językowego mniejszości, określanego wówczas mianem „buntu mniejszości”. Prowadziło ono do szerszego posługiwania się owymi językami w życiu publicznym oraz dokumentacji ich obecności zarówno w historii, jak i w krajobrazie danego regionu (Porębski 1991).

Ochrona i działania na rzecz rewitalizacji języków mniejszości wiązały się nie tylko ze wzrostem ich znaczenia kulturowego, ale także dążeniami do większej ich widzialności w przestrzeni publicznej. Współcześnie stała się ona kluczowa dla mniejszościowych grup społecznych, gdyż daje możliwości ujawniania ich poglądów, upubliczniania tożsamości, a przede wszystkim „czynienia czegoś wiadomym innym jej uczestnikom sfery publicznej” (Marody, Giza 2004: 274). Dążenia w jej ramach włączają również starania o swoją w niej widoczność i rozpoznanie, jeżeli dana grupa nie jest w niej dostrzegalna, to może ona oznaczać dla reszty społeczeństwa, że nie dysponuje możliwościami do reprezentowania interesów swoich członków i spełniania ich oczekiwań. Z perspektywy mniejszości jest ona obecnie jedną z ważniejszych płaszczyzn, w ramach których członkowie mogą manifestować swoje etniczne, religijne, językowe odrębności, a jednocześnie stają się świadomi tych różnic (Bukowski, Lubaś, Nowak 2010: 7–9). Jak podkreślają znawcy przedmiotu, „bycie widocznym może być tak samo ważne dla języka mniejszości jak bycie słyszany” (Marten, Mensel, Gorter 2012: 1). Elementem tych działań stały się dążenia na rzecz dodatkowego nazewnictwa miejscowości na terenach, na których grupy mniejszościowe żyją. Wielojęzyczne tablice drogowe są zazwyczaj stawiane w regionach zróżnicowanych językowo, na obszarach, gdzie występują mniejszości narodowe, a prawo zezwala na takie nazwy. Widoczne są one także w tych państwach, w których używane niełacińskie systemy pisma (wtedy pojawiają się dodatkowo nazwy w alfabecie łacińskim, najczęściej w języ-

ku angielskim), a także na tych drogach, które mogą być istotne z punktu widzenia poruszania się zagranicznych podróżnych.

Celem tego artykułu jest porównanie stanu oraz sposobów wprowadzania dodatkowych nazw miejscowości i ulic w językach mniejszości narodowych i regionalnych w krajach Unii Europejskiej oraz szerzej, w państwach Grupy Wyszehradzkiej (Czechy, Słowacja, Węgry i Polska). Zestawienie ich polityki i praktyk nazewniczych pokazuje, że nie ma jednolitego wzorca we wprowadzaniu dwujęzycznego oznakowania (Raos 2014: 6–7). O ile w krajach Europy Zachodniej były one związane z ruchami i władzami regionalnymi (i praktycznie są ograniczone tylko do nazewnictwa miejscowości), o tyle w krajach Europy Środkowej są one regulowane na poziomie konstytucyjnym i/lub ustawowym, dającym często bardziej kompletne szanse na ich zaistnienie na wyznaczonym terytorium w związku z ich możliwościami rozszerzenia na inne obiekty geograficzne i nazwy urzędowe. W artykule będę starał się pokazać znaczenie mniejszościowego nazewnictwa w tworzeniu nowego krajobrazu językowego tych społeczeństw, poprzez działania umożliwiające tym społecznościom na szerszą i bardziej widoczną obecność w przestrzeni publicznej.

Porządek artykułu jest następujący. Na początku skupię się na przedstawieniu ogólnej problematyki związanej z nazewnictwem w językach mniejszości narodowych i opisie głównych dokumentów prawnych wprowadzających takie regulacje, a następnie będę starał się porównać zasady ich ustalania w krajach UE oraz w krajach Grupy Wyszehradzkiej².

2. Dodatkowe nazwy miejscowości w językach mniejszości narodowych i krajobraz językowy

Współczesne zmiany prawne w ochronie mniejszości narodowych uznają prawo do używania swojego języka za kluczowe uprawnienie ich członków. To właśnie język i odmiennosc językowa powodują, że dana grupa może przetrwać i nie poddać się procesowi asymilacji. Do najważniejszych praw językowych osób należących do mniejszości zaliczono możliwość zachowania przez nich swojej odrębności kulturowej i językowej, zakaz dyskryminacji z racji używania swojego języka ojczystego, jego naukę i prowadzenie w nim nauczania w szkolnictwie publicznym i prywatnym, możliwość zapisu i używanie w nim imienia i nazwiska, dostępu każdej osoby do informacji w tym języku (co dotyczyło możliwości rozwoju

² W artykule wykorzystuję materiały, które zostały zebrane w ramach projektu pt. Nazwy i granice etniczne. Problemy wprowadzania dwujęzycznych nazw miejscowości w Polsce na podstawie ustawy o mniejszościach z 2005 roku. Projekt ten został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/03/B/HS6/01648.

mediów mniejszości), swobodne posługiwanie się nim prywatnie i publicznie, używanie go w życiu publicznym (a więc jego stosowanie jako pomocniczego lub urzędowego) oraz prawo do nadawania w nim dodatkowych nazw miejscowości, ulic, urzędów, nazw geograficznych itp. Te uprawnienia dla członków mniejszości mają zarówno znaczenie realne, jak i symboliczne (Paten 2009). Dają im z jednej strony szanse ochrony tożsamości językowej traktowanej jako ważna część ich kultury oraz identyfikacji z regionem zamieszkania, a z drugiej strony świadczą o statusie ich kultury (wysokim bądź niskim) w oczach zarówno swoich ziomków, jak i większości żyjącej w danym regionie (Preece 2007: 154–156).

Najważniejszymi dokumentami w tej dziedzinie stały się dwa traktaty (powstałe w Radzie Europy), tj. Europejska Karta Języków Regionalnych lub Mniejszościowych z 1992 r. i Konwencja Ramowa Rady Europy o Ochronie Mniejszości Narodowych z 1995 r. Zostały one potraktowane w niedawnym procesie integracji europejskiej jako najważniejsze instrumenty ochrony mniejszości, których przyjęcie było wymagane od nowych państw członkowskich, w tym także i od Polski. Wprowadziły one również określone standardy ochrony praw językowych oraz sposób kontroli ich realizacji.

Pierwszym chronologicznie z nich jest Europejska Karta Języków Regionalnych lub Mniejszościowych (dalej jako Karta Języków). Była ona przygotowywana już w drugiej połowie lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia i została ostatecznie przyjęta w czerwcu 1992 r. (Janusz 2011: 428–438, 443–454). Weszła w życie w marcu 1998 r. po uzyskaniu wymaganej liczby 5 ratyfikacji państw członkowskich Rady Europy (jako pierwsze ratyfikowały ją Chorwacja, Finlandia, Holandia, Lichtenstein i Norwegia). Kartę Języków podpisało i ratyfikowało do tej pory 25 państw, 8 państw ją podpisało, ale jej jeszcze nie ratyfikowało (w tym Francja). Ogółem chroni obecnie 79 języków mniejszościowych lub regionalnych, używanych łącznie przez 203 uznane mniejszości lub grupy językowe w krajach-stronach Karty (stan na koniec 2019 r.). Powołała specjalny Komitet Ekspertów (art. 16–17) przygotowujący opinie o jej wykonywaniu w państwach będących stroną tego dokumentu. Towarzyszy jej także specjalny raport wyjaśniający (Europejska Karta Języków... 2009).

Głównym celem Karty Języków jest, jak stanowi Preambuła, ochrona „historycznych języków regionalnych lub mniejszościowych Europy, spośród których niektórym grozi całkowite wyginięcie, przyczynia się do utrzymania i rozwoju kulturowego bogactwa i tradycji Europy”. Karta ma chronić określone języki, a poprzez przyjęte regulacje dotyczące ich statusu może wywierać wpływ na poprawę sytuacji posługujących się nimi społeczności. Pojęcie języków regionalnych lub mniejszościowych zostało odniesione do tych języków, które: „(i) są tradycyjnie używane na określonym terytorium państwa przez obywateli tego państwa tworzących grupę mniejszą liczebnie od pozostałej części ludności tego

państwa, (ii) różnią się od oficjalnego języka (języków) tego państwa; nie obejmuje to ani dialektów oficjalnego języka (języków) tego państwa, ani języków migrantów” (art. 1a).

Karta Języków składa się z Preambuły oraz 5 części, w tym 3 części określających zobowiązania państw w zakresie ochrony i promocji języków. Najważniejsza pozostaje tutaj jej część III, która zawiera szczegółowy wykaz środków służących działaniom na rzecz promocji języków regionalnych lub mniejszościowych w życiu publicznym, a w szczególności w (art. 8–14): szkolnictwie, władzy sądowniczej, władzach administracyjnych i służbach publicznych, mediach, w działaniach instytucji kulturalnych, życiu gospodarczym i społecznym oraz wymianie transgranicznej. Mają one charakter programowych zabezpieczeń „praw językowych”. W jej ramach najważniejszym dla omawianej w artykule problematyki pozostaje artykuł 10 ustęp 2g Karty Języków, który przewiduje stosowanie „tradycyjnych i poprawnych form nazw miejscowych w językach regionalnych lub mniejszościowych” razem z nazwami w języku (językach) oficjalnym. Mówi on, że należy przy ich wprowadzaniu uwzględniać zasadę autonomii lokalnej i terytorialnej oraz kompetencje władz tych szczebli, gdyż zastosowanie owych zobowiązań może oznaczać dodatkowe koszty finansowe.

Docenia się rolę i znaczenie Karty Języków (Wicherkiewicz 2014: 72–77). Podkreśla się, że jej przyjęcie przez dane państwo ułatwiło ochronę języków mniejszości i regionalnych (Sobczak 2009: 46) i przeniósło ich ochronę zdecydowanie na wyższy poziom (Dołowy 2015: 8–9). Jak podkreślają specjaliści, dokument ten idzie dalej niż inne regulacje dotyczące praw mniejszości poprzez splecenie „sfery publicznej ze złożonością wymagań językowych... Wprowadzenie tych wymagań w życie będzie wymagać stałej i poważnej aktywności ze strony administracji państwowych” (Thornberry, Estebanez 2004: 159). Mimo generalnie pozytywnej oceny tego dokumentu, wskazuje się także na jego słabe punkty. Po pierwsze, na możliwość uznaniowości państwa w wyborze chronionych przez siebie języków. Oznacza to, że pewne języki mniejszościowe lub regionalne używane na jego terytorium mogą nie korzystać z przewidzianej ochrony. Po drugie, na nieprecyzyjność i fakultatywność przyjętych zobowiązań wobec ochrony wybranych języków. Sprawia to, że władze państwa mają dużą swobodę w realizacji swoich zobowiązań. Po trzecie, na zbyt techniczny system zabezpieczeń ochrony języków, gdyż uprawnienia znajdujące się w Karcie Języków mają charakter zobowiązań kulturowych, a nie praw człowieka. Dotyczą one ochrony wybranych i określonych języków, a nie praw osób należących do określonych grup etnolingwistycznych (Kutyłowska 2013: 56).

Drugim ważnym dokumentem pozostaje Konwencja Ramowa Rady Europy o ochronie mniejszości narodowych (dalej jako Konwencja Ramowa). Jest ona obecnie uważana za najpełniejszy akt prawa międzynarodowego regulującego

prawa mniejszości narodowych oraz obowiązki państw w tym zakresie (Janusz 2011: 447). Została ona podpisana i ratyfikowana przez 39 państw (w tym wśród 47 państw członków Rady Europy z wyjątkiem 4 państw – Francji, Turcji, Andory i Monako), cztery państwa ją podpisały, ale jeszcze nie ratyfikowały (Belgia, Grecja, Islandia i Luksemburg) (stan na koniec 2019 r.)³. Weszła w życie w lutym 1998 r. po uzyskaniu 12 ratyfikacji. Powołała specjalny Komitet Doradczy (art. 26) nadzorujący jej wykonywanie w państwach będących stronami tej Konwencji i przygotowujący opinie na ten temat. Towarzyszy jej także specjalny raport wyjaśniający (Konwencja Ramowa... 2002). Zasady Konwencji Ramowej, w przeciwieństwie do Karty (której przepisy mogą być bezpośrednio stosowane w prawie wewnętrznym danego kraju), wymagają zawsze przełożenia i implementacji swoich przepisów do prawa wewnętrznego państw sygnatariuszy (co dotyczy także praw językowych mniejszości).

Konwencja Ramowa gwarantuje w tym zakresie m.in. wolność posiadania i przekazywania opinii w językach mniejszości bez ingerencji władz publicznych i bez względu na granice państwowe (art. 9 ust. 1), dostęp do mediów (art. 9 ust. 3 i 4), swobodne używanie języka ojczystego mniejszości zarówno prywatnie, jak i publicznie (10 ust. 1), prawo do poinformowania o przyczynach zatrzymania i kierowanych oskarżeniach w procedurze karnej (art. 10 ust. 3), w urzędowym zapisie i używaniu własnego imienia i nazwiska w języku mniejszości (art. 11 ust. 1), prowadzenia badań naukowych i działalności kulturalnej (art. 12) oraz nauki i nauczania w tych językach (art. 14). W wypadku analizowanych w artykule nazw dwujęzycznych rozwija te uprawnienia, ale czyni to w sposób ostrożny, nakładając na nie określone warunki. Artykuł 11 ust. 3 Konwencji dopuszcza używanie w językach mniejszości tradycyjnych nazw lokalnych, nazw ulic oraz innych oznaczeń topograficznych w rejonach tradycyjnie zamieszkałych przez znaczną liczbę osób należących do mniejszości (art. 11 ust. 1–3)⁴. Warunki są tutaj stosunkowo wymagające – dana grupa musi zamieszkiwać dany teren tradycyjnie lub w odpowiedniej liczebności, a także powin-

³ Kosowo podpisało w 2004 r. specjalną umowę w zakresie ochrony praw mniejszości narodowych z Radą Europy, która podlega specjalnemu procesowi monitoringu.

⁴ Dokładnie stanowi on, że „1. Strony zobowiązują się uznać, że każda osoba należąca do mniejszości narodowej ma prawo do używania jego/jej nazwiska (patronimiku) i imion w języku mniejszości oraz ich oficjalnego uznania zgodnie z trybem przyjętym w ich ustawodawstwie. 2. Strony zobowiązują się uznać, że każda osoba należąca do mniejszości narodowej ma prawo do umieszczenia w jego lub jej języku znaków, napisów i innych informacji o charakterze prywatnym w sposób widoczny dla osób postronnych. 3. W rejonach tradycyjnie zamieszkałych przez znaczącą ilość osób należących do mniejszości narodowej Strony będą starać się – zgodnie z obowiązującym prawem, w tym także, tam, gdzie to stosowne, umowami z innymi państwami oraz przy uwzględnieniu ich specyficznych warunków – umieszczać również w języku mniejszości tradycyjne nazwy lokalne, nazwy ulic i inne oznakowania topograficzne o charakterze publicznym, o ile istnieje tam wystarczające zapotrzebowanie na takie oznakowania” (Konwencja Ramowa... 2002).

no się uwzględniać „specyficzne warunki” ich położenia oraz i to, czy istnieje wystarczające zapotrzebowanie na takie oznakowania. Podobnie postanowienia Konwencji dotyczą prawa do umieszczania w języku mniejszości znaków, napisów lub informacji o charakterze prywatnym, które będą widoczne dla innych (art. 11 ust. 2). Wyrażenie „o charakterze prywatnym” odnosi się do wszelkich manifestacji językowych, które nie mają charakteru oficjalnego.

W Konwencji Ramowej nie zdefiniowano pojęcia obszarów zamieszkałych tradycyjnie lub w znaczącej ilości przez osoby należące do mniejszości narodowych. Wybór tych kryteriów pozostawiono ocenie władz danego państwa, która ma się realizować w „elastycznej formule”, uwzględniającej warunki każdej ze stron, zarówno mniejszości, jak i władz danego państwa (*The Framework Convention: a key tool...* 2016: 31). Termin „zamieszkałe tradycyjnie” nie odnosi się do mniejszości historycznych, lecz tylko tych, które wciąż zamieszkują ten sam obszar geograficzny. Przepisy Konwencji nie określały także, kto jest odpowiedzialny za określenie, na ile oczekiwania wprowadzenia dwujęzyczności odpowiadają „rzeczywistym potrzebom”. Praktyka stosowania tego artykułu wskazuje na różnego rodzaju trudności przy ich wprowadzaniu w poszczególnych krajach (*The Language Rights...* 2012: 40–41). Dotyczyły one po pierwsze poziomu polityki. Prawa językowe (a szczególnie związane z dwujęzycznością) są bowiem regulacjami stanowiącymi często przedmiot długotrwałych prac legislacyjnych, którym towarzyszyły silne kontrowersje polityczne. Sprawiają one również problemy polityczne na poziomie lokalnym, gdyż regulacje tych kwestii (zwłaszcza dotyczące dwujęzycznych nazwy miejscowości i używania języków mniejszości w urzędach) wprowadzają wyraźną „inność” językowo-etniczną, naruszającą w sposób widoczny jedność kulturową (językową) i narodową danego obszaru. Dlatego oczekiwania ich realizacji były i są często interpretowane przez większość jako dążenie danej mniejszości do uzyskania autonomii terytorialnej.

Po drugie towarzyszące wprowadzaniu owych przepisów przeszkody dotyczyły względów legislacyjnych (konkretnych sposobów ich regulacji w prawie krajowym) oraz możliwych wysokich kosztów finansowych ich wdrożenia. Trudności te wynikają również z braku jasnych wskazówek, co może stanowić „minimalne standardy” w tej dziedzinie (Benoit-Rohmer 1996: 17) oraz jakie „dobre praktyki” z innych krajów mogą dawać przykład dla innych krajów (Patten, Kymlicka 2003: 3). Przepisy Konwencji Ramowej nie wskazują np. wyraźnie na określoną instytucję, która ma określić, kto jest odpowiedzialny za ocenę, na ile oczekiwania wprowadzenia dwujęzyczności odpowiadają „rzeczywistym potrzebom”.

Po trzecie, praktyka realizacji dwujęzyczności wskazuje również na takie problemy, które są związane z niechęcią lub nawet brakiem wyraźnego ich wsparcia przez państwo, a także na powoływanie się na takie argumenty jak np. że obecność dwujęzycznych tablic na drogach będzie niezrozumiała dla podróżnych

i może stanowić niebezpieczeństwo drogowe (*The Language Rights...* 2012: 40–41). Zwraca się uwagę na stosowanie przez władze niektórych państw zawyżonych „progów mniejszościowych” (sięgających w niektórych wypadkach nawet do 50% osób należących do mniejszości zamieszkujących daną społeczność lokalną) wymaganych przy wprowadzeniu reguł dwujęzyczności, co tworzy trudną do ich spełnienia barierę (*The Language Rights...* 2012: 35). Generalnie w ocenie praktyki stosowania Konwencji i procesu jej monitoringu w zakresie ochrony praw językowych podkreśla się, że wymaga to zawsze „inkluzywnej polityki językowej” (*The Language Rights...* 2012: 60).

Z perspektywy wprowadzania rozwiązań dotyczących dwujęzyczności obowiązujących w Europie (w tym przede wszystkim dotyczących dodatkowych nazw miejscowości) decyzje w tym zakresie pozostawia się władzom lokalnym lub regionalnym, na których terenie mają one obowiązywać (*Używanie języka mniejszości...* 2003: 27–28). Wynika to z faktu ograniczenia terytorialnego zakresu działania tej instytucji do określonych gmin i regionów w sposób zwarty zamieszkiwanych przez daną mniejszość (stanowiący wysoki odsetek ich mieszkańców) oraz potrzeby udziału samych mieszkańców (w tym osób należących do mniejszości) w decydowaniu o ich wprowadzeniu (Sloboda, Šimic, Szaböger, Vigers 2012: 81–82).

Sama problematyka wprowadzania i obecności nazw w językach mniejszości narodowych lub regionalnych, odmiennych od oficjalnego języka (lub języków) danego państwa (Dołowy-Rybińska 2013: 129) cieszy się od co najmniej trzech dekad dużym zainteresowaniem badawczym. Stało się tak od publikacji przełomowego dla tej dziedziny artykułu dwóch autorów Rodrigue’a Landry’ego i Richarda Y. Bourhisa, którzy interesowali się wizualną widocznością języka fryzyjskiego i baskijskiego w sferze publicznej (1997). Wprowadzili oni pojęcie krajobrazu językowego (*linguistic landscape*), rozumianego przez nich jako wizualny zespół zapisanych informacji („tekstów”) znajdujących się na znakach drogowych, reklamach billboardowych, nazwach ulic, oznaczeniach sklepów i budynkach użyteczności publicznej, w tym także siedzib władz publicznych. Badali oni zbiór dwu- i wielojęzycznych znaków prezentowanych w formie pisanej w określonej przestrzeni publicznej, który tworzył doświadczany przez ludzi „pejzaż” na danym terytorium, lokalizacji, aglomeracji miejskiej itp. (Landry, Bourhis 1997: 25).

Początkowo termin ten odnoszono jedynie do samego faktu potwierdzenia stosowania różnych języków na danym obszarze. Współcześnie badania na ten temat koncentrują się bardziej na społecznej i politycznej roli różnorodności językowej obecnej zarówno na urzędowych, jak i komercyjnych oraz prywatnych znakach. W ich ramach zbiera się informacje nie tylko na temat zmian „szaty informacyjnej” miast i miejscowości (m.in. nazw ulic, urzędów, przedsiębiorstw itp.), ale analizuje się również społeczne reakcje na zwiększającą się

„różnorodność” językową (Cenzos, Gorter 2006: 74–78; Gorter 2013). Choć najbardziej został zaakceptowany termin „krajobraz językowy”, to w literaturze przedmiotu można spotkać inne zbliżone pojęcia, które odnosiły się do analizy tego samego zjawiska, takie jak „krajobraz toponimiczny”, „krajobraz wyobrażony” (Alderman 2008: 208), czy też „publiczny pejzaż językowy” i „prywatny pejzaż językowy” (Wicherkiewicz 2016: 126–127). Wszystkie one nawiązują do obecnej popularności pojęcia „krajobrazu” w geografii kulturowej i w naukach społecznych (Smyrski 2018).

Z perspektywy nazewnictwa w językach mniejszościowych jedna ich funkcja staje się najważniejsza. Dotyczy ona oznaczania terytorium i wzmacniania emocjonalnej więzi z nim. W wypadku terytorium zamieszkałego przez więcej niż jedną grupę etniczną można oczekiwać dyskusji i napięć dotyczących stosowania konkurujących terminologii nazewnictwa. Mogą one prowadzić do kontestacji przestrzeni publicznej i być przykładem walki o „znaczenie, widzialność i obecność w przestrzeni” (Raos 2015: 4).

Władze państw niechętnie się godzą na regulacje dotyczące dwujęzyczności. Ich realizacja pozostaje w praktyce skomplikowana ze względów prawnych (konkretnych sposobów ich regulacji w prawie krajowym), jak i kosztów finansowych. Prowadzą one także do konfliktów etnicznych i językowych, które mogą przekraczać granice danego państwa. Dobrym przykładem tego typu wydarzeń i postaw jest długoletnia i dramatyczna kampania na rzecz wprowadzania znaków drogowych z nazwami miejscowości w języku angielskim i walijskim w Walii od końca lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku. Były one traktowane jako „symbole sprawiedliwości” w przeciwieństwie do obecności tablic z samymi nazwami angielskimi, które były określane mianem symboli „ucisku”, „niesprawiedliwości” i „anglicyzacji”. Z tego powodu były one często niszczone i zamalowywane (Merriman, Rhys, Jones 2009: 359).

3. Dodatkowe nazewnictwo miejscowości w językach mniejszości narodowych i regionalnych w państwach Unii Europejskiej

Porównanie dotyczące funkcjonowania zasad wprowadzania dodatkowych („podwójnych”) nazw miejscowości oraz innych obiektów w krajach obecnej Unii Europejskiej rozpocznę od próby odpowiedzi na pytanie, w jakich państwach dopuszcza się możliwość oficjalnego wprowadzania dodatkowego nazewnictwa w językach mniejszościowych (Raos 2015; por. *Używanie języka mniejszości narodowych...* 2003: 11–26; Goleh 2017: 51–52). Jeżeli takie możliwości istnieją, to na jakich zasadach prawnych one się opierają? Czy na przykład takie zapisy znajdują

się w konstytucji, w specjalnej ustawie o ochronie praw mniejszości narodowych lub w ustawie językowej, albo też w specjalnym statucie regionalnym (co może dotyczyć państw o strukturze federalnej)? Spośród 28 obecnych państw członkowskich UE aż w 24 z nich istnieją możliwości obecności dwujęzycznego nazewnictwa. W 4 państwach członkowskich takiej regulacji nie ma i są to Bułgaria, Grecja, Litwa i Łotwa. Kraje te nie podpisały Karty Języków, ale wszystkie one, z wyjątkiem Grecji, podpisały Konwencję Ramową i ją ratyfikowały.

Wśród grupy 24 krajów dopuszczających dwujęzyczność nazewnictwa 6 z nich jest oficjalnie dwu- lub wielojęzyczna. Są to: Belgia (uznająca język niderlandzki, francuski i niemiecki za urzędowe), Cypr (w tym kraju języki urzędowe to grecki i turecki), Finlandia (języki urzędowe to fiński i szwedzki, ale kraj ten dopuszcza jeszcze dodatkowe nazwy miejscowości w języku północno-lapońskim – tzw. *Northern Sámi*), Irlandia (języki urzędowe to irlandzki, *gaelic* oraz angielski), Luksemburg (języki urzędowe to francuski, niemiecki, a od 1985 r. także i język luksemburski) oraz Malta (języki urzędowe to maltański i angielski). W 4 z nich wielojęzyczność (i związana z tym oczywiście wielojęzyczność nazewnictwa) jest zagwarantowana na poziomie prawa konstytucyjnego (Belgia, Cypr, Irlandia i Malta), a w 2 z nich oparta jest na specjalnych ustawach językowych (Finlandia i Luksemburg).

W grupie 18 państw oficjalnie jednojęzycznych, ale dopuszczająca dwu- lub wielojęzyczne nazwy mamy do czynienia z następującymi rozwiązaniami prawnymi. W Słowenii jest nim zapis konstytucyjny, w Austrii i Chorwacji to regulacje konstytucyjne w połączeniu z odpowiednimi ustawami o ochronie mniejszości narodowych, a w Hiszpanii zapis konstytucyjny i odpowiednie regulacje na poziomie regionalnym. W 4 następnych krajach główną podstawę prawną stanowią ustawy o ochronie mniejszości narodowych (Czechy, Polska i Węgry oraz Niemcy poprzez odpowiednie regulacje o ochronie mniejszości przyjęte na poziomie krajów związkowych). W kolejnych 8 państwach podstawą są odpowiednie ustawy językowe istniejące na poziomie krajowym (Holandia, Portugalia, Słowacja, Szwecja, Wielka Brytania i Włochy) lub na poziomie lokalnym (Dania). W Estonii dwujęzyczność wynika z ustawy o nazwach miejscowych, a w Rumunii z zasad działalności administracji lokalnej. We Francji zaś regulacje dwujęzycznych nazwy mają jedynie charakter lokalny.

Kolejną kwestią jest porównanie, jakich warunków wymaga się do wprowadzenia dodatkowego nazewnictwa mniejszościowego. Czy jest nim „próg mniejszościowy” w postaci określonego odsetka osób deklarujących przynależność do danej mniejszości lub posługujących się określonym językiem na terenie danej społeczności lokalnej, albo też określonego odsetka osób biorących udział w konsultacjach społecznych i opowiadających się za ich wprowadzeniem? Czy mogą nimi być kryteria historyczne wiążące tradycję używania danego języka na danym

terytorium regionalnym lub też odnoszące je do możliwości zawartych w posiadanej przez władze autonomii terytorialnej?

Wszystkie z tych 18 państw wymagają spełnienia określonych warunków na wprowadzanie podwójnego nazewnictwa. Należą do nich: po pierwsze, wymogi historyczne dotyczące języków i grup mniejszościowych żyjących tradycyjnie na określonym terytorium ich zamieszkania (Estonia, Francja i Szwecja); po drugie, zasada terytorialna odnosząca zasadę dwujęzyczności nazewnictwa do wyznaczonych regionów administracyjnych w ramach struktury regionalnej państwa (Dania, Holandia, Hiszpania, Niemcy, Portugalia, Słowenia, Wielka Brytania i Włochy); po trzecie, wymóg przekroczenia określonego odsetka osób należących do danej mniejszości lub posługujących się danym językiem (Austria, Chorwacja, Czechy, Finlandia, Polska, Rumunia, Słowacja i Węgry). Jest on najczęściej określony na poziomie 20% osób deklarujących przynależność do danej mniejszości lub używania danego języka, choć w niektórych krajach (Austria, Czechy i Węgry) zmniejszono to wymaganie do progu 10%.

W państwach UE stosuje się także zróżnicowane zasady wizualnego wizerunku dodatkowych nazw. Dotyczą one tego, czy są one pisane tym samym stylem pisma co nazwy oficjalne (urzędowe) oraz czy są w tym samym rozmiarze i kolorze. Biorąc pod uwagę równość stylów pisma nazw w języku oficjalnym (urzędowym) i mniejszościowym, sytuacja wygląda następująco: w 9 krajach obie nazwy (ich czcionki) są sobie równe (w Austrii, Chorwacji, Czechach, Estonii, Holandii, Polsce, Słowenii, Szwecji i Włoszech), w 5 krajach brak jest tej równości, czyli nazwy w językach mniejszości są wyraźnie mniejsze (Dania, Francja, Hiszpania, Portugalia i Wielka Brytania), a w 4 krajach jest zagwarantowana częściowa równość nazw, która zależy od rozwiązań lokalnych, czyli od regionu, urzędu itp. (Niemcy, Rumunia, Słowacja i Węgry).

Ostatni element porównania dotyczy polityki nazewnicznej państwa lub władz lokalnych, tj. tego, czy ma ona charakter pełnej lub częściowej implementacji. Rozważaną kwestią będzie, czy dodatkowe nazewnictwo można rozszerzać na inne obiekty i urzędy w danym regionie. W 9 krajach obowiązuje pełna ich implementacja (Czechy, Niemcy, Polska, Portugalia, Rumunia, Słowacja, Słowenia, Szwecja i Włochy), zaś w 9 krajach obowiązuje częściowa implementacja dotycząca używania praktycznie tylko nazw miejscowości (Austria, Chorwacja, Dania, Estonia, Francja, Hiszpania, Holandia, Wielka Brytania). Przegląd stosowania dodatkowych nazw w językach mniejszości narodowych i regionalnych w krajach Unii Europejskiej prezentuje tabela 1.

Tabela 1. Języki regionalne i mniejszości narodowych korzystające z możliwości wprowadzenia dwujęzycznych nazw w wybranych krajach Unii Europejskiej

Lp.	Kraj	Języki korzystające z możliwości dwujęzycznych nazw miejscowości i ulic
1.	Austria	chorwacki, słoweński, węgierski
2.	Chorwacja	czeski, serbski, węgierski, włoski
3.	Czechy	polski
4.	Dania	niemiecki
5.	Estonia	szwedzki, võro
6.	Francja	alzacki (niemiecki), bretoński, baskijski, gallo, kataloński, korsykański, oksytański (prowansalski), włoski (<i>Niçard</i>)
7.	Hiszpania	aranejski (oksytański), asturyjski, baskijski, galisyjski, kataloński,
8.	Holandia	fryzyjski (zachodnio-fryzyjski)
9.	Niemcy	dolno-łużycki, duński, górno-łużycki, fryzyjski (północno-fryzyjski), fryzyjski-saterlandzki
10.	Polska	białoruski, kaszubski, litewski, łemkowski, niemiecki
11.	Portugalia	mirandyjski
12.	Rumunia	bułgarski, chorwacki, niemiecki, polski, serbski, ukraiński, węgierski
13.	Słowacja	węgierski, łemkowski
14.	Słowenia	węgierski, włoski
15.	Szwecja	meänkieli, północno-lapoński, południowo-lapoński
16.	Węgry	chorwacki, niemiecki, rumuński, serbski, słowacki, słoweński
17.	Włochy	albański, chorwacki, grecki, franko-prowansalski, francuski, friulski, kataloński, ladyński, niemiecki, oksytański, sardyński, słoweński
18.	Zjednoczone Królestwo (Wielka Brytania)	kornijski, irlandzki (gaelicki), gaelicki szkocki (<i>Ulster Scots</i>), walijski

Źródło: (Raos 2015: 20).

Tabela pokazuje, że z rozwiązań wprowadzania dodatkowego nazewnictwa korzystają zarówno języki mniejszości narodowych wspierane przez państwa narodowe, w których mają one status oficjalny lub urzędowy, jak i języki regionalne używane przez małe społeczności o charakterze lokalnym. Z państw Unii Europejskiej to Włochy i Francja dają największej liczbie języków możliwość publicznego zaistnienia na nazwach miejscowości (dotyczy to zwłaszcza języków regionalnych), a następnie Rumunia i Hiszpania. Tabela ta pokazuje również, że spośród 24 oficjalnych języków państw członkowskich Unii aż 16 języków cieszy się na jej terenie statusem dwujęzyczności, w tym przede wszystkim język niemiecki obecny w 6 krajach, węgierski w 5 i chorwacki w 4.

Na koniec można zapytać o aktualne konflikty związane z wprowadzaniem dwujęzycznych nazw miejscowości. Wyróżniają się tutaj dwa kraje, Austria i Chorwacja. W obu tych wypadkach mieliśmy do czynienia z gwałtownymi sprzeciwami wobec wprowadzenia dodatkowych oznaczeń w tych językach. W pierwszym wypadku chodzi głównie o dodatkowe nazwy w języku słoweńskim na terenie kraju związkowego Karyntii, podczas gdy w innych częściach kraju oznakowanie dwujęzyczne nie spotkało się z takim poziomem dezaprobaty i odrzucenia (Godlewska 2013; Gully 2011; Godlewska 2006: 63–67). W Chorwacji możliwości stosowania nazw miejscowości i ulic w języku serbskim pisane cyrylicą spotkały się z ostrymi protestami społecznymi (zwłaszcza w dotkniętym zniszczeniami wojennymi mieście Vukovar), co jest związane z przywoływaniem nie tak dawnych wspomnień wojennych i niepokojem o spójność terytorialną kraju (Tomić 2013; Sillić 2013).

4. Dwujęzyczne nazewnictwo miejscowości w krajach Grupy Wyszehradzkiej (Czechy, Słowacja, Węgry i Polska)

Obecność dwu- lub wielojęzycznych nazw miejscowości pozostaje w grupie krajów Grupy Wyszehradzkiej (Czechy, Słowacja, Węgry i Polska) mocno określona przez historyczne doświadczenie etnicznego i językowego zróżnicowania, obecności wpływów niemieckich, rosyjskich i austro-węgierskich, ale także pamięcią przymusowej polityki germanizacji i rusyfikacji.

Omawianie rozpocznę od Republiki Czeskiej. Przyjęta w tym kraju w 2001 r. ustawa o prawach członków mniejszości narodowych zawiera regulacje dotyczące wprowadzenia dwujęzycznych oznaczeń miejscowości i znaków topograficznych na obszarach, które są tradycyjnie i w znacznej liczebności zamieszkiwane przez osoby należące do mniejszości narodowych (art. 8 ust. 1 i 2 ustawy mniejszościowej) (*Używanie języka mniejszości narodowych...* 2003: 20–21; Zwilling 2003: 4). Stawiane przez nie wymagania są jednak stosunkowo wysokie i restryktywne. Z jednej strony oczekuje się, aby społeczność mniejszościowa stanowiła na terenie danej gminy co najmniej 10% zbiorowości lokalnej (na podstawie wyników spisu powszechnego ludności). Z drugiej strony wnioski o wprowadzenie dodatkowego oznakowania musi zostać złożony za pośrednictwem specjalnej lokalnej komisji do spraw mniejszości narodowych, która go akceptuje lub odrzuca (zgodnie z art. 29 para. 2 ustawy o gminach). Podczas gdy pierwszy próg jest raczej niski, to ten drugi w praktyce może skutecznie zapobiegać ich wprowadzeniu, o ile członkowie danej mniejszości nie uzyskają wystarczającego wsparcia od całej społeczności lokalnej. Taka sytuacja miała miejsce w gminie Trzyniec (czes. *Třinec*), w której, mimo że 17,7% ludności stanowiła mniejszość polska, propozycje

wprowadzenia polskich nazw i oznaczeń były kilkakrotnie odrzucane głosami reprezentantów innych mniejszości i władz lokalnych.

Stopień rozpowszechnienia dodatkowego nazewnictwa ustalają indywidualnie władze każdej gminy na podstawie zaleceń swoich komisji, poczynając od umożliwienia zaistnienia takich napisów na budynkach publicznych (gdzie i w jakich miejscach), ulicach, znakach drogowych wskazujących wjazd i wyjazd z gminy oraz w innych miejscach publicznych (jak np. przystanki autobusowe). Koszty związane z ich instalowaniem pokrywane są z centralnego budżetu państwa (Matchlovà 2013: 231–214).

Jedynym językiem, który korzysta obecnie praktycznie z tych rozwiązań jest język polski (zob. tabela 1) w regionie Śląska Cieszyńskiego w województwie morawsko-śląskim (w którym w sposób zwarty zamieszkuje polska mniejszość narodowa). Na podstawie przepisów warunki wprowadzenia dwujęzycznych nazw czesko-polskich spełnia łącznie 31 gmin. Władze lokalne są jednak raczej im niechętne. W ostatnich latach ustalono jednak możliwość dwujęzycznego oznaczenia dworców kolejowych w tych miejscowościach województwa morawsko-śląskiego, gdzie ostatnio dochodziło do ich modernizacji dla gmin spełniających kryteria mniejszościowe. Aktualnie są dyskutowane możliwości wprowadzenia dodatkowych oznakowań miejscowości w języku słowackim (8 gmin) oraz niemieckim w okręgu Sokolov (3 gminy) (*Fourth Opinion on the Czech Republic...* 2016: 22–23).

Na Słowacji pierwsze regulacje dotyczące wprowadzania dodatkowych nazw miejscowości oraz innych obiektów w językach mniejszości zostały wdrożone w 1994 r. w regionach o znacznym odsetku obecności mniejszości (20%). Oznaczenia te miały być jednak pisane mniejszym i odmiennym stylem pisma. Kolejna ustawa dotycząca języków mniejszości z 1999 r. wprowadziła przepisy, które przewidywały, że nazwy miejscowości i ulic, znaki topograficzne i drogowe, nazwy stacji kolejowych i przystanków autobusowych, a także oznaczenia na budynkach administracji publicznej w wyznaczonych gminach mogą być przedstawiane w językach mniejszości, choć nadal przy użyciu mniejszego rozmiaru pisma (*Używanie języka mniejszości narodowych...* 2003: 22–23). Decyzje w tej sprawie miały być podejmowane przez władze gminy i na jej koszt.

Poza najczęściej spotykanymi słowacko-węgierskimi oznaczeniami (na południu Słowacji) występują również dodatkowe nazwy w języku ruskim (łemkowskim) w północno-wschodniej części Słowacji. Przez długi czas odmawiano jednak wprowadzenia dodatkowego nazewnictwa stacji kolejowych (w języku węgierskim) i dopiero w 2017 r. 54 dworce kolejowe w miastach na południu Słowacji mogły otrzymać dodatkowe węgierskie oznakowanie, po licznych protestach ze strony mniejszości węgierskiej. W ocenach Rada Europy podkreśla brak pełnego wdrażania uprawnień językowych zawartych w ustawie o języku mniejszości-

wym w wyznaczonych gminach oraz wobec wszystkich uprawnionych do tego języków, w tym także języka romskiego. Podkreśla się także, że brak jest jasnych regulacji dotyczących, gdzie i w jaki sposób języki mniejszości mogą być używane na przykład na szlakach turystycznych, co budziło napięcia na szczeblu lokalnym na południu tego kraju (*Fourth Opinion on the Slovak Republic...* 2014: 20–21).

Z kolei na Węgrzech ustawa o prawach mniejszości narodowych i etnicznych z 1993 r. umożliwiła wprowadzenie dwujęzycznych znaków drogowych w gminach, w których co najmniej 20% lokalnej populacji należało do uznanej mniejszości (*Używanie języka mniejszości narodowych...* 2003: 19–29). Wprowadzono dwujęzyczne nazwy miejscowości w języku rumuńskim, słowackim oraz niemieckim. W praktyce prawo to jest raczej rzadko stosowane i brak jest dokładnych danych dotyczących liczby gmin, w których one występują. O ile dodatkowe nazwy miejscowości w językach mniejszości są mniejsze rozmiarem i różnią się stylem pisma od swoich węgierskich odpowiedników, to oznaczenia ulic mogą być przedstawiane w taki sam sposób dla obu języków, węgierskiego i mniejszościowego. Kolejne regulacje zawarte w ustawie o prawach narodowości (*The Act on the Rights of Nationalities*) z 2011 r. przewidywały, że w gminach, w których osoby należące do mniejszości narodowej stanowią, zgodnie z ostatnim spisem powszechnym, nie mniej niż 10% mieszkańców, znaki z nazwą miejscowości i nazwami ulic powinny występować także w języku danej mniejszości (art. 6 ust. 1), a ponadto oznaczenia zawierające nazwy agencji i urzędów publicznych oraz komunikaty związane z ich funkcjonowaniem powinny również być przedstawiane w języku danej mniejszości wraz z językiem węgierskim). W ocenie Rady Europy nie pojawiły się jeszcze w tym kraju żadne dodatkowe oznaczenia w żadnym z dwóch języków używanych przez Romów (Romowie i Beasz) (*Fourth Opinion on Hungary...* 2016: 35).

Z kolei pojawienie się dodatkowych oznaczeń miejscowości w Polsce było związane, jak już pisałem na początku tego artykułu, z przyjęciem specjalnej ustawy o mniejszościach w 2005 r. Przewidywała ona określone warunki dla ich wprowadzenia, które są zbliżone w dużym stopniu do tych, które obowiązują w innych krajach, a zwłaszcza w państwach Grupy Wyszehradzkiej. Możliwości takie dotyczą jedynie tych gmin, w których liczba mieszkańców gminy należących do mniejszości jest nie mniejsza niż 20% ogólnej jej liczby (ustalanej według wyników ostatniego spisu powszechnego ludności) lub gdy za ustaleniem dodatkowej nazwy miejscowości w języku mniejszości opowiedziała się w trakcie konsultacji ponad połowa (większość) uczestniczących w nich mieszkańców. Dodatkowe nazwy mogą być wprowadzone na terenie całej gminy lub w poszczególnych miejscowościach, a koszty z nimi związane ponosi budżet państwa (wprowadzenie dodatkowych nazw ulic i dwujęzycznych tablic na urzędach obciąża już budżet gminy). Ustawa przesądza, że dodatkowe nazwy umieszczane są po nazwie w języku polskim i nie mogą być stosowane samodzielnie, a ustalenie dodatkowej

nazwy w języku mniejszości następuje zgodnie z zasadami pisowni tego języka. Dodatkowa nazwa mniejszościowa nie ma żadnego znaczenia prawnego oprócz symbolicznego, tj. nie występuje w obrocie prawnym (np. nie można wysłać pocztą listu zaadresowanego jedynie nazwą miejscowości w języku mniejszości). Istotnym i specyficznym warunkiem dla naszego kraju jest wymóg historyczny, który stanowi, że dodatkowe nazwy te nie mogą nawiązywać do nazw z okresu 1933–1945, nadanych przez władze Trzeciej Rzeszy Niemieckiej lub Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich.

Do końca maja 2020 r. ustalono w Polsce dodatkowe nazwy miejscowości w językach mniejszości narodowych i języku regionalnym, dla 1252 miejscowości w 62 gminach. Najwięcej takich nazw wprowadzono w języku kaszubskim (827 nazw w 27 gminach), następnie w niemieckim (359 nazw w 31 gminach) i kolejno litewskim (30 nazw w 1 gminie), białoruskim (27 nazw w 1 gminie) w łemkowskim (9 nazw w 2 gminach). W żadnej z tych gmin nie ustalono dodatkowych nazw dla wszystkich występujących w niej miejscowości lub też ich części. Nie ustalono również do tej pory ani jednej dodatkowej nazwy dla obiektu geograficznego, ani też formalnie nie wprowadzono dodatkowych nazw ulic i placów (choć takie nazwy są spotykane w niektórych miejscowościach, zwłaszcza na Kaszubach).

Ich pojawienie stanowi z jednej strony ważną, jeżeli nie historyczną, zmianę funkcjonowania polskiego społeczeństwa i jego sfery publicznej (Sagan-Bielawa 2016: 18–19), która polegała na oficjalnym dopuszczeniu do sfery publicznej innych języków, naruszając w ten sposób dotychczasową tradycję dominacji języka polskiego i obowiązujący państwowy reżim językowy (Sonntag, Cardinal 2015: 9–15). Z drugiej strony, dodatkowe nazewnictwo w językach mniejszości wskazuje na ważną rolę języka w podtrzymywaniu tożsamości narodowej dla mniejszości narodowych i etnoregionalnych we współczesnej Polsce. Nazwy te stały się zewnętrznymi znakami ich identyfikacji, potwierdzając istniejące tam od dawna lokalne zróżnicowania etniczne. Jak podsumowywał Andrzej Czerny swoje rozważania na temat nazw geograficznych, podstawową ich funkcją jest zawsze identyfikacja miejsca, a dopiero później pozostaje „bycie nośnikiem treści związanych z nazywanym miejscem” – ale właśnie w niektórych wypadkach ta drugorzędna funkcja staje się czasami równorzędna, a nawet dominująca (Czerny 2011: 245).

5. Podsumowanie

Opisane w artykule zasady dostępności dwujęzycznego nazewnictwa w krajach Unii Europejskiej, jak i konflikty na tym tle świadczą o stale ważnej roli znaków w językach mniejszości w sferze publicznej dla tożsamości mniejszościowych

grup etnolingwistycznych. O ile ich pojawienie się w starych państwach członkowskich było skutkiem procesów ich regionalizacji i decentralizacji administracji oraz aktywności regionalnych grup etnolingwistycznych, o tyle w nowych krajach członkowskich stanowiły one część szerszej zmiany polityki językowej i etnicznej w ramach procesów demokratyzacji i dążeń do uzyskania członkostwa w Unii. W sensie społecznym regulacje te umożliwiały wyrażanie cech etnicznych podkreślających zróżnicowanie kulturowe lokalnych przestrzeni publicznych, a także świadczyły o zmianie władzy symbolicznej na danym terenie. Jak podkreślają badacze, w lokalnych relacjach większość – mniejszość negocjacja „władzy symbolicznej bądź realnej jest włączona oraz dokonuje się poprzez obecność języka (...) w sferze publicznej” (Marten, Mensel, Gorter 2012: 6).

Literatura

- Abu Gholeh M., 2017, *Dwujęzyczne nazewnictwo geograficzne jako jedno z praw językowych mniejszości narodowych* [w:] M. Jabłoński, J. Banach-Gutierrez (red.), *Aktualne problemy ochrony wolności i praw mniejszości w Polsce i na świecie*, Wrocław: E-Wydawnictwo. Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa. Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Alderman D.H., 2008, *Place, Naming and the Interpretation of Cultural Landscapes* [w:] B. Graham, P. Howard (eds.), *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*, Farnham–Burlington: Ashgate Press.
- Benoit-Roohmer F., 1996, *The Minority Question in Europe: Texts and Commentary*, Strasbourg: Council of Europe Publishing.
- Bukowski A., Lubaś M., Nowak J., 2010, *Wprowadzenie* [w:] A. Bukowski, M. Lubaś, J. Nowak (red.), *Spółeczne tworzenie miejsc. Globalizacja, etniczność, władza*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Castells M., 2008, *Siła tożsamości*, tłum. S. Szymański, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cenzoz J., Gorter D., 2006, *Linguistic Landscape and Minority Languages*, *International Journal of Multilingualism*, no. 1, vol. 3, s. 67–80.
- Czerny A., 2011, *Teoria nazw geograficznych*, *Prace Geograficzne*, nr 226.
- Dołowy-Rybińska N., 2013, *The Europe of Minorities: Cultural Landscape and Ethnic Boundaries*, *Art Inquiry. Recherches sur les Arts*, vol. XV(XXIV), s. 125–137.
- Dołowy-Rybińska N., 2015, *Sytuacja języków mniejszościowych i regionalnych w Europie. Wymiar finansowy. Rekomendacje dla Polski* [w:] *Opinie i Ekspertyzy OE-236*, Warszawa: Kancelaria Senatu.
- Europejska Karta Języków Regionalnych lub Mniejszościowych, sporządzona w Strasburgu dnia 5 listopada 1992 r., Dz. U. z 2009 r. Nr 137, poz. 1121.
- Fourth Opinion on Hungary adopted on 25 February 2016*, Advisory Committee on the Framework Convention for the Protection of National Minorities, Strasbourg, 12 September 2016.

- Fourth Opinion on the Czech Republic adopted on 16 November 2015*, Advisory Committee on the Framework Convention for the Protection of National Minorities, Strasbourg, 28 June 2016.
- Fourth Opinion on the Slovak Republic adopted on 3 December 2014*, Advisory Committee on the Framework Convention for the Protection of National Minorities, Strasbourg, Strasbourg, 3 December 2014.
- Godlewska E., 2006, *Prawa językowe mniejszości narodowych w Republice Austrii na przykładzie mniejszości słoweńskiej i chorwackiej*, *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin-Polonia*, vol. XIII, s. 61–67.
- Godlewska E., 2013, *Kwestia dwujęzycznych tablic o charakterze topograficznym w Republice Austrii – prawo oraz jego realizacja* [w:] E. Godlewska, M. Lesińska-Staszczuk (red.), *Mniejszości narodowe w państwach Unii Europejskiej: stan prawny i faktyczny*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Gorter D., 2013, *Linguistic Landscapes in a Multilingual World*, *Annual Review of Applied Linguistics*, no. 33, s. 190–212.
- Gully J.M., 2011, *Bilingual Signs in Carinthia: International Treaties, the Ortstafelstreit, and the Spaces of German*, *Transit*, no. 7(1), s. 1–14.
- Janusz G., 2011, *Ochrona praw mniejszości narodowych w Europie*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Konwencja Ramowa o ochronie mniejszości narodowych, sporządzona w Strasburgu dnia 1 lutego 1995 r.*, Dz. U. z 2002 r. Nr 22, poz. 209.
- Kutyłowska K., 2013, *Polityka językowa w Europie*, Warszawa: Instytut Badań Edukacyjnych.
- Landry R., Bourhis R.Y., 1997, *Linguistic Landscape and Ethnolinguistic Vitality: An Empirical Study*, *Journal of Language and Social Psychology*, no. 1, vol. 16, s. 23–49.
- Malloy T.H., 2005, *National Minority Rights in Europe*, New York: Oxford University Press.
- Matlochová E., 2013, *Uprawnienia polskiej mniejszości narodowej w Republice Czeskiej* [w:] D. Kornobis-Romanowska (red.), *Folia Iuridica Wratislaviensis*, t. 2, nr 2, s. 189–228.
- Marody M., Giza-Poleszczuk A., 2004, *Przemiany więzi społecznych. Zarys teorii zmiany społecznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Marten H.F., Van Mensel L., Gorter D., 2012, *Studying Minority Languages in the Linguistic Landscape* [w:] H.F. Marten, L. Van Mensel, D. Gorter (eds.), *Minority Languages in the Linguistic Landscape*, Basingstoke–New York: Palgrave Macmillan.
- Merriman P., Rhys J., 2009, “*Symbols of Justice*”: *the Welsh Language Society’s: campaign for bilingual road signs in Wales, 1967–1980*, *Journal of Historical Geography*, no. 35, s. 350–375.
- Nijakowski L.M. (red.), 2014, *Konferencja Europejskie i regionalne instrumenty ochrony języków zagrożonych Warszawa, 5 listopada 2013 r.*, Warszawa: Kancelaria Sejmu.
- Patten A., 2009, *Survey Article: The Justification of Minority Language Rights*, *Journal of Political Philosophy*, no. 1, s. 102–128.
- Patten A., Kymlicka W. (eds.), 2003, *Introduction: Language Rights and Political Theory: Context, Issues, and Approaches*, w: *Language Rights and Political Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Porębski A., 1991, *Europejskie mniejszości etniczne Geneza i kierunki przemian*, Kraków: Uniwersytet Jagielloński.

- Preece J.J., 2007, *Prawa mniejszości*, Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Raos V., 2015, *Linguistic Landscape in EU member States. Politics of Visibility and Presence*, paper, Zagreb, 29–30 June, <https://www.coe.int/en/web/minorities/country-specific-monitoring> (dostęp: 30.11.2018).
- Sagan-Bielawa M., 2016, *Wdrażanie Europejskiej Karty Języków Regionalnych lub Mniejszościowych a rzeczywistość socjolingwistyczna w Polsce*, Socjolingwistyka, nr 30, s. 7–21.
- Silić T., 2013, *Bilingual signs undermining post-war recovery*, October 28, <http://duelamical.eu/articles/66/bilingual-signs-in-vukovar> (dostęp: 30.11.2018).
- Skudrzyk A., Urban K., 2010, *Małe ojczyzny. Świadomość językowo-kulturowa społeczności lokalnych*, Katowice: Oficyna Wydawnicza WW.
- Sloboda M., Šimičić L., Szabó-Gilinger E., Vigers D., 2012, *The Policies on public signage in minority languages and their reception in four traditionally bilingual European locations*, Media and Communication Studies, no. 63, s. 51–88.
- Smyski Ł., 2018, *Między władzą spojrzenia a praktyką. Antropologia krajobrazy*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Sonntag S.K., Cardinal L., 2015, *State Traditions and Language Regimes: A Historical Institutionalism Approach to Language Policy*, Acta Universitatis Sapientiae, European and Regional Studies, no. 1(8), s. 5–21.
- The Framework Convention: a key tool to managing diversity through minority rights. The Scope of Application of the Framework Convention for the Protection of National Minorities*, 2016, Thematic Commentary, no. 4, Advisory Committee on the Framework Convention for the Protection of National Minorities, Strasbourg: Council of Europe.
- The language rights of persons belonging to national minorities under the Framework Convention*, 2012, Thematic Commentary, no. 3, Advisory Committee on the Framework Convention for the Protection of National Minorities, Strasbourg: Council of Europe.
- Thornberry P., Estebanez M.A.M., 2004, *Minority rights in Europe. A review of the work and standard of the Council of Europe*, Strasbourg: Council of Europe.
- Tomić L., 2013, *Respect of the law, respect of minorities*, October 28, <http://duelamical.eu/articles/66/bilingual-signs-in-vukovar> (dostęp: 30.11.2018).
- Ustawa z 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym, Dz. U. z 2005 r. Nr 17, poz. 141.
- Używanie języka mniejszości narodowych jako pomocniczego języka urzędowego w wybranych krajach europejskich*, 2003, Gliwice–Opole: Dom Współpracy Polsko-Niemieckiej.
- Wersje skonsolidowane Traktatu o Unii Europejskiej i Traktatu o funkcjonowaniu Unii Europejskiej*, 2010, Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej, C 83.
- Wicherkiewicz T., 2014, *Regionalne języki kolateralne Europy – porównawcze studia przypadku z polityki językowej*, Poznań: Rys.
- Wicherkiewicz T., 2016, *Ginące języki, etniczność, tożsamość i polityka* [w:] N. Nau, M. Hornsby, M. Karpiński, K. Klessa, T. Wicherkiewicz, R. Wójtowicz, *Języki w niebezpieczeństwie. Księga wiedzy*, Poznań: Wydział Neofilologii Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Zwilling C., 2004, *Minority Protection and Language Policy in the Czech Republic*, Noves SL, Revista de Sociolingüística, s. 1–8, <http://www.gencat.cat/llengua/noves/noves/hm04tardor/docs/zwilling.pdf> (dostęp: 1.12.2018).

Marta Kudelska¹

Agnieszka Staszczuk²

Agata Świerzowska³

Retradycjonalizacja hinduizmu we współczesnych świątyniach indyjskich na przykładzie New Vishvanath Temple w Waranasi⁴

W Indiach, w okresie przed odzyskaniem niepodległości ufundowano wiele świątyń, które miały urzeczywistnić idee indyjskich reformatorów społecznych i religijnych propagujących wizję zreformowanego hinduizmu. Na jego potrzeby starano się także opracować nową formę świątyni „Hindu Rashtra Mandir”. W nurt ten wpisują się także świątynie określane mianem Birla Mandir fundowane przez kolejne pokolenia rodziny Birlów. Wszystkie one są – jak dowodzą autorki prezentacji – formami *cultural media* mającymi budować jednolitą hinduską tożsamość opierającą się o wykreowany ideał *arja dharmy*. W artykule, na przykładzie New Vishvanath Temple, ukazano mechanizmy retradycjonalizacji wykorzystane przez twórców idei.

Słowa kluczowe: Birla Mandir, New Vishvanath Temple, *āryadharma*, Waranasi, tożsamość, etyka, świątynia narodowa, zreformowany hinduizm

¹ Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie; marta.kudelska@uj.edu.pl.

² Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie; agnieszka.staszczuk@uj.edu.pl.

³ Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie; agata.swierzowska@uj.edu.pl.

⁴ Badania prowadzone w ramach projektu NCN „Birla mandir – współczesne hinduistyczne kompleksy świątynne jako przykład modernizacji przez powrót do tradycji” [Opus 5, UMO-2013/09/B/HS1/02005].

Reinventing tradition in modern Hindu temples on the example of the New Vishvanath Temple in Varanasi

In India, before regaining the independence, many temples were founded to implement the ideas of Indian social and religious reformers who propagated the vision of reformed Hinduism. For these purpose efforts were also made to develop a new form of the national Hindu temple (Hindu Rashtra Mandir). This trend also includes temples known as Birla Mandir funded by successive generations of the Birla family. All of them function, as the authors of the paper claim, as forms of “cultural media” designed to build an uniform Indian identity based on the created ideal of *āryadharmā*. In the article, on the example of the New Vishvanath Temple (Birla Mandir in Varanasi), the mechanisms of reinventing tradition used by the creators of the idea are shown.

Key words: Birla Mandir, New Vishvanath Temple, *āryadharmā*, Varanasi, identity, ethics, national temple, reformed Hinduism

W XX w., głównie w okresie przed odzyskaniem przez Indie niepodległości, a więc przed 1947 r., ufundowano wiele miejsc kultu, które miały urzeczywistnić idee licznych indyjskich reformatorów, guru i świętych zastanawiających się nad kształtem nowego, zreformowanego hinduizmu. Na jego potrzeby starano się także opracować nową formę świątyni. W nurt ten wpisują się także świątynie określane powszechnie mianem Birla Mandir (dalej: BM), fundowane przez kolejne pokolenia znanej w Indiach rodziny Birlów⁵. Jak twierdzimy, zostały one pomyslane nie tyle jako miejsca kultowe, tj. jako miejsca, w których *homo religiosus* wchodzi w *illud tempus* po to, by doświadczyć *sacrum*, ale przede wszystkim jako ośrodki mające promować określone wartości kulturowe. W świątyniach tych aktywność czysto religijna choć nie zniknęła całkowicie, to jednak wyraźnie schodziła na plan dalszy, czy też była wykorzystywana jako środek pozwalający na ukształtowanie nowego, świadomego swojej tożsamości hinduskiego obywatela Indii. Świątynie miały więc być nie tylko miejscami kultu, ale miały stać się rodzajem *cultural media* w znaczeniu opisywanym przez Milтона Singera⁶ – miały wyrażać aryjskie wartości i sprawiać, aby zostały one przyjęte. Miały być manifestacją cnót, które właściwe były promowanemu modelowi postępowania określanemu jako *āryadharmā*. W tym przypadku termin *dharma*, najczęściej wiązany z prawem

⁵ Szczegółowo o historii rodziny Birlów zob. Kudaisya (2013). Por. także Kudelska, Kamińska-Jones, Staszczuk, Świerzowska (2019).

⁶ Sformułowaniem tym Singer określa inne niż drukowane formy przekazu kulturowego (np. sztuki performatywne, pieśni, wystawy). Singer podkreśla, że „to właśnie te formy, a nie drukowane książki były nośnikami wierzeń i praktyki, wyrażając w ten sposób żywy światopogląd większej części populacji”. Słowo *cultural* użyte w tym kontekście oznacza, zdaniem badacza, fakt, że media te w całej swojej różnorodności tworzą (a *de facto* są) kulturę, a także dobrze współgrają z innymi płaszczyznami kultury (Singer 1972: 76).

байдź obowiązkiem, a także rodzajem porządku, tak społecznego, jak i indywidualnego⁷, zestawiony został z określeniem *ārya*, które odwołuje się do społeczności Ārya. Są to mieszkańcy *Bhāratavarṣa* – Indii, a zatem obszaru zamieszkiwanego przez członków wspólnoty Arjów, który posiada unikatowy status społeczny, rytualny i soteriologiczny⁸. Wspólnota ta budowana jest w opozycji do *mleccha* – obcych – posługujących się innym językiem, wyznających inne wartości niż te wynikające z hinduskiej *dharmy*⁹. Jednak w przedsięwzięciu Birlów termin *ārya* traktowany jest szerzej – odnosi się do wszystkich religii dharmicznych: hinduizmu (począwszy od pierwszej fazy – wedyzmu), buddyzmu, dżinizmu, a także sikhizmu¹⁰. Propagowanie hinduskiej/aryjskiej *dharmy* wiąże się tu bezpośrednio z walką o nowe, niepodległe Indie, którym nie zagrażaliby już obcy – muzułmanie i Brytyjczycy. Ponadto łączone jest z przekazywaniem i utrwalaniem szlacheckich, prospołecznych, a nawet obywatelskich postaw, jakimi charakteryzować się powinni mieszkańcy tego nowego państwa. Warto tu przytoczyć jeden z napisów umieszczony na tablicy w BM w Delhi, który precyzyjnie opisuje ów ideał: „Arja to ten, który jest kulturalny, łagodny, szlachetny i cnotliwy. Dziesięć zasad *dharmy*: cierpliwość, przebaczenie, poskromienie zewnętrznych i wewnętrznych wrogów, nieprzywłaszczanie cudzej własności, czystość, kontrola zmysłów, rozważa, wiedza, prawdomówność, wolność od złości – wszystkie te wieczne cnoty stanowią razem *dharmę*, czyli religię”. Zwróćmy uwagę, że dobór powyższych cnót etycznych jest na tyle uniwersalny, że może zostać przyjęty i zaakceptowany przez przedstawicieli różnych tradycji. Nadanie wymienionym tu cnotom waloru religijnego miało na celu wzmocnienie i uprawomocnienie przekazu, którego

⁷ Por. *varṇa-āśrama-dharma*, np. Sellmer (2011).

⁸ *Ārya* to *dvija* – podwójnie urodzony, który ma dostęp do wszelkich środków rytualnych niezbędnych z perspektywy soteriologicznej. Jednak środki te zachowują swoją moc i skuteczność jedynie na obszarze *Āryāvarta*, która jest miejscem „odpowiednim do odprawiania rytuałów i aktywności soteriologicznej. Jest uprzywilejowana jako (...) ziemia czynów oraz rozstrzygnięć rytualnych i religijnych (...), na której mogą wyruszyć w drogę do ostatecznego wyzwolenia z kręgu narodzin i śmierci (...)” (Halbfass 2008: 284–285). Określenie *mleccha* z kolei oznacza cudzoziemca, tego, który z racji braków związków z *Āryāvarta*, a także ze względu na brak znajomości języka (sanaskrytu) nie może stać się częścią wspólnoty religijno-rytualnej. *Mleccha* to każdy obcy, który nie podziela wspólnoty rytualnej. Szczegółowo o tradycyjnej indyjskiej ksenologii zob. Halbfass (2008: 277–314).

⁹ W inskrypcjach w Birla Mandir słowo *ārya* używane jest wymiennie z terminem *Hindū*. Wyrażenie *Ārya dharm* w słowniku języka hindi tłumaczone jest jako *sadācār* („prawe lub moralne postępowanie, grzeczna postawa”) lub *uttam ācaraṇ* („najlepsze postępowanie, zasada lub norma postępowania”). Warto także zauważyć, że w języku hindi słowo *dharm* funkcjonuje potocznie także jako odpowiednik słowa „religia”. Por. Bahri (2008: 90).

¹⁰ Na wielu tablicach objaśniających cel fundacji oraz deklarowaną otwartość świątyni dla wszystkich, niezależnie od wyznania i przynależności kastowej powtarza się objaśnianie, do kogo odnosi się termin *āryadharmī* („wyznawcy arja dharmy”). Np. inskrypcja znajdująca się w świątyni w Delhi głosi: „We hope all Aryadharami Hindus (**including Sanatanists, Aryasamajists, Buddhists, Jains, Sikhs etc.**) will accede to our humble prayer” [wyróżnienie nasze].

podstawowym zadaniem było, jak twierdzimy, formowanie obywateli nowych, odrodzonych Indii.

Birla Mandir – informacje wstępne

Działalność fundacyjną rodziny Birlów, znanej w całych Indiach z niezwykle skutecznej działalności biznesowej oraz prowadzonej na szeroką skalę działalności dobroczynnej, należy uznać za szeroko zakrojony i długoletni projekt. Jego inicjatorem był Raja Baldev Das (Baldeodas) Birla (1863–1956), którego nazwisko widnieje na najwcześniejszych fundacjach, następnie projekt był kontynuowany przez jego synów (głównie Jugalkishore’a, 1883–1967, i Ghanshyamdas, 1894–1983) oraz wnuków (przede wszystkim Gangę Prasada, 1922–2010). W efekcie, między 1933 a 1998 r. powstało 19 kompleksów świątynnych umiejscowionych głównie w Indiach północnych i środkowych¹¹.

Najwcześniej ukończoną, a jednocześnie najważniejszą jest świątynia wzniesiona ku czci Lakshminarayan w Delhi, otwarta w 1939 r. przy udziale Mahatmy Gandhiego. Odegrała ona kluczową rolę w kształtowaniu form architektonicznych i dekoracji budowli w starszej grupie BM, w których zawarto najważniejsze idee sztuki narodowej¹². Poza świątynią w Delhi można do niej zaliczyć jeszcze sześć obiektów ulokowanych zarówno w miejscowościach o dużym znaczeniu historycznym, jak i w małych ośrodkach przemysłowych. Są to fundacje w Patnie, Mathurze, Bradźradźnagar (Lakshminarayan Mandir), Akoli, Kurukszetrze oraz Bhopalu. Z grupą tą można powiązać także świątynie poświęcone Śiwie w Bradźradźnagar oraz wspominaną szczegółowo niżej New Vishvanath w Waranasi. Grupa ta pojawia się jako pierwsza chronologicznie, a z racji cech architektonicznych można określić ją jako podążającą za modelem nowej-nowoczesnej świątyni

¹¹ W ramach projektu przeprowadzono badania we wszystkich kompleksach BM, zob. sprawozdania z badań: Kudelska, Staszczuk, Świerzowska (2014, 2016, 2016a).

¹² W trakcie badań terenowych wyszczególnione zostały dwie grupy świątyni (na podstawie różnych form architektonicznych oraz programów ikonograficznych). Do pierwszej, starszej, zaliczono budowle fundowane do połowy lat sześćdziesiątych (grupę tę charakteryzujemy nieco dokładniej w dalszej części artykułu). Grupa druga, młodsza, obejmuje fundacje wznoszone od połowy lat pięćdziesiątych. Świątynie te w odmienny sposób realizują postulaty artystów poszukujących w dawnej architekturze sakralnej form mogących reprezentować styl narodowy. Tworzą przestrzenie bardziej sprzyjające kontemplacji i medytacji niż obrzędowi religijnemu. Do tej grupy zaliczyć można budowle wzniesione w stylach wykorzystujących dawne języki architektoniczne, inspirowane przede wszystkim regionalnymi stylami Orisy, Madhja Pradeś, Gudźaratu czy Radźasthanu. Kilka z nich nawiązuje bezpośrednio do najznamienitszych przykładów hinduskiej architektury świątynnej, np. do świątyni Surji w Konark (świątynia Birla Vivasvan-Surya w Gwaliorze z roku 1988) lub do świątyni Radźarani w Bhubaneśwarze (świątynia Śiwy w Renukut wzniesiona w 1972). Są to fundacje powstające zarówno w wielkich ośrodkach miejskich (Kalkuta, Dźajpur), jak i małych miejscowościach przemysłowych (np. Renukut, Amlai).

hinduskiej wyznaczonym przez Srisa Chandrę Chatterjee (1873–1966)¹³, począwszy od założenia w New Delhi. Świątynia ta, podobnie jak i inne Birla Mandir podążające za tym projektem, są dokładną realizacją idei hinduskich świątyń narodowych (Hindu Rashtra Mandir) wyartykułowaną przez Swamiego Shradhdhanandę (1873–1966)¹⁴ oraz pomysłodawcę świątyni New Vishvanath w Waranasi – Madana Mohana Malaviyę (1861–1946)¹⁵.

Hinduistyczna świątynia New Vishvanath wzniesiona została na terenie kampusu Banaras Hindu University w Waranasi. Ceremonia wmurowania kamienia węgielnego miała miejsce w 1931 r., jednak z przyczyn finansowych świątynię ukończono dopiero w 1966 r. Rodzina Birlów znalazła się w gronie ofiarodawców (sfinansowali ok. 80% przedsięwzięcia), którzy wsparli budowę New Vishvanath, zwyczajowo zatem jest ona włączana do grupy BM¹⁶. Za jej pomysłodawcę oraz autora najistotniejszych elementów programu ikonograficznego uznać jednak na-

¹³ Sris Chandra Chatterjee był jednym z ważniejszych architektów biorących udział nie tylko w tworzeniu projektów budowli, które miały urzeczywistnić styl narodowy, ale także autorem wystąpień, traktatów estetycznych, w których wykladał podstawy stylu i uzasadniał jego źródła. Więcej na temat samego artysty por. np. Gupta (1991).

¹⁴ Swami Shradhdhananda – indyjski edukator, propagator nauk Dayanandy Saraswatiego, jeden z kluczowych przedstawicieli reformatorskiego ruchu Shuddhi, orędownik odnowy hinduizmu; autor dzieła *Hindu Sangathan. Saviour of the Dying Race* (1926). Postulował budowę hinduskich świątyń narodowych (Hindu Rashtra Mandir). Miały to być przestronne budowle mogące pomieścić 25 tysięcy wyznawców, posiadające specjalną salę (*katha*), w której recytowano by codziennie fragmenty *Bhagawadgity*, *Upaniszad* czy eposów. W obrębie świątyni miały się także znajdować miejsca dla rekreacji. Aby zlikwidować powszechne w hinduizmie podziały sektowe, Shradhdhananda proponował, by nowe świątynie dedykować trzem żeńskim mocom/emanacjom (*matriśakti*): Matce-Krowie (Gau-mata), Matce-Ziemi (Bhumi-mata) oraz bogini mądrości Saraswati-mata. Ważnym elementem ikonograficznym miała być kolorowa mapa Matki Indii – Bharat Mata, umieszczona w eksponowanym miejscu. Miała ona przypominać wyznawcom o potędze ich ojczyzny. Szczegółowo o Shradhdhanadzie zob. np. Jordens (1981). BM w Delhi realizuje większość postulatów Shradhdhanady, więcej zob. Kamińska-Jones, Staszczuk (2017).

¹⁵ Madan Mohan Malaviya – dziennikarz, orędownik upowszechniania języka hindi jako ogólnindyjskiego medium komunikacji, działacz polityczny i społeczny, aktywista niepodległościowy, współzałożyciel prawicowej partii Akhil Bharatiya Hindu Mahasabha oraz przewodniczący Indian National Congress, człowiek, który zdefiniował nacjonalizm hinduski. Malaviya w sposób szczególny koncentrował się na działaniach mających na celu stworzenie nowoczesnego i kompleksowego, ale jednocześnie zorientowanego narodowo systemy edukacyjnego. Był ojcem założycielem Banaras Hindu University (BHU) w Waranasi (ówcześnie Benares), a także pomysłodawcą budowy w samym jego centrum New Vishvanath Temple. Szczegółowo o Malaviyi i historii BHU zob. np. Renold (2005), Chaturvedi (1972). Dokładne informacje na temat genezy świątyni zob. np. Somaskandan (2006).

¹⁶ Wg prof. Chandramauli Upadhyayi, zarządcy New Vishvanath Temple, fundatorów, którzy włączyli się w finansowanie budowy było dużo więcej, nie jest zatem do końca zasadne nazywanie tej świątyni „Birla Mandir” (informacja ustna, Waranasi, badania terenowe, 2016 r.). Faktycznie jednak Birlowie wsparli też budowę kampusu BHU, utrzymywali bliskie kontakty z Malaviyą i zapewniali go o gotowości pomocy w realizacji jego planów. Szczegółowo o kontaktach rodziny Birlów z Malaviyą zob. Kudaisya (2013: 71).

leży Malaviyę. Do dziś zachowały się nawet szczegółowe opisy jego wyobrażeń na temat struktury świątyni i znaczenia poszczególnych elementów, a także szkic planowanej fasady.

New Vishvanath Temple miała być, w zamierzeniu Malaviyi, materializacją kulturowych i religijnych wartości hinduskich, miała być też miejscem, w którym wartości te będą mogły zostać ukazane oraz przyswojone przez odwiedzających. Świątynia miała być miejscem kształtowania nowego hinduskiego obywatela Indii. Można sądzić, że właśnie z tych powodów nazwa świątyni w jasny sposób nawiązuje do jednej z najstarszych i uznawanych za najświętsze świątyń hinduistycznych, czyli Vishvanath Temple w Waranasi. Zabieg ten wpisał projekt Malaviyi w długą linię tradycji, ale jednocześnie sprawił, że została ona ukazana w odnowionej formie.

Świątynia jest także realizacją projektu Malaviyi, zgodnie z którym w każdej miejscowości powinno powstać miejsce przeznaczone na wspólne spotkania. Podczas nich byłyby recytowane fragmenty pism, odbywałyby się przedstawienia tradycyjnych sztuk performatywnych, prowadzono by pogadanki i dyskusje na tematy religijne czy społeczne. I tak też dzieje się do dziś w New Vishvanath Temple, gdzie w dolnej, przestronnej sali odbywają się koncerty czy konkursy muzyczne.

Warto zauważyć, że w dekoracjach tej właśnie świątyni znajduje się najwięcej tłumaczeń tekstów indyjskich na język angielski. Motywacja takiego zabiegu nie została nigdzie wskazana wprost. Można jednak sądzić, że choć uniwersytet (jako całość) miał w zamierzeniu stać się kolebką żywego hinduskiego nacjonalizmu, to jednocześnie nie można zapomnieć o tym, że miała to być także kuźnia kolejnych pokoleń intelektualistów wykształconych zgodnie z najnowszymi zachodnimi osiągnięciami w zakresie nauki, literatury czy filozofii. Chodziło o to, aby znając własną tradycję, mieli oni jednocześnie dostęp do osiągnięć Zachodu, które będą mogli wykorzystać do tworzenia nowych Indii. BHU miał się stać miejscem kształtowania nowoczesnych elit hinduskich.

Z racji tego, że świątynia New Vishvanath jako ostatnia nawiązuje do grupy świątyń starszych, wykorzystujących model świątyni narodowej (BM w Delhi), jej formę oraz dekoracje w obecnym kształcie można do pewnego stopnia traktować jako kolejne powtórzenie wcześniej wypracowanych elementów. Niemniej jednak, ze względu na rozwinięcie pewnych motywów, wprowadzenie nowych postaci czy tematów, a także wykorzystanie w niej cytatów z tekstów tradycji w wymiarze wcześniej niespotykanym w innych BM, została ona wybrana na potrzeby niniejszej analizy jako najlepiej ilustrująca zjawisko retradycjonalizacji hinduizmu w architekturze świątynnej w Indiach.

Tradycja wynaleziona w Birla Mandir

Program ikonograficzny w świątyniach fundowanych przez rodzinę Birlów opiera się, jak twierdzimy, na świadomym manipulowaniu symbolami w celu ukształtowania nowej hinduskiej świadomości, podzielanej przez nową hinduską wspólnotę – świadomość wychodzącą poza podziały religijne, sektowe i warnowe. Symbole, motywy, toposy, postaci przedstawiane w BM odczytywane, jak możemy sądzić, przez odwiedzających świątynię Indusów w sposób intuicyjny¹⁷, zostały skomponowane tak, aby wyrazić zasadniczy przekaz, zamykający się w wedyjskim *ekam sad viprā bahudhā vadanti*¹⁸.

Oczywiście przekaz taki wymaga uzasadnienia. Każda religia zna wiele tego rodzaju strategii uzasadniania, ale bez wątpienia jedną z najbardziej uniwersalnych jest odwołanie się do autorytetu tradycji. Tak też jest w świątyniach fundowanych przez rodzinę Birlów. W tym jednak przypadku pojawia się istotne pytanie: „Do jakiej tradycji odwołują się fundatorzy świątyni?”. Pytanie to jest o tyle ważne, że, jak wiadomo, trudno mówić o „tradycji indyjskiej”, bo ta, biorąc pod uwagę zróżnicowanie kulturowe Półwyspu Indyjskiego i różne losy dziejowe jego części nigdy nie istniała. Jak uważamy, podstawowym źródłem, do którego odwoływali się twórcy świątyni jest ta część tradycji, którą Singer określał mianem „Wielkiej Tradycji”¹⁹.

Artyści i myśliciele, którzy stoją za opracowaniem programu BM wyraźnie sięgają właśnie do tego rezerwuaru, ale w wielu punktach dokonują świadomej reinterpretacji zaczerpniętych stamtąd wątków, a także swoistego ich rozszerzenia po to, aby ich odczytanie mogło stać się możliwe najbardziej inkluzywne i przez to uniwersalne, zgodne z przywołanym wyżej wedyjskim mottem. Przede wszystkim zostaje wskazany korpus tekstów, które zostają uznane za zawierające święty (a więc umocowany w tradycji oraz mogący być podstawą dla systemu normatywnego) przekaz. Niezwykle istotne jest to, że nie są to jedynie teksty z kręgu tradycji hinduskiej, ale

¹⁷ Por. na przykład stwierdzenie Singera (1972: 76–77), który podkreśla, że hindusi wychowani w przekazywanej ustnie tradycji mają „intymne poczucie bliskości” z postaciami pojawiającymi się w tekstach, „nasiąkają” wydarzeniami w nich przedstawionymi, więc w sposób naturalny stają się one dla nich nośnikami znaczeń wykraczających poza bezpośredni przekaz.

¹⁸ To słynne zdanie, zaczerpnięte z wedyjskiego hymnu (RV I.164.46), wyraża *in nuce* ideę indyjskiego inkluzywizmu. Idea ta, która z czasem staje się koncepcją, mówi, że w swej najgłębszej istocie rzeczywistość jest jedna, wszechobejmująca wszystko i będąca wszystkim. Choć tylko ona w pełni istnieje, to jej natury nie można w sposób adekwatny uchwycić i określić. Przez to, że w swej pełni nie jest całkowicie uchwytana, przejawia się na wiele postaci, nazywana jest wieloma imionami, przypisuje się jej rozliczne atrybuty czy moce.

¹⁹ Wielka Tradycja (Great Tradition) ma charakter refleksyjny, usystematyzowany, jest wcieleniem największych osiągnięć danej kultury (intelektualnych i estetycznych), które są zawarte i przedstawione w różnego rodzaju tekstach (zapisanych, przekazywanych ustnie czy wyrytych), jest podstawą systemu aksjonormatywnego danej społeczności. Szczegółowo zob. Singer (1972).

także i te związane z innymi religiami dharmicznymi. W świątyniach wskazuje się także na teksty z innych tradycji: chrześcijańskiej, żydowskiej czy konfucjańskiej. Wskazane zostają reprezentujące wszystkie te tradycje postaci mitologiczne, które wyrażają określone wartości, ukazani zostają charyzmatyczni przywódcy, liderzy religijni, święci, mędrcy i mistycy, a także naukowcy i politycy (sic!) – słowem osoby, które miały istotny wpływ na kształtowanie rzeczywistości²⁰.

Tradycja, do której odwołuje się przekaz płynący z BM, jest więc tradycją „wynalezioną” (Hobsbawm 2008). Nie oznacza to jednak, że jest ona tworem sztucznym wprowadzonym w miejsce „prawdziwej” tradycji. Przeciwnie, takie wynajdywanie tradycji jest rodzajem mechanizmu pozwalającego na dokonywanie zmian, który „uruchamia się” w sytuacji konfrontacji z nowymi rzeczywistościami kulturowymi. Singer mocno podkreśla, że tradycjonalizm indyjskiej cywilizacji nie jest wrogiem modernizacji. Odwrotnie – należałoby go postrzegać jako „wbudowany mechanizm adaptacyjny służący do dokonywania zmian”, jako serię procesów, które pozwalają na włączenie nowych (lub zmienionych starych) elementów i uprawomocnienie ich²¹. Wśród składowych tego procesu Singer wymienia między innymi archaizację czy reinterpretację, my zaś ponadto dodamy i mocno podkreślimy także dekontekstualizację i idealizację. Wprowadzenie, a przede wszystkim uzasadnienie zmian, jak podkreśla badacz, jest o tyle proste, że przy braku jednolitej, „oficjalnej” wykładni tradycji, stosunkowo łatwo jest znaleźć taki jej element, który może funkcjonować jako „poprzednik” wprowadzonej innowacji (Singer 1972: 404–405). Tradycjonalizacja, i tak jest, jak sądzimy, w przypadku BM, nie jest więc mechanicznym odtwarzaniem tego, co stare, ale twórczym przeinterpretowywaniem wątków starych i włączaniem nowych elementów, także i tych zaczerpniętych z innych obszarów kulturowych.

Tradycja narodowa w Birla Mandir

Wymyślone tradycje miały zawsze bardzo istotne znaczenie dla dążeń o charakterze narodowościowym oraz dla wszystkich związanych z tym zjawisk, takich jak nacjonalizm, tożsamość narodowa, symbole narodowe, dzieje narodowe, język

²⁰ Więcej informacji na ten temat zob. Kudelska, Staszczuk, Świerzowska (2016b).

²¹ Jest to proces, który Singer określa obrazowo jako „metabolizm kulturowy” [cultural metabolism] i opisuje jako jeden z podstawowych mechanizmów indyjskiego tradycjonalizmu. Badacz podkreśla, że „tradycjonalizm cywilizacji indyjskiej polega na (...) jej zdolności do włączania innowacji w rozszerzającą się i zmieniającą strukturę kultury i społeczeństwa. Zdolność ta ujawnia się w szeregu mechanizmów adaptacyjnych i procesów radzenia sobie z tym, co nowe, obce, inne. Działanie tych mechanizmów adaptacyjnych umożliwia pojawienie się czegoś na kształt »metabolizmu kulturowego«, który wchłania kulturowo obce byty, segreguje je, rozdrabnia do form użytecznych i w końcu wbudowuje je w rodziną »kulturowa protoplazmę«” (Singer 1972: 385).

narodowy. W Indiach, w których trudno w ogóle mówić o jednym narodzie, próby stworzenia fundamentów nie tyle narodu, co raczej pewnego poczucia przynależności wspólnotowej, podejmowali niemal wszyscy reformatorzy społeczni od czasów Ram Mohan Roya (1772–1833). Istotnym elementem tego projektu była tradycja. Nie jest to zabieg zaskakujący – przeciwnie – w świetle ustaleń Hobsbawma (2008: 20–21), okazuje się jak najbardziej uzasadniony, ponieważ współczesne narody zazwyczaj dążą do tego, by ukazać swoje istnienie jako zakorzenione w odległej, niekiedy wręcz mitycznej przeszłości.

W przypadku projektu Birlów chodzi o stworzenie aspirującej do uniwersalności tradycji, która mogłaby stać się tradycją narodową, a więc byłaby rodzajem płaszczyzny porozumienia dla różnych tradycji indyjskich i jednocześnie pozwalała na włączenie we własny obręb elementów współczesności. Jednak, jak podkreśla Singer (1972: 59), taki proces splatania wielu różnych wątków w jednolita narodową kulturę, musi mieć charakter wysoce selektywnego procesu, który z jednej strony prowadzi do stworzenia nowej i nowoczesnej jakości kulturowej, z drugiej zaś zachowuje elementy stare, „tradycyjne”. Cały współczesny ruch nacjonalistyczny (i to nie tylko w Indiach) pełnymi garściami czerpie z tak zwanej kultury tradycyjnej. W Indiach wraz ze stopniowym dochodzeniem do niepodległości, wraz z kształtowaniem się poczucia pewnej wspólnoty, ale i odrębności, to zainteresowanie tradycją stało się częścią procesów politycznych. Singer podkreśla, że język, (narodowa) historia, zabytki, kultura ludowa, muzyka itd. zaczęły być traktowane jako symbol indyjskiej tożsamości. W ten sam sposób patrzono na narodową flagę, parlament i elektrownie atomowe. Wszystkie wymienione przez Singera elementy można bez trudu odnaleźć w przekazie płynącym z BM, a staje się on jeszcze wyraźniejszy, gdy umieścimy go w szerszym kontekście społecznej działalności rodziny. Pojawiające się w świątyniach odwołania do wspólnoty językowej i religijnej, postaci mędrców i świętych, postaci i wydarzeń historycznych, elementów tradycyjnej sztuki czy architektury, podkreślanie pewnej integralności geograficznej, ale też muzea (archeologiczne, sztuki współczesnej), tradycyjne sztuki performatywne (promowane przez tworzenie w obrębie kompleksów świątynnych infrastruktury do ich wystawiania), a także wszelkie inwestycje o charakterze „naukowym” (planetaria, muzea nauki, uczelnie) i wiele innych – wszystko to staje się symbolem nowej tradycji narodowej – zakorzenionej w przeszłości, ale wychodzącej i realizującej się w teraźniejszości.

Wszystkie te najistotniejsze, nie tylko z kulturowego, ale też z religijnego punktu widzenia postaci, wydarzenia i teksty włączane są w przestrzeń świątyni i ich otoczenia, niczym obiekty w wielkim muzeum tradycji hinduskiej. Część z nich zyskuje kształty specjalnie wymyślone na potrzeby tej stwarzanej na nowo

tradycji²². Inne przywoływane są w formach już ustalonych, można rzec ustandaryzowanych, w większości zaś zdekontekstualizowanych i modelowych²³. Cechą nadrzędną jest eklektyzm, a celem uniwersalizacja i nauczanie. Dzięki inkluzywistycznemu podejściu niemal każdy odwiedzający, który utożsamia się z którąkolwiek z religii dharmicznych, może odnaleźć w świątyniach coś z własnej tradycji i poczuć się częścią tej wielkiej hinduskiej społeczności, a w efekcie indyjskiego narodu²⁴. Odwiedzający może także wzbogacić lub uzupełnić swoją wiedzę o przeszłości Indii – jej wielkich władcach i bohaterach, o najważniejszych świętych tekstach, które objaśniają nadrzędne wartości prawego człowieka, a jednocześnie pokazują, jak można je wykorzystać współcześnie. Zwiedzający BM, które zaklasyfikowane zostały do starszej grupy, są od wejścia prowadzeni przez poszczególne elementy tej tradycji, a dzięki przyjętej formie właściwie nie potrzebują przewodników. Są nauczani nowego hinduizmu oglądając wybrane starannie postaci bóstw, świętych, duchowych przewodników i prawych władców. Ich wzorcowe wizerunki zostały tak zaplanowane, aby postaci można było od razu rozpoznać. Przy czym, należy zaznaczyć, że twórcy zadbali także o szczegółowe opisanie osób i scen, aby oglądający nie miał wątpliwości, na co i dlaczego patrzy.

To przesunięcie z funkcji religijnej w stronę edukacyjną jest tym bardziej interesujące, że poruszamy się tu w społeczeństwie, które postrzegane jest jako dość specyficznie podchodzące do instytucji edukacyjnych i muzealnych. Jak trafnie spostrzegają Arjun Appadurai i Carol A. Breckenridge, w tzw. społeczeństwach złożonych, jak indyjskie, edukacja częściej związana jest z praktyką, nieformalnymi: uczeniem się i socjalizacją. Są to także, co szczególnie istotne w tym przypadku, społeczeństwa, których historia i dziedzictwo nie są jedynie zamknięte w muzeach i książkach, a raczej są żywą częścią środowiska i tym samym kluczowym elementem procesu uczenia się (Appadurai, Breckenridge 1992: 34). Można zatem stwierdzić, że funkcjonowanie BM idealnie wpisuje się w charakter społeczeństwa hinduskiego. Jego członkowie nie muszą uczyć się o swej przeszłości religijnej w „sztucznym środowisku”, jakim mogłoby im się jawić muzeum (o ile,

²² Splata się to rzecz jasna z debatą nad charakterem sztuki narodowej, pochodzeniem form, źródłami inspiracji, por. przyp. 10.

²³ W tym czasie odkryto też i zabezpieczono w muzeach wiele dawnych dzieł sztuki. Wg T. Guhy-Thakurty (2004: 216, 225–226) niektóre z nich otrzymały drugie życie jako symbole narodowe, np. tworząc trzon wystaw promujących indyjskie dziedzictwo. Zostały jednak oddzielone od szerszego architektonicznego i religijnego kontekstu. W innej analizie możemy przeczytać, że muzea w Indiach mogą być odbierane jako miejsca o niejasnym charakterze, z racji wciąż żywej przeszłości w budowach sakralnych (dawnych świątyniach). W efekcie potrzeba „sztucznego” zabezpieczania dziedzictwa jest znikoma, co więcej oddzielanie obiektów sakralnych od codziennych nie jest powszechne. Zob. Appadurai, Breckenridge (1992: 39).

²⁴ W świątyniach późniejszych/drugiej grupy (przede wszystkim w Hajdarabadzie i Dżajpurze) w społeczność religijną, swego rodzaju duchową wspólnotę, włączani są także przedstawiciele kręgów judeo-chrześcijańskiego i konfucjańskiego.

rzecz jasna, nie są koneserami dawnej sztuki indyjskiej). Nie muszą oglądać w nim wyrwanych z przestrzeni sakralnej wizerunków bóstw²⁵. Dodatkowo mają dogodne warunki do poznawania tradycji religijnych, kluczowych dla nich fragmentów literatury objawionej i komentarzy do niej, a także do zgłębiania dziejów Indii w „praktyce”, o której wspominają cytowani wyżej badacze. Dla praktyków, którzy minioną tradycję pojmują jako wciąż żywą i aktualną, tym bardziej istotne jest oglądanie jej i zdobywanie o niej wiedzy w miejscu, które może najlepiej spleść przeszłość z terażniejszością oraz w którym jej wykorzystanie może być obserwowane na bieżąco. W przypadku analizowanych przez nas zjawisk społeczno-kulturowych można za takie miejsca uznać właśnie BM. Oczywiście, zaznaczyć przy tym należy, że w kontekście budowania nowego narodu/społeczeństwa, na początku projektu Birlów, z racji potrzeby „odnalezienia” dawnego, wspólnego rdzenia, kwestia tzw. prawdy historycznej/faktów schodzi na dalszy plan. Istotniejszym natomiast staje się wykreowanie takiej przestrzeni sakralnej, gdzie tę „uszytą na miarę” przeszłość można zobaczyć, zgłębić, a najlepiej jeszcze odnieść do sytuacji bieżącej (w przypadku BM w Delhi, która otwarta została w 1939 r. będzie to oczywiście walka o niepodległość od Brytyjczyków i rozwiązanie kwestii muzułmańskiej).

Āryadharmā – nowa wizja

Jak wspominałyśmy wyżej, pomysłodawcy projektu BM w sposób świadomy manipulują elementami tradycji tak, aby stworzyć jej nową wersję. W przedsięwzięciu chodzi o zbudowanie zakorzenionego w przeszłości fundamentu, na którym możliwe będzie tworzenie jednolitej, możliwie inkluzywnej wspólnoty hinduskiej. Wyjątkowo czytelną ilustracją takiej strategii jest panel znajdujący się w BM w Delhi, Waranasi i innych świątyniach starszej grupy, ukazujący osiem postaci, które są uznawane za najdoskonalszych głosicieli *dharmy*²⁶. Takie zestawienie pozwala na niezwykle szeroką konceptualizację tego terminu. W świątyniach są też jednak inne panele, których przekaz wyraźnie zawęża rozumienie tego terminu, przede wszystkim, jak uważamy, w celu wzmocnienia wizji pierwotnego, mitycznego złotego wieku. W czasie tym miał istnieć idealny świat, w którym panowała powszechna równość i szczęśliwość, którego mieszkańcy żyli w nieskałanym, czystym środowisku naturalnym, a wyznawali religię, która była pierwot-

²⁵ Np. zdaniem Guhy-Thakurty (2004: 216, 221, 233) możemy tu obserwować przejście od wizerunków rytualnych do obiektów artystycznych, a więc z sytuacją, w której muzea „pozbawiają je życia”.

²⁶ Są tam, zgodnie z zamieszczonymi podpisami: Brahmā, Viṣṇu, Rudra, Guru Nānak, Swāmī Dayānand, Buddha Bhāgavān, Ādya Śaṅkarācārya, Mahāvīrā Svāmī.

ną – doskonałą i niewypaczoną wersją hinduizmu. W tej wizji, właśnie z takiej pierwotnej religii, traktowanej jako korzeń wszelkiej duchowości, ma wyrastać nie tylko główny pień – hinduizm, ale i inne odgałęzienia, w tym dwie najwcześniejsze wielkie indyjskie tradycje – buddyzm i dżinizm.

Panele niosące taki właśnie przekaz w BM zawierają zarówno wizerunki Buddy Śakjamuniego (oryg. Buddha Śākyamuni), jak i reprezentantów dżinizmu – najczęściej jest to pierwszy tirthankara Ryszabhadewa (oryg. Rṣabhadev). Także oni reprezentują tradycję, którą można nazwać *āryadharmą*. Poza jednym panelem w świątyni w Waranasi napisy im towarzyszące są jedynie w języku hindi. Zdecydowana większość wiąże ideał *ārya* z buddyzmem, co – zważywszy na fakt, w jakim stopniu twórcy koncepcji BM cenili buddyzm i jak mocno było podkreślane jego znaczenie od czasów renesansu indyjskiego – nie powinno zaskakiwać. Dżinizm był i pozostał raczej tradycją lokalną, najprawdopodobniej ze względu na zdecydowanie bardziej rygorystyczne wymagania samodyscypliny, którym podporządkować musieli się jego adepti. W tym miejscu warto jeszcze zaznaczyć, że dosyć podobną strategię przeinterpretowania klasycznych pojęć bramińskich, jakiej dokonali w BM autorzy programu, przypisywano także Buddzie. Wśród nich pojawia się m.in. zbliżone rozumienie terminu *bramin* – zgodnie z nim nie urodzenie, ale przymioty (głównie etyczne) czynią człowieka braminem.

Wspomniane powyżej przedstawienia łączą w sobie tylko dwie tradycje – hinduizm z buddyzmem bądź hinduizm z dżinizmem. W BM w Waranasi znajduje się jednakże interesujące dla nas w tym kontekście zestawienie trzech paneli z przedstawieniami Ryszabhadewy, Buddy i Kapili. Pod nimi umieszczono zaś obszernie komentarze²⁷ odnoszące się do ich roli w tradycji *ārya*, dodajmy, uwypuklające takie elementy reprezentowanych przez nich nurtów, które tę tradycję wzmacniają, jednocześnie czyniąc ją uniwersalną.

Pierwsza postać – reprezentant dżinizmu, podpisany jest jako „Czcigodny Rṣabhadev – pierwszy *tirthankara* dżinijskiego odgałęzienia *āryadharmy*, [czczony] także [przez] wyznawców *sanātana dharmy*”²⁸. Następnie w sanskrycie wymieniono pięć *yama* (powściągnięć): *ahimsā* (nie-krzywdzenie), *satya* (prawdomówność), *asteya* (zakaz kradzieży), *brahmacharya* (wstrzemięźliwość), *aparigraha* (nieposiadanie), z objaśnieniami w języku hindi. Tekst umieszczony poniżej wyjaśnia, że wyliczenie pod reprezentantem dżinizmu zaleceń moralnych zaczerpniętych z klasycznego traktatu jogi – *Jogasutra* Patańdzalego, nie jest przypadkowe: „Te właśnie pięć *yama* systemu jogi, które przeznaczone są dla pragną-

²⁷ Co znamienne dla tej świątyni, przekaz jest skierowany do odbiorcy bardziej zaznajomionego z tekstami tradycji, lecz jednocześnie w tym przypadku (co już dla tej świątyni typowe jest) inskrypcje są zapisane wyłącznie w dewanagari (głównie w hindi, z nielicznymi fragmentami w sanskrycie).

²⁸ Przekład treści inskrypcji z j. hindi – A. Staszczuk, sanskrytu – M. Kudelska.

cego wyzwolenia (*mumukṣu*), czyli chcącego osiągnąć najwyższą błogość, w tekstach dżinijskich nazywa się pięcioma wielkimi ślubami, natomiast w buddyjskich rozumiane są one jako pięć zasad moralnych”. Z fragmentów tekstów na tym panelu wynika zatem, że istnieje (istniała?), jakaś odwieczna (*sanātana*) *dharmā*, którą należy traktować jako *āryadharmā*. Dżinizm jest jedną z jej odgałęzień, zaś podstawą dla wszystkich praktykujących i pragnących wyzwolenia jest przestrzeganie pięciu wielkich ślubów moralnych, tożsamy z pięcioma *yama* opisanymi w traktacie Patańdzalego. Po raz kolejny wyraźnie podkreślono więc tu etyczny fundament *āryadharmā*, a Ryszabhadewa jest jego uosobieniem.

Na kolejnym panelu przedstawiono Buddę, pod nim zaś umieszczono objaśnienie, że uznaje go 70 milionów przedstawicieli/wyznawców *āryadharmā*, a zatem hindusów i buddystów²⁹. Wizerunek połączono z cytatami z *Dhammapady*, *Gīty* oraz *Matsya-purāny* i *Garuḍa-purāny*.

W tradycji indyjskiej wcielenie Buddy nie jest ujmowane jednoznacznie, zatem w świątyniach Birlów, zwłaszcza w zestawieniu z cytatami z *puran*, nie może być traktowane jedynie na poziomie inkluzywizmu hinduskiego, jako włączenie heterodoksyjnego systemu w tzw. *ārya* (hinduską) *dharmę* z całym jego dobrodziejstwem. Przywołanie głosów bramińskich niechętnych nowej religii, traktowanie jej jako idealnej do wyeliminowania nieprawych z grona hindusów, musi zastanawiać. W pozostałych świątyniach bardzo często powielany jest wizerunek Buddy, który pojawia się w dwóch rolach: nauczyciela buddyjskiej doktryny oraz strażnika *dharmy*. W BM odnajdujemy wiele przedstawień, które opatrzone są cytatami z *Dhammapady*, które, podobnie jak w BM w Delhi, połączone są z fragmentami z *puran* objaśniającymi pojawienie się Wisznu na ziemi w tej właśnie awatarze. Na omawianym przez nas panelu z BM w Waranasi o takim niejednoznacznym ujęciu postaci Buddy wprost mówi fragment z *Matsya-purāny* (1.145.39 i 41): „W celu ochrony bogów i innych oraz w celu zniszczenia *adharmy*, w celu zmylenia niewiernych, Wasudewa [przyjdzie] ponownie jako Budda”. Na tym panelu cytaty z *Dhammapady* zostały tak dobrane, aby uspołnić wizerunek Buddy z powszechnie uznaną wykładnią hinduizmu i najważniejszymi zasadami postępowania w systemach reprezentowanych przez Kapilę i Ryszabhadewę. Najpierw przytoczono dwa fragmenty z *Dhammapady*, których przesłanie jest oczywiste. Ten, kto stosuje się do zaleceń nauki Buddy (*Dhamma*), może być nazwany szlachetnym (*ārya*). Postępując zgodnie z *Dhammą*, człowiek jest wyciszony, pogodny, zmartwienia nie spędzają mu snu z powiek.

²⁹ Napis (w języku hindi) głosi: „70 milionów wyznawców *arjadharmy* z Indii, Chin, Japonii, Sri Lanki, Birmy i innych krajów wezwanych w imię Buddy i hinduistów, którzy czczą awatarę Buddy, uznawszy go za nauczyciela”. Począwszy od fundacji w Delhi podpis ten towarzyszy wizerunkom Buddy, pojawia się też na tablicach z inskrypcjami z buddyjskich pism. Powtarza się w kolejnych świątyniach.

Ten, kto to wie, jest mędrce. Drugi z tych fragmentów niesie przesłanie bardzo podobne do tego, które zawarte jest w zamieszczonym tu fragmencie z *Bhagavadgīty*. Czytamy w nim o osobistej odpowiedzialności za popełniane czyny. W obydwu fragmentach występujący termin *ātman/attā* wskazuje zarówno na indywidualny, jak i uniwersalny aspekt podmiotu.

Zasada podmiotowości, w tym kontekście – istoty świadomości, może być podstawą właściwej postawy i prowadzić do wyzwolenia. Zaś ten, kto nie dostrzega uniwersalnego wymiaru świadomości, kto postępuje według wąsko pojętego egoistycznego interesu, oddala się od prawdy i wyzwolenia. *Ātman* sprzyja temu, kto postępuje właściwie, a zagraża temu, kto oddala się od prawości – *dharma/dhamma*.

Kolejne z przywołanych na panelu fragmenty *Dhammapady* (23.13) nakazują szacunek dla matki, ojca, *śramany* (czyli wędrownego ascety) i *bramina*. Wypełnianie tych powinności, poza zasadniczym posłuszeństwem wobec Nauki Buddy, przynosi jeszcze wymierny, doświadczalny efekt – uzyskanie szczęścia już tu, na tym świecie. Dalsze zaś (15.8) wymieniają cele i motywy postępowania, jakim kieruje się w życiu człowiek, poczynając od zdrowia i bogactwa, z najwyższą w hierarchii nirwaną. Uzyskanie wyzwolenia transcenduje cele doczesne, ale to poprzez ich realizację człowiek zmierza ku celowi najwyższemu. Jasne jest zatem, że również Budda wybrany został po to, by zilustrować pewne cnoty i sposób postępowania, jakie powinny charakteryzować tego, kto realizuje ideał, jaki wyznacza *āryadharmā*.

Trzeci z paneli przedstawia mitycznego mędrca Kapilę. Podpis pod nim głosi, że jest on „tym, który zna prawdziwą naturę rzeczy, czyli filozofem systemu *sāṃkhya*”. Przypisuje się mu stworzenie monistycznego systemu filozoficznego, w którym drogą do wyzwolenia jest opisanie rzeczywistości w języku kategorii – *tattva* – i rozpoznanie różnicy pomiędzy przedmiotem a podmiotem działania. Na panelu, pod postacią Kapili, mamy więc stosowne cytaty. Najpierw przywołany jest fragment z dzieła *Sāṃkhyasūtra* (6.54–5) mówiący o tym, że „działaczem jest *ahamkāra* – »ja czyniące«, a nie *puruṣa* (byt podmiotowy), a zarówno samo działanie, jak i stworzenie pochodzi od zmieszanego (omroczonego) umysłu”. Poniżej natomiast przytoczono wersy z *Bhagavadgīty* (13.19–22), w oryginale sanskryckim i w tłumaczeniu na hindi. Jest to właściwie obszerniejsze objaśnienie krótkiej, powyższej *sutry*. Omówiono tu naturę *prakṛti* (zasada twórcza) i *puruṣy*, jako istności odwiecznych, ale zupełnie od siebie różnych. Wskazano na niezmienność i nieporuszonność natury *puruṣy*, za wszelką zmianę i działanie odpowiedzialna jest *prakṛti*.

Choć na tym panelu występuje wizerunek wprost przywołujący tradycję sankhji, to oczywistym jest, że odwołuje się on do szeroko pojętej tradycji sankhji-jogi. Joga była i jest traktowana w Indiach jako metoda w pełni uniwersalna. Sformuło-

wane w klasycznym traktacie Patańdzalego dwa pierwsze etapy ośmiocłonowej ścieżki jogi *yama* i *niyama* (nakazy) określają zasady etycznego i moralnego postępowania przyjmowane przez wszystkich uważających się za wyznawców *sana-tanadharmy* – odwiecznej *dharmy*. Jogin to wszakże ten, kto powściągnął zmysły, oczyścił umysł, działa nie tylko w imię swojego indywidualnego dobra, ale tak, jak nakazują odwieczne prawa – *dharma*. Dzięki temu ma wgląd w prawdziwą naturę rzeczywistości, staje się mędrcom – wzorem i inspiracją dla innych. Kapila – jako ostatnia z postaci wybrana przez twórców dekoracji, wskazuje zatem kolejne elementy tradycji indyjskiej, koncentrujące się na trzech filarach: etyce, właściwym postępowaniu i właściwym poznaniu – w ten sposób *āryadharmy* otrzymuje nową szeroką i przez to inkluzywną interpretację wykraczającą poza religie dharmiczne.

Konkluzja

Analizowane powyżej trójdzielne przedstawienie w BM w Waranasi niejako *in nuce* wskazuje powyższe rozumienie pojęcia *āryadharmy* upowszechniane przez twórców programu tych świątyni. Przede wszystkim odnosi się ono do tradycji, które powstały i ukształtowały się na subkontynencie indyjskim³⁰. Przy tym założenia ontologiczne (które ujawnić mogłyby więcej różnic niż podobieństw) celowo nie są tu przywoływane, aby wykazać jak najwięcej wspólnych cech w tych nurtach. Nacisk położony został natomiast na etykę oraz praktykę działania. W takim ujęciu przekaz wpisuje się tym samym w specyficzne dla wszystkich indyjskich tradycji podejście, w którym ortopraksja jest traktowana jako ważniejsza niż ortodoksja. Najwłaściwszym postępowaniem jest zrozumienie natury czynu – *karman* i podjęcie w związku z tym odpowiedniej praktyki. Wydaje się, że otwartość fundatorów na inne tradycje należy rozumieć w tym właśnie sensie: każdy, kto podporządkuje się powyższym założeniom, może być uznany za *ārya*. Wielcy, starożytni indyjscy nauczyciele duchowi głosili, że drogę do doskonałości i ostatecznego wyzwolenia rozpoczynamy od treningu moralnego. Tylko osoba szlachetna, czysta moralnie – *ārya* – zasługuje na miano mędrca i zdąża do osiągnięcia najwyższego celu. I tylko taka osoba, uznana przez innych za wzór, może stać się naturalnym przywódcą.

W przypadku BM – grupy starszej – wyraźnie chodziło o wykreowanie jednolitej tradycji hinduskiej, włączającej wszystkie religie dharmiczne po to, by pokazać symboliczną wspólnotę mieszkańców Indii, zbudować dla niej podstawy oraz przełożyć na poczucie wspólnej tożsamości, natomiast w przypadku świątyni

³⁰ Z tego względu także późniejsze tradycje – sikhowie, santowie, bhaktowie – będą się jak najbardziej w ten nurt wpisywać.

późniejszych chodziło, jak sądzimy, o stworzenie wizji hinduizmu jako religii uniwersalnej, ale jednocześnie nadrzędnej w stosunku do wszystkich innych, w tym także spoza indyjskiego kręgu kulturowego. Celem tego działania było wzmocnienie i dowartościowanie hinduskiej tożsamości, ale też, w sytuacji coraz silniejszej westernizacji Indii i konkurencji ze strony idei oferowanych przez świat zachodni, pokazanie jej jako ufundowanej na podstawie wartości uniwersalnych, które obejmują wszystkie inne obecne w innych systemach odniesienia.

Literatura

- Appadurai A., Breckenridge C.A., 1992, *Museums Are good to Think: Heritage on View in India* [w:] I. Karp, C. Mullen-Kreamer, S.D. Lavine (eds.), *Museums and Communities. The Politics of Public Culture*, Washington–London: Smithsonian Institution Press.
- Bahri H., 2008, *Rajpal Hindi Shabdakosh*, Delhi: Rajpal.
- Chaturvedi S., 1972, *Madan Mohan Malaviya*, New Delhi: Publications Division Ministry of Information and Broadcasting Government of India.
- Guha-Thakurta T., 2004, *Monuments, Objects, Histories. Institutions of Art in Colonial and Postcolonial India*, New York: Columbia University Press.
- Gupta S., 1991, *Sris Chandra Chatterjee: The quest for a national architecture*, *The Indian Economic and Social History Review*, no. 28(2), s. 187–201.
- Halbfass W., 2008, *Indie i Europa: próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, tłum. M. Nowakowska, R. Piotrowski, Warszawa: Dialog.
- Hobsbawm E., 2008, *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji* [w:] E. Hobsbawm. T. Ranger, *Tradycja wynaleziona*, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Jordens J.T.F., 1981, *Swāmī Shradhdhānanda, his life and causes*, Delhi: Oxford University Press.
- Kamińska-Jones D., Staszczuk A., 2017, *Wielka Świątynia Birlów w Delhi jako przykład indyjskiej sztuki narodowej (1933–1939)* [w:] J. Marszałek-Kawa, K. Kakareko (red.), *Azjatyckie pogranicza kultury i polityki*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Kudaisya M., 2013, *The Life and Times of G.D. Birla*, New Delhi: Oxford University Press.
- Kudelska M., Staszczuk A., Świerzowska A., 2014, *Birla mandir – współczesne hinduistyczne kompleksy świątynne jako przykład modernizacji przez powrót do tradycji*, *Estetyka i Krytyka*, seria: *The Polish Journal of the Arts and Culture*, nr 11(3), s. 27–53.
- Kudelska M., Staszczuk A., Świerzowska A., 2016, *Birla Mandirs – The contemporary Hindu temple complexes as an example of modernization by going back to tradition – 2015 fieldwork report*, *The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series*, nr 3(1), s. 149–170.
- Kudelska M., Staszczuk A., Świerzowska A., 2016a, *Birla mandir – współczesne hinduistyczne kompleksy świątynne jako przykład modernizacji przez powrót do tradycji. Sprawozdanie z badań terenowych (styczeń/luty 2016 rok)*, *The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series*, nr 4(2), s. 93–107.
- Kudelska M., Staszczuk A., Świerzowska A., 2016b, *On the Road to Great India – a Program of National Revival. The Saraswati Temple in Pilani as an Expression of the Worldview of G.D. Birla*, *Politeja*, nr 40, s. 129–158.

- Kudelska M., Kamińska-Jones D., Staszczuk A., Świerzowska A., 2019, *The temple road towards a Great India: Birla Mandirs as a strategy for reconstructing nation and tradition*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Renold L., 2005, *A Hindu Education: Early Years of the Banaras Hindu University*, New Delhi: Oxford University Press.
- Sellmer S., 2011, *Indyjski schemat „celów człowieka” (puruṣārtha)*, *Estetyka i Krytyka*, nr 1, s. 135–150.
- Singer M., 1972, *When a great tradition modernizes. An Anthropological Approach to Indian Civilization*, New York–Washington–London: Praeger Publishers.
- Somaskandan S., 2006, *Mahāmanā Mālavīyji aur uskī amar kṛti*, Varanasi: Payasvati Prakashan.

Monika Mazurek¹

Polityka wobec mniejszości w Polsce

W roku 2020 mija dwadzieścia lat od wejścia w życie Ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym. Ustawa ta jest wyrazem polityki wobec mniejszości etnicznych oraz narodowych w Polsce. Wymienia ona te społeczności, które mocą ustawy uzyskały status mniejszości, a także nadała status języka regionalnego kaszubszczyźnie. Mimo deklaracji osób o posiadaniu narodowości śląskiej czy kaszubskiej, polskie prawodawstwo nie uwzględnia możliwości ich uznania za mniejszość.

Słowa kluczowe: mniejszości, polityka mniejszościowa, Kaszubi, Ślązacy

Policy towards minorities in Poland

In 2020, twenty years have passed since *The Act on the national and ethnic minorities and the regional language* came into force. This act is an expression of the policy towards the ethnic and national minorities in Poland. It specifies those communities which have obtained the status of a minority by statute. This act grants language status of Kashubian languages as a regional language. Despite the declaration of the people about having Silesian or Kashubian nationality, Polish legislation does not take into account the possibility of being considered a minority.

Key words: minorities, minority policy, Kashubians, Silesians

Wprowadzenie²

Jest wiele koncepcji, czasem wykluczających się, mówiących o tym, jak i kiedy powstają narody. Problematyczność związana z tą kwestią oddają dwa zbliżone

¹ Uniwersytet Gdański; socmm@ug.edu.pl

² Chciałabym podziękować Szanownym Recenzentkom/Recenzentom za cenne uwagi oraz – przede wszystkim i nade wszystko – za inspirację do napisania kolejnego artykułu.

do siebie tytuły, kanonicznych już dziś, wystąpień: Ernesta Renana *Co to jest naród?* (*Qu'est-ce qu'une nation?*, *What is a nation?*), wygłoszone 11 marca 1882 r. na francuskiej Sorbonie (Renan 1882), oraz *Kiedy jest naród?* (*When is a nation?*) Waltera Connora (1990). Ernest Renan w swym eseju uznał, że „(...) naród to duch, duchowa zasada. Składa się z dwóch elementów. Element pierwszy tworzy wspólne dziedzictwo bogatych wspomnień z przeszłości. Element drugi to istniejący współcześnie konsensus – wola wspólnego życia”³. Przytoczone słowa odzwierciedlają idee wyrażające się w koncepcjach narodu etnicznego, określanych czasem niemiecką drogą formowania się narodu. Odmienna koncepcja to koncepcja narodu politycznego – nazywana czasem francuską, czy też amerykańską drogą formułowania się narodu. Rozróżnienie to przywoływane jest często jako nawiązanie do dychotomii Wschód i Zachód, a wskazuje na odmienną trajektorię historyczną formowania się współczesnych narodów, związaną mocno z francuskim oświeceniem oraz niemieckim romantyzmem.

Te dwie przedstawione koncepcje narodu etnicznego i narodu politycznego odzwierciedlają dwie różne drogi kształtowania się nowoczesnych narodów. Już w 1907 r. podkreślił to Friedrich Meinecke (Altermatt 1998: 36), dzieląc narody na kulturowe (oparte na dorobku kulturowym) i państwowe. Meinecke odwołał się do historii polityki i przede wszystkim do konstytucji⁴.

Upraszczając w dużym stopniu te poglądy, można powiedzieć, że skoro państwo istnieje, to można się do niego odwołać i wokół niego kreować naród.

W sytuacji, gdy powstaje państwo, jednym z podstawowych i zasadniczych sytuacji jest poniekąd stworzenie obywatela tego państwa: co trafnie ujął Massimo d’Azeglio podczas sesji inauguracyjnej włoskiego parlamentu w 1861 r.: „skoro już stworzyliśmy Włochy, trzeba będzie się zabrać do tworzenia Włochów” (za: Davis 1998: 865). Brak państwa powoduje, iż wokół kultury tworzy się naród. I tu adekwatne wydają się być tezy głoszone przez Anthony’ego Smitha, który doszukuje się etnicznych i kulturowych źródeł narodu (Smith 2002, 2009).

³ „A nation is a soul, a spiritual principle. Two things, which in truth are but one, constitute this soul or spiritual principle. One lies in the past, one in the present. One is the possession in common of a rich legacy of memories; the other is present-day consent, the desire to live together, the will to perpetuate the value of the heritage that one has received in an undivided form”. Cyt. za: http://ourworld.compuserve.com/homepages/bib_lisieux/nation01.htm 5.08.2006 (tłum. za: Davis 1998: 863).

⁴ Gdy mowa o koncepcjach narodu, nie sposób nie wspomnieć o zjawisku nierozzerwalnie z nim związanym, o nacjonalizmie. Na dwa modele tegoż ostatniego wskazał Hans Kohn, który wyróżnił nacjonalizm zachodni, polityczny oraz nacjonalizm wschodni, kulturowy: „Na Zachodzie nacjonalizm zrodziły wysiłki stworzenia narodu w rzeczywistości politycznej i w walkach teraźniejszości, bez zbyt mocnych więzi z przeszłością historyczną; natomiast w Europie Środkowej i w Europie Wschodniej nacjonałiści często konstruowali z mitu przeszłości i marzeń zwróconych ku przeszłości idealny obraz Ojczyzny” (cyt. za: Altermatt 1998: 34).

W czasach obecnych geopolityczna mapa świata, a szczególnie Europy jest już „skonstruowana/ustalona/zadekretowana” i wydaje się, że nie ma na niej miejsca na nowe państwa. Erupcja mapy, jaka dokonała się na tym kontynencie po upadku muru berlińskiego, wytworzyła jednak nową sytuację: powstały czy też odzyskały niepodległość państwa i pojawiło się przed nimi zasadnicze zadanie polegające na kreowaniu obywatela tegoż państwa. I zasadnicze pytanie brzmi: czy w państwach, które wyłamały się spod dominacji komunistycznej byłego Związku Sowieckiego jest miejsce na to, aby w dane państwo było wielonarodowe?

Te dwie wymienione koncepcje nie odzwierciedlają jednak w całości złożoności zjawisk, jakim podlegają procesy tożsamościowe w zakresie narodowościowym/etnicznym. Zakładają one bowiem (milcząco) fakt, iż dana zbiorowość posiada/posiadała/ubiega się o posiadanie swojej państwowości. Analizując te dwie drogi: francuską – odwołują się wprost bardzo często do konstytucji tychże państw, lub niemiecką – wskazują kulturę i język, bardzo często historię, w której to odnaleźć można państwo, wokół którego skupiona była ta społeczność. Co jednak w przypadku, gdy dana zbiorowość nie posiada swojego państwa ani nigdy nie posiadała wskutek takiej, a nie innej trajektorii w historii? Można się też odwołać do średniowiecza, w którym istniały księstwa w nazwie posiadające nazwę własną danej społeczności, ale w dzisiejszych czasach nie roszcującą sobie prawa do samostanowienia.

W swoim artykule chciałabym zająć się dosyć problematyczną kwestią wyznaczenia katalogu mniejszości w Polsce z pominięciem „mniejszości, których nie ma”: Ślązaków i Kaszubów, skupiając się głównie na procesie wykluczania Ślązaków z owego katalogu.

Samą mniejszość etniczną na użytek moich rozważań definiuję jako grupę, która jest mniej liczna od dominującej w społeczeństwie, politycznie również nie dominuje, a ponadto: „(...) jest odtwarzana jako kategoria lub grupa etniczna” (Eriksen 2013: 182). Kryterium numeryczne stanowi wytwór nowoczesności: demografii, statystyki, spisów, które to są narzędziami nowoczesnego państwa.

To właśnie jego powstanie spowodowało pojawienie się „kwestii” mniejszości narodowych i etnicznych (por. Hobsbawn 2010), która to pojawiła się w myśleniu europejskim wraz z rozwojem nowoczesnych państw (por. Geller 1990 i inni).

Zdaniem Arjuna Appaduraia mniejszości stanowią kategorię społeczną oraz demograficzną, z którą to powiązane są kolejne: prawa (człowieka/poszczególnych grup) obywatelskie czy też inne będące wynikiem istnienia i funkcjonowania nowoczesnego państwa (por. Appadurai 2009: 47).

Etniczność zaś traktuję jako: „(...) luźny nietrwały zestaw znaków, służący budowaniu i komunikowaniu relacji, pośredniczący w nadaniu sensu świadomości zbiorowej podobieństwa kulturowego, będący punktem odniesienia, który nadaje znaczenie wspólnej postawie uczuciowej” (Comaroff *et al.* 2011: 52), ponadto:

„(...) etniczność nie jest ani monolityczną »rzeczą«, ani analitycznym konstruktem w sobie i dla siebie (...)” (Comaroff *et al.* 2011: 52).

W czasach nowożytnych państw: „Mniejszości są politycznymi outsiderami, których tożsamości nie przystają do kryteriów definiujących prawomocność i członkostwo w politycznej wspólnotie, na której terytorium rezydują” (Preece 2007: 24). Cytowana Jennifer Preece zwraca uwagę również na fakt, iż tożsamość mniejszości jest czymś procesualnym, ściśle powiązaniem z definicją wspólnoty politycznej (2007: 25).

Status mniejszości jest dokładnie określony i zarezerwowany tylko dla obywateli danego państwa, do tej kategorii nie są zaliczani uchodźcy czy też emigranci. Te dwie ostatnie grupy traktowane są jako odmiennie kategorie podlegające innym uwarunkowaniom normatywnym. Mniejszości są zatem swoistymi – by użyć nomenklatury Preece – „outsiderami”, które prędzej czy później wskutek rozmaitych rozwiązań (prawnych) ulegną integracji – staną się „pełnoprawnymi obywatelami”. Obowiązującym obecnie poglądem jest przyjęcie założenia, że mniejszość w pełni zintegrowana z całą polityczną wspólnotą: „(...) nie zniknie, lecz pozostanie możliwa do rozróżnienia jako odmienna grupa” (Preece 2007: 28).

Należy zwrócić uwagę, iż nowożytne państwo ze swoją nacjonalistyczną polityką tożsamościowo powoduje, że mniejszości wyłamujące się z obowiązujących ram tożsamości zbiorowej są „kwestią”/„problemem”. Jednocześnie właśnie ta polityka kreująca powszechnie obowiązującą tożsamość narodową stworzyła ponieważ mniejszości, ponieważ zaczęły one podkreślać i zaznaczać swoją odrębność/odmienność i domagać się praw, aby ta odrębność/odmienność została uznana i zagwarantowana przez państwo⁵. Zatem zaangażowanie w politykę nacjonalizmu państwa jest obustronne.

Generalnie wspólnoty polityczne są konstruowane na dwóch zasadach: domniemanego pokrewieństwa etnicznego oraz domniemanej zgody (Preece 2007: 166–167). W pierwszym przypadku mamy do czynienia z mityczną ideą wspólnego pochodzenia, które stanowi wyobrażenie więzi pokrewieństwa, przy czym nieistotny jest fakt, czy jest tak naprawdę. Ważna i istotna jest podzielana wspólnie wiara w to przekonanie, niezależnie od faktów (czyli konsensualna walidacja). W drugim przypadku koncept wspólnego pochodzenia jest zastąpiony ideą wspólnych więzi społecznych połączonych więzami prawa lub przysięgi. I w tym przypadku nieważne jest to, czy faktycznie w przeszłości protoplaści teje wspólnoty zawarli jakieś porozumienie – ważne jest wspólnie podzielane przekonanie

⁵ Cytowana już Jennifer Preece pisze wprost: „Odkąd państwo narodowe we wszystkich swoich formach przykładło wagę do zgodności społecznej z tymi cechami, które określają tożsamość zbiorową – a zatem popierają jego roszczenia do powszechnej suwerenności – istnienie mniejszości etnicznych w tym kontekście jest w sposób niemal nieunikniony problematyczne, czyli wymaga jakiegokolwiek odpowiedzi politycznej” (2007: 166).

o zawartym pakcie. Moc tejże wiary w prawdziwość tego zdarzenia powoduje realność społecznych zobowiązań pomiędzy członkami wspólnoty politycznej.

Polityka mniejszościowa w Polsce

Po 1989 r. okazało się, że Polska nie jest państwem homogenicznym, zamieszkałym jedynie przez osoby będące pochodzenia polskiego. Wielonarodowościowe państwo, jakim była Rzeczypospolita przed 1939 r. nie odrodziło się jako takie po 1945 r., co było skutkiem zarówno zmiany granic, w jakich państwo polskie się znalazło, ale też masowych migracji/przesiedleń ludności na skalę do tej pory niespotykaną oraz polityki homogenizacji, czy też polonizacji. Proces polonizacji był efektem masowej, powszechnej i obowiązkowej edukacji każdego polskiego obywatela do 18 roku życia – edukacji sterowanej centralnie i przekazującej treści zgodnie z ówczesną wizją komunistycznego państwa, w którym nie było miejsca na inność kulturową (ideologiczną zresztą również). Mniejszości zepchnięte zostały na margines i być może dzięki tej marginalizacji i zepchnięciu w oficjalny niebyt przetrwały te czasy. W obecnych czasach „mniejszości, których nie ma” stanowią również margines zepchnięty na skraj peryferii: odmawia się im prawa do samookreślenia w kategoriach, które były ich aktem wyboru. Państwo polskie przejęło bowiem poniekąd kontrolę nad procesami tożsamościowymi, wyznaczając pole wyboru.

Jak już wspomniałam, akt wyboru przynależności do kategorii samoopisu wydaje się być podstawowym prawem człowieka w dzisiejszych czasach, szczególnie wówczas, gdy jest to kategoria narodu/mniejszości etnicznej. Tymczasem najdłużej procedowana w historii polskiego parlamentaryzmu Ustawa wyznaczyła ściśle ramy, określając możliwości wyborów tożsamościowych.

Po 1989 r., na samym początku lat dziewięćdziesiątych XX w. zaczęto pracować nad projektami dotyczącymi ustawy, która w sposób całościowy regulowałaby prawa mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce⁶. Ustawa ta ujrzała światło dzienne w 2005 r. i była najdłużej procedowaną ustawą w historii polskiego parlamentaryzmu. Podobnie jak i inni badacze (Duć-Fajfer 2015: 72), uważam, że fakt ten był skutkiem długofalowej polityki PRL, która nie uwzględniała ani istnienia, ani potrzeby inności kulturowej w zakładanym projekcie homogenicznego państwa socjalistycznego.

⁶ Ważne z punktu widzenia mniejszości zarówno narodowych, jak i etnicznych w Polsce jest również ratyfikowanie w 2000 r. Konwencji Ramowej Rady Europy o ochronie mniejszości narodowych, w 2009 r. ratyfikowanie Europejskiej Karty Języków Regionalnych lub Mniejszościowych oraz przyjęcie w 2010 r. Ustawy o równym traktowaniu (a dokładnie wdrożenie niektórych przepisów Unii Europejskiej, które dotyczą równego traktowania).

Bardzo długi czas procedowania tej ustawy był związany przede wszystkim z kwestią dotyczącą tego, jak określić same mniejszości, jaką przyjąć ich definicję i – co najważniejsze – komu ten status ma być przyznany.

Jak wskazuje Sławomir Łodziński (2015: 31), polityka państwa wobec mniejszości została określona na początku lat dziewięćdziesiątych i do tej pory pozostaje niezmienna. Jej główne zadanie polega na stworzeniu możliwości utrzymania tożsamości kulturowej przez mniejszości narodowe/etniczne, dzięki stworzeniu ram dla tolerancji, ale przede wszystkim dzięki możliwości finansowania poszczególnych działań. Kolejne zadania dotyczyły przeciwdziałania dyskryminacji etnicznej: „(...) integracja mniejszości w ramach społeczeństwa większościowego, która miała opierać się na współpracy stowarzyszeń mniejszości narodowych z administracją publiczną na zasadzie »nic o nas bez nas«”⁷ (Łodziński 2015: 31).

Ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych dokonuje rozróżnienia pomiędzy mniejszością narodową i etniczną, a zasadnicza różnica opiera się na utożsamianiu się bądź nie z narodem zorganizowanym we własnym państwie.

Ustawa wymienia dziewięć mniejszości narodowych (białoruską, czeską, litewską, niemiecką, ormiańską, rosyjską, słowacką, ukraińską i żydowską) oraz cztery mniejszości etniczne (romską, karaimską, łemkowską oraz tatarską). Katalog trzynastu wymienionych w ustawie mniejszości nie wyczerpuje jednakże całej listy mniejszości w Polsce. Społecznością, do której Ustawa się odnosi są również Kaszubi – niepodlegający jej jednak jako zbiorowość. Ustawie podlega język regionalny – kaszubski, który tym samym otrzymał prawny status języka. W tym miejscu warto podkreślić, iż wszyscy Kaszubi w obecnych czasach są polskojęzyczni, nie wszyscy znają język kaszubski – który często na skutek możliwości nauki w szkołach każdego szczebla od podstawowego po możliwość studiowania na kierunku etnofilologii na Uniwersytecie Gdańskim, znany jest przez osoby, które nie są pochodzenia kaszubskiego.

Omawiana ustawa w artykule pierwszym podkreśla, iż: „(...) reguluje sprawy związane z zachowaniem i rozwojem tożsamości kulturowej mniejszości narodowych i etnicznych, zachowaniem i rozwojem języka regionalnego, integracją obywatelską i społeczną osób należących do mniejszości narodowych i etnicznych, a także sposób realizacji zasady równego traktowania osób bez względu na pochodzenie etniczne oraz określa zadania i kompetencje organów administracji rządowej i jednostek samorządu terytorialnego w zakresie tych spraw” (Ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych...).

Ustawa ta zdefiniowała kryteria, na mocy których określona społeczność uznana zostaje za mniejszość, gdy spełnia warunki, które niekoniecznie są wolne choćby

⁷ Było to zasadniczo podyktowane, co podkreśla zresztą cytowany Autor, koniecznością spełnienia europejskich standardów ochrony mniejszości narodowych w celu lepszej integracji ze strukturami Unii Europejskiej.

od błędów logicznych. I tak, punkt 5 artykułu drugiego brzmi: „5) jej przodkowie zamieszkiwali obecne terytorium Rzeczypospolitej Polskiej od co najmniej 100 lat”, co w sytuacji, gdy państwo polskie w obecnych granicach znajduje się od 1945 r. wydaje się być co najmniej błędnym sformułowaniem logicznym (na co zwraca uwagę również Duć-Fajfer 2015: 73). O wiele jednak istotniejsze i bardziej niepokojące jest to, iż wymienienie zarówno kryteriów, jak i mniejszości oznacza przejęcie przez państwo kontroli nad procesami tożsamościowymi: mniejszości są tylko te, które zostały wymienione przez państwo⁸. Lista jest zamknięta, mimo iż: „Art. 4.1. Każda osoba należąca do mniejszości ma prawo do swobodnej decyzji o traktowaniu jej jako osoby należącej bądź też nienależącej do mniejszości, a wybór taki lub korzystanie ze związanych z tym wyborem praw nie pociąga za sobą jakichkolwiek niekorzystnych skutków”.

Okazało się bowiem, że deklaracja tysięcy osób, iż są narodowości śląskiej czy kaszubskiej jest właściwie nieistotna. Ustawa nie uwzględnia faktu, że struktura narodowościowa danego państwa jest czymś procesualnym i zmiennym (por. Brubaker 1998: 77–80), tym bardziej iż same mniejszości to nic innego jak produkt nowożytnego i narodowego państwa (por. Sadowski 2015: 50).

Przed procedowaniem omawianego aktu prawnego i w trakcie jego tworzenia został przeprowadzony spis powszechny, który (wydawać by się mogło) dostarczył danych, stanowiących punkt wyjścia choćby to sporządzenia katalogu istniejących w Polsce mniejszości. Jednak informacje w nim oraz w kolejnym spisie zawarte nie zostały uwzględnione w Ustawie.

I tak, w Rzeczypospolitej Polskiej w roku 2002 przeprowadzono pierwszy spis powszechny, w którym 173 153 tysięcy osób zadeklarowało narodowość śląską. Okazało się, iż grupa ta jest o 20 256 osób liczniejsza aniżeli uważana za najliczniejszą mniejszość niemiecką. W drugim spisie powszechnym liczba osób deklarujących przynależność do narodu śląskiego okazała się jeszcze większa i wyniosła 817 tysięcy osób będących obywatelami państwa polskiego, w tym 362 tysięcy osób zadeklarowało ją jako jedyną narodowość, 56 tysięcy jako pierwszą przy zadeklarowaniu również drugiej narodowości, 391 tysięcy jako drugą narodowość lub wspólnotę etniczną. Druga grupa obywateli polskich, która zadeklarowała przynależność do innej aniżeli te, które są wymienione w Ustawie o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz języku regionalnym to Kaszubi. W pierwszym spisie powszechnym 5 tysięcy osób zadeklarowało narodowość kaszubską, a 52 tysiące wskazało jako kaszubski język, którym posługuje się w domu. W kolejnym spisie, z 2011 r., w którym umożliwiono wskazanie podwójnej tożsamości,

⁸ W tym miejscu należy wskazać, iż Ustawa pomija zupełnie Greków, Macedończyków oraz Wietnamczyków – grupy imigranckie, które akceptowane były przez państwo do 1989 r. Uznani za mniejszość za to zostali Niemcy (szczególnie na Śląsku Opolskim), których bytność w czasach PRL-u była negowana (por. choćby Łodziński 2015: 28–29).

228 tysięcy osób zadeklarowało kaszubską identyfikację etniczną (w tym 212 tysięcy wskazało na polsko-kaszubską tożsamość, a 16 tysięcy zadeklarowało narodowość kaszubską). W tym spisie 108 140 osób zadeklarowało, iż posługuje się językiem kaszubskim w kontaktach domowych, dla 3802 osób język ten jest jedynym środkiem komunikacji w domu, zaś 13 799 osób zadeklarowało, iż jest to ich język ojczysty.

Co ciekawe, okazało się, że ponad 10 tysięcy osób deklarujących wyłącznie narodowość polską używa języka kaszubskiego w domu. Pytanie zasadnicze, które w tym miejscu należy postawić, brzmi: czy są to osoby o nieukształtowanej tożsamości kaszubskiej, czy też może wypartej? (Jeśli tak, to dlaczego.) Być może z jakichś powodów nie dokonały wyboru dodatkowej deklaracji etnicznej (i znów pojawia się pytanie: dlaczego?). W świetle danych zebranych podczas spisu powszechnego w 2011 r. można jednak wskazać, iż wśród osób narodowości polskiej mamy 10 tysięcy osób, dla których język kaszubski to podstawowy język komunikacji w domu.

Wracając jednak do drugiej społeczności pominiętej w katalogu mniejszości Ustawy, do Ślązaków, punktem wyjścia dla dosyć skrótowej analizy może być w pierwszej kolejności wskazanie wielokrotnie już podkreślanej przez badaczy odmienności trajektorii historycznej oraz kulturowej Górnego Śląska od pozostałej części ziem wchodzących w skład państwa polskiego (por. choćby Gerlich 2010; Bałdys 2015: 256–275). Ta ostatnia jest wynikiem bezustannego ścierania się wpływów w toku dziejów kultur: czeskiej, niemieckiej oraz polskiej.

W roku 1996 Ruch Autonomii Śląska i Śląski Związek Akademicki złożyły wniosek o rejestrację Związku Ludności Narodowości Śląskiej, w roku następnym Sąd Wojewódzki udzielił zgody, która została uchylona przez Sąd Apelacyjny w Katowicach. Sąd Najwyższy następnie wniosek ten podtrzymał w 1998 r., co zostało ponownie zatwierdzone przez Europejski Trybunał Praw Człowieka w Strasburgu w 2001 i 2004 r. W międzyczasie zostały opublikowane przytoczone powyżej wyniki spisu powszechnego z 2002 r., które okazały się nie być argumentem w tejże sprawie. Ponownie wniosek o rejestrację złożono w 2004 r., co zakończyło się postanowieniem Sądu Najwyższego z 2007 r. W roku 2011 została wydana zgoda na rejestrację Stowarzyszenia Osób Narodowości Śląskiej przez Sąd Rejonowy, aby grudniu 2013 r. Sąd Najwyższy uchylił to postanowienie. Orzeczenie o rozwiązaniu Stowarzyszenia wydane zostało w styczniu 2015 r. przez Sąd Rejonowy w Opolu, co było podzieleniem stanowiska Sądu Najwyższego – w czerwcu 2015 r. Sąd Okręgowy w Opolu oddalił apelację Stowarzyszenia (o rejestracji Stowarzyszenia szerzej pisała Dolińska 2015: 279). Bohdan Jałowiecki trafnie wskazuje: „Jest rzeczą osobliwą, że o tym, czy istnieje naród, narodowość, decydują sądy. (...) Narodowość jest subiektywnym poczuciem tożsamości, aktem woli – i sądom nic do tego” (Jałowiecki 2012: 15).

Przykład historii rejestrowania tych dwóch stowarzyszeń jest przykładem polityki państwa wobec mniejszości, która jest konsekwentnie realizowana, a egzemplifikowana w uzasadnieniach wyroków sądowych⁹.

Pierwszy z argumentów, który jest wykorzystywany, aby rejestracji stowarzyszenia nie dokonać, to taki, który wskazuje, iż: „(...) podstawowym zagadnieniem jest kwestia istnienia narodu śląskiego. Nie można bowiem deklarować przynależności do narodu, który nie istnieje” (SN 2007: 7). Można oczywiście zadać pytanie o to, kiedy naród istnieje: gdy zostanie powołany mocą ustawy, czy też wówczas, gdy się tworzy i jednostki mają poczucie przynależności doń. Podejście prezentowane w uzasadnieniu w jakiś sposób neguje procesualność kwestii narodowej. Rozwój świadomości narodowej jest jednak czymś, co wymaga czasu i jest procesem, o tym wspominał właśnie cytowany na wstępie rozważań M. d’Azeglio. Ponadto zdaniem Rogera Brubakera zarówno przynależność narodową, jak i strukturę narodową można traktować jako coś, co podlega rozwojowi, bądź jako coś, co się wydarza (1998: 20 i nn.). Jego zdaniem, naród jest kategorią praktyki, a sama struktura narodowa stanowi kulturową i politycznie zinstytucjonalizowaną formę, przynależność narodowa to przypadkowe zdarzenie, a naród stanowi wynik zinstytucjonalizowanej polityki państw i systemów politycznych będących jedynie kategorią społecznego podziału (Brubaker 1998: 26–27). Zdaniem R. Brubakera, traktowanie narodu jako bytu substancjonalnego stanowi poniekąd błąd, gdyż w ostatnich czasach można zauważyć cztery zjawiska podważające takie ujęcie (1998: 15–16). Po pierwsze rozkwit paradygmatu traktującego społeczeństwo jako sieć, po drugie indywidualistyczne podejście w teoriach racjonalnego działania, po trzecie konstruktywizm w ujmowaniu zjawisk społecznych. Ostatnim czwartym zjawiskiem jest postmodernistyczny sposób traktowania społeczeństwa.

Kolejny argument występujący w argumentacji sądowej dotyczył kwestii języka. Generalnie odmawia się śląskiemu statusu języka, przy jednoznacznym braku kategoriycznych wyznaczników wskazujących od kiedy dany kod semantyczny stanowi odrębny język, a kiedy jest dialektem czy gwarą.

Trzecim argumentem, który w tym miejscu zostanie wskazany, jest brak uznania czy też akceptacji przez innych Ślązaków za odrębny naród: „Naród istnieje bowiem wówczas, jeśli nie ma wątpliwości co do praw do jego istnienia w świadomości ogółu obywateli” (SN 1997: 4), ponadto wybór narodowości powinien odnosić się tylko do akceptowanej społecznie i ukształtowanej w procesie historycznym grupy narodowej (SN 1998: 14).

Zanim jednak przejdę do analizy trzeciego ze wskazanych argumentów, chciałabym zaznaczyć, iż nie są mi znane ogólnopolskie badania dotyczące tego, czy

⁹ Odwołam się tylko do dwóch aspektów podkreślanych w wyrokach sądów polskich, co nie znaczy, iż pozostałe argumenty nie są ważne.

polscy obywatele uznają Ślązaków (w domyśle i Kaszubów) za oddzielny naród (grupę etniczną/mniejszość narodową).

Z argumentem SN mówiącym, że do faktu istnienia narodu konieczna jest świadomość jego istnienia przez innych, należy się zgodzić. Kategoria „my” tworzy się bowiem zawsze w opozycji do „oni”. Chantal Mouffe pisze wprost: „(...) ustanowienie konkretnego »my« zawsze zależy od rodzaju »ich«, od których się odróżniamy. Ten punkt jest kluczowy, gdyż pozwala zrozumieć, że w zależności od sposobu konstruowania »ich« możliwe są różne typy relacji »my«/»oni«” (Mouffe 2008: 34). Jeżeli zatem nie ma „ich” to znaczy, że są tacy sami (cokolwiek to znaczy).

O tym, że uznanie czy też nie określonej społeczności za mniejszość jest kwestią polityki, wydaje się świadczyć fakt, iż Kaszubi zarejestrowali swoje stowarzyszenie i prowadzą je nadal. W czerwcu 2011 r. w Rumi odbyło się spotkanie założycielskie Kaszëbskô Jednota. Stowarzyszenie zarejestrowano 12 sierpnia 2011 r. Jest to organizacja podkreślająca swój narodowy – kaszubski – charakter. Głównym celem tej organizacji jest zmiana statusu prawnego Kaszubów i nadanie im miana mniejszości etnicznej. Ich argumentacja opiera się na wskazaniu, że obecnie chroniony jest język kaszubski, a Kaszubi są mniejszością, której nie ma. Podobnie jak Ślązacy.

Konkluzje końcowe

Generalnie można stwierdzić, iż tożsamość zbiorowa/narodowa (ale i etniczna) jest podtrzymywanym strukturalnie oraz nawykowo przekonaniem o odrębności bytu (narodu/grupy etnicznej), który ją posiada. To oznacza, że musi być nieustannie artykułowana publicznie (por. Brubaker *et al.* 2000).

Ponownie można odwołać się do R. Brubakera (2000), który wprost wskazuje, iż tożsamość zbiorowa to bardziej konstrukt polityczny aniżeli odrębne i uniwersalne zjawisko konstytuujące życie zbiorowe (na przykład etniczność).

Współcześnie tożsamość zbiorowa/narodowa analizowana jest esencjalistycznie (tożsamość jest dana raz na zawsze i ma stałe cechy – co jest dziś przez badaczy kwestionowane), konstruktywistycznie (tożsamość procesualna i kontekstualna) oraz przez pryzmat esencjalizmu ideologicznego (podkreślanie określonego zestawu cech mających konstytuować daną tożsamość).

Etniczność jest – moim zdaniem – społecznym konstruktem będącym w powiązaniu z wieloma czynnikami: językiem, religią, zamieszkiwanym terytorium, więzią społeczną, narodowością oraz wyglądem fizycznym. I mimo iż niektórzy z badaczy „(...) kwestionują aktualnie potrzebę dzielenia populacji zgodnie z pochodzeniem etnicznym” (Mateos *et al.* 2009: 1438), to wydaje się być to ważna

zmienna. Jednakże należy mieć świadomość, że cechą charakterystyczną współczesności jest trudność w wyznaczeniu granic grup o charakterze etnicznym. Stąd „nagła” zwiększona liczebność zarówno Ślązaków, jak i Kaszubów w drugim spisie powszechnym w porównaniu do spisu z 2002 r. (dotyczy to generalnie wszystkich mniejszości). Możliwość wyboru dwóch tożsamości spowodowało zwiększenie liczebności mniejszości. Wskazało to jednak na to, iż w dzisiejszym świecie granice pomiędzy grupami etnicznymi te – przynajmniej w Polsce – są dosyć labilne (prawdopodobnie dlatego, że mniejszości nie posiadają cech filogenetycznych odmiennych od grupy dominującej – jedyny wyjątek to społeczność romska).

Ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych stanowi pretekst do tego, aby dokonywać uznania bądź nieuznania danej społeczności za mniejszość. Jako argument władze (a dokładnie władza sądownicza) przytacza często fakt, iż Ślązacy nie są w niej wymienieni¹⁰.

Każde nowożytne państwo dąży do homogenizacji narodowej (niekoniecznie etnicznej – jak już zostało to wspomniane) choćby przez fakt asymilacji grup odmiennych kulturowo, poprzez prowadzenie polityki edukacyjnej, której skutkiem jest/będzie porzucanie swojego języka na rzecz języka grupy dominującej. Często też odmawia się danemu językowi statusu języka (przykładem może być droga kaszubszczyzny do uznania jej za język czy też odmawianie tego statusu śląskiemu). Narzucona odgórnie asymilacja sprzyja co prawda awansowi społecznemu (por. Synak 2010), ale jednocześnie powoduje wytworzenie się przekonania, że własna kultura jest czymś gorszym/upośledzonym. Przykładem może być „syndrom kaszubskiego garba”, o którym wielokrotnie pisał Brunon Synak. Thomas H. Eriksen zwraca uwagę, iż polityka grup etnicznych prowadząca tylko i wyłącznie do kulturowego samostanowienia w długofalowej perspektywie skutecznie realizowanej polityki asymilacyjnej prowadzi do zniknięcia mniejszości (2013: 184). W perspektywie długoterminowej prawdopodobnie tak będzie, w perspektywie krótkoterminowej z ciekawością autorka niniejszego tekstu czeka na wyniki trzeciego spisu powszechnego, który ma się odbyć w 2020 r.

Literatura

- Altermatt U., 1998, *Sarajewo przestrzega. Etnonacjonalizm w Europie*, Kraków: ZNAK.
Appadurai A., 2009, *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

¹⁰ Ewa Michna pisze wprost: „Definicja mniejszości, skonstruowana w procesie legislacji stała się trwałym elementem pozwalającym polityczne w istocie decyzje przedstawić jako uzasadnione obiektywnie. W tym sensie rozwiązania wprowadzone w ustawie można traktować jako element przemocy symbolicznej, wobec nowych podmiotów, które chciałyby zostać objęte prawną ochroną” (2015: 252).

- Baldys P., 2015, *Górny Śląsk nieoswojony. Tożsamość śląska a polityka wobec grup etnicznych i mniejszości narodowych w Polsce po 1989 roku* [w:] A. Adamczyk, A. Sakson, C. Trościak (red.), *Między łękiem a nadzieją. Dziesięć lat funkcjonowania ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym (2005–2015)*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNPiD UAM.
- Billig M., 2008, *Banalny nacjonalizm*, Kraków: Znak.
- Brubaker R., 1998, *Nacjonalizm inaczej. Struktura narodowa i kwestie narodowe w nowej Europie*, tłum. J. Luczyński, Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brubaker R., Rederick Cooper F., 2000, *Beyond "identity"*, Los Angeles: From the Selected Works of Rogers Brubaker University of California.
- Comaroff J., Comaroff J.L., 2011, *Etniczność sp. z o.o.*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Connor W., 1990, *When is a nation?*, *Ethnic and Racial Studies*, no. 13(1), s. 92–101.
- Davis N., 1998, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków: Znak.
- Dolińska K., Niedźwiecka-Iwańczak N., 2015, *Ślązacy – pomiędzy dyskursem politycznym a naukowym* [w:] A. Adamczyk, A. Sakson, C. Trościak (red.), *Między łękiem a nadzieją. Dziesięć lat funkcjonowania ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym (2005–2015)*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNPiD UAM.
- Duć-Fajfer H., 2015, *Paternalizm unikowy, czyli jak radzić sobie z ustawowymi zobowiązaniami* [w:] A. Adamczyk, A. Sakson, C. Trościak (red.), *Między łękiem a nadzieją. Dziesięć lat funkcjonowania ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym (2005–2015)*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNPiD UAM.
- Eriksen T.H., 2013, *Etniczność i nacjonalizm. Ujęcie antropologiczne*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gerlich M., 2010, „*My prawdziwi Górnoślązacy...*”. *Studium etnologiczne*, Warszawa: DIG.
- Hobsbawm E., 2010, *Narody i nacjonalizm po 1780 roku. Program, mit, rzeczywistość*, tłum. J. Maciejczyk, M. Starnawski, Warszawa: Difin SA.
- Jałowiecki B., 2012, *Ślązacy o narodzie i tożsamości* [w:] E.A. Sekuła, B. Jałowiecki, P. Majewski, W. Żelazny (red.), *Być narodem? Ślązacy o Śląsku*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Łodziński S., 2015, *Przed ustawą o mniejszościach. Charakter instytucjonalizacji praw osób należących do mniejszości narodowych po 1989 roku a ustawa o mniejszościach z 2005 roku* [w:] A. Adamczyk, A. Sakson, C. Trościak (red.), *Między łękiem a nadzieją. Dziesięć lat funkcjonowania ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym (2005–2015)*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNPiD UAM.
- Mateos P., Singleton A., Longley P., 2009, *Uncertainty in the Analysis of Ethnicity Classifications: Issues of Extent and Aggregation of Ethnic Groups*, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 35, no. 9, s. 1437–1460.
- Michna E., 2015, *Pomiędzy uznaniem a wykluczeniem. Ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym a aspiracje emancypacyjne Ślązaków* [w:] A. Adamczyk, A. Sakson, C. Trościak (red.), *Między łękiem a nadzieją. Dziesięć lat funkcjonowania ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym (2005–2015)*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNPiD UAM.
- Mouffe C., 2008, *Polityczność*, tłum. J. Erbel, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Postanowienie z dnia 18 marca 1998 r., I PKN 4/98, <http://sn.pl/sites/orzecznictwo/Orzeczenia1/I%20PKN%204-98.pdf> (dostęp: 24.01.2020).

- Postanowienie z dnia 14 lutego 2007 r., III SK 20/06, <https://sip.lex.pl/orzeczenia-i-pisma-urzedowe/orzeczenia-sadow/iii-sk-20-06-postanowienie-sadu-najwyzszego-520441341> (dostęp: 24.01.2020).
- Preece J.J., 2007, *Prawa mniejszości*, Warszawa: Sic!
- Renan E., 1882, *Qu'est-ce qu'une nation?*, Conférence faite en Sorbonne, le 11 mars 1882, http://ourworld.compuserve.com/homepages/bib_lisieux/nation01.htm 5.08.2006 (dostęp: 24.01.2020).
- Sadowski A., 2015, *Ustawa o mniejszościach a procesy narodotwórcze na pograniczach* [w:] A. Adamczyk, A. Sakson, C. Trościak (red.), *Między lękiem a nadzieją. Dziesięć lat funkcjonowania ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym (2005–2015)*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNPiD UAM.
- Smith A.D., 2002, *When is a nation?*, *Geopolitics*, no. 7(2), s. 5–32.
- Smith A.D., 2009, *Etniczne źródła narodów*, tłum. M. Głowacka-Gajper, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Synak B., 2010, *Moja kaszubska stegna*, Gdańsk: Instytut Kaszubski.

Katarzyna Warmińska-Zygmunt¹

Jak powstają nowe narody, czyli o *nation-making*. Przykład kaszubski

Głównym zamysłem tego tekstu jest opis i interpretacja narodowych aspiracji części kaszubskich liderów. Od ponad trzech dekad toczą się w tej wspólnocie dyskusje dotyczące etnicznego statusu grupy. Można usłyszeć różne głosy, między innymi mówiący, że Kaszubi są oddzielnym narodem. W artykule uwaga zostanie skupiona na trzech kwestiach. Po pierwsze na tym, jak liderzy konceptualizują naród jako taki. Po drugie, jaką wizję swojego narodu podzielają, jakie kryteria członkostwa wskazują oraz jak kreślą granice symboliczne. Po trzecie pokazane są procesy, które można określić jako mechanizmy konstruowania narodu.

Słowa kluczowe: naród, tożsamość, robienie narodu, kaszubi

How new nations arise – that is about *nation-making*. The Kashubian case

The main aim of the paper is to describe and interpret national aspirations of the part of Kashubian leaders. The discussions concerning the ethnic character of the community have been taking place for the last three decades. Different voices could be heard, among which there is one claiming that the Kashubians are a separate nation. In my paper I focus on three issues. First of all, I discuss how a nation is conceptualised by them generally. Secondly, I show how they are talking about their group of belonging, what vision of their own nation they share, how they define criteria for membership and how they construct symbolic boundaries. Thirdly, I concentrate on the process which can be named as the mechanics of construction of a nation.

Key words: nation, identity, nation-making, Kashubians

¹ Katedra Socjologii, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie; warminsk@uek.krakow.pl.

Wśród Kaszubów, a zwłaszcza wśród ich elit, w ostatnich trzech dekadach toczy się dyskusja dotycząca etnokulturowego charakteru wspólnoty. Słychać wiele opinii. Jedną z nich jest postulat mówiący, że Kaszubi są odrębnym narodem. W centrum uwagi w tym tekście lokuje się właśnie kaszubska koncepcja narodo- wa, procesy tożsamościowe z nią związane oraz aktywności obejmujące wcielenie jej w życie. Moim celem nie będzie budowanie teorii procesów narodotwórczych, lecz ukazanie jednego z przykładów ilustrujących procesy etniczne wpisane w ideę narodową.

W kolejności zaprezentowane będą następujące kwestie. Rozpocznę od krótkiego omówienia kontekstu, w którym toczy się debata tożsamościowa, począwszy od formalno-prawnego, przez naukowy, po ideologiczny. Następnie na podstawie wyników prowadzonych przeze mnie badań² przedstawię, jak ich uczestnicy mówią o swojej grupie przynależności, jaką wizję narodu podzielają, jak definiują kryteria przynależności do narodu kaszubskiego oraz jak wyznaczają granice symboliczne wspólnoty. W dalszej części pokażę mechanikę „robienia” narodu (*nation-making*). Na końcu uwaga zostanie skupiona na refleksji nad teoretycznymi ramami, które mogą być użyteczne do analizy omawianego tu kaszubskiego przykładu.

Konteksty

Współczesny kaszubski dyskurs tożsamościowy, a on jest w centrum uwagi w tym tekście, funkcjonuje w specyficznym wielowymiarowym kontekście. Wśród najważniejszych parametrów tego układu odniesienia można wskazać formalno-prawne położenie Kaszubów w polu stosunków etnicznych w Polsce, podziały tożsamościowe w grupie oraz wizje ideologiczne funkcjonujące wśród elit.

² Prezentacja „kaszubskiej opcji narodowej”, jak mówią jej przeciwnicy ideowi, oparta będzie przede wszystkim na wynikach badań, prowadzonych od 2008 r. W rezultacie zebrano wypowiedzi ponad 60 osób (wywiady pogłębione, wywiady grupowe, wywiady fokusowe), z czego z 35 osób określających swoją tożsamość jako kaszubską/narodową. Większość spośród nich to obecnie członkowie Kaszëbsczi Jednotë. Dobór próby miał charakter celowy, zastosowano technikę kuli śnieżnej. Materiał przywoływany w formie cytatów pochodzi z ostatnich trzech lat i obejmuje wypowiedzi dwudziestu osób. Chcąc zachować anonimowość rozmówców, zastosowałam prostą numerację wywiadów. Badania miały charakter jakościowy, a zaprezentowany opis ma charakter interpretujący. Istotne było ukazanie perspektywy emicznej, stąd znaczącą część artykułu stanowią cytaty z wypowiedzi uczestników badania. Chciałam także zaznaczyć, że przyjętym tu celem jest oddanie, czy dotarcie do świata znaczeń podzielanych przez rozmówców, tych bliskich ich doświadczeniu, jak by powiedział Clifford Geertz. Omawiane wątki stanowią część złożonych narracji pojawiających się podczas wywiadów. Zostały w pewnym sensie z nich wyjęte i skontekstualizowane w odniesieniu do problemów interesujących badacza. Zapewne przyjęcie innych ram interpretacyjnych pozwoliłoby, w jakimś zakresie, odsłonić kolejne sensory i znaczenia.

Po pierwsze, na mocy Ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz języku regionalnym z 2005 r. Kaszubi posiadają status uznanej społeczności posługującej się językiem regionalnym, co lokuje ich specyficznie względem grupy dominującej oraz innych grup mniejszościowych. Można powiedzieć, że to położenie z jednej strony jest odmienne na tle pozostałych grup objętych ustawą, gdyż nie ma ono charakteru mniejszościowego. Z drugiej zaś, umieszczenie Kaszubów w obrębie tej regulacji kontekstowo łączy ich z dyskursem prawnym dotyczącym mniejszości. Ochrona języka zagwarantowana ustawowo przekłada się na pewne uprawnienia, daje dostęp do zasobów symbolicznych i materialnych, jednakże ograniczając go do ściśle wyznaczonego językowego obszaru. Ustawowy status zdaje się być akceptowany przez członków społeczności i zdecydowaną większość jej elit, a zwłaszcza przez największego aktora instytucjonalnego, którym jest Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie (ZKP). Niewielka część działaczy kaszubskich i ich zwolenników kontestuje ten zapis i dąży do wpisania Kaszubów na listę mniejszości etnicznych. Na tym tle toczą się dyskusje, w które uwikłane są zarówno osoby związane z ZKP, jaki i z Kaszëbską Jednotą (KJ), Stowarzyszeniem Osób Narodowości Kaszubskiej.

Po drugie, w kontekście kwestii tożsamościowych należy wziąć pod uwagę opisy socjologiczne powstałe na bazie badań, zwłaszcza ankietowych, nad Kaszubami (Synak 1998, 2008; Mazurek 2009, 2010; Obracht Prondzyński 2012). Wymienieni badacze posługują się koncepcją polsko-kaszubskiej tożsamości, z zastrzeżeniem, że w przypadku kaszubskości i polskości mamy do czynienia z niesprzecznym współlistnieniem tych dwóch komponentów. Istota tej konceptualizacji polega na posługiwaniu się w opisie naukowym koncepcją tożsamości jako złożonej w aspekcie etnokulturowym.

Badania Brunona Synaka i Moniki Mazurek znalazły w pewnym sensie swoje potwierdzenie w wynikach spisu powszechnego z 2011 r. Spośród 228 wszystkich deklaracji kaszubskich 211 tysięcy to były wybory polskiej tożsamości jako pierwszej, kaszubskiej jako drugiej. Zaś 17 tysięcy wybrało identyfikację kaszubską jako pierwszy wybór, z czego 16 tysięcy jako jedyną³. Obraz, jaki się ukazuje na podstawie tych źródeł, istotny szczególnie w kontekście przedmiotu rozważań w tym tekście, ukierunkowuje uwagę na fakt, iż kaszubskość jako identyfikacja narodowa jest wybierana przez stosunkowo niewielką część objętych badaniami, choć jej istnienie mimo tego należy zauważyć.

Po trzecie, istotne jest wskazanie na istnienie pewnej kaszubskiej tradycji ideologicznej sięgającej XIX w. i mającej swoją kontynuację właściwie do dzisiaj.

Za Tadeuszem Bolduanem można stwierdzić, że w historii ruchu kaszubskiego istniało pięć podstawowych nurtów ideowych. Pierwszy związany z Flo-

³ Dla przypomnienia pytanie spisowe brzmiało: 1) Jaka jest Pana/Pani narodowość?, 2) Czy odczuwa Pan/Pani przynależność także do innego narodu lub wspólnoty etnicznej? (stat.gov.pl).

rianem Ceynową i jego słowiańsko-kaszubską orientacją, drugi to polono-kaszubski związany z Hieronimem Derdowskim, orientacja młodokaszubska, autonomiczno-kaszubska i kaszubsko-pomorska (Boulduan 1996; zob. także: Obracht-Prondzyński 2011; Dołowy-Rybińska 2011). Jeśli przyrzeć się dzisiejszemu stanowi kaszubskiego dyskursu tożsamościowego, można wskazać dwa główne sposoby konceptualizowania statusu tej grupy – ten postulujący wizję mówiącą, że Kaszubi są grupą etniczną czy etniczno-regionalną oraz ten, reprezentowany przez niewielką ich część, zakładający, że Kaszubi są narodem. Można też wymienić dwóch głównych aktorów, którzy stoją na wskazanych wyżej pozycjach i byłoby to ZKP i KJ, założona w 2011 r. Jest to pewne uproszczenie, gdyż w przestrzeni publicznej słychać wiele głosów w kaszubskich sprawach, choć te dwa są najbardziej słyszalne. Można powiedzieć, że obecnie stanowią one wzajem dla siebie punkty odniesienia.

Kim są Kaszubi?

Każdy wywiad rozpoczynał się od pytania „kim są Kaszubi?”. Tym samym założono, że gdy mowa będzie o Kaszubach, gdy przywoływana będzie ta nazwa, bardziej klarowne stanie się dla interlokutorów to, o kim będzie mowa. Takie dookreślenie pozwalało znaleźć wspólny punkt odniesienia w dialogu i podążać za emiczną perspektywą.

W odpowiedzi na to pytanie pojawiały się różne opinie. Część badanych definiowała wprost Kaszubów jako naród, jak powiedział jeden z nich: „To naród. Czy to wystarczy?” (14). Tu formuła opisu była jednoznaczna i zdecydowana.

Jeśli Kaszubi, jako naród pojawiali się w opisach, to niekiedy był on jednocześnie dookreślany, jako mały lub częściej, jako słowiański: „Kaszubi są narodem słowiańskim, żyjącym w Europie Środkowej nad Morzem Bałtyckim” (1); „Kaszubi to jest taki mały naród, jak na przykład w Hiszpanii Baskowie” (9). Niekiedy lokowano Kaszubów jako naród na określonym terytorium: „Moim zdaniem to rdzenny naród zamieszkujący obecnie tereny północnej Polski. Są różne teorie. Wiadomo, że Kaszubi są Słowianami” (7).

Pojawiały się też inne sposoby konceptualizacji Kaszubów. Na przykład określani byli jako grupa z pewnymi atrybutami: „(...) na pewno, to jest pewna grupa posiadająca odrębną kulturę, zamieszkująca pewien teren (...), jedno miejsce na świecie” (8). Także jako: „(...) lud mający swoją historię oraz inne cechy różnicujące go od innych, jak język, mentalność” (15).

Należy podkreślić, że rozmówcy szukali czegoś na kształt odpowiedniej definicji Kaszubów, co miało uwypuklić fakt, że można ich określać na różne sposoby. Poniższa wypowiedź dobrze ilustruje tę postawę: „Kaszubów można nazwać jako

grupę etniczną, jako naród, po grupę społeczną, w zależności od tego, co kto chce sobie wybrać” (4). Cytowany powyżej rozmówca, który określił Kaszubów jako grupę, jednocześnie dodał: „No i teraz zostaje problem, jak tę wspólnotę nazwać. Jest jak gdyby kwestia umowna. W języku słowiańskim jest to naród, w języku kaszubskim jest to też naród i mogłoby być to przedmiotem jakiegoś sporu” (8). Inny zaś, szukając wśród dostępnych definicji, stwierdził, że Kaszubi są narodem, gdyż „(...) nie jesteśmy jakąś diasporą, narodem wygnanym, mamy swoje terytorium historyczne, zamieszkałe, jesteśmy bardzo skupioną społecznością (...)” (15).

Można więc opinie badanych rozpaść na skali od zdecydowanych, jednoznacznych, których autorzy skłaniali się ku wizji Kaszubów po prostu jako narodu, przez bardziej opisowe, w których ów naród miał pewne cechy (słowiański, mały), po niejednoznaczne, wskazujące na istnienie „różnych teorii” (cytując słowa jednego z rozmówców) czy możliwych opisów grupy (jako narodowej, etnicznej, ludu).

Czym jest naród?

Rozmówcy poproszeni zostali o namysł nad tym, co to znaczy, że Kaszubi są narodem oraz czym jest naród jako taki. Postawieni zostali w roli osób kompetentnych w odniesieniu do świata, który był opisywany podczas rozmów, ale także w roli teoretyków.

W tym kontekście pojawiały się różne argumenty za wizją Kaszubów jako narodu. Wśród nich były odwołania do historii, kultury, języka, tradycji czy terytorium jako wyznaczników pozwalających mówić o Kaszubach jako narodzie. Oto przykładowe wypowiedzi: „Kaszubi byli narodem, z historii to wynika, że byli narodem. Mają własną kulturę, wszystko. Nie tylko te przyśpiewki, haftowanie, ale jako naród, ale bez państwowości” (12); „To, że są narodem, bo mają swoją odmienną historię, swój język, mają swoje tradycje, mają swoją ziemię. Mają też wspólnotę interesów” (1).

Podobny sposób myślenia ukazał się, gdy chciano ustalić, jak rozmówcy rozumieją samo pojęcie narodu. Pytano o to wprost lub też refleksje na ten temat pojawiały się w odniesieniu do kwestii Kaszubów jako narodu, o czym napisano powyżej. W pewnym sensie, gdy formułowane były rozumienia narodu jako takiego, mowa też była o samych Kaszubach. Oto wybrane typowe wypowiedzi: „Naród to grupa ludzi, która ma jakąś swoją odrębność. Tak. Ma swoją kulturę, która jest zawarta w języku, w codziennej obyczajowości, w podaniach ludowych, ma swoją historię, ma swoją tożsamość, no i żeby trzymać się tej narodowości, mają symbole narodowe, godła, flagi, hymny, literaturę, sztukę wieszczów narodowych” (4); „Czym jest naród. Naród – źródła różnie definiują, czym jest naród.

Najczęściej jest to zbiorowisko ludzi, którzy żyją na jakimś określonym terenie historycznym. Ma własną historię, odróżnia się od innych nacji poszczególnymi elementami swej kultury. Są oczywiście różnice językowe, w tym różnice tradycji, obyczajów, obrzędów, no i wytwarza własne ośrodki kultury wyższej, czyli literaturę, muzykę, elementy teatru, film itd.” (6).

Jeśli przyrzeć się tym sposobom mówienia, można dostrzec, że rozmówcy znają język służący do opisu zjawiska definiowanego przez akademików jako naród i częściowo zdają sobie sprawę, że są różne ujęcia tego zagadnienia. Znajomość wspomnianego słownictwa, jak wskazywał Craig Calhoun (2008), jest zjawiskiem typowym dla osób zainteresowanych ideą narodową. Poniższy cytat jest dobrym przykładem przenikania się myślenia potocznego z naukowym: „Naród jest jakimś abstrakcyjnym tworem, ja tego nie wymyśliłem, gdzieś przeczytałem (...), wiadomo, że jest to twór wymyślony, nie da się tego przypisać określonym osobom, wiadomo, że jest pewne ideologiczne założenie, każdy może powiedzieć, że dana grupa jest narodem” (8). Można tu odnaleźć wyraźne odniesienie do Andersonowskiej koncepcji narodu jako wspólnoty wyobrażonej.

Należy przy tym zauważyć, że twórcy definicji narodu nie wspominali, w tym kontekście, o kwestii państwa narodowego czy dążeniu do jego posiadania jako istotnego atrybutu społeczności tego typu. Mamy więc tu raczej do czynienia z kulturalistycznym niż politycznym jego ujęciem. Co więcej, raczej obiektywne kryteria zdają się decydować o tym statusie. Gdy padało pytanie, czym jest naród jako taki, nie było wielu odniesień do kryterium świadomościowego czy tożsamościowego, co jak później zostanie napisane, stanowi dla rozmówców bardzo ważne kryterium decydujące o przynależności do kaszubskiego narodu.

„Poczucie narodu ważniejsze jest niż kryteria” – kryteria/granice

Kwestie dotyczące kryteriów, jakie mają spełniać ci, których moi rozmówcy określali jako Kaszubów, są istotna z tego względu, iż pozwalają dookreślić sposób, w jaki rozmówcy kreślą granice kaszubskiej wspólnoty, której istnienie po części postulują. Od czasu publikacji *Ethnic groups and boundaries* pod redakcją Fredrika Bartha (1969), problematyka granic i ich konstruowania w relacjach etno-kulturowych znalazła się w centrum uwagi badaczy etniczności. Ważne stają się w tym kontekście następujące problemy: jak badani kreślą granice; jakie treści na nich lokują; w jakich kontekstach i co przywołują; co zamazują, a co podkreślają; jaki jest zakres trwałości/zmienności linii demarkacyjnych (Barth 1969; Donnan, Wilson 2007; Warmińska 2013).

Ciekawe było więc rozpoznanie, jakich demarkatorów używali badani mówiąc o kaszubskim „my”.

Odpowiedzi na pytanie o kryteria kaszubskości można usytuować na kontinuum od tych, których autorzy nie mieli problemu z wskazaniem wyznaczników kaszubskości, wymieniali je jednym tchem, poprzez tych, którzy dyskutowali, czy rozważali poszczególne elementy szukając, ich zdaniem, najlepiej opisujących istniejący stan rzeczy, skończywszy na tych, którzy podważali istnienie jakichkolwiek kryteriów lub twierdzili, że nie ma sensu o nich w ogóle mówić. Należy też nadmienić, iż niejednokrotnie rozważania nad kaszubskością w tym kontekście były rozbudowane, wielowątkowe. Poglądy na tę kwestię ujawniały się niekiedy w dłuższej dyskusji, którą inicjował interlokutor, wskazując, co stanowi kryteria kaszubskości i które z nich uważa za kluczowe, innym razem proszono wprost o wskazanie najważniejszych kryteriów. O strategii decydowała dynamika poszczególnych wywiadów. Co więcej, mimo pojawiającego się zwykle na początku wywiadu dookreślenia Kaszubów jako narodu, trudno było, na podstawie odpowiedzi, jednoznacznie wskazać, jak rozumianych „Kaszubów” mieli oni na myśli. Czy Kaszubów w ogóle, Kaszubów jako kategorię lub grupę, czy Kaszubów jako naród. W pewnym sensie w tym określeniu zlały się w jedno różne konceptualizacje.

Chcąc określić w sposób wyliczający wyznaczniki kaszubskości, o których wspominali rozmówcy, w różnych konfiguracjach, co do rangi, można wymienić (kolejność nie ma tu znaczenia) język, kulturę, tożsamość, pochodzenie, poczucie więzi, świadomość bycia Kaszubą, zamieszkiwanie i urodzenie się na Kaszubach. Ich wyszczególnienie służy tu jedynie do nakreślenia obszaru znaczeniowego, w obrębie którego można usytuować wybory.

Rozpoczynając od jednoznacznych, zdecydowanych deklaracji mówiących o tym, co stanowi kryterium kaszubskości, można przytoczyć następujący cytat: „To jest standardowe – tożsamość, język, przynależność, bardziej deklaratywna przynależność to jest zespół wspólnego czegoś” (1); To jest fakt urodzenia się na Kaszubach, a potem ten język. To, że mamy swój język, to jest bardzo duża wartość” (4).

Jednakże najważniejszym elementem stanowiącym o kaszubskości była świadomość, tożsamość i poczucie bycia Kaszubą, które, jakby powiedziałby badacz, w odróżnieniu od wskazanych wyżej tak zwanych obiektywnych kryteriów, stanowią elementy samoprzypisaniowe, subiektywne.

Oto przykładowe wypowiedzi: „Świadomość kaszubskości, taki wybór ideowy, to jest najważniejsze” (11); „To poczucie, że jest się Kaszubą zbudowane na różnych aspektach, na historycznym, na miejscu zamieszkania, na poczuciu, że ci ludzie wokół mnie to też Kaszubi, to poczucie wspólnoty. Kwestia świadomości powinna być najważniejsza” (5); „Dla mnie najważniejsza jest tożsamość, żeby ludzie czuli się częścią tej wspólnoty. Muszą poczuć się Kaszubami, żeby poczuć się

narodem” (15). Taki sposób myślenia dobrze podsumowuje ten cytat: „Poczucie tego narodu jest ważniejsze niż kryteria” (5).

Przypisywanie znaczącej rangi elementom subiektywnym wiązało się także z tym, że cześć rozmówców twierdziła, iż bycie Kaszubą to wybór, którego może dokonać każdy, który z tą społecznością się identyfikuje. Tożsamość kaszubska ma wymiar woluntarystyczny, jak powiedział jeden z interlokutorów: „Wracamy do tej woluntarystycznej tożsamości. Chodzi o to, że ja myślę, że najważniejsza jest kategoria tożsamość niż naród” (8).

Niektórzy negowali sens mówienia o kryteriach, czy to ze względu na fakt, że ich zdaniem takie wyznaczniki po prostu nie istnieją, a jeśli tak, to nie są jednoznaczne, czy też nikt wcześniej nad nimi nie dyskutował, a ponadto nie można nikomu nic nakazywać. W tym kontekście pytanie o kryteria kojarzone było z tym co zewnętrzne i narzucone, a nie wewnętrzne, wybrane jako tożsamość, niezwiązane ze świadomością kaszubskość jako jej głównym wyznacznikiem. Jeden z interlokutorów stwierdził, że: „nie ma takiej definicji” (7); inny zaś skonstatował: „jeszcze takiej dyskusji nie było, technicznej bym powiedział” (14), kolejny zaś stwierdził: „Nie można coś takiego wyznaczyć” (2).

Złożoność refleksji nad tym, co stanowi wyznaczniki kaszubskość ukazuje stosunek badanych do języka jako elementu wskazującego na odrębność grupy. Trzeba zaznaczyć, że język był tym kryterium, które przyciągało szczególną uwagę rozmówców. Z jednej strony, wielu uważało jego znajomość za ważną i wymieniało go jako wyznacznik kaszubskość. Z drugiej zaś, konieczność posługiwania się kaszubskim, aby zostać uznanym za Kaszubę, była kontestowana. Można powiedzieć, że stosunek do języka jako kluczowego kryterium był ambiwalentny. Język był częstokroć wymieniany jako czynnik włączający do grupy, ale jeszcze częściej jako element problematyczny, potencjalnie wyłączający osoby czujące się Kaszubami, a nieznające go. Poniższy cytat ilustruje tę trudność: język „(...) jest wyznacznikiem kaszubskość. Jednak język jest ważny, ale nie najważniejszy. Ważne jest to, kim się ktoś czuje. Bo, gdyby patrzeć na to, że język wyznacza Kaszubów, to byłoby ich znacznie mniej, niż to z deklaracji wynika” (7).

Poza tym znajomość języka jest w pewnym sensie twardym kryterium przynależności, łatwym do rozpoznania, a jak można było się przekonać, większość badanych raczej odchodziła od budowania wizji kaszubskość na podstawie „namacalnych” kryteriów, na rzecz wyboru miękkich, świadomościowych wyznaczników.

W odniesieniu do języka pojawił się też inny kontekst, a mianowicie zapis ustawowy traktujący Kaszubów jako społeczność posługującą się językiem regionalnym. Taka formuła opisu odrębności grupy była kontestowana przez część badanych. W ich narracjach ukazywało się napięcie, czy niezgoda na funkcjonujący w polu ustawowym, dyscyplinujący i domykający opis grupy właśnie w kategoriach językowych, w kontekście odczuwanej, czy podzielanej wizji grupo-

wych charakterystyk. Ich zdaniem kaszubskość to nie tylko język i nie można jej w ramach języka zamykać: „Kaszubi to nie są tylko ci, co mówią po kaszubsku. Kaszubą jest ten, kto się czuje Kaszubą, nie musi mówić po kaszubsku. Według tej definicji, którą przyjęło państwo polskie, jeśli ktoś się czuje Kaszubą, a nie mówi po kaszubsku, nie jest Kaszubą i wszystko. Jest definicja – grupa regionalna posługująca się językiem regionalnym” (11); „Prawo ogranicza tę kaszubskość, bo wskazując według ustawy o mniejszościach, że Kaszubi to są te osoby, które posługują się językiem regionalnym. Jak nie mówi po kaszubsku, to nie jest Kaszubą, no nie” (7).

Rozmówców zaprzętała też myśl o granicach polsko-kaszubskich. W odniesieniu do tej kwestii wskazywano na wyraźną odrębność ich grupy przynależności od Polaków. Konieczność mocnego zakreślenia linii demarkacyjnych wynikała zarówno z faktu, że obie grupy są po prostu odmienne: „Kaszubi chcą być Kaszubami, jako odrębną narodowość. Co innego są Polacy, a co innego Kaszubi” (12). Jeden z badanych tak rozważał ten problem: „Tylko należy zastanowić się nad tym, co to znaczy być Kaszubą, czy są jakieś różnice bycia Kaszubem i bycia Polakiem, czy to się wzajemnie razem nie gryzie i czasem trzeba stawać przed jakimś wyborem, czy rezygnuję z jakiegoś elementu własnej kultury, naszych ojców Kaszubów, czy jakiegoś polskiego elementu” (6). Jak można zauważyć, w ostatniej wypowiedzi wyznaczenie granicy oznacza konieczność dokonania wyboru między jedną a drugą identyfikacją. Choć jak powiedział inny uczestnik badań: „To nie jest takie proste, my się spieramy o to od lat. Czy budować na języku, czy budować na tej opozycji kaszubsko-polskiej, czy budować na konflikcie, na odrębności kulturowej. Jest mi trudno, nie jestem w stanie określić, ile we mnie jest Kaszuby, ile innych naleciałości, tak naprawdę. Ja czasem nie wiem, czy dany zwyczaj, czy dana potrawa jest kaszubska, czy inna. Tak, że wyznaczenie tej granicy polsko-kaszubskiej w obrębie kultury jest dość trudne” (8).

Wskazywanie na różnice między Polakami a Kaszubami nie miało charakteru antagonistycznego, jedynie komunikowało dążenie do dookreślenia się Kaszubów jako odmiennej etnokulturowej wspólnoty. Co więcej, kwestia wyznaczania zasady odrębności jest pochodną, jak mówili, decyzji, które Kaszubi mają przed sobą, wyboru, w jaki sposób kreślić granice, biorąc pod uwagę konsekwencje danej wizji. Ambiwalencja jest najgorsza, jak powiedział jeden z badanych: „Większość Kaszubów charakteryzuje taka myśl hybrydowa. Najgorsza jest taka ambiwalencja, to znaczy chciałbym i boję się. No i trochę tak jest, że Kaszubi chcieliby zachować kulturę i tożsamość, ale z drugiej strony chcieliby być lepszymi Polakami niż sami Polacy” (4).

Można powiedzieć, że dla zwolenników definiowania Kaszubów jako grupy odrębnej od Polaków podwójna tożsamość stanowi rodzaj zagrożenia związanego przede wszystkim z rozmyciem się ich grupy przynależności, a jednocześnie jest

wyzwaniem do działania na rzecz ich własnej wizji narodowej. Jak powiedział jeden z uczestników badań: „(...) zagrożenie to rozmycie się tożsamości, musimy się starać” (11).

Refleksja nad kryteriami czy wyznacznikami kaszubskości wpisuje się w myślenie o granicach, które to chciano zrekonstruować na postawie narracji komunikowanych przez rozmówców. Na granicach bowiem umieszczane są elementy włączające i wyłączające do kaszubskiego „my”. Z jednej strony rysowane one były wyraźnie i takim stałym ich elementem było samoprzypisanie (tożsamość, świadomość, poczucie przynależności), czy odrębność od Polaków. Z drugiej zaś strony, nabierały one niekiedy charakteru rozmytego, gdy mowa była o tym, że kaszubskość jest kwestią wyboru, który każdy podejmuje sam. Z trzeciej zaś, kryteria traktowano jako umowne, co pokazuje względność linii demarkacyjnej. W cytowanych wypowiedziach bycie Kaszubą mogło oznaczać bycie członkiem pewnej wspólnoty, ale też narodu. Niekiedy kontekstem, w którym dochodziło do wyznaczenia granicy, byli Kaszubi jako tacy, niekiedy zaś Kaszubi, którzy poczuwają się do bycia członkami narodu kaszubskiego *vis a vis* pozostałych Kaszubów. Można więc powiedzieć, że linia demarkacyjna pojawiała się wewnątrz „my” i dywagacje nad kryteriami służyły do dookreślenia narodowego charakteru wspólnoty.

Dobrym podsumowaniem ukazującym pracę z granicami jest ten cytat: „(...) to jest problem każdej mniejszości na świecie, jak się nie rozmyć, a z drugiej strony utrzymać jak najwięcej u siebie, jak przyjmować więcej, a wypuszczać najmniej. Bo wypuszczanie zawsze jest naturalnym w każdym narodzie, czy on jest, ma najbardziej hermetyczne granice, czy najwspanialsze państwo na świecie, które ma najwspanialszą dbałość o swoich mieszkańców. Zawsze jest jakiś wypływ. Tylko trzeba stworzyć jakoś silną kulturę, żeby najmniej chciało od niej odchodzić, a najwięcej chciało ją przyjmować jako swoją” (1).

„Z pełną świadomością budujemy naród kaszubski” – mechanika robienia narodu (*nation-making*)⁴

Aby opisać problem zaznaczony w tytule tej części artykułu, należy zacząć od swojej diagnozy, którą stawiali rozmówcy w odniesieniu do dzisiejszej kondycji narodu kaszubskiego. Opinie, które nakreślali rozmówcy oscylowały między

⁴ Zastosowałam angielskie sformułowanie, gdyż jest ono znaczeniowo szersze niż używane w języku polskim określenia: budowanie, konstruowanie, praca, tworzenie. Każde z nich posiada trochę inne zabarwienie semantyczne. Natomiast *nation making* zawiera wszystkie te sensory, chociaż, co jest istotne, przede wszystkim odsyła do sfery praktykowania narodu tu i teraz, na co dzień i od święta, w wymiarze ideologicznym, jak i sferze społecznego konkretnego.

stwierdzeniem, że naród kaszubski nie istnieje, po przekonaniu, że dzisiaj jest w rozkwicie.

Spośród osób, które wypowiadały się na ten temat były takie, które wprost twierdziły, że naród kaszubski nie istnieje lub istnieje w niewielkiej liczbie: „No nie istnieje, już się umówiliśmy. Albo istnieje w bardzo małej liczbie, możemy tak powiedzieć” (3). Były też takie osoby, które twardo stwierdzały, że naród kaszubski jest: „Są dwie rzeczy, które należałoby rozstrzygnąć, czy ten naród jest. Ale myślę, że taka struktura namacalna funkcjonująca w społeczeństwie to jest na tym etapie, że to jest” (11).

Jeśli zaś uczestnicy badań podzielali przekonanie o istnieniu narodu, to jego funkcjonowanie określali jako trudne: „Trochę istnieje, jakby powiedzieć, co mi przychodzi do głowy, to jest takie »podziemie«” (8).

Tylko jedna osoba z entuzjazmem twierdziła, że obecnie można mówić o wiosnie kaszubskiej kultury, o jej pełnym rozkwicie: „Z pewnością, jeżeli chodzi o naszą kulturę, jest w fazie największego rozkwitu w historii. To w ogóle jest niepodważalne” (6).

Chcąc wprowadzić kwestię swoistej mechaniki „robienia narodu”, rozpoczęłam od cytatu, który bardzo dobrze oddaje sposób myślenia moich rozmówców w tym kontekście: „Z pełną świadomością budujemy naród kaszubski” (15). Co więc mieli na myśli, mówiąc o owym celowym, jak mówili, czynnym budowaniu narodu? Przede wszystkim często nawiązywano do określenia „praca”. Aktywność na rzecz narodu kaszubskiego to praca u podstaw. Można powiedzieć, że w tej wizji budowania narodu nie było mowy o romantycznych zrywach, lecz przemysłowych działaniach. Oto cytaty ilustrujące ten pogląd: „Najważniejsza jest praca w małych narodach na świecie. W społecznościach, które są mniejszościami (...)” (1); „Przede wszystkim praca u podstaw, a moim zdaniem najistotniejszym elementem jest kwestia świadomości. Jeśli Kaszubi sami siebie będą określać jako Kaszubi właśnie z punktu widzenia, że są odrębnym narodem, to będą o to dbali. A jak nie mieli świadomości, to nie będą się nad tym zastanawiali i będzie im to obojętne” (6).

Na co więc nakierowana jest ta praca? Istotna była, zdaniem badanych, praca nad świadomością kaszubską: „Znaczący wykorzystywanie wszystkich takich działań, żeby świadomość kaszubskośći podtrzymywać. Będzie ten Dzień Jedności Kaszubów, jakieś zjazdy będą, będą te tradycje, jakoś tam tabaka, pewne symbole są rozpoznawalne, chociaż o to, żeby były bardziej rozpoznawalne” (8); „No, ale praca jest do wykonania przede wszystkim tu. No trzeba sobie uświadomić, parafrazując amerykańskiego polityka, który powiedział po pierwsze ekonomia głupcze, to ja bym powiedział świadomość” (4).

Uświadomienie kaszubskośći oznacza dwie przeplatające się sprawy. Z jednej strony chodzi o pokazanie odrębności Kaszubów jako wspólnoty, z drugiej

jako narodu. Niektórzy rozmówcy rozgraniczali te kwestie, choć w większości przypadków były one połączone. W tym kontekście pojawiały się głosy mówiące o zatracie poczucia wspólnotowości, odmienności etnicznej, czy to na skutek asymilacyjnych działań ze strony państwa w okresie PRL-u, czy działań niektórych kaszubskich liderów promujących koncept polsko-kaszubskiej tożsamości jako powiązanej i niesprzecznej: „Uważam, że bardzo mały odsetek Kaszubów ma poczucie przynależności do wspólnoty, uważam, że efektem tych 50 lat komuny była polonizacja większości Kaszubów (...). W efekcie kaszubskość zamarła tu na Kaszubach” (6).

Dlatego mówiono o przygotowaniu oferty dla Kaszubów, co można rozumieć jako pewną opcję do wyboru, którą proponują sami zainteresowani: „Jest nowa oferta, jest teraz wybór. Nie trzeba trzymać się jednej opcji. Dzisiaj mamy jakąś organizację i reprezentujemy kilkanaście tysięcy osób, które zadeklarowały narodowość kaszubską” (5); „Jeśli nie opracujemy takiej oferty, pokażemy własnym przykładem, że używanie języka kaszubskiego to jest wartość, że to trzeba piastować... Jeśli przestaniemy używać, to nasz świat się rozwali, nikim nie będziemy” (9).

Uczestników badań zapytano także o bardziej konkretne dążenia, które chcą zrealizować. Myślenie o nich łączy się ściśle z zagadnieniami wskazanymi powyżej. Chcąc opisać cele, które stawiali przed sobą badani, należy zaznaczyć, iż rozmówcy to przede wszystkim osoby zaangażowane w mniejszym lub większym stopniu w działalność KJ. W pewnym sensie pozycjonuje to ich w dyskursie na temat Kaszubów. W niektórych wypowiedziach pojawiał się wyraźnie podmiot „my”, co można rozumieć jako zwolenników koncepcji mówiącej, że Kaszubi są odrębnym narodem, lub członków stowarzyszenia: „Teraz mamy dwie drogi, którymi możemy iść. Albo uznajemy, że język nie jest aż tak ważny i budujemy świadomość bez języka, albo stwierdzimy, że prawie nikomu w historii się nie udało i idziemy, i staramy się odwrócić to, co się zdarzyło w okresie komunizmu, zerwanie pokoleniowego przekazu. Jestem szaleńcem i wybieram to drugie” (3); „No chcemy, żeby było więcej kaszubskiego w szkole, żeby nie wstydzili się tej kaszubskości i żeby obudzili w sobie tę świadomość: tak jesteśmy Kaszubami i chcemy mówić po kaszubsku, i będziemy uczyć się kaszubskiego, (...) zmienić nastawienie. No co zrobić? Pokazać, że bycie Kaszubą nie jest czymś złym” (7).

Interesujące było też określenie, kto ma tę pracę u podstaw realizować, kto jest działającym podmiotem w tworzeniu kaszubskiego projektu narodowego. Jak wspomniano wyżej, autorzy wypowiedzi posługiwali się określeniem „my”. Kim więc oni są? „My jesteśmy według mnie nosicielami tej prawdziwej idei kaszubskiej, niepołączonej tak w jakiś sposób z ogólnopolskim regionalizmem. Niezwiązanej gdzieś tam z ideą samorządności. My od samego początku nawiązujemy do osób, które chciałyby, aby naród kaszubski mógł się rozwijać” (3); „My żyjemy na fali pewnych idei, my się spieramy, czy Kaszubi są narodem, czy nie, a tam żyją

ludzie, którzy do tego świata nie przystają (...), my budujemy sobie własną wizję świata” (8); „Elity. One są najbardziej świadome swojej kaszubskości. Nie członkinie kół gospodyń wiejskich, czy hafciarki, tylko ludzie, którzy wiedzą, o czym mówią. Właśnie z tego powodu zrobiliśmy KJ. Zrzeszenie bardziej chce organizować szkolenie z haftu, niż uczyć kaszubskiej historii i kultury” (1).

Wskazywano na konkretne podmioty, jak: „Myślę, że wszystkie organizacje kaszubskie, a w największym stopniu nauczyciele w szkołach. Czyli najpierw nauczyciele powinni mieć jakąś świadomość czego i po co uczą, czasem ma dążyć do nauki języka kaszubskiego w szkołach” (6).

Jak można się przekonać, wsłuchując się w słowa interlokutorów praca nad ideą narodową jest projektem elitarnym. Niewielu spośród Kaszubów ją realizuje, oczywiście oprócz tej niewielkiej grupy, do której to rozmówcy zaliczali się sami. Czują się oni osobami świadomymi, zaangażowanymi ideowo, mającymi w ręku receptę na kaszubskości. Określony jest też podmiot, na który kierują swoje aktywności. Są nimi Kaszubi rozumiani jako ci, którzy nie mają świadomości kim są lub nie mają poczucia odrębności, czy podmiotowości. Jeden z rozmówców stwierdził: „Dla mnie naród nie jest tak ważny, jak podmiotowość i pokazywanie, że Kaszubi są podmiotem” (3). Ci „inni” nie zdają sobie też sprawy z tego, że istnieje w ich zasięgu inna formuła samoopisu – narodowa, na mocy której stawia się wyraźne granice między polskością a kaszubskością, a nie tworzy się „myśli hybrydowej”. Jednocześnie komunikowali także, że „Świadomość Kaszubów jest różna, więc pluralizm jest też dobry. Tam, gdzie mamy jakąś konkurencję, gdzie mamy wiele sił, to jest dobre niż jest jakaś hegemonia jednej” (5).

Obszar działań to przede wszystkim świadomość, co można powiązać z przekonaniem podzielanym przez rozmówców, że o istnieniu narodu decyduje właśnie ten czynnik. Stąd należy pracować nad jej budowaniem, odbudowaniem, tworzeniem, obudzeniem, rozwojem, popularyzowaniem. Badani różnili się zaś między sobą oceną prawdopodobieństwa odniesienia sukcesu w tej materii. Byli wśród nich pesymiści twierdzący, że naród niedługo zniknie i podzieli tym samym los innych małych narodów. Byli też tacy, którzy wierzyli w swoją moc oddziaływania, choć traktowali swój projekt narodowy jako elitarny.

Jednocześnie należy zaznaczyć, że badani w pewnym zakresie akceptowali istnienie innej opcji identyfikacyjnej dla Kaszubów niż narodowa. Ich działania miały więc być skierowane na tych, którym na kaszubskości zależy, ale jeszcze nie odkryli alternatywy dla siebie, czyli opcji narodowej. Jednakże skupiali uwagę również na tych, którzy zatarli lub zatracają poczucie kaszubskiej wspólnoty. Mówili, że trzeba „(...) odbudować kaszubską przynależność do wspólnoty. Więzy krwi, czy coś takiego. Żeby ta kultura żyła, żeby nie okazało się, że Kaszuby to jakiś skansen, skansen jakiejś dawnej kultury, który jest pokazywany w rezerwach. W Ameryce są rezerwy dla Indian i są jakąś atrakcją turystyczną” (15).

Niektórzy rozmówcy widzieli też siebie w roli kontynuatorów idei wcześniejszych działaczy kaszubskich, postulujących, że Kaszubi są narodem: „Domagamy się tego, co mówił Ceynowa, później Majkowski, później Zrzeszyńcy, próbowała Tatczeszna, to był dobry ruch, oni też próbowali, ale nic nie zdziałali” (9).

Należy także zwrócić uwagę, że badani przede wszystkim byli zorientowani do wewnątrz grupy, jako do potencjalnych odbiorców ich idei, mniej dążą do zakreślenia granicy w relacjach z grupą dominującą, choć o stratach tożsamościowych na skutek procesów polonizacji czy przez niekorzystne położenie w polu ustawowym też wspominano.

Podsumowanie

W tytule artykułu mieści się pytanie „jak powstają nowe narody?” i odpowiedzi na nie udzielili pośrednio uczestnicy badań, mówiąc o swojej grupie przynależności. Można wskazać tu trzy wizje, które podzielali rozmówcy, a które w pewnym stopniu nakładają się na siebie, choć dają się analitycznie wyodrębnić.

W myśl pierwszej wizji, jeśli wsłuchać się w wypowiedzi rozmówców, naród kaszubski istniał od zawsze, przechodząc różne koleje losu. Proces narodowy, który toczy się obecnie jest jego kontynuacją, w kolejnej odsłonie. Tym samym przyjmowali wizję narodu jako zjawiska długiego trwania. Patrząc z tej perspektywy, narodu nie buduje się, on trwa, jedyne co trzeba robić, to dbać o jego kondycję. Nie ma tu mowy o jego konstruowaniu. To tak, jakby istniała kaszubska etnia (Smith 2009), czyli ludzie przyznający się do swej odrębności kulturowej, powiązani ze sobą, którzy nie są wymyśleni. Taka perspektywa oznacza przyjęcie procesualnej wizji narodu jako bytu o pewnych właściwościach, podmiotu, którego istnienie można stwierdzić i w jego imieniu i dla jego dobra działać. Jeśli przyjąć, że takie myślenie wpisuje się po części w myśl nacjonalistyczną, stawiającą w centrum naród i jego interes, to brakuje w nim istotnego komponentu, a mianowicie postulatu politycznego, czyli posiadania własnego państwa. Taki pomysł w ogóle nie był komunikowany, a jeśli była mowa o jakiejś formule trwania, to w formie autonomii w obrębie państwa polskiego, które uznawane było za głównego aktora formalno-prawnego. Wiązało się to także ze wskazywaniem na różnicę między narodowością i obywatelstwem. Podejście to było w zdecydowanej mniejszości.

W drugiej wizji, która przeważała, punktem wyjścia było przekonanie o istnieniu Kaszubów jako zbiorowości, wspólnoty, grupy. Kaszubskie „my” (różnie rozumiane i nie do końca dopowiedziane, czy nazywane za pomocą socjologicznego słownika pojęć etnicznych) jest w pewnym sensie naturalizowane jako byt istniejący realnie. W tym sensie nie można mówić o etniczności bez grupy, parafrazując słowa Rogersa Brubakera (2004), gdyż właśnie do kaszubskiego

„my” badani nawiązywali. Jest ono bowiem zakotwiczone, ich zdaniem, w pewnych obiektywnych kryteriach (język, pochodzenie, kultura, tradycja), a przede wszystkim w świadomości jej członków. To ostatnie kryterium różnicuje Kaszubów między sobą, gdyż są tacy, którzy czują się Polakami i Kaszubami, Polakami, Kaszubami. Poczucie, świadomość, tożsamość są to ramy pojęciowe, których używali badani do opisu istniejącego kaszubskiego stanu rzeczy. Jak więc w ten sposób myślenia wpisuje się naród jako kategoria? Można powiedzieć, że naród jest pochodną świadomości, jest bytem potencjalnym, który ucieleśni się wtedy, gdy nieświadomi staną się świadomi. Stąd *nation-making* jest tu rozumiane przede wszystkim jako praca skierowana na ten zasób. Istotna jest praca z tożsamością, nasycanie jej treściami narodowymi. W tym sensie też istnienie narodu kaszubskiego jest kwestią wyboru, a nie historycznej determinacji, jak w pierwszej wizji. Naród więc powstaje na mocy woli samych zainteresowanych i ma mocy działania tych, którzy uzyskali już w pełni narodową świadomość. W tym projekcie istotne jest działanie kierunkowe określane jako praca u podstaw, którą przede wszystkim prowadzić powinni liderzy. Celem domknięcie identyfikacji kaszubskiej w formule narodowej, ale traktowanej jako jednej z możliwych opcji. Odpowiadając więc na pytanie, jak powstają narody, w tej wersji kaszubskiej wizji mamy do czynienia w rozumieniu tego procesu jako rozgrywanego się na poziomie identyfikacyjnym, po części przede wszystkim jednostkowym, gdyż w rękach ludzi znajduje się naród kaszubski i jego powodzenie. Działania na rzecz narodu skupiają się przede wszystkim na perspektywie teraźniejszości i przyszłości, mniej tu nawiązywać do tego, co dawne, jak to miało miejsce w poprzednio omówionej koncepcji. Można powiedzieć, że naród to renowski codzienny plebiscyt, dzieje się na mocy aktywności podejmowanych na jego rzecz, zmierzających przede wszystkim do nasycenia treściami narodowymi podmiotów (Kaszubów) i świata, w którym żyją. Jak pisał Michael Billig, „(...) jeśli ludzie nabiorą przekonania, że mają narodowe tożsamości, ich ojczyzny, a wraz z nimi cały świat narodowych ojczyzn, będą się reprodukować” (Billig 2008: 35). Idąc dalej za myślą tego badacza, można powiedzieć, że aktywności na rzecz narodu, o których wspominali rozmówcy, oprócz pracy nad świadomością obejmują też flagowanie narodowości w przestrzeni publicznej, organizowanie różnych przedsięwzięć, które mają w nagłówku kaszubskość.

W trzeciej wizji kluczową kategorią jest idea narodowa, która krąży wśród Kaszubów co najmniej od czasów Ceynowy, poprzez jego późniejszych i dzisiejszych kontynuatorów. Naród jako byt jest tu przesunięty na plan dalszy, a na pierwszym mieści się pewna ideologia, rozumiana jako propozycja dla Kaszubów. Stąd istotne staje się skłonienie do myślenia o Kaszubach jako narodzie, do używaniu pewnego języka do ich opisu. W pewnym zakresie naród zaczyna się od idei, która – jeśli zostanie przekazana i przyjęta – w konsekwencji doprowadzi do wyłonienia

się/powstania podmiotu o narodowych właściwościach. Co ciekawe, w opisach pojawiających się w wywiadach niewiele było odniesień do sfery emocji, języka romantycznego opisu, a więcej do tego, który zasadza się na zachętach do przemyślenia kaszubskiego projektu, na budowaniu racjonalnej argumentacji. Chcąc wskazać perspektywę teoretyczną, w kontekście której można by ująć opisane tu zjawiska, byłyby to przede wszystkim perspektywa faktualna (Brubaker 1998: 23–24), a nie procesualna, rozwojowa w rozumieniu narodu. W odróżnieniu od tej drugiej, skupia się ona przede wszystkim na analizie zjawisk narodowych jako zdarzeniach, jako czegoś, co istnieje w teraźniejszości, jako wypadkowa pewnego przypadku, koniunktury czy aktywności. Wtedy można śledzić, jak pisał Calhoun, sposoby, w jakie kategoria narodu organizuje czy tworzy sposoby rozumienia podstawowych tożsamości, jak grupuje ludzi razem jako członków tego samego narodu, jak wyróżnia ich od innych narodów (Calhoun 2008). Byłoby to podejście konstruktywistyczne. W jego kontekście ukazuje się perspektywa pozwalająca opisać *nation-making* (robienie narodu), a nie jego istnienie czy rozwój jako dziejowego podmiotu. Uwaga skupia się na badaniu nacjonalizmu jako formacji dyskursywnej, nadającej kształt pewnemu społecznemu światu, przeżywanemu i dziejącemu się na naszych oczach, a także na sposobach mówienia, pisanie czy myślenia o narodzie. (Calhoun 2007, 2008). Wtedy nie jest istotne, czy mamy do czynienia z narodem jako esencjalnym bytem, którego to istnienie badacz czy polityk stwierdza, ale raczej obserwujemy pewnego rodzaju kuchnię etniczną, której składniki ukazują się czy to wtedy, gdy prowadzimy badania terenowe, podczas których zachęcamy rozmówców do ukazania ich narodowej opowieści, czy śledząc różnorakie aktywności podejmowane w imię podzielanej wizji.

Literatura

- Anderson B., 1997, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków: Znak.
- Barth F. (ed.), 1969, *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference* (Reissued), Long Grove (Ill.): Waveland Press.
- Billig M., 2008, *Banalny nacjonalizm*, tłum. M. Sekerdej, Kraków: Znak.
- Bolduan T., 1996, *Nie dali się złamać. Spojrzenie na ruch kaszubski 1939–1995*, Gdańsk: Oficyna Czac.
- Brubaker R., 1998., *Nacjonalizm inaczej. Struktura narodowa i kwestie narodowe i nowej Europie*, tłum. J. Łuczyński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brubaker R., 2004, *Ethnicity without Groups*, Cambridge: Harvard University Press.
- Calhoun C., 2007, *Nacjonalizm*, tłum. B. Piasecki, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Calhoun C., 2008, *Nations Matter: Culture, History, and the Cosmopolitan Dream*, American Journal of Sociology, vol. 114, no. 1.

- Dołowy-Rybińska N., 2011, *Języki i kultury mniejszościowe w Europie: Bretończycy, Łużyczanie, Kaszubi*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Donnan H., Wilson T.M., 2007, *Granice tożsamości, państwa, narodu*, tłum. M. Głowacka-Grajper, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Mazurek M., 2009, *W poszukiwaniu tożsamości. Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie w oczach socjologa*, Gdańsk: Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie.
- Mazurek M., 2010, *Język, przestrzeń, pochodzenie. Analiza tożsamości kaszubskiej*, Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Obracht-Prondzyński C., 2011, *Dilemmas of Modern Kashubian Identity and Culture* [w:] C. Obracht-Prondzyński, T. Wicherkiewicz (eds.), *The Kashubs: Past and Present*, Bern: Peter Lang AG.
- Obracht-Prondzyński C., 2012, *Dylematy związane z kaszubską tożsamością* [w:] C. Obracht-Prondzyński, K. Kleina (red.), *Spółeczność kaszubska w procesie zmian. Kultura, tożsamość, język*, Warszawa: Kancelaria Senatu.
- Smith A.D., 2009, *Etniczne źródła narodów*, tłum. M. Głowacka-Grajper, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Synak B., 1998, *Kaszubska tożsamość. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Synak B., 2008, *Przemiany kaszubskiej tożsamości* [w:] A. Sakson (red.), *Ślązacy, Kaszubi, Mazurzy i Warmiacy – między polskością a niemieckością*, Poznań: Instytut Zachodni.
- Warمیńska K., 2013, *Koncepcja granicy w dyskursie tożsamościowym* [w:] G. Kubica, H. Rusek (red.), *Granice i pogranicza: państw, grup, dyscyplin. Perspektywa antropologiczna i socjologiczna*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- www.stat.gov.pl

Jakub Potulski¹

Emile Durkheim o państwie i polityce – socjologia Emile’a Durkheima i problemy transformacji społecznej

Emile Durkheim jest jednym z „ojców-założycieli” współczesnej socjologii, a jego wpływ na rozwój dyscypliny jest nie do przecenienia. Większość prac Durkheima koncentrowała się wokół problemu integracji społecznej i zachowania spójności w obliczu szybkich zmian. Według Durkheima społeczeństwa pod wpływem głębokich zmian społecznych stają się niestabilne i anomiczne. Durkheim szukał odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób można zachować społeczny konsensus. Niezależnie od faktu, że prace Durkheima były „produktem swojego czasu” (epoki, którą dziś możemy nazwać „nadejściem nowoczesności”), jego prace poświęcone anomii i spójności społecznej pozostają interesujące także i dziś w kontekście przejścia od społeczeństwa przemysłowego do informacyjnego. W artykule autor wskazuje, że Durkheimowska socjologia polityki pozostaje relewantnym obszarem badań, który może być inspiracją dla badaczy współczesnych zmian społecznych.

Słowa kluczowe: Emile Durkheim, socjologia polityki, zmiana społeczna

Durkheim’s Political Sociology – the Problem of Contemporary Social Change

Emile Durkheim is one of the founding figures of sociology. Much of Durkheim’s work was concerned with how societies could maintain their integrity and coherence in modernity. For Durkheim, freedom and justice in the industrial age were initially unstable. Society itself was anomic due to the insecurities that great social change caused. Durkheim attempted to answer the question of what holds the society together. The deep social change also affected contemporary society. Despite of fact that the Durkheim’s ideas were products of their times (what we can call today the rise of modernity) his work about social anomy and social consensus even today remain interesting. In this article author argue that Durkheim’s political sociology remain relevant for contemporary study of social change.

Key words: Emile Durkheim, political sociology, social change

¹ Uniwersytet Gdański; jakub.potulski@ug.edu.pl.

Wstęp

W ciągu ostatnich dekad nasz świat przeszedł proces fundamentalnej transformacji związanej z rewolucją technologiczną w sferze komunikacji, pogłębianiem się i przyspieszaniem procesów dyfuzji kulturowo-technologicznej oraz intensyfikacją interakcji i wzajemnych powiązań w skali globalnej. Wzrost skali międzynarodowych przepływów osób, towarów, pieniędzy, informacji, obrazów, zacieśnianie się więzi pomiędzy społecznościami zamieszkującymi różne części świata spowodowało, że zdaniem niektórych kształtuje się obecnie nowa „cywilizacja globalna”, która na obecnym etapie budowana jest głównie na podstawie jednolitych standardów technologicznych i materialnych.

Wraz ze stopniowym kształtowaniem się tzw. społeczeństwa informacyjnego postępuje dekompozycja dotychczasowego porządku społecznego i nowoczesnych instytucji społeczno-politycznych. W związku z zachodzącymi przemianami konieczna jest szeroka dyskusja dotycząca sposobów analizy nowej rzeczywistości społecznej, gdyż dotychczasowe kierunki badań i wypracowane kategorie badawcze coraz częściej nie przystają do rzeczywistości i nie odpowiadają wyzwaniom współczesności (por. Touraine 2007; Urry 2009: 31). Nie oznacza to jednak, że cała tradycja nauk społecznych i humanistycznych jest już nieaktualna. Cała myśl socjologiczna w dużej mierze powstawała jako odpowiedź na wyzwania transformacji społecznej związanej z przejściem od społeczeństwa feudalno-rolniczego do kapitalistyczno-przemysłowego. Na przełomie XIX i XX w. tradycyjne społeczeństwo rolnicze ulegało przeobrażeniu na drodze gwałtownej industrializacji w nowoczesne społeczeństwo przemysłowe. Prace klasyków socjologii, takich jak Durkheim, Simmel, Tönnies, czy też Weber, koncentrowały się na analizach zachodzących zmian społecznych związanych z postępującą modernizacją, urbanizacją, industrializacją i rozprzestrzenieniem się kapitalizmu. Na przełomie XX i XXI w. przechodzimy równie radykalną transformację społeczną związaną z przeobrażeniem społeczeństwa nowoczesnego pod wpływem rewolucji informacyjno-komunikacyjnej w „ponowoczesne” społeczeństwo informacyjne. Zmiana ta ma swoją własną specyfikę i dynamikę. Nie mniej jednak wiele z tego, co się wokół nas obecnie dzieje, można analizować i wyjaśniać wykorzystując „klasyczne” teorie socjologiczne, które wraz z upływem lat nie straciły swego znaczenia dla rozumienia zjawisk społecznych. Sięgając do „klasycznych” prac, możemy dostrzec istnienie pewnych uniwersalnych zagadnień, które także i dzisiaj stanowią centrum debaty dotyczącej zmian zachodzących w naszym otoczeniu.

Celem artykułu jest wskazanie na uniwersalne aspekty teorii Durkheima i możliwości jej wykorzystania do zrozumienia problemów związanych z procesami współczesnej transformacji społeczno-cywilizacyjnej. Emile Durkheim

należy do jednych z najwybitniejszych uczonych w historii nauk socjologicznych. Jego prace do dziś stanowią przedmiot zainteresowania kolejnych pokoleń badaczy, którzy czerpią inspiracje z bogatego dorobku naukowego francuskiego socjologa. Głównym przedmiotem artykułu jest analiza mało znanej i mało docenianej części dorobku francuskiego socjologa, czyli analizy sfery polityki. Ponadto autor stara się wskazać na społeczno-polityczny kontekst, w którym powstały kluczowe dla Durkheimowskiej socjologii koncepcje. Umieszczenie dorobku Durkheima w kontekście problemów francuskiego społeczeństwa przełomu XIX i XX w. pozwala lepiej zrozumieć społeczne źródła, które ukierunkowywały zainteresowania badawcze francuskiego socjologa. Autor stara się wskazać, że często pomijane „polityczne” aspekty durkheimowskiej teorii społecznej stanowią jej integralną część. Co więcej jest to część kluczowa dla zrozumienia dorobku Emile’a Durkheima.

Emile Durkheim rzadko jest kojarzony z pracami poświęconymi zagadnieniom polityki i wydaje się, że jego teoria polityki, państwa, nacjonalizmu i polityki edukacyjnej stanowi najbardziej niedoceniany wkład w teorię społeczną². Jednakże zdaje się on być bardziej znaczącym „socjologiem polityki”, niż się powszechnie o nim sądzi, a jego analizy sfery polityki do pewnego stopnia pozostają relewantne także i we współczesnych warunkach. Znaczenie Durkheima dla analiz współczesnych zjawisk politycznych doceniają zwłaszcza ci badacze, którzy za główny problem współczesnego świata uważają zagadnienie utrzymania stabilności społecznej w warunkach coraz większego różnicowania się społeczeństw ludzkich pod wpływem masowych przepływów ludzi i informacji. Z tego punktu widzenia prace Durkheima ponownie mogą stać się jednym z punktów odniesienia dla współczesnej debaty dotyczącej analizy politycznych konsekwencji procesów globalizacji i transformacji społecznej związanej z rewolucją informatyczną. Fundamentem ludzkiego bezpieczeństwa i zaufania jest silne poczucie przynależności do szerszej wspólnoty i jej wsparcia. Istnieje zapotrzebowanie na więź społeczną. Tak samo jak w momencie przejścia od społeczeństwa agrarnego do przemysłowego, tak samo w momencie przejścia od społeczeństwa przemysłowego do informacyjnego kluczowe pozostaje pytanie, jak można ją wytwarzać w sytuacji kryzysu dotychczasowych źródeł społecznej integracji.

² Problemem związanym z pracami Durkheima jest fakt, że wiele jego wypowiedzi cechował brak dostatecznej jasności oraz brak precyzji w określaniu zjawisk. Stąd też wielość interpretacji pism Durkheima (por. Jacher 1973: 33). Chyba w największym stopniu zarzut „braku dostatecznej jasności” może dotyczyć Durkheimowskich analiz państwa i polityki. Może dlatego jego „socjologia polityki” pozostaje niedocenianym elementem jego teorii.

Myśl społeczna Emile’a Durkheima a transformacja społeczeństwa francuskiego

Emile Durkheim był myślicielem „głęboko francuskim”. Jego socjologia była mocno zakorzeniona w francuskiej tradycji intelektualnej (Kartezjusz, Monteskusz, Saint-Simone, Comte), a także była bardzo silnie związana z problemami społeczeństwa francuskiego. Dlatego też, aby zrozumieć dorobek Durkheima i podejmowaną przez niego tematykę, warto zwrócić uwagę na kontekst społeczny, w którym powstawały jego dzieła. Był on socjologiem, który pracował w specyficznej atmosferze francuskiego *fin de siècle*. Na wszelkie jego analizy mocno wpłynął fakt, że opisywał on przede wszystkim francuskie społeczeństwo przełomu XIX i XX w., które podlegało radykalnym przemianom społecznym związanym z rozpadem struktur dotychczasowego społeczeństwa feudalnego i kształtowaniem się nowoczesnego społeczeństwa przemysłowego³. Można powiedzieć, że do pewnego stopnia cała myśl socjologiczna Durkheima jest „polityczna” w tym sensie, że w dużym stopniu ukształtowana została przez wydarzenia polityczne czy też, używając bardziej neutralnego sformułowania, była odpowiedzią na problemy francuskiego społeczeństwa końca XIX w. Celem badań Durkheima było znalezienie odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób można przekształcić Francję w dobrze zorganizowaną i zintegrowaną wspólnotę narodową. Jego teoria była w dużym stopniu inspirowana praktycznymi wyzwaniem z obserwacją wyzwań stojących przed francuskim społeczeństwem.

Spółeczeństwo francuskie przez cały XIX w. doświadczało głębokich wstrząsów społecznych związanych z kolejnymi rewolucjami i przewrotami politycznymi. O ile rewolucja francuska z sukcesem usunęła *ancien regime*, to także przygotowała grunt pod nowe problemy społeczne i polityczne, które prześladowały Francję przez całe najbliższe stulecie. Rewolucja francuska nie zapoczątkowała we Francji liberalno-burżuazyjnego społeczeństwa, które proklamowano w rewolucyjnych sloganach. Raczej otworzyła podziały społeczne o chronicznej naturze, produkując cykle „rewolucji” i „restauracji”, które nawiedzały Francję przez cały XIX w. (Giddens 1995: 80). Po proklamowaniu Trzeciej Republiki, która powstawała w sytuacji głębokiego konfliktu społecznego i kryzysu państwa związanego z wydarzeniami Komuny Paryskiej i wojny francusko-pruskiej, rozpoczął się we

³ Emile Durkheim jest niezwykle przypadkiem z perspektywy socjologii twórczości naukowej. Jego dzieło jest mocno osadzone w kontekście i społecznym, i osobistym. Uprawianie nauk społecznych nieuchronnie wiąże badacza z problemami współczesnego mu społeczeństwa, determinując jego aktywność intelektualną. Naukowe dzieło Durkheima wydaje się być bardzo ściśle związane z swoim kontekstem kulturowym i społecznym (por. Dominiak 2007: 219–233; Lukes 2012).

Francji okres względnej stabilizacji⁴. W latach 1880–1914 podwoiła się produkcja przemysłowa i powstały nowe gałęzie przemysłu. Francja stała się rzeczywiście krajem przemysłowym ze wszystkimi tego konsekwencjami społecznymi. Wraz z pojawieniem się negatywnych konsekwencji rewolucji francuskiej i rewolucji przemysłowej (wykluczenie społeczne, rozwarstwienie, wzrost przestępczości) coraz częściej zwracano uwagę na konieczność powstrzymania negatywnych konsekwencji modernizacji, atomizacji i dezorganizacji społecznej. Zarówno myśliciele konserwatywni⁵, jak i marksistowsy zaczęli coraz silniej kwestionować liberalno-kapitalistyczny porządek społeczny, postulując konieczność powrotu do społecznej solidarności.

W takich warunkach społeczno-politycznych powstawały najważniejsze prace Durkheima. Wpłynęły one mocno na jego zainteresowania badawcze i na charakter jego prac. Dwa główne motywy przewijają się przez cały dorobek francuskiego socjologa. Pierwszym z głównych problemów poruszanych przez Durkheima było zagadnienie jednostki i indywidualnej wolności w ramach zorganizowanego społecznego porządku. Durkheim uważał, że status jednostki zmienił się wraz ze zmianami w organizacji społecznej. Chciał on zrozumieć cechy współczesnego mu społeczeństwa, jego odrębność od przeszłości i konsekwencje, jakie transformacja społeczna wywarła na jednostkę. Durkheim uważał, że postępująca indywidualizacja jest zjawiskiem nowym, związanym z rozwojem społeczeństwa nowoczesnego. Starał się zrozumieć, w jaki sposób jednostki mogą funkcjonować w zbiorowym porządku, zachowując jednocześnie swoją indywidualność i wolność. Różnice pomiędzy społeczeństwem przednowoczesnym a ponowoczesnym opisywał, stosując pojęcie solidarności organicznej i mechanicznej. Drugim z problemów poruszanych przed Durkheima było zagadnienie porządku i stabilności społecznej. Durkheim zastanawiał się, jak wyłania się konsensualny porządek społeczny i jakie są mechanizmy, za pomocą których jednostki akceptują

⁴ Pojęcie „stabilizacja” w tym wypadku odnosi się do długotrwałego okresu rozwoju gospodarczego oraz braku gwałtownych przewrotów politycznych, które tak mocno naznaczyły historię Francji w pierwszej połowie XIX w. Nie oznacza to jednak, że społeczeństwo francuskie osiągnęło „stabilizację”. Konflikty społeczne wywołane jeszcze przez rewolucję znalazły swoje odzwierciedlenie chociażby w „aferze Dreyfusa”, która była punktem kulminacyjnym starcia pomiędzy „Francją katolicką” a „Francją laicką”. Sprawa ta miała dla Durkheima dość osobisty charakter, gdyż był on ożeniony z Louise Dreyfus – córką zamożnego przemysłowca pochodzenia żydowskiego. Choć on sam nie angażował swojego naukowego autorytetu w sprawy bieżących sporów politycznych, trudno uznać, że nie miały one wpływu na jego pracę akademicką. Część badaczy życia Durkheima wprost twierdzi, że jego polityczny liberalizm oraz „socjologiczna” obrona republikanizmu odegrały bardzo istotną rolę w jego karierze zawodowej i promowaniu socjologii jako uznanej dyscypliny badawczej w ramach francuskiego systemu akademickiego (por. Richter 1964: 172 i nn.).

⁵ Dla wielu dziewiętnastowiecznych francuskich krytyków rewolucji to właśnie tendencje zmierzające do nadmiernego gloryfikowania wolności osobistej należało uczynić odpowiedzialnymi za zjawiska anarchii w społeczeństwie spowodowane atomizacją jego członków.

swoje miejsce w danej organizacji społecznej. Starał się zrozumieć, w jaki sposób jednostki stają się elementem społeczeństwa i współpracują ze sobą. Podejmował charakterystyczny dla nowoczesnej myśli społecznej problem, który pojawił się już u Adama Smitha, któremu socjologia zawdzięcza sformułowanie jednego z podstawowych problemów nadających kierunek teorii socjologicznej: Jakie siły utrzymują spójność społeczeństw nowoczesnych w warunkach ich różnicowania się i koncentracji jednostek na własnych, wąskich, egoistycznych interesach? Podejmowana przez Durkheima tematyka była odpowiedzią na realnie zachodzące procesy społeczne: kształtowanie się nowego, opartego na rewolucji przemysłowej, kapitalistycznego społeczeństwa, rozpad dawnych struktur społecznych i towarzyszące temu napięcia i konflikty społeczne.

Solidarność społeczna i anomia

Durkheim uważał, że społeczeństwa ludzkie stanowią złożone systemy skupiające jednostki, przedmioty materialne, symbole, wartości, wzory i inne elementy składowe stanowiące w sumie zintegrowane całości. Trwanie i funkcjonowanie tej zintegrowanej całości, którą stanowi społeczeństwo, jest uzależnione od określonych sił i czynników sprawiających jego wewnętrzną spójność. Głównym przedmiotem socjologii Durkheima było badanie solidarności społecznej i porządku społecznego. Podstawowym pytaniem, jakie postawił sobie Durkheim było: Jakie siły i czynniki utrzymują tę wewnętrzną spójność? (Jacher: 1971: 133) Zasadnicza zmiana, która według Durkheima dokonała się w procesie historycznym, polegała na ewolucji podstawowych zasad konstytuujących społeczeństwa. Zasady te odnosić się miały do sposobu organizacji ich poszczególnych elementów oraz określać zachodzące między tymi elementami relacje wzajemnej zależności. Na oznaczenie tego typu relacji posługiwał się terminem „solidarność społeczna” (Bieliński 2013: 38–39).

Swoją analizę spójności społecznej oparł Durkheim na koncepcji dwóch idealnych typów społeczeństwa. Typ bardziej prymitywny, którego cechą jest solidarność mechaniczna, posiada stosunkowo mało zróżnicowaną strukturę społeczną. Podział pracy prawie nie istnieje. Typ nowocześniejszy, w którym występuje solidarność organiczna, cechuje się bardziej zaawansowanym podziałem pracy. Społeczeństwo, w którym panuje solidarność mechaniczna, trzyma się razem, ponieważ każdy z jego członków wykonuje wiele różnych czynności. Więż powstaje dzięki temu, że wszyscy uczestniczą w podobnych czynnościach i mają podobne obowiązki. Społeczeństwo, w którym panuje solidarność organiczna, spajają różnice między ludźmi, fakt, że wykonują oni różne zadania i mają różne obowiązki. Nowoczesne społeczeństwo zespolone jest dzięki specjalizacji i wzajemnemu zapotrzebowaniu na usługi (Ritzer 2004: 132).

Głównym czynnikiem przyczynowym przejścia od solidarności mechanicznej do organicznej jest gęstość dynamiczna: liczba ludzi w społeczeństwie i liczba zachodzących między nimi interakcji. Te dwie wielkości ujęte osobno nie odgrywają większej roli w zmianie społecznej, ale razem wzięte (gęstość dynamiczna) prowadzą do zmiany społecznej (przemiany solidarności mechanicznej w organiczną), wywołują bowiem wzmożoną rywalizację o zasoby. W społeczeństwach prymitywnych różne jego składniki pełnią identyczne funkcje, istnieje zatem duże prawdopodobieństwo konfliktu między nimi, zwłaszcza przy szczupłości dostępnych zasobów. Coraz większe zróżnicowanie podziału pracy umożliwia jednak ludziom i tworzonemu przez nich strukturalnemu społeczeństwu dopełniać się, zamiast rywalizować, co z kolei sprzyja pokojowemu współistnieniu. Postępujący podział pracy pociąga za sobą większą wydajność, wzrasta więc ilość zasobów i coraz więcej ludzi może żyć, nie wdając się w konflikty (Ritzer 2004: 133).

Durkheim uważał jednak, że postępujący w społeczeństwach przemysłowych podział pracy stał główną przyczyną deregulacji zachowań jednostek. Proces ten wyrażał się w zanikaniu moralnych więzi społecznych; więzi, które zapewniają istnienie zintegrowanej społeczności. Niepokoił go rozpad więzi społecznych, co znalazło odzwierciedlenie w jego koncepcji anomii. Głęboki kryzys, w jakim znalazły się jego zdaniem społeczeństwa industrialne, rozumiał jako brak społecznej regulacji, który może zostać przezwyciężony jedynie przez przywrócenie moralnych zasad rządzących zachowaniami jednostek. Stan ten określał jako stan anomii, czyli zaburzenie regulacji społecznej w sytuacji, gdy wzrastającemu podziałowi pracy nie towarzyszy wyłanianie się solidarności organicznej. W takich warunkach jednostki przestają odczuwać więź z tymi, którzy pracują i żyją wokół nich. Wzrastająca złożoność funkcjonalna znacznie wyprzedza bowiem przemiany norm moralnych regulujących różne sfery życia społecznego. Durkheim dowodził, że sam podział pracy nie może całkowicie wyrównać szkód wyrządzonych przez rozluźnienie norm moralnych. Anomia jest patologią, która pojawia się wraz z przejściem od solidarności mechanicznej do organicznej. Brak jest nowych, zarówno formalnych, jak i zwyczajowych norm, określających warunki funkcjonowania społeczeństwa w sytuacji wysokiego podziału pracy, a tradycyjne normy i wartości (np. religia) nie spełniają swej regulującej funkcji w nowych warunkach (Bieliński 2013: 47–48; Ritzer 2004: 136). Regulacja nie może przybrać tradycyjnego charakteru w społeczeństwach, w których dominuje solidarność organiczna. Społeczeństwa nowoczesne muszą rozwinąć nowy system wartości i norm, który korespondowałby ze zmianami, jakie dokonały się wraz ze wzrastającym podziałem pracy, różnorodnością funkcjonalną i różnicującymi się warunkami życia jednostek. Świadomość zbiorowa musi więc obejmować wystarczająco ogólne i abstrakcyjne uczucia i przekonania, aby mogły one wywołać pozytywne przywiązanie zróżnicowanych jednostek (Bieliński 2013: 42).

Sytuacja niedostatku społecznej regulacji została opracowana w dwóch „klasycznych” pracach Durkheima *O podziale pracy społecznej*⁶ oraz w *Samobójstwie*. Odpowiedź na pytanie, jak zapewnić spójność społeczną nowoczesnemu społeczeństwu, daje początek Durkheimowskiej socjologii polityki. Jest to często pomijany aspekt twórczości francuskiego socjologa, a stanowi on ważne uzupełnienie jego dorobku, stanowiąc swoistą kłamrę spinającą jego rozważania dotyczące indywidualizmu, anomii i solidarności społecznej.

Socjologia polityki Durkheima

Główną przyczyną anormalnych zjawisk był – według Durkheima – niedostatek integracji i regulacji społecznej. Durkheim uważał, że stabilność i integracja społeczna nie mogą powstać spontanicznie jako efekt indywidualnych dążeń jednostek do realizacji partykularnych celów w ramach wymiany ekonomicznej (por. LaCapra 1972: 21). Durkheim odrzucał smithowskie przekonanie, że stabilność i integracja społeczna mogą powstawać automatycznie jako efekt indywidualnych dążeń jednostek do realizacji partykularnych celów w ramach wymiany ekonomicznej⁷. Podkreślał, że sam interes nie wystarczy do tego, aby społeczeństwa mogły funkcjonować w sposób spójny, a z przypadkowego spotkania się różnych oczekiwanych interesów i kalkulacji co do ich skutków nie powstaje jeszcze żaden społeczny porządek. Pisał, że: „Niewątpliwie jednostki, które wykonują ten sam zawód, wchodzą ze sobą w stosunki ze względu na podobne zajęcia. Nawet to, że konkurują ze sobą sprawia, że zawiązują się między nimi stosunki społeczne. Ale w tych stosunkach nie ma nich stałego; są one zależne od przypadkowych spotkań i najczęściej mają charakter indywidualny (Durkheim 1999: 9). Interesy wytwarzają jedynie powierzchowne więzi (...). Albowiem tam, gdzie władza jedynie interes, nic nie hamuje działających egoizmów, każde »ja« jest na wojennej stopie wobec drugiego i jakikolwiek rozejm w tym wiecznym antagonizmie nie może być długotrwały” (Durkheim 1999: 259–260).

⁶ Talcott Parsons pisał, że książka ta jest niezwykle trudna w interpretacji, a od charakteru tej interpretacji zależy umiejscowienie zawartych w niej teorii, w całokształcie systemu teoretycznego jej autora (por. Parsons 1949: 308). Z uwagi na fakt, że wiele idei z zakresu durkheimowskiej „socjologii polityki” zawarte jest właśnie w tej pracy, ten obszar analiz Durkheima jest szczególnie trudny do interpretacji.

⁷ Celem niniejszego artykułu nie jest egzegeza myśli Adama Smitha, ale warto podkreślić, że Smith jest autorem dwóch fundamentalnych prac: *Teoria uczuć moralnych* i *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*. W tej pierwszej badał współodczuwanie moralne charakteryzujące naturalną zdolność ludzi do tworzenia więzi społecznych, a w tej drugiej przyczyny dobrobytu ekonomicznego. Koncentracja ekonomistów na tej drugiej pracy bardzo mocno zubaża oryginalność i wielowymiarowość myśli Smitha.

Durkheim odrzucał więc smithowską (liberalną) wizję organizacji stosunków społecznych. Trzeba jednak podkreślić, że odrzucał on także hobbesowską wizję państwowego lewiatana, zwracając uwagę, iż anomia nie może zostać przewyciężona przez odgórne wprowadzenie regulacji na poziomie państwa, gdyż np. rząd nie może regulować w każdej chwili działania różnych rynków gospodarczych, wyznaczać cen na produkty i usługi, dostosowywać produkcji do potrzeb konsumpcyjnych itp. (Durkheim 1999: 455). Zastanawiając się nad problemami modernizacji i zmiany społecznej zwrócił uwagę na fakt, że proces różnicowania się może mieć nieprzewidywalne i nie służące lepszemu przystosowaniu się skutki, chyba że towarzyszy mi i równoważy proces integracji. Muszą zatem zostać wykształcone instytucje i praktyki, które zapobiegają nadmiernej autonomizacji, a nawet wrogości zróżnicowanych struktur, a także zapewniają ich współpracę na rzecz całego społeczeństwa. Całości społeczne wymagają pewnych środków i wzorców, dzięki którym zintegrują swoje części składowe. Z tego punktu wyjścia wywodzi się Durkheimowska refleksja nad państwem i korporacjonizmem (instytucje) oraz nacjonalizmem (moralność).

Durkheim usiłował zrozumieć, jak dochodzi do ustanowienia ładu społecznego, którego zasady są respektowane przez wszystkich i w jaki sposób można osiągnąć spójność społeczną w warunkach nowoczesnego społeczeństwa. Po pierwsze uważał, że nowoczesne społeczeństwo dąży do integracji w takim stopniu, w jakim jego zróżnicowane struktury zależą od siebie nawzajem, traktując efekty pracy innych jako punkt wyjścia do działań własnych (solidarność organiczna). Po drugie podkreślał potrzebę intelektualnego i normatywnego konsensusu między obywatelami, dzięki któremu mogłyby zostać przewyciężone potencjalne konflikty interesów wytworzone przez zróżnicowanie strukturalne. Nie wierzył w smithowską „niewidzialną rękę porządku” i spontaniczne wyłanianie się porządku społecznego. Dlatego też za zasadniczy mechanizm integracyjny współczesnych społeczeństw uznał obecność działań państwa i ich poszerzający się zakres. Zgodnie z tym stanowiskiem to rozwój państwa stanowi najistotniejszy składnik postępu modernizacji, a społeczność, w której państwo przejęło kontrolę nad przeżyciem politycznym, zostaje w ten sposób zdecydowanie wzmocnione (por. Poggi 2010: 140). O ile Adam Smith za podstawową instytucję społeczeństw nowoczesnych uznawał samoregulujący się rynek, o tyle Emile Durkheim za taką uznawał państwo.

Durkheimowska socjologia polityki, czyli refleksja nad państwem i sferą polityki, stanowiła odbicie jego poglądów na naturę społeczeństwa. Państwo i administracja rządowa stanowiły dla francuskiego socjologa kolejną instytucję społeczną, odpowiedzialną za zachowanie integralności społeczeństwa. Nie definiował państwa ani w kategoriach władzy czy kontroli, ale raczej w kategoriach funkcji. Traktował je jako zbiór specjalnych grup, które miały działać za społeczeństwo

i w jego imieniu. Państwo było zatem grupą urzędników szczególnego rodzaju, która opracowuje idee i decyzje dotyczące całego społeczeństwa, a nie będące jego wytworem (Lukes 2012: 308). Państwo powinno wypełniać funkcję kontrolną i integracyjną, będąc protektorem kolektywnych ideałów, norm i wartości. Państwo nie reprezentuje grup dominujących (elit politycznych czy grup interesów), jak uważali marksiści, ale reprezentuje społeczeństwo jako całość i aktywnie działa na rzecz utrzymania zgody i konsensusu społecznego – i w tym sensie reprezentuje to, co Rousseau nazywał „wołą zbiorową”, zapewniając komunikację i powiązanie pomiędzy świadomością zbiorową a indywidualną moralnością. Jedynie za pośrednictwem państwa jednostki odczuwają wpływ społeczny i swoją zależność od społeczeństwa (Durkheim 2006: 487).

Durkheim analizował cele państwa w kategoriach specyficznych wymagań nowoczesnych społeczeństw. Jego zasadniczą funkcją miało być „uwolnienie jednostki” poprzez skompensowanie presji, jaką wywierały na nią lokalne, rodzinne, religijne, zawodowe grupy drugorzędne; skądinąd istnienie grup drugorzędnych miało równoważyć potencjalną tyranie państwa (Lukes 2012: 310). Szczególną odpowiedzialnością państwa było narzucenie zasad sprawiedliwości wymiany gospodarczej; państwo miało też zapewnić, że każdy będzie traktowany jak na to zasługuje i że będzie wolny od niesprawiedliwej i upokarzającej zależności. Państwo miało być organem „moralnej dyscypliny” (Lukes 2012: 311). Przypisywał państwu rolę „moralnego autorytetu”, dzięki któremu posiada ono kluczową zdolność „polityczną” – zdolność do regulowania życia społecznego. Uważał, że represyjne formy kontroli mają ograniczone znaczenie w warunkach społeczeństwa nowoczesnego i nie są w stanie spełniać swoich funkcji. Rządzenie w społeczeństwach prymitywnych oparte było na przymusie. Wraz z rozwojem bardziej złożonych form społecznych państwo nie może bazować na przymusie jako podstawowej formie kontroli. Nowoczesne społeczeństwo jest tworzone przez nieprzymusową współpracę wolnych i racjonalnych agentów społecznych.

Nie uważał jednak, że istnienie państwa samo w sobie jest receptą na błądźki społecznego, gdyż państwo znajduje się daleko od obywateli i może na nich wpływać jedynie pośrednio i w sposób przerywany (Durkheim 2006: 487). Samo istnienie instytucji politycznych (państwo) nie zapewnia odpowiedniego poziomu integracji społecznej. Durkheim uważał, że istnieje solidarność społeczna, wywodząca się stąd, że pewne stany świadomości są wspólne wszystkim członkom danego społeczeństwa. Tę świadomość zbiorową definiował jako zespół wierzeń i uczuć wspólny kategoriom przeciętnym członków danego społeczeństwa (Durkheim 1999: 104). Świadomość zbiorowa była podstawą solidarności społecznej w mniej zaawansowanych społeczeństwach. Społeczeństwa charakteryzujące się solidarnością mechaniczną są zdominowane przez tradycję, a jednostki są w całości podporządkowane zbiorowości. Wraz z rozwojem

społecznym jednostki emancypują się spod władzy grupy, co jest w dużym stopniu rezultatem rosnącej specjalizacji i podziału pracy. Rośnie znaczenie jednostki i rozwija się indywidualizm. Rosnąca specjalizacja i indywidualizacja, niszcząc dotychczasowe podstawy solidarności społecznej, stwarza zagrożenie dla spójności społeczeństwa. Durkheim uważał, że niezależnie od postępującego rozpadu dotychczasowego systemu tradycyjnych wierzeń konstytuujących społeczeństwo jako całość, społeczeństwa nowoczesne nie muszą nieuchronnie zmierzać do dezintegracji. Anomię postrzegał jako patologię, ale jednocześnie stan tymczasowy związany z przejściem od solidarności mechanicznej do organicznej. Sama specjalizacja pracy może prowadzić do wytworzenia nowych podstaw spójności społecznej określanej przez Durkheima mianem solidarności organicznej, a jednocześnie możliwe jest podjęcie działań, które będą zapobiegały negatywnym zjawiskom, takim jak anomia.

Analizując współczesne sobie społeczeństwo, Durkheim uważał, że jego problemy to „patologie”, które może wyleczyć „lekarz społeczny”, podejmując odpowiednie działania i reformy strukturalne. Odpowiedzią na patologie społeczne jest m.in. nowoczesne państwo, którego władza „nadbudowuje się” nad konfliktami społecznymi i jednoczy w swoim działaniu całą zbiorowość. Durkheim pisał, że państwo to *sui generis* grupa urzędników, której działania wyrażają „wolę zbiorową”, choć samo państwo nie jest produktem zbiorowości.

Durkheim zastanawiał się, jakie formy powinna przyjąć organizacja państwa, aby móc wypełniać swoją najważniejszą funkcję, jaką jest zapewnienie spójności społecznej. Był on zwolennikiem budowy państwa i społeczeństwa korporacyjnego, które miało być środkiem zaradczym wobec problemów współczesnego społeczeństwa. Model korporacyjny postrzega społeczeństwo jako organiczną całość, która składa się z różnorodnych grup funkcjonujących pod kuratelą państwa; zapewnia ono wyprodukowanie stabilnego, wynegocjowanego kompromisu społecznego. Korporacjonizm Durkheima wywodził się z jego analiz gospodarki i struktury świata pracy. Nie wierzył on w istnienie podstawowego konfliktu interesów między różnymi grupami ludzi – właścicielami, zarządcami i robotnikami. Zdaniem Durkheima ujawniające się między tymi grupami konflikty wynikają z faktu, że jego uczestnikom brak jest wspólnej moralności, co wynika z braku integrującej ich struktury instytucjonalnej. Zdaniem francuskiego socjologa w sferze gospodarczej taką strukturą mogłyby stać się stowarzyszenia zawodowe, skupiające wszystkich ludzi wykonujących ten sam zawód w całym kraju. Byłaby to organizacja odmienna od partykularnych w swej istocie związków zawodowych i zrzeszeń pracodawców. Znalazłszy się w jednej organizacji, członkowie danych grup zdaliby sobie sprawę, że łączą ich wspólne interesy i że wszyscy razem potrzebują integrującego ich systemu etycznego. System taki, ze swoimi zasadami i prawami, przeciwdziałałby występującej we współczesnym świecie tendencji do

atomizacji, a także zanikowi znaczenia moralności zbiorowej⁸. Jak pisał Durkheim w przedmowie do drugiego wydania *O podziale pracy społecznej*, niezbędność organizacji korporacyjnej wynika z powodu wpływu moralnego, jaki może ona wywierać. Jest ona siłą moralną zdolną do powstrzymania indywidualnego egoizmu i zachowania w sercach pracowników żywszego poczucia wspólnej solidarności (Durkheim 1999: 15).

W sferze polityki taką „instytucją korporacyjną” jednoczącą różnorodne grupy społeczne miałyby być państwo. Korporacjonizm państwowy miał być odpowiedzią na rosnące zróżnicowanie społeczeństw nowoczesnych, a tym samym osłabianie wewnętrznych więzi moralnych w państwie. Reorganizacja społeczeństwa w duchu korporacjonizmu stanowiłaby najskuteczniejszy środek reformy społeczeństw kapitalistycznych i środek radzenia sobie z patologiami współczesności. Państwo organizowałoby aktywność różnorodnych grup społecznych i wypracowywałoby mechanizmy konsultacji pomiędzy poszczególnymi sektorami społeczeństwa, tak aby zachować jego jedność. Państwo będąc autonomiczną siłą społeczną, pełni w systemie nowoczesnego społeczeństwa, składającego się z różnorodnych grup, funkcję mediatora, arbitra i pojednawcy. Zachowując swoją autonomię i działając na rzecz całego społeczeństwa, państwo byłoby nadrzędne w stosunku do wszelkich sił społeczno-politycznych (korporacji, wspólnot lokalnych). W tym ujęciu sfera polityki byłaby sferą dochodzenia do konsensusu, czy też inaczej mówiąc działaniem, dzięki któremu dochodzi do uzgodnienia interesów różnych grup społecznych, żyjących na obszarze podległym jednej władzy. Dla Durkheima takie korporacyjne państwo stanowiłoby „organizacyjne centrum” życia społecznego, „system nerwowy społeczeństwa”, czy też „organ moralnej dyscypliny”. Budowa państwa korporacyjnego, przy zachowaniu jego autonomii jako niezależnej instytucji społecznej, była dla Durkheima jedyną drogą, którą powinny podążać reformy społeczno-polityczne, aby zażegnać kryzys społeczeństwa nowoczesnego (por. Hearn 1995: 151–177; Giddens 1995; Orum, Dale 2009: 63–70). Podkreślał, że państwo jest szczególną instytucją, której obowiązkiem jest wypracowanie „zbiorowych wyobrażeń”, które będą nadrzędne nad innymi występującymi w społeczeństwie. Jego obowiązkiem jest z jednej strony wyzwolenie poszczególnych jednostek, a z drugiej ucieleśnianie i promowanie podstawowych zasad moralnego uniwersalizmu (Durkheim 1992: 50, 62).

⁸ Korporacjonizm Durkheima jest trudny w interpretacji – bywa uważany za antycypację idei faszyzmu (por. Desan, Heilborn 2005: 22–50), a jednocześnie można interpretować go w duchu Tocquevilla, jako zwrócenie uwagi na znaczenie instytucji mieszczących się pomiędzy poziomem życia prywatnego a sferą zarezerwowaną dla państwa. Stowarzyszenia zawodowe w tym sensie rozumiane są jako *civil society*, czyli niezbędny element funkcjonowania społeczeństwa demokratycznego.

Nacjonalizm jako spoiwo społeczne

Obok państwa Durkheim przypisywał ważną rolę kwestiom kolektywnych wartości, które uważał za szczególnie ważny element realizacji swoich postulatów dotyczących organizacji społeczeństwa. Uważał, że człowiek nie jest zdolny związać się z przekraczającymi go celami i poddać się prawom, jeśli nie dostrzega nad sobą niczego, z czym się solidaryzuje. Uwolnienie go od presji społecznej to pozostawienie go samemu sobie i demoralizacja (Durkheim 2006: 487). O ile państwo miało być strukturą instytucjonalną, o tyle ta struktura dla właściwego jej funkcjonowania powinna posiadać także odpowiedni system etyczny kształtujący wspólne symbole kulturowe, a tym samym pełniąc funkcję jednoczącą daną zbiorowość. Durkheim wyjaśniając tworzenie i stabilność wzorów działania w zbiorowościach ludzkich, zwracał uwagę na konsens co do wartości i ukierunkowanie uczestników na wartości intersubiektywnie uznane (por. Habermas 2005: 52).

Prawo i moralność stanowią zespół więzi, które wiążą nas ze sobą i ze społeczeństwem, tworząc z masy jednostek jeden spójny zbiór. Można powiedzieć, że moralne jest wszystko to, co stanowi źródło solidarności, wszystko co zmusza człowieka do liczenia się z innymi i do regulowania posunięć na innej podstawie niż odruchy egoizmu, moralność jest zaś tym trwalsza, im więcej tych więzi i im są silniejsze. (...) Moralność to raczej stan zależności. Nie służy ona wcale emancypacji jednostki, wyodrębnieniu jej z otaczającego środowiska, lecz przeciwnie, jej zasadniczą funkcją jest uczynienie z niej integralnej części całości i w konsekwencji odebranie części swobody poczynać (Durkheim 1999: 501, 2015: 74–75).

Durkheim szukając wspólnego „komponentu moralnego”, który mógłby stać się podstawą solidarności społecznej, posługiwał się ideą „świeckiej religii”. Durkheim zwracał uwagę na fakt, że dawniejsze korporacje były przede wszystkim korporacjami religijnymi, mającymi swoje bóstwa (swoich patronów), swoje święta i rytuały (por. Durkheim 1999: 16–17). Dlatego też współczesna „korporacja państwowa” także powinna być wyposażona w jakąś formę „religii”, która stanowiłaby jej spoiwo. Twierdził, że nowoczesne społeczeństwa wymagają moralności (religii) świeckiej, opartej na rozumie. Ta świecka religia składałby się z zestawu zasad społecznych i kulturowych, wartości i rytuałów zorientowanych na społeczny i polityczny porządek. Jest to „produkt społeczny”, który wyraża wartości społeczeństwa jako całości. Jako taka ma być źródłem tożsamości zbiorowej oraz siłą integrującą, zapewniającą skuteczną legitymizację aktywności społecznej. Zbiorowe emocje generowane przez uczestnictwo w kolektywnych rytuałach powinny wytworzyć transpersonalne wzorce zarówno zaangażowania emocjonalnego, jak i identyfikacji kulturowej i symbolicznej.

Pomysł Durkheima był związany z wydarzeniami, które miały miejsce we Francji końca XIX w.: porażka w wojnie z Prusami w 1870 r. i utrata Alzacji i Lotaryngii, powstanie i upadek Komuny Paryskiej, afera Dreyfusa. Wszystko to mocno wpłynęło na Durkheima, który uważał, że należy wdrożyć we Francji nowe moralne, uniwersalne rozwiązania i regulacje społeczne, które przyczynią się do odrodzenia Francji (por. Lukes 2012: 59–60). Źródłem moralnych wartości, mogących stać się „świecką religią”, stanowiącą trzon moralnej i społecznej spójności nowoczesnego społeczeństwa, były dla Durkheima patriotyzm i nacjonalizm (Cristi 2009: 47; Durkheim 2015: 150). Durkheim pisał, że narodowość to grupa istot ludzkich, które ze względów etnicznych lub być może jedynie z przyczyn historycznych pragną żyć zgodnie pod tymi samymi prawami i utworzyć jedno państwo. Nacjonalizm/narodowość stał się powszechnie uznaną i szanowaną zasadą wśród cywilizowanych narodów i rzeczywiście jedyną solidną podstawą państwa (Durkheim 1915: 40). Naród to coś więcej niż prosta suma jednostek zamieszkujących określone terytorium. Jako „byt społeczny” to zarówno wielka siła materialna, jak i moralna. Durkheim uważał, że istnieje wspólny Francuzom „duch”, który wyznacza narodową, kolektywną tożsamość. W rozwoju francuskiego społeczeństwa dostrzegał doskonały przykład moralnego jednoczenia się społeczeństwa narodowego (Durkheim 2015: 60–61, 307–309, 337).

Durkheimowska koncepcja nacjonalizmu jako „nowej religii” znalazła także odzwierciedlenie w społecznej aktywności francuskiego socjologa. Był przekonany, że ważną rolę w odbudowie francuskiego społeczeństwa powinna odgrywać edukacja, którą uważał za metodyczną socjalizację młodych członków społeczeństwa, przyczyniającą się do przetrwania społeczeństwa jako całości⁹. Przeprowadzone na początku lat osiemdziesiątych reformy francuskiego systemu edukacyjnego doprowadziły do ostatecznego wyrugowania wpływów Kościoła katolickiego. Durkheim był świadkiem i aktywnym uczestnikiem tych wydarzeń (por. Durkheim 2014). Dla filozofa reforma edukacji była nieodzowną koniecznością związaną z transformacją społeczną (przejście od stadium teologicznego do pozytywnego, od solidarności mechanicznej do organicznej), która wymagała troski o kształt nowej, laickiej moralności i wprowadzenie jej do procesu pedagogicznego. Dominujący system przekonań należało ustalić „naukowo”, a następnie zadbać o jego wprowadzenie dzięki odpowiednio przygotowanemu systemowi edukacji. Dziecko w szkole mogło ukształtować swoją „naturę” („habitus”, posługując się terminologią Bourdieu) we względnej izolacji od społecznej anomii. Edukacja powinna być zatem oparta na naukowo

⁹ Prace Durkheima poświęcone edukacji stanowią szczególnie element jego dorobku naukowego. W pracach takich można znaleźć mniej zagadnień konsensusu i porządku społecznego, a więcej dotyczących ideologicznych konfliktów.

ustalonej doktrynie (nacjonalizm) zakorzenionej w problemach współczesności (nacjonalizm) i stanowić podstawę do narodowej reintegracji.

Reforma edukacji według Durkheima miała wynikać z konieczności zaproponowania nowych, pozareligijnych zasad, przekonań i wierzeń odpowiadających nowemu uprzemysłowionemu społeczeństwu, mających zapewnić mu utraconą spójność. Durkheim chciał przekształcenia Francji w silnie zintegrowaną wspólnotę narodową. Uważał, że system edukacyjny powinien i musi być francuski w swoim „duchu”. Szkoła ma przygotować nowe generacje do bycia członkiem „społeczeństwa politycznego”, a to wymaga ukształtowania odpowiednich postaw. Dlatego też szkoła winna być strażnikiem „francuskiego ducha”, dzięki czemu możliwe będzie powiązanie jednostek w zintegrowany naród (Durkheim 2015: 52 i nn., 119 i nn.). Analizując dokonania Durkheima, warto podkreślić, że w 1902 r. objął on na Sorbonie Katedrę Nauk Pedagogicznych, co uczyniło go osobą odpowiedzialną za selekcję i przygotowanie przyszłych kandydatów na nauczycieli.

Zakończenie – czytając Durkheima współcześnie

Emile Durkheim był jednym z najwybitniejszych teoretyków zmiany społecznej. Wprowadził do nauk socjologicznych i nauk o polityce wątki, które do dziś inspirować do badań. Odczytywanie na nowo „klasyków” myśli społecznej jest zadaniem ryzykownym i obciążonym dość dużym marginesem błędu. Trudno bowiem oczekiwać, aby prace pisane w zupełnie innym kontekście społecznym zachowały swoje walory heurystyczne, nie mówiąc już o ich walorach aplikacyjnych. Niemniej jednak trudno uciec przed wrażeniem, że klasyczne prace Durkheima, pisane na przełomie XIX i XX w., dotyczące instytucji politycznych i „świeckiej religii”, mogą być interesujące z punktu widzenia badaczy procesów transformacji społecznej. Durkheim pisał je w okresie, kiedy kształtowała się europejska nowoczesność, a europejskie społeczeństwa poszukiwały nowych sposobów organizacji życia społecznego po upadku świata feudalnego. Dorobek intelektualny francuskiego socjologa odczytywany ze współczesnej perspektywy przejścia od społeczeństwa nowoczesnego do informacyjnego może stanowić inspirację do postawienia na nowo pytań, które nurtowały Durkheima i pozostałych klasyków myśli socjologicznej.

Analizując teorię społeczno-polityczną Durkheima we współczesnym kontekście, pojawia się pytanie, czy można jednak porównywać zmiany, jakie następowały na przełomie XIX i XX w., ze zmianami przełomu XX i XXI w. Istnieje pewna liczba podobieństw, które powodują, że można podjąć próbę identyfikacji pewnych uniwersalnych problemów, które wiążą się z procesami transformacji cywilizacyjnej. Takim właśnie problemem wydaje się zagadnienie spójności spo-

łecznej i anomii. Cześć obserwatorów współczesnych procesów społeczno-politycznych zwraca uwagę, że największym wyzwaniem politycznym na przyszłość jest integracja coraz bardziej złożonego i podzielonego społeczeństwa (por. Guilly 2018)¹⁰. Tym samym wracamy, co prawda w nowej formie, do „klasycznych” problemów, które stanowiły źródło inspiracji dla durkheimowskiej socjologii.

Zachodzące przemiany społeczne związane z rewolucją technologiczną naruszyły dotychczasową spójność społeczną. Nasze społeczeństwa stają się coraz bardziej złożonymi i kompleksowymi organizmami. Znacząco zwiększyła się liczba ludzi oraz zakres i tempo interakcji między nimi (gęstość dynamiczna). Podstawowe nowoczesne instytucje, wokół których była budowana tożsamość i stabilność społeczna, takie jak np. suwerenne państwo i naród, znalazły się w kryzysie. Wcześniejsze pokolenia zakładały, że ludzie tworzą warunki społecznej integracji głównie za pośrednictwem terytorialnie określonej ojczyzny. Globalizacja odebrała rację bytu założeniu, że spójność społeczna ma być (i może być) gwarantowana w zupełności przez państwo-naród-kraj-społeczeństwo. Współczesny rozrost na wielką skalę przestrzeni globalnych uniemożliwia nawet niepełne realizowanie modelu spójności społecznej opartej na terytorialistycznej geografii, suwerennych rządach państwowych oraz tożsamości narodowej (Scholte 2006: 350). Rewolucja informacyjna i globalizacja przyczyniły się do osłabienia możliwości działania scentralizowanego państwa narodowego, a także do daleko idącej rekonstrukcji tożsamości grupowych. Powoduje to uczucie dezorientacji oraz wymusza na nowo konstruowanie jednostkowej i zbiorowej tożsamości (Robins 2003: 242–243). Zwrot ku tożsamościom wielowymiarowym i hybrydalnym powoduje utratę bezpiecznej prostoty i przewidywalności, jakie charakteryzowały świat terytorialistyczny, w którym czyjaś wspólnotowa tożsamość była na ogół wyraźnie określona przez jednoznaczną przynależność narodową, powiązaną z odpowiadającym jej państwem (Scholte 2006: 346).

W warunkach szybkiej i kompleksowej transformacji społecznej badacze społeczni zwracają uwagę na rozpad więzi, które utrzymywały w całości dotychczasowe społeczeństwa (por. Guilly 2018; Maffesoli 2008; Appandurai 2005). Nie bez przyczyny UNRISD (United Nations Research Institute for Social Development) uznał problem dezintegracji społecznej za jedno z głównych wyzwań przełomu XX i XXI w. (por. Galtung: 1995). W takich warunkach szczególną popularnością wśród badaczy cieszy się m.in. durkheimowskie pojęcie anomii, które jest wykorzystywane przy różnorodnych analizach problematyki regulacji społecznej

¹⁰ Ten francuski autor zwraca uwagę na coraz silniejsze podziały, które występują w społeczeństwach zachodnich i zanikanie klasy średniej, która do tej pory stanowiła główne „spoiwo” społeczeństwa i podporę liberalnej demokracji. Charakterystyczny jest sam tytuł jego pracy: *No society. La fin de la classe moyenne occidentale*, który od razu sugeruje, że największą bolączką współczesnej Francji jest rozpad więzi społecznych, które do tej pory zapewniały społeczną spójność i integrację.

w warunkach zmiany społecznej (por. Bieliński 2013; Zhao, Cao 2010; Atteslander 2007; Sztompka 2000; Price 2009).

Ogólnie mówiąc, w warunkach globalności, wzrastającej współzależności oraz kompleksowości szczególnie istotne staje się pytanie o „komponent uniwersalny”, który będzie spajał różnorodne wspólnoty i zbiorowości zamieszkujące naszą planetę. Pojawia się zatem pytanie o przyszłą organizację ładu społeczno-politycznego, o komponent uniwersalny, który byłby w stanie zapewnić solidarność społeczną w skali coraz bardziej współzależnego globalnego społeczeństwa. Jak zwracał uwagę Durkheim, współpraca między jednostkami, grupami i zbiorowościami musi być budowana na jakiejś podstawie: może to być wspólnota interesów (np. ekonomicznych) lub też wspólnota wartości. Faktem jest, że dla współczesnej homogenizacji i uniwersalizacji świata ma obecnie znaczenie przede wszystkim jednolity standard technologiczny, globalny rynek oraz globalny przepływ produktów i usług. Pojawiają się jednak wątpliwości, czy globalna cywilizacja może być budowana tylko i wyłącznie na podstawie ujednoczenia technologii, nauki i gospodarki. Podobnie jak Durkheim na przełomie XIX i XX w., tak i badacze społeczni przełomu XX i XXI w. są sceptyczni wobec możliwości budowy stabilnego ładu społecznego opartego na smithowskiej „niewidzialnej ręce porządku”¹¹.

Za Durkheimem można zadać dziś pytanie: Czy „współczesna anomia” i „dezintegracja” przejawiająca się w rosnącej liczbie konfliktów społecznych to zjawisko patologiczne, tymczasowe, które można „uleczyć” za pomocą odpowiednich działań? Jeżeli tak, to jakich? Świadomość konieczności poszukiwania spoiwa dla zróżnicowanych społeczności tworzących globalną sieć interakcji powoduje, że powstaje wiele koncepcji normatywnych na temat pożądaných porządków globalnych (por. van Steenberg 1994; Vandenberg 2000; Castells 2000; Kymlicka 2000; Carter 2001). Projekty normatywne mają charakter moralny i polityczny zarazem. Ustanawiają pewne minima moralne jako podstawy dla porządków społecznych i politycznych. Są to warunki lub kryteria niezbędne dla dobrego funkcjonowania stosunków międzyludzkich w wymiarze globalnym i dlatego przypisuje się im bezwarunkową obowiązywalność (Buksiński 2006: 319). Współcześni badacze poszukują, tak jak Durkheim ponad sto lat

¹¹ Tak jak liberalizm na początku XIX w., tak na początku XX w. neoliberalizm stał się siłą napędową zmian polityczno-gospodarczych. Z uwagi na swój ogromny wpływ na elity, neoliberalizm można uznać za ortodoksję w sprawach określania polityk wobec współczesnej globalizacji. Idee liberalizmu wciąż cieszą się szeroką i bezkrytyczną akceptacją jako po prostu „zdrowy rozsądek”. W powszechnym ujęciu to właśnie samoregulujący się rynek ma prowadzić do największej możliwej produktywności i równowagi w sensie Pareto, czyli optymalnej alokacji zasobów, zarówno w obszarze samoregulacji rynku, jak i samoregulacji systemu społecznego. Mając za sobą najsilniejsze poparcie w kręgach urzędowych, biznesowych, medialnych i akademickich propozycje neoliberalizmu z reguły najłatwiej zyskiwały akceptację. Neoliberalizm już od wczesnych lat osiemdziesiątych zdominował dyskurs na temat wiodącej polityki społeczno-gospodarczej i nie przestaje być dominującą orientacją w praktyce politycznej już prawie od pół wieku (por. Scholte 2006: 42–43).

temu, odpowiedzi na pytanie o źródła spójności i solidarności społecznej. Czy to będzie teoria sprawiedliwości Rawlsa, czy koncepcja społeczeństwa wielokulturowego Willa Kymlicka, to są to w swojej istocie współczesne odpowiedniki „durkheimowskich” dylematów z przed ponad stu lat.

Aplikacyjne wartości durkheimowskiej teorii są współcześnie bardzo ograniczone. Jego „lekarstwo”, które proponował na bolączki społeczeństwa francuskiego, było dostosowane do bardzo specyficznych i niepowtarzalnych warunków społecznych. Natomiast wartość heurystyczna teorii społeczno-politycznej Durkheima wciąż wydaje się znacząca. Odczytywanie „na nowo” jego koncepcji może być nie tylko „intelektualną zabawą”, ale może inspirować do poszukiwania nowych rozwiązań, które byłyby wartościowe w warunkach współczesnej transformacji od społeczeństwa przemysłowego do społeczeństwa informacyjnego. Największym bowiem problem wydaje się obecnie fakt, że mimo daleko idącej transformacji cywilizacyjnej, nie pojawiła się jednak jak dotąd żadna godna uwagi alternatywa dla nowoczesnego (terytorialistyczno-państwowo-narodowego) modelu budowy społeczeństwa (Scholte 2006: 350). Aktualnie stoimy przed problemem budowy ponowoczesnej, postnarodowej, postindustrialnej i zglobalizowanej wspólnoty społeczno-politycznej. Dlatego też prace Durkheima mogą zostać odczytane na nowo i wykorzystane dla interpretacji współczesnych problemów społecznych.

Literatura

- Appandurai A., 2005, *Nowoczesność bez granic: kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Kraków: Universitas.
- Atteslander P., 2007, *The impact of globalization on methodology. Measuring anomie and social transformation*, *International Review of Sociology*, vol. 17, no. 3, s. 511–524.
- Bieliński J., 2013, *Między anomią a fatalizmem. Regulacja społeczna w Polsce w okresie zmiany systemowej*, Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”.
- Buksiński T., 2006, *Współczesne filozofie polityki*, Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Carter A., 2001, *The political theory of global citizenship*, London: Routledge.
- Castells M., 2000, *Ethnicity and globalization: from migrant workers to transnational citizenship*, London: Sage.
- Cristi M., 2009, *Durkheim’s political sociology. Civil religion, nationalism and cosmopolitanism* [w:] A. Havithamar, M. Warburg, B.A. Jacobsen (eds.), *International Studies in Religion and Society*, vol. 10: *Holly nations and global identities: civil religion, nationalism and globalization*, Leiden–Boston: Brill.
- Desan M.H., Heilborn J., 2005, *Young Durkheimian’s and the temptation of fascism: The case of Marcel Déat*, *History of Human Sciences*, vol. 28(3), s. 22–50.
- Domiński Ł., 2007, *Uczony w czasach próby. Zaangażowanie społeczne Emila Durkheima* [w:] J. Kowalewski, W. Piasek (red.), *Zaangażowanie czy izolacja? Współczesne strategie społecznej egzystencji humanistów*, Olsztyn: Instytut Filozofii UWM.

- Durkheim E., 1915, *L'Allemagne ou-dessus de tout: La mentalite allemande et la guerre*, Paris: Colin.
- Durkheim E., 1992, *Professional ethics and civil moral*, London: Routledge.
- Durkheim E., 1999, *O podziale pracy społecznej*, tłum. K. Wakar, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Durkheim E., 2006, *Samobójstwo. Studium z socjologii*, tłum. K. Wakar, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Durkheim E., 2014, *L'évolution pédagogique en France*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim E., 2015, *Wychowanie moralne*, tłum. P. Kostyło, D. Rybicka, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Fukuyama F., 1996, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań: Zysk i S-ka.
- Galtung J., 1995, *On the social cost of modernization. Social disintegration, atomie/anomie and social development*, UNRISD Discussion Paper, no. 61.
- Giddens A., 1995, *Politics, sociology and social theory*, Stanford: Stanford University Press.
- Guilluy Ch., 2018, *No society. La fin de la classe moyenne occidentale*, Paris: Flammarion.
- Habermas J., 2005, *Faktyczność i obowiązywanie*, tłum. A. Romaniuk, R. Marszałek, Warszawa: Scholar.
- Hearn F., 1995, *Durkheim's political sociology: corporatism, state autonomy, and democracy*, Social Research, vol. 52, no. 1, s. 151–177.
- Huntington S., 2003, *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa: MUZA.
- Jacher W., 1971, *Źródła i czynniki integracji społecznej i socjalizacji w socjologii Emila Durkheima*, Roczniki Filozoficzne, t. 19, nr 2, s. 133–165.
- Jacher W., 1973, *Teoria więzi społecznej w socjologii Emila Durkheima*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Kymlicka W., 2000, *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*, Oxford: Oxford University Press.
- LaCapra D., 1972, *Emile Durkheim: sociologist and philosopher*, Ithaca–London: Cornell University Press.
- Lukes S., 2012, *Durkheim: życie i dzieło*, tłum. E. Klekot, E. Szul-Skjoeldkrona, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Maffesoli M., 2008, *Czas plemion: schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, tłum. M. Bucholc, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Orum A.M., Dale J.G., 2009, *Political sociology*, New York–Oxford: Oxford University Press.
- Parsons T., 1949, *The structure of social action*, Illinois: Glenocoe.
- Poggi G., 2010, *Państwo: jego natura, rozwój i perspektywy*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Price A., 2009, *Political theory in an age of crisis*, New York: Rowman & Littlefield.
- Richter M., 1964, *Durkheim's politics and political theory* [w:] K.H. Wolff (ed.), *Emile Durkheim at al.: Essays on sociology and philosophy*, New York: Harper.
- Ritzer G., 2004, *Klasyczna teoria socjologiczna*, tłum. H. Jankowska, Poznań: Zysk i S-ka.
- Robins K., 2003, *Encountering globalization* [w:] D. Held, A. McGrew (eds.), *The global transformation reader. An introduction to the global debate*, Cambridge–Malden: Polity Press.
- Scholte J.A., 2006, *Globalizacja*, tłum. K. Ślęczka, Sosnowiec: Oficyna Wydawnicza „Humanitas”.

-
- Sztompka P., *Trauma wielkiej zmiany. Społeczne koszty transformacji*, Warszawa: ISP PAN 2000.
- Touraine A., 2007, *A new paradigm to understanding today's world*, Malden–Cambridge: Polity Press.
- Urry J., 2009, *Socjologia mobilności*, tłum. J. Stawiński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- van Steenberg B. (ed.), 1994, *The condition of citizenship*, London: Sage.
- Vandenberg A. (ed.), 2000, *Citizenship and democracy in global era*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Zhao R., Cao L., 2010, *Social change and anomie: a cross-national study*, *Social Forces*, vol. 88, no. 3, s. 1209–1229.

RECENZJE

Alicja Łempicka¹

Recenzja książki Mieczysława Dąbrowskiego
*Tylko seks? Antropologia erotyzmu
od Sade'a do Houellebecq'a*

Mieczysław Dąbrowski, 2018, *Tylko seks? Antropologia erotyzmu od Sade'a do Houellebecq'a*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, ss. 286

Książka pod tytułem *Tylko seks? Antropologia erotyzmu od Sade'a do Houellebecq'a* została napisana przez Mieczysława Dąbrowskiego. Jest on profesorem zwyczajnym, pracownikiem Instytutu Literatury Polskiej UW, polonistą, komparatystą oraz lektorem języka polskiego. Prawie trzystustronicowy tekst wydany został w roku 2018 przez Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego. Charakter książki jest moim zdaniem dosyć specyficzny, aczkolwiek zaskakująco przyjemny w odbiorze.

Składa się ona z kilkunastu esejów krążących wokół skomplikowanego rozumienia seksu, erotyzmu oraz miłości w Europie na przestrzeni XVIII a XXI w. Autor sam zaznaczył ogromną rolę, którą odgrywa wprowadzenie, a resztę tekstu podzielił na dwie części. Wprowadzenie, dzięki któremu czytelnicy mają zrozumieć, jak codzienny oraz ważny jest to temat, jest dosyć obszernie. Znajdziemy tam pierwsze cytowane definicje oraz autorskie wyjaśnianie terminów z tytułu książki, a także subiektywny, ale naukowo uwarunkowany pogląd na aktualny stan tych tematów w społeczeństwie. Pierwsza część zawiera wybrane, najważniejsze teorie opisujące problem oraz aspekty z nim związane. Umieszczone są tam opisy podejścia do seksualności, głównych ludzkich potrzeb oraz

¹ Uniwersytet Gdański, studia socjologiczne.

dążeń, charakteru relacji oraz związków, podziałów na rodzaje płci oraz znaczenie literatury dla podejścia do sfer intymnych jednostek i całych społeczeństw. Po krótko poruszony jest również temat drag shows, poliamorii, miłości romantycznej, a także rewolucji seksualnej. Część druga jest podzielona na mniejsze podrozdziały, w których znajdziemy odwołania do konkretnych autorów oraz ich prac. Tytuł każdego podrozdziału jest instrukcją, w jakim kontekście prace mają znaczenie dla rozmyślań autora. Na końcu znajdziemy oddzielone, zawierające zaledwie trzy strony, podsumowanie dotyczące aktualnego stanu społeczeństwa oraz jego przyszłości, przesiąknięte prywatnymi spostrzeżeniami, emocjami oraz radami autora.

Styl, w jakim napisana jest książka, sprawia, że czyta się ją bardzo przyjemnie. Długie cytowane fragmenty przepełnione mocnym słownictwem lub obszernymi, artystycznymi metaforami stanowią wręcz kontrast dla potocznego, prostego języka, w jakim napisany jest tekst. Znajdziemy tam przymiotniki przedstawiające subiektywną opinię za pomocą takich słów jak „nudnawe” (s. 241)², „ciotowate” (s. 135) czy „kiczowate” (s. 264), a relacje między postaciami opisane są w słowach „nie nadają na tej samej fali” (s. 240). Pytania retoryczne sprawiają wrażenie, że autor prowadzi dialog z odbiorcą, za pomocą którego przekazuje mu interesujące informacje, a przy okazji prowokuje do myślenia i stworzenia własnej opinii odnośnie do danego problem (s. 220). Mimo bardzo skomplikowanego i od wieków poruszanego tematu, czytelnik wcale nie ma wrażenia, że powinien on być zostawiony tylko dla najmądrzejszych, wybitnych jednostek, lecz że dotyka on każdego z nas i mamy prawo mieć w tej kwestii własne zdanie.

W tekście znajdziemy liczne odwołania do znanych, wpływowych oraz często kontrowersyjnych autorów. Najważniejsi posiadają swoje własne części bądź podrozdziały, natomiast utwory bądź teorie niektórych pisarzy zostały streszczone do trzech stron w podrozdziale należącym do innego autora (s. 199–202). Głównymi autorami, którzy tworzą ramy czasowe wyznaczające utwory, jakie zawarte będą w tej książce, jest Markiz de Sade, zwany również „boskim Markizem”, oraz Michel Houellebecq, zwany „prorokiem zagłady”. Zdecydowanym plusem, który można zauważyć od samego wprowadzenia, jest zarysowywanie szerszego tła dla konkretnych teorii oraz podanie czynników historycznych, biograficznych czy społecznych, które wpłynęły na to, że teksty zostały napisane przy użyciu takiego języka oraz z konkretnym celem (wprowadzenia zmiany, ukazania problemów społecznych czy uświadomienia o nim konkretnych odbiorców). Przy niektórych tekstach znajdziemy również informacje na temat tego, jak książka została odebrana oraz jak wyglądały historie jej publikacji, a także na który z tych okresów przypada największa sława danego dzieła.

² Gdy odnoszę się do recenzowanej książki, podaję tylko numery jej stron.

Chęć pokazania przez autora dużej ilości materiału wiąże się z głównym minusem, który uderzał mnie co jakiś czas w trakcie czytania książki, a jest nim mianowicie poruszanie ważnych wątków, które nie zostały niestety do końca rozwinięte. Autorowi zależało na podzieleniu podanych tekstów ramami historycznymi, aczkolwiek występuje przez to tematyczny chaos, dający wrażenie, że niektóre tematy ledwo się dotknęło. Dodatkowym minusem jest to, że w niektórych wypadkach komentarze autora odnośnie do tematu lub jego rozwinięcie są jasno oznaczone w tekście, w innym wypadku trzeba szukać ich w przypisach bądź nawet się ich domyślać (s. 218–219). Przy opisywaniu ostatnich utworów należących do M. Houellebecqa poruszany jest wątek obecności rodziców (dokładnie matki) w trakcie wychowywania i jego wpływ na dorosłe życie (s. 253), gdy przy poprzednich utworach mogliśmy się spotkać z konkretnym odwołaniem do teorii Freuda (s. 182), tak tym razem został on gdzieś pominięty i niepołączony z poprzednimi utworami. Zrozumienie istotnych motywów wiąże się często z koniecznością przeczytania przypisów, ponieważ zawierają one bardzo dużo potrzebnych informacji oraz cytatów, które dogłębniej obrazują bądź wręcz tłumaczą przekaz autora. Moim zdaniem usunięcie ich z głównego tekstu na rzecz, jak się domyślam, stworzenia krótszej książki, było błędem.

Przedstawienie subiektywnej oceny pisarza odnośnie do każdego utworu jest bardzo widoczne. Przeważnie dotyczy ona języka bądź stylu, w jakim książka została napisana. Porównuje on również teksty tego samego autora, mówiąc, że jeden jest gorszy od drugiego bądź że zauważalny jest brak wyobraźni czy zmiana stylu pisania na bardziej nużący i mniej pasujący do tematu (s. 241–242). Gdy porównuje ze sobą teksty różnych autorów, głównie dotyczy to sposobu ukazania powtarzających się motywów, które jego zdaniem są nierozłączne z tematem seksu oraz miłości.

Ważne poruszone wątki, takie jak homoseksualizm, pozycja kobiet, feminizm, rola dzieci, kazirodztwo, użycie przemocy jako sposobu do osiągnięcia orgazmu, za zgodą bądź przy jej braku, są tak jak wcześniej wspominałam zdecydowanie niepogłębione. Natomiast ważnym motywem przejawiającym się w każdym z tych tematów jest podział na kulturę i naturę. Libertyni, społeczno-polityczny ruch występujący w Europie w XVII i XVIII w., wyłamujących się z norm, uznających, że jedyną i główną wartością jest wolność w skrajnych postaciach, uważał, że „natura pojmowana jest jako absolutny i jedyny czynnik regulujący ludzkie zachowanie” (s. 79), że kobieta powinna być podległa, a dzieci są tylko przypadkowym wynikiem seksu, który ma w życiu pełnić główną funkcję. Był to nurt chcący wprowadzić do życia społecznego część zezwierzczenia. Jednym z jego przedstawicieli jest Markiz de Sade. Od nazwiska tego pisarza (uważanego w książce Dąbrowskiego za jednego z najbardziej wpływowych; od którego książka się rozpoczyna) wziął się termin sadyzmu. Mimo wszystko,

w dużej mierze podkreśla się, że libertyni byli krytyczni, ale wcale nie radykalni, uwydatniali rolę rozumu w kwestii podejmowania wyborów, ale nie zgadzali się z rozpowszechnionym katolicko-feudalnym stylem życia (Banasiak 2006: 98). Nie bez powodu jednak członkowie tego ruchu są głównymi bądź pobocznymi bohaterami utworów, których myśli i cele przeważnie skupiały się na seksualnym spełnieniu. Dużo większe znaczenie nadawali naturze, która przynosiła ich życiu szczęście, podczas gdy kultura uważana była za element powstrzymujący od prawdziwej wolności.

W wielu dziełach ważnym elementem jest przedstawienie tego, jak społeczeństwo oraz kultura przez nią wytworzona wpływa na seksualność człowieka oraz jak jednostka czuje się w nim, będąc świadoma swoich dewiacji. Erotyczne fragmenty zawierają zaskakujące sceny wywołujące obrzydzenie, niesmak bądź wręcz chęć bronienia własnego odbioru moralności (s. 164–165). Duże znaczenie dla zrozumienia, dlaczego przełomowe teksty wzbudzają w nas te odczucia, jest termin transgresji. „Transgresja oznacza intencjonalne wychodzenie poza to, czym jesteśmy i co posiadamy” (Krzemionka 2017: 205). Kultura narzuca nam ramy, w których to, czego pożądamy bądź co nas podnieca, jest akceptowalne, natomiast człowiek będąc mimo wszystko zwierzęciem, kierowany jest dalej pożądaniem, którego sam nie jest w stanie zrozumieć. Niestety w sprawie przekraczania granic w sferze seksualnej często „osiąganie kolejnych celów transgresyjnych nie tylko nie redukuje motywacji do podejmowania dalszych działań, ale wręcz zwiększają ją” (Krzemionka 2017: 205). Przykłady w książce pokazują, że bohaterowie, na przykład Starszy Pan Humbert z książki Władimira Nabokowa *Lolita*, są świadomi swoich dewiacji, lecz mimo wszystko, w zaciszu własnego domu, tak by nie czuć się ocenianym, dalej dokonują czynności niezgodnych z normami założonymi przez społeczeństwo (w tym wypadku pedofilii – tytułowa Lolita ma dwanaście lat) (Dąbrowski 2018: 170). W książkach Georges’a Bataille’a transgresja potrafi dochodzić do coraz mniej akceptowalnych przez społeczeństwo czynności, takich jak jedzenie przyrodzenia innych zwierząt bądź dokonanie morderstwa dla dokończenia przyjemności, tuż po akcie płciowym (s. 164–165).

Przekraczanie tych granic ukazane jest w książce jako czynność przynosząca jednostce szczęście, a zmieniające się, ale nieugięte od lat w wielu tematach społeczeństwo jako klatka, przez którą jesteśmy nieszczęśliwi. Przemiany w kulturze dotyczące seksu, miłości i erotyzmu miały swoje źródło w procesie globalizacji, kapitalizmie oraz ruchach społecznych. Najłatwiej je zauważyć w kulturze popularnej, która za czasów swojej publikacji uważana była za dzieła poruszające temat tabu (przebojowy jak na swoje czasy *Seks w wielkim mieście*, *Nimfomanka*, *50 twarzy Greya* czy aktualnie emitowany serial *Pose*). W tym kontekście praca M. Houellebecqa odbierana jest jako antyutopijna wizja przyszłości, w której społeczeństwo odbiera sobie samo przyjemność z seksu i emocji, obawiając

się porażki i cierpienia. Pozbawieni uczuć i sensualności, zastępują je wiedzą, rozumem i dystansem (s. 266–267). Przypomina to proroczą książkę Aldousa Huxleya, która napisana została ponad sześćdziesiąt lat wcześniej, a w której seks wykorzystywany był jedynie do chwilowego spełnienia, uczucia traktowane zaś były jako jeden z elementów, które więcej niszczyły, niż dawały, ponieważ w całej antyutopii chodzi jedynie o zysk i utrzymanie ładu. Brak uczuć, relacji, rodziny tworzy wizję odhumanizowanego społeczeństwa, które według destrukcyjnych teorii M. Houellebecqa już zaczyna „raczkować”, a opierając się na wizjach starszego pisarza, może w 2540 r. każdy będzie „szczęśliwy” (Huxley 2010: 74), natomiast całe życie społeczne uporządkowane będzie przez brak narażania się na destrukcyjne uczucia i przywiązanie, na czym najbardziej korzystać będą władze.

Mieczysław Dąbrowski w podsumowaniu mówi o tym, że brak celu może skupić naszą uwagę na taniej rozrywce bądź seksie (s. 267). Największym problemem aktualnych europejskich społeczeństw jest to, że jednostki od urodzenia programowane są na posiadanie celu, aczkolwiek niezgodnego z naszą zwierzęcą naturą, z którą kiedyś potrafilismy się wręcz „stopić” (s. 266). Autor apeluje więc, by nowe pokolenie skupiło się na poszukiwaniu harmonii między zmysłową i duchową stroną człowieka, ponieważ jest to jedyna szansa, by nie zginąć, a śmierć w jego mniemaniu jest stanem odhumanizowania, który jest już widoczny (s. 265). Ostatnie strony książki napisane są w sposób, który po dosyć sielankowej, czasami zabawnej i niesamowicie interesującej i rzeczowej treści, powodują u mnie gęsią skórę i naprawdę skłaniają do refleksji, aby traktować ostatnie utwory M. Houellebecqa jako „ostrzeżenie” (s. 268).

Literatura

- Banasiak B., 2006, *Integralna potworność: Markiz de Sade – filozofia libertynizmu czyli konsekwencje „śmierci Boga”*, Łódź: Thesaurus.
- Dąbrowski M., 2018, *Tylko seks? Antropologia erotyzmu od Sade’a do Houellebecqa*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Huxley A., 2010, *Nowy wspianały świat*, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- Krzemionka D. (red.), 2017, *Słownik pojęć psychologicznych: do wykorzystania w rozmowach z partnerem, szefem, przyjacielem, a nawet wrogiem*, Kielce: Charaktery.

=====
VARIA

Andrzej Piotrowski¹

Marcin Szulc²

Ole Boe³

Vasile Marineanu⁴

Samir Rawat⁵

Abhijit P. Deshpande⁶

Threat of using alcohol and psychoactive substances in uniformed formations

This article explores the threat of using alcohol and psychoactive substances in uniformed formations. We first examine dysfunctional patterns of alcohol use. Secondly, we scrutinize the use of alcohol by soldiers from a historical perspective. Thirdly, we discuss dysfunctional patterns of alcohol consumption and psychoactive substance use including high-risk behaviors in military contexts. Fourthly, we examine the impact of alcohol and substance consumption in the military. Fifthly, we consider the challenges of alcohol and psychoactive substances in uniformed groups. Sixthly, we study alcohol consumption in the Norwegian armed forces as an example. Seventhly, we discuss quantitative data obtained from an Indian military sample, using chi-square analyses to check independence between attributes (serving combat soldiers versus other serving armed forces personnel not initiated yet into combat) on alcohol consumption and smoking habits. Finally, based on review of literature and our research, we provide some concluding remarks about the threat of using alcohol and psychoactive substances in uniformed formations.

Key words: alcohol, psychoactive substances, soldiers, uniformed formations

¹ University of Gdańsk; andrzej.piotrowski@ug.edu.pl.

² University of Gdańsk; marcin.szulc@ug.edu.pl.

³ University of South-Eastern Norway, Bjorknes University College; ole.boe@usn.no.

⁴ University of Bucharest; vasile.marineanu@g.unibuc.com.

⁵ Symbiosis International University; samtanktrooper@yahoo.com.

⁶ Symbiosis International University; director_bud@siu.edu.in.

Introduction

Alcohol has accompanied man since dawn of time and it is the cause of numerous problems that even Ancient Egyptians were already aware of. A warning on one of the papyri reads, “Do not make yourself vulnerable while drinking beer in a beer house, if you fall over, you will break your bones and no one will help you to get up” (Gossop 1993: 16).

This article explores the threat of using alcohol and psychoactive substances in uniformed formations. We start by examine dysfunctional patterns of alcohol use. Thereafter, we scrutinize the use of alcohol by soldiers from a historical perspective. Thirdly, we discuss dysfunctional patterns of alcohol consumption and psychoactive substance use including high-risk behaviors in military contexts. Fourthly, we examine the impact of alcohol and substance consumption in the military. Fifthly, we consider the challenges of alcohol and psychoactive substances in uniformed groups. Sixthly, we study alcohol consumption in the Norwegian armed forces as an example. Seventhly, we discuss quantitative data obtained from an Indian military sample, using chi-square analyses to check independence between attributes (serving combat soldiers versus other serving armed forces personnel not initiated yet into combat) on alcohol consumption and smoking habits. Finally, based on review of literature and our research, we provide some concluding remarks about the threat of using alcohol and psychoactive substances in uniformed formations.

Dysfunctional patterns of alcohol use

It is currently assumed that about 2 billion people in the world drink alcohol in a dysfunctional manner and according to the ICD-11 classification about 200 types of diseases and injuries are associated with alcohol consumption (Saunders, Peacock, & Degenhardt 2018). The most common disorders associated with alcohol use are accidents and drowning, addiction, depression, gastrointestinal disorders, liver diseases, cancer, hypertension, strokes and others – including prenatal damage such as static encephalopathy – Fetal Alcohol Spectrum Disorder (FASD). Between 2 and 4% of all cancers are directly or indirectly related to alcohol, and about 20% of all alcohol-related deaths are caused by cancer (Baan *et al.* 2007). Drinking alcohol may also cause serious economic losses, especially on the labour market. These losses are due to loss of productivity, absenteeism and accidents at work (Cochran & Davis 2012; Rode & Rode 2018).

According to WHO (2018), three models of alcohol consumption are distinguished, namely, risky consumption, harmful consumption and addiction. Risky

alcohol use means drinking too much. A person does not suffer health loss yet but drinks too much and too often. If one does not limit his or her intake, one is likely to have future health problems. It is assumed that the daily limit for men is an intake of 40 grams in standard portions of alcohol (two beers with a volume of 0.5 liters and a strength of about 5%) and 20 grams by women – for at least 5 days a week (Wojnar 2017). Such a dose currently does not entail serious health losses but there is already a huge risk of their occurrence if the consumption pattern does not change. This gender difference in the effects of pure ethanol on the body results from the content of body fluids (in men they constitute 70% of body weight, in women – 60%) and the first-pass effect. Therefore, women are more exposed to toxic effects of alcohol as after consuming the same amount of ethyl alcohol its higher level in the blood of women is recorded than men of the same body weight. The role of lower gastric alcohol dehydrogenase (ADH) activity is not without significance, as a result of which the aforementioned first-pass effect and hepatotoxic effect of alcohol are weakened (Szymańska *et al.* 2011).

Harmful drinking occurs when a person who is not addicted to alcohol is already suffering health and social damage. There are consequential health damages, somatic, psychological and social problems.

Use of alcohol by soldiers from a historical perspective

The use of various ways to improve combat capability of soldiers and thus their effectiveness has been discussed for centuries. War and drugs have a long history of intimate association (Bergen-Cico 2011; Courtwright 2001). It was considered important to increase the enthusiasm, motivation to perform tasks, resistance to pain, hunger, thirst, lack of sleep, as well as to lower the level of empathy which would facilitate making decisions that were otherwise difficult to make from a moral perspective of a person in conditions of full sobriety. Soldiers also took psychoactive substances to relieve the symptoms of war stress. Psychoactive substances were also used either as offensive weapons in order to weaken the combat abilities and morale of the enemy troops or to enhance such abilities with own soldiers (Kamieński 2012). The German Wehrmacht soldiers received methamphetamine in the form of a drug called Pervitin. It improved concentration, increased confidence, readiness to take risks and resistance to pain. At the height of the Blitzkrieg period, the German army consumed 35 million tablets containing pervitin. Methamphetamine was also applied in the form of chocolate dedicated to armoured forces as Panzerschokolade or to Luftwaffe – as Fliegerschokolade (Kamieński 2012).

However, the use of alcohol in the army has a long tradition. In most cases, drinking alcohol (mainly wine and beer) by the military was a must for health

reasons. For example, a large part of William the Conqueror's army fell ill with dysentery due to drinking contaminated water. Similar occurrences took place in the 12th century during the campaign in Majorca when the Pizans were decimated by stomach diseases due to depletion of wine supply and the necessity to drink water (Niewiński 2018). One of many modern retro-diagnoses indicates pancreatitis caused by heavy drinking as the cause of Alexander the Great's death, although doctors do not agree completely on this issue (Gamble 2017; Sbarounis 1997). The ancient historian Plutarch claimed that Alexander was inclined to "drinking and anger" and Seneca wrote such an epitaph after the death of the great leader "invincible by the hardships of great marches, by the dangers of sieges and struggles, by the greatest heat and frosts, here (he) rests, defeated by his lack of moderation, struck by the deadly cup of Hercules" (Gawłowska 1991: 195; Gossop 1993: 17). There are also indications that Hoplite warriors, after feasts abundant with alcohol, went into battle intoxicated which reduced their fear and increased determination (Kamieński 2012).

In Ancient Rome, cases of alcohol abuse by soldiers were also known. Republican leader Gaius Marius drank undiluted wine, which was widely recognised in the Mediterranean countries as barbarism and a symptom of alcohol degeneration. This drinking style was particularly condemned by Plato (Faszczka 2018; Gossop 1993). In the Roman army, drunkenness was not formally a violation of discipline if it did not lead to negative consequences, such as neglect of duties, which were punished by degradation or flogging. But it was alcohol abuse that was supposed to be one of the reasons for the widespread lack of discipline among soldiers during the late Roman Empire. It revealed in their laziness, desire for convenience, cowardice, and the fact that they used "cups heavier than swords" (Narloch 2018: 28).

In medieval France, daily rations of wine consumption, which strength oscillated between 8 to 10%, ranged from 0.5 to 2 liters per person. The greatest allocation were made to the sentries. During that period, wine was also used as a drying and regenerating agent – to clean wounds (Niewiński 2018).

In 17 century, "a drunk officer who appeared on duty was deprived of his post and served as a simple soldier for three months". An opinion about drunken Cossacks was positive. Chancellor Albrycht Stanisław Radziwiłł noticed that although the Cossack army was prone to drunkenness, it was regarded as disciplined and in addition on the pay of the Commonwealth, so there were no losses. The same cannot be said about the Cossack hetman Bohdan Chmielnicki, famous for his drunkenness and improper, even vehement behaviour when intoxicated. There were cases of offensive incidents with his participation in the presence of envoys and even diplomatic catastrophes, e.g. involving a khan (title held by hereditary rulers or tribal chiefs in Central Asian and Eastern Europe) whose dignity the hetman offended by failing to greet him because of being intoxicated (Walas 2018).

Other armies and epochs also reported serious problems with alcohol abuse. Alcohol were widely consumed during the American Revolution (1775–1783) (Jahiel & Babor 2007; Pendergrast 2010), practices that increased dramatically in the years that followed, leading Rorabaugh (1979) to label the period the “Alcoholic Republic”. Indeed, following this war-related “incubation” period, alcohol use has remained common in the US military, with the military often complicit in perpetuating a masculine, hard driving, hard drinking culture (Barrett 1996; Finley 2011; Poehlman et al. 2011).

A report on grog (spirits, originally rum, mixed with water) by the Royal Navy Admiralty Committee from 1850 showed a clear link between drinking and discipline issues, recommending the exclusion of grog (a drink of diluted rum liquor with lime juice and sugar) from the seafarers’ diet (Wojewódzki 2018). The British Navy was struggling with abuse of various drinks not only in the times of Drake and Nelson. Today, alcohol is defined as a permanent element of the occupational risk of modern soldiers. Over 1/3 of the surveyed soldiers of the Royal Navy claimed that they drank more than the recommended weekly alcohol consumption, i.e. 21 units.

Despite the army’s ambivalent attitude towards alcohol, one can notice the prevalent critical tone of the narrative in the assessment of its use as a means which, while adding enthusiasm, also poses a serious risk of losing by the soldier his combat value and dignity. The volume of this article limits the broader presentation of this extremely interesting aspect of the functioning of the military.

Dysfunctional patterns of alcohol consumption and psychoactive substance use

Alcohol is the most widely used substance for addictive purposes, representing a genuine social phenomenon of global importance. Addiction to alcohol, as a dysfunctional pattern, has an undeniable impact on the overall functionality leading to serious consequences to family, social and professional environment (Ciubară *et al.* 2015). The easy availability of alcohol, ritualized drinking opportunities, and inconsistent policies contribute to a work culture that facilitates heavy and binge drinking in the population (Ames & Cunradi 2004).

Relative to other substance use, heavy drinking (i.e., consuming five or more drinks per typical drinking occasion at least once a week) appears to be a particularly persistent problem in the military. Although illicit drug use and cigarette smoking both decreased significantly over the period from 1980 to 2002, heavy alcohol use did not show the same decline (Ames & Cunradi 2004).

Alcohol problems affect the mission readiness of personnel across the spectrum of military occupational specialties. The military lifestyle itself is considered a contributing factor in abusive levels of alcohol use. Service members reported an increase in serious consequences, productivity loss, alcohol dependence symptoms, average alcohol consumption, and heavy alcohol use. Also, service members who are heavy drinkers (five or more drinks at least once per week) are more likely to be late to work, to leave work early, to exhibit decreased job performance, and to suffer on-the-job injuries than nondrinkers and light drinkers (Kennedy & Zillmer 2006).

High-risk behaviors in military context

Military service carries a unique set of challenges, where substance and alcohol abuse represent a significant problem in the military, generating multiple organic and psychiatric consequences, with a complex social impact. According to the National Institute on Drug Abuse, the most commonly abused substance among military personnel is alcohol (Bowles & Bartone 2017).

Alcoholism has many connotations, going from a catalyst for fun, palliation for depression, to a genuine risk factor for the occurrence of many serious medical conditions and a determinant for psychosocial dysfunctions (Ciubara *et al.* 2015).

Studies have shown that heavy drinkers engage in an increased aggressive behaviour and an increased risk for death from motor vehicle accidents, suicide and homicide (Stein 1999). Excessive, heavy and persistent alcohol use and abuse affects personal relationships, contributes to domestic violence and anti-social behaviour (Verrall 2011). Consistent with this pattern, soldiers exhibited high-risk behaviors such as drinking while driving, riding with a drunk driver, missing work due to hangover, and use of other mood-altering substances (Bowles & Bartone 2017).

Therefore, alcohol abuse is an important risk factor for suicidal behaviour. It has been suggested that lifetime mortality due to suicide in alcohol dependence is as high as 18%. Nonetheless, individuals with alcohol dependence have a 60–120 times greater suicide risk than the non-psychiatrically-ill population (Sher 2006).

Impact of alcohol and substance consumption in military

Heavy alcohol use appears to be a significant problem in the military. Personnel often use alcohol in an attempt to cope with stress, boredom, loneliness, and the lack of other recreational activities (Ames & Cunradi 2004; Rawat 2009). Alcohol, illicit drugs, and cigarettes may be used as means of coping with and reducing

stress, although research shows that the nature of this relationship is more complex than once thought (Bray *et al.* 1999).

The modern military is concerned with excessive alcohol consumption because it not only affects the long-term health of its members, but also because short-term impact contributes to accidents, injuries and the premature death of service personnel, which ultimately affects military performance and capability (Verrall 2011).

Problematic alcohol use within the military has been linked to substantial financial and productivity losses. Data from 2006 revealed that excessive alcohol consumption cost the U.S. military \$1.12 billion per year. Regarding medical expenditures, studies have found that excessive alcohol use by military members' results in an annual cost of \$425 million. Excessive drinking within the military is estimated to result in a loss of 320,000 work days and 34,400 arrests per year, half of which are for driving under the influence (Schumm & Chard 2012).

Also, according to a prevalence study conducted in 2018 in the Romanian military, excessive alcohol consumption is linked to a loss of €7.5 million per year, at a prevalence of 1.9% in comparison with 2.2% prevalence identified in the United States military. The survey found that excessive alcohol consumption of military members may lead to 20% productivity decrease and is estimated to result in a loss of 2,804 Years Lost due to Disability (YLD) (Giosan & Marineanu 2018).

Despite successful efforts by military leaders in reducing alcohol use among service members, a perception that alcohol is part of the culture of military life may still persist (Fernandez *et al.* 2006).

The challenges of alcohol and psychoactive substances in uniformed groups

Uniformed formations, as noted already in the middle of the last century by Huntington (1957: 4), differ from civil professions due to specific working conditions. They belong to professions particularly exposed to consequences of stress in the workplace (Pastwa-Wojciechowska & Piotrowski 2016; Izydorczyk 2017). Specific stress related incidents include: arresting an attacker, contact with victims of violence, informing family and relatives about death of a loved one, participating in court hearings. Other stressful factors include performing dangerous duties, contact with violence, the need to use physical force during interventions. Policemen and Prison Service personnel often encounter during their service verbal aggression and lack of respect from suspects and prisoners. An extremely stressful event is the need to kill an attacker assaulting a policeman (Hennig-Fast *et al.* 2009). Also, penitentiary staff sometimes become victims of assault by prisoners (Piotrowski 2018).

Weir, Stewart and Morris (2012) indicate that, based on the conducted research, the staff associated with occupations responsible for safety do not consume more alcohol than representatives of other professions.

Territo and Vetter (1981) established that the use and abuse of alcohol is part of a subculture in paramilitary formations and that there is considerable social pressure to comply with these norms. The social material that may create *esprit de corps* is the common experience of stress in the workplace and the ensuing consumption of alcohol to reduce that stress (Moynahan 1987). The alcohol problem occurs more often when its consumption takes place in the company of work colleagues and in combination with a low level of self-control (Zavala & Kurtz 2017).

Not without significance is the fact that paramilitary formations are highly masculinized and feature their relevant masculinity pattern (Piotrowski & Kubačka 2013).

Petruk (2004) notes that alcohol consumption by the Polish Prison Service officers is the main reason for expelling them from service in over 20% of cases, and it is a factor in nearly 60% of warnings about incomplete professional usefulness. Unfortunately, no similar statistics are available from the Polish police. Obtainable statistics, however, show that the number of police officers, who have been subjected to disciplinary penalties, including expulsion from service, has been decreasing.

According to Hołyst (2013), the problem of addiction in uniformed formations is primarily associated with alcohol abuse rather than drug and medications use. Neither the police nor the prison service keeps statistics of alcohol addiction among officers. At the end of the 90s of the last century, 12% of police officers described themselves as addicted to alcohol. In 1993–1997, over 700 policemen were expelled from service due to addiction.

In criminal law, there are categories of acts which, when committed by a policeman/officer, even during free and off-duty time definitely limits his or her credibility in matters of security and public order, these include theft, fraud, driving a car under the influence of alcohol, causing an accident and escaping (Maj 2013).

Studies conducted on a group of more than 4,000 Australian policemen indicate that they consume significantly more alcohol during a single consumption event than the statistical average (Davey, Obst, & Sheehan 2000). Every fourth officer admitted to consuming alcohol during the service. People under 25 years of age consumed the most alcohol. Every third policeman was considered a person at risk of addiction and 5% were considered addicted.

Other studies also carried out in Australia on a group of more than 800 policemen revealed that the problem of excessive alcohol consumption affects 50% of men and 40% of women (Richmond, Wodak, Kehoe, & Heather 1998).

The results of the research by Zaval and Curry (2018) indicate that policemen with a higher level of stress coping thanks to religion were in fact less likely to report problems with alcohol consumption (Sygit-Kowalkowska & Ziółkowski 2019). However, religious factor did not soften the positive relationship between critical PTSD and the problematic alcohol consumption. Alcohol abuse can also be caused by other addictions in policemen, such as pathological gambling (Zavala 2018). Studies conducted among Brazilian prison staff indicated that men who smoke more often fell into alcoholism and religion was a protective factor. Persons consuming alcohol were more affected by various factors of the burnout syndrome (Campos, Schneider, Bonafé, Oliveira, & Maroco 2016).

A study of a group of over 1,700 Finnish policemen showed that alcohol consumption is associated with experiencing risks during service and a lack of adequate training in coping with stress (Leino, Eskelinen, Summala, & Virtanen 2011).

The problem of addiction among officers concerns not only alcohol but also drugs. The level of the latter addiction is not the same as in case of alcohol but that issue cannot be underestimated (Zukauskas, Dapsys, Jasmontaite, & Susinskas 2001). The problem of officers' addiction to alcohol is unlikely to disappear as it is impossible to eliminate stress in the workplace. A study by Lindsay (2008) indicates that there are no differences in a pattern of alcohol consumption by police officers and representatives of other professions. However, it is necessary to control this dangerous phenomenon and to create prevention and intervention mechanisms.

Alcohol use in the Norwegian Armed Forces

In Norway, some investigations has been conducted in relation to average consumption of alcohol. The data is mainly obtained by recording the sale of alcohol. The Public Health Report (The Norwegian Institute of Public Health 2015) estimates an average consumption of approx. 8 liters of pure alcohol per year, for people over 15 years. Here they have calculated that 1.6 liters come from unregistered purchases. The number of liters purchased was 6.2 liters (Christophersen *et al.* 2015).

When we talk about “the Norwegian drinking culture” this refers to the drinking habits of the whole Nation. According to Øyvind Horverak (2009) who is a researcher at the Norwegian Institute of Substance Research, Norwegian drinking culture is characterized by drinking alcohol very seldom, and then mainly at parties, events and celebrations. When Norwegian first drink, they tend to drink too much. Furthermore, Horverak (2009) states that men are the most heavy drinkers, but that women also started drinking more since last 40 years.

There does not exist much research regarding use of alcohol in the Norwegian Armed Forces. According to regulations in the Norwegian Armed Forces, it is not allowed to consume or store alcohol in camp. If this occurs, it must be reported through the chain of command, and disciplinary action will be initiated as a consequence of breaking military regulations (The Norwegian Armed Forces 2016).

Due to effects of alcohol and drugs as well as the responsibility of the Norwegian Armed Forces as the state's executor of violence, the Norwegian Armed Forces have a separate document that sets out specific rules regarding use of drugs. The directive for the Norwegian Armed Forces' Preventive Work is a directive that aims to prevent drug use. The directive states:

"(...) warriors [must show] moderation in the enjoyment of alcohol, even when they wear civilian attire and have leave. This order involves a prohibition on acting visibly intoxicated in military or public places in situations where he or she may be associated with the Norwegian Armed Forces" (Chief of Defence 2009: 11, authors' translations). It also discusses the rules that apply when drinking alcohol both domestically and abroad. These rules are expected to be followed by all military personnel.

However, alcohol is seen as a way to break down barriers between individuals and groups in the Norwegian Armed Forces (Skjæveland 2008: 12). The Norwegian Armed Forces has a mess culture that is quite widespread in the different camps and bases in Norway. A mess can be described as a social meeting place where there is a bar and seating. Virtually all military bases have at least one military mess. These places are run and managed by the Norwegian Armed Forces and have a license to serve alcohol. Beer hours (as in an hour where one can buy cheaper beer) and paychecks beer (as in when you get your pay you get together for a few beers) are common in the various cafeterias. The prices are also low because the alcohol is sold at cost price. The messes are inside the military camp and are open on weekdays as well as holidays so they are easily accessible. Most countries including India, UK, US and Romania have a similar mess culture in the military.

Bakken (2015) used a pre-structured questionnaire and measured the drinking habit among 132 officer cadets at the Norwegian Military Academy. He found that of the respondents who responded, 98.5% drank alcohol. There were 48.9% who drink monthly and the same percentage state that they drink weekly. Of those who drink weekly, 95.5% drink 1–2 times. Among those who reported drinking monthly, 84.7% were drinking 3–4 times or 5+ times per month. With this one can say that drinking consumption is fairly evenly distributed at the Norwegian Military Academy. 61.4% state that the alcohol intake is often 5+ units at a time. 25% state that they often drink 3–4 units at a time. When it comes to how fast the cadets consumes alcohol, there are 34.8% who occasionally drink occasionally,

12.10% often drink occasionally and 2.3% state that they always drink occasionally. A total of 46.9% of cadets say they occasionally drink heavily. When asked about the consequences of drinking, 77% say they have experienced memory loss, 66.7% say they have done something they regret and 54.5% have been in a quarrel because of alcohol. School-related, 25% have slept or missed school due to alcohol intake, 42.4% state that they have had difficulty concentrating and 17.7% say they have performed poorly on school work or alcohol-related tests.

Bakken (2015) concluded that the use of alcohol among officer cadets, that is, the existing drinking culture there, appear in a way that is poorly matched with the values that an officer must stand for. Bakken's findings did not unequivocally show that the culture is bad, but they do reveal that there are some aspects where the drinking culture does not live up to the demands of a future officer and warrior. On the other hand, the drinking culture has many good sides to it, for example in that it can be part of a socialization arena where the cadet can lower his shoulders, furthermore, such an arena can be a place where the cadet can become better acquainted with his or her colleagues.

Skjæveland (2008) looked at the group of Norwegian Armed Forces personnel that was serving in international operations and their attitudes towards alcohol. The research was based on depth interviews with soldiers and commanders of the Norwegian Army's Telemark battalion and staff officers, all of whom served in Afghanistan. Skjæveland aimed at investigating which alcohol pattern was applicable to personnel who were abroad, and what attitudes they had in relation to alcohol in relation to health, working environment and safety.

What was most evident in Skjæveland's findings was the importance of unity and community, and the opportunity it offered to talk about experiences. Being in international operations is a burden in itself. In addition, the absence comes from being away from the family. There were large differences in the responses, depending on whether the person was single or whether he or she had a partner and children. Some positive findings were that the directive for the Norwegian Armed Forces' Preventive Work was known to all informants in Skjæveland's study. Everyone, without exception, also knew in broad terms the contents of the directive. Another positive finding was that the no-can-rule rule practiced in Afghanistan was to a large extent accepted and understood by both soldiers and commanders. The no-can-rule implies that one does not drink alcohol while being deployed on an international operation. Skjæveland's impression was that there are very conscious attitudes towards alcohol and safety in international operations.

Alcohol use in the Indian Armed Forces

In the present article, chi-square analyses were conducted in order to check independence between attributes (serving combat soldiers and other serving armed forces personnel not initiated as yet into combat on an Indian military sample) on alcohol consumption and smoking habits.

Independence among groups on alcohol consumption

Chi-square analyses were conducted to see whether combat veterans and other serving armed forces personnel not initiated as yet into combat differ with respect to drinking habits. Data was collected on alcohol use among drinkers and non-drinkers and combat veterans and other serving armed forces personnel (non-combat veterans). Table 1 below gives an overview of the differences in drinking pattern that emerged.

Table 1. Table showing values for drinkers and non-drinkers amongst combat veterans (CV) and other serving armed forces personnel not initiated into combat (non-combat veterans: NCV) (N = 360)

	Drinkers	Non-drinkers	N	χ^2
CV	153	87	240	27.78***
NCV	77	43	120	

*** $p < .001$

Source: own elaboration.

In the present study, it is seen that chi-square value is 27.78 (Table 1) which is highly significant indicating that combat veterans reported higher drinking habits as compared to other armed forces personnel not initiated as yet into combat. Additional data was also collected for drinkers and non-drinkers amongst combat veterans injured in battle (CVI) and combat veterans uninjured in battle (CVU). Table 2 reveals the differences in drinking patterns that emerged in these personnel groups.

Table 2. Table showing values for drinkers and non-drinkers amongst combat veterans injured in battle (CVI) and combat veterans uninjured in battle (CVU) (N = 240)

	Drinkers	Non-drinkers	N	χ^2
CVI	79	41	120	18.52***
CVU	74	46	120	

*** $p < .001$

Source: own elaboration.

In the present study, it is seen that chi-square value is 18.52 (Table 2) which is highly significant indicating that combat veterans injured in battle reported higher drinking habits as compared to combat veterans uninjured in battle.

Independence among groups on smoking habits

Chi-square analyses has also been conducted to see whether combat veterans and other serving armed forces personnel not initiated as yet into combat differ with respect to smoking habits. Table 3 reveals the differences in smoking patterns that emerged in these personnel groups.

Table 3. Table showing values for smokers and non-smokers amongst combat veterans (CV) and other serving armed forces personnel not initiated as yet into combat (non-combat veterans: NCV) (N = 360)

	Smokers	Non-smokers	N	χ^2
CV	74	166	240	36.1***
NCV	55	65	120	

*** $p < .001$

Source: own elaboration.

In the present study, it is seen that chi-square value is 36.1 (Table 3) which is significant indicating that combat veterans and other serving armed forces personnel not initiated into combat do not resort to smoking as there are more non-smokers than smokers. It is seen that armed forces personnel not initiated as yet into combat tend to smoke more than combat veterans.

Discussion

Research studies have found that combat veterans consume alcohol as a coping strategy to deal with restricted personal freedom, deployment in dangerous combat zone for long duration and absence from family (Bray, Fairbank, & Marsden 1999; Watanabe, Harig, Rock, & Koshes 1994).

Research studies have reported an approximate 50% increase in smoking as well as alcohol consumption among military personnel in combat as compared to peacetime (Britt & Adler 1999; Hotopf *et al.* 2003a, 2003b; Schunkit *et al.* 2001; Sridhar *et al.* 2003). Few research studies have reported more alcohol consumption amongst combat veterans with lesser years of military service and found them to be at higher risk for alcohol abuse (Ames, Curadi, & Moore 2002; Kennedy & Zillmer 2006). Researchers have reported an increased consumption of alcohol by combat veterans during times of war as compared to peacetime (Bray *et al.* 2003).

Research studies have reported that consumption of alcohol affects mission readiness and performance of combat veterans in battle (Fisher, Hoggman, Austin-Lane, & Kao 2000).

Researchers have reported that more combat veterans were medically evacuated towards end of Vietnam War for alcohol and substance abuse than for war wounds (Reinstein 1972; Stanton 1976; Watanabe *et al.* 1994). However, consumption of alcohol by combat veterans has been reported to be less during Gulf war since Muslim tradition of host nation Saudi Arabia forbade consumption of alcohol (Watanabe *et al.* 1994; Kennedy & Zillmer 2006).

Conclusion

Given the macho military culture associated with drinking as an admirable ability to 'hold one's drink' or compelling capacity to out drink others, developing preventive programs aimed at alcohol abuse prevention are unlikely to have a huge impact on soldiers who operate in stressful environments and feel the need to 'have a peg or two' at the end of a hard day's work in the military. Under such circumstances, leaders would do well in promoting responsible drinking would have more beneficial outcomes wherein individual soldiers assume responsibility for their behaviour when under the influence of alcohol and bear accountability for their acts of omission and commission. While the threat of using alcohol and psychoactive substances in uniformed formations is real and increasing in most countries, military leaders, policy makers and all stake holders need to find better ways and awareness programmes in conveying through the chain of command that excessive drinking behaviors are no longer considered to be in consonance with espoused military values and will invariably invite stringent action which are strong deterrents against alcohol and substance abuse.

References

- Ames G.M., Cunradi C.B., Moore R.S., 2002, *Alcohol, tobacco, and drug use among young adults prior to entering the military*, Prevention Science, no. 3, pp. 135–144.
- Ames G.M., Cunradi C.B., 2004, *Alcohol Use and Preventing Alcohol-Related Problems Among Young Adults in the Military*, Alcohol Research & Health, no. 28(4), pp. 252–257.
- Baan R., Straif K., Grosse Y., Secretan B., El Ghissassi F., Bouvard V., Altieri A., 2007, *Carcinogenicity of alcoholic beverages*, The Lancet Oncology, no. 8(4), pp. 292–293.
- Bakken C.S., 2015, *Drikkevaner på Krigsskolen [Drinking habits at the Norwegian Military Academy]*, Oslo: The Norwegian Military Academy.

- Barrett F.J., 1996, *The organizational construction of hegemonic masculinity: The case of the US Navy*, Gender Work & Organization, no. 3(3), pp. 129–142.
- Bergen-Cico D.K., 2011, *War and drugs: The role of military conflict in the development of substance abuse*, Boulder, CO: Paradigm.
- Bowles S.V., Bartone P.T., 2017, *Substance use disorders in the United States Military: Current approaches and future directions*. *Handbook of Military Psychology. Clinical and Organizational Practice*, Cham: Springer International Publishing AG.
- Bray R.M., Fairbank J.A., Marsden M.E., 1999, *Stress and substance use among military women and men*, American Journal of Drug and Alcohol Abuse, no. 25, 239–256.
- Bray R.M., Hourani L.L., Rae K.L., Dever J.A., Brown J.M., Vincus A.A. et al., 2003, 2002 Department of Defense survey of health related behaviors among military personnel, Report prepared for the Assistant Secretary of Defense (Health Affairs).
- Britt T.W., Adler A.B., 1999, *Stress and health during medical humanitarian assistance missions*, Military Medicine, no. 164, pp. 275–179.
- Campos J.A.D.B., Schneider V., Bonafé F.S.S., Oliveira R.V., Maroco J., 2016, *Burnout Syndrome and alcohol consumption in prison employees*, Brazilian Journal of Epidemiology, no. 19(1), pp. 205–216.
- Chief of Defence, 2009, *Direktiv for Forsvarets rusforebyggende arbeid [Directive for the Norwegian Armed Forces' Preventive Work]*, Oslo: The Norwegian Armed Forces.
- Christoffersen L., Johannessen A., Tuft P.A., 2010, *Introduksjon til samfunnsvitenskapelig metode [Introduction to social scientific method]*, Oslo: Abstrakt forlag.
- Ciubară A. et al., 2015, *Alcohol Addiction – A Psychosocial Perspective*, Procedia-Social and Behavioral Sciences, no. 187, pp. 536–540.
- Cochran G., Davis K., 2012, *Social work and the Uniform Accident and Sickness Policy Provision Law: A pilot project*, Social Work, no. 57(1), pp. 39–48.
- Courtwright D.T., 2001, *Dark paradise: A history of opiate addiction in America*, Cambridge: Harvard University Press.
- Davey J.D., Obst P.L., Sheehan M.C., 2000, *Developing a Profile of Alcohol Consumption Patterns of Police Officers in a Large Scale Sample of an Australian Police Service*, European Addiction Research, no. 6, pp. 205–212.
- Faszczka M.N., 2018, *Pijany jak żołnierz? Rozważania o źródłach pewnego rzymskiego stereotypu [Drunk as a soldier? Reflections on the sources of a certain Roman stereotype]*, in: W.A. Niewiński (ed.), *Alkohol w wojsku i na wojnie. Z dziejów wojskowości polskiej i powszechnej [Alcohol in the army and war. From the history of Polish and universal military]* (pp. 7–25), Oświęcim: Wydawnictwo Napoleon V & Autorzy.
- Fernandez W.G., Hartman R., Olshaker J., 2006, *Brief Interventions to Reduce Harmful Alcohol Use among Military Personnel: Lessons Learned from the Civilian Experience*, Military Medicine, no. 171(6), pp. 538–543.
- Finley E.P., 2011, *Fields of combat: Understanding PTSD among veterans of Iraq and Afghanistan*, Ithaca: Cornell University.
- Fisher C.A., Hoggman K.J., Austin-Lane J., Kao T., 2000, *The relationship between heavy alcohol use and work productivity loss in active duty military personnel: A secondary analysis of the 1995 Department of Defense world-wide survey*, Military Medicine, no. 165, pp. 355–361.
- Gamble N., 2017, *A Medical-Historical Examination of the Death of Alexander the Great*, Journal of Ancient History and Archaeology, no. 4(3), pp. 18–29.

- Gawłowska W., 1991, *Recepcja antycznych biografii Aleksandra Wielkiego w średniowiecznej literaturze zachodnioeuropejskiej [Reception of ancient biographies of Alexander the Great in medieval Western European literature]*, Acta Universitatis Lodzianis Folia Litteraria, no. 31, pp. 187–220.
- Giosan C., Marineanu V., 2018, *Prevalența tulburărilor psihice în Armata României – Proiectul „Stareameadebine.com” [Prevalence of mental disorders in the Romanian Military – The project “Stareameadebine.com”]*. Unpublished manuscript].
- Gossop M., 1993, *Narkotyki – mity i rzeczywistość [Drugs – myths and reality]*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hennig-Fast K., Werner N.S., Lermer R., Latscha K., Meister F., Reiser M., Engel R.R., Meindl T., 2009, *After facing traumatic stress: brain activation, cognition and stress coping in policemen*, Journal of Psychiatric Research, no. 43, pp. 1146–1155.
- Hołyst B., 2013, *Policja na świecie [Police in the world]*, Warszawa: LexisNexis.
- Horverak Ø., Bye E., 2007, *Det norske drikkemønsteret. En studie basert på Intervjudata fra 1973–2004 [The Norwegian drinking pattern. A study based on interview data from 1973–2004]*, SIRIUS rapport nr 2/2007.], Oslo: Statens institutt for rusmiddelforskning.
- Hotopf M., David A., Hull L., Ismail K., Palmer I., Unwin C. et al., 2003a, *The health effects of peace-keeping in the UK armed forces: Bosnia 1992–1996. Predictors of psychological symptoms*, Psychological Medicine, no. 33, pp. 155–162.
- Hotopf M., David A., Hull L., Ismail K., Unwin C., Wessely S., 2003b, *The health effects of peacekeeping (Bosnia, 1992–1996): A cross-sectional study-comparison with nondeployed military personnel*, Military Medicine, no. 168, pp. 408–413.
- Huntington S., 1957, *The Soldier and the State: The Theory and Politics of Civil-Military Relations*, New York: Belknap Press.
- Izydorczyk B., 2017, *Trauma in relation to psychological characteristics in women with eating disorders*, Current Issues in Personality Psychology, no. 5(4), pp. 244–259.
- Jahiel R.I., Babor T.F., 2007, *Industrial epidemics, public health advocacy and the alcohol industry: Lessons from other fields*, Addiction, no. 102(9), pp. 1335–1339.
- Kamiński Ł., 2012, *Farmakologizacja wojny. Historia narkotyków na polu bitwy [Pharmacologization of the war. The history of drugs on the battlefield]*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kennedy C.H., Zillmer E.A., 2006, *Military Psychology: Clinical and Operational Applications*, New York, London: The Guilford Press.
- Leino T., Eskelinen K., Summala H., Virtanen M., 2011, *Work-related violence, debriefing and increased alcohol consumption among police officers*, International Journal of Police Science & Management, no. 13(2), pp. 149–157.
- Lindsay V., 2008, *Police Officers and Their Alcohol Consumption: Should We Be Concerned?* Police Quarterly, no. 11(1), pp. 74–87.
- Maj S., 2013, *Odpowiedzialność dyscyplinarna policjantów za czyny popełnione poza służbą [Disciplinary liability of police officers for acts committed outside the service]*, in: W.P. Józwiak, K. Opaliński (eds.), *Zasady etyki zawodowej w służbach mundurowych [Principles of professional ethics in uniformed services]* (pp. 109–114), Piła: Wydawnictwo Szkoły Policji w Pile.
- Moynahan J.M., 1987, *Northern Ireland's Prison Officers*, From International Corrections – An Overview, pp. 73–77.

- Narloch K., 2018, *Puchar cięższy od miecza. Alkohol a dyscyplina w armii późnego cesarstwa* [The cup is heavier than the sword. Alcohol and discipline in the army of the late empire], in: W.A. Niewiński (ed.), *Alkohol w wojsku i na wojnie. Z dziejów wojskowości polskiej i powszechnej* [Alcohol in the army and war. From the history of Polish and universal military], (pp. 26–41), Oświęcim: Wydawnictwo Napoleon V & Autorzy.
- Niewiński A., 2018, *Rola i znaczenie wina w wojennej egzystencji Średniowiecza* [The role and importance of wine in the medieval war existence], in: W.A. Niewiński (ed.), *Alkohol w wojsku i na wojnie. Z dziejów wojskowości polskiej i powszechnej* [Alcohol in the army and war. From the history of Polish and universal military], (pp. 42–56), Oświęcim: Wydawnictwo Napoleon V & Autorzy.
- Pastwa-Wojciechowska, B., Piotrowski A., 2016, *Sources, Consequences and Methods of Coping with Stress in Police Officers*, *Alcoholism & Drug Dependence*, no. 4(4).
- Pendergrast M., 2010, *Uncommon grounds: The history of coffee and how it transformed our world*, New York: Basic Books.
- Petruk E., 2004, *Problem picia alkoholu a rola zawodowa funkcjonariuszy służby więziennej* [The problem of drinking alcohol and the professional role of prison officers], in: W. Ambroziak, P. Stępiak (eds.), *Służba więzienna wobec problemów resocjalizacji penitencjarnej* [Prison service in the face of penitentiary rehabilitation problems], (pp. 319–325), Poznań: WOLUMIN.
- Piotrowski A., 2018, *Samoocena stanu zdrowia, wypadki w trakcie służby i profilaktyka stresu zawodowego w Służbie Więziennej* [Self-assessment of health, accidents during service and prevention of occupational stress in the Prison Service], *Medycyna pracy*, no. 69(4), pp. 425–438.
- Piotrowski A., Kubacka K., 2013, *Autorytaryzm a postawy rodzicielskie żołnierzy* [Authoritarianism and parental attitudes of soldiers], *Zeszyty Naukowe WSOWL*, no. 4(170), pp. 28–47.
- Poehlman J.A., Schwerin M.J., Pemberton M.R., Isenberg K., Lane M.E., Aspinwall K., 2011, *Socio-cultural factors that foster use and abuse of alcohol among a sample of enlisted personnel at four navy and marine corps installations*, *Military Medicine*, no. 176(4), pp. 397–401.
- Rawat S., 2008, *Stress, Coping and some related factors amongst serving combat veterans*, Unpublished doctoral research thesis submitted to University of Pune, India.
- Reinstein M., 1972, *Drugs and the military physician*, *Military Medicine*, no. 137, pp. 122–125.
- Richmond R.L., Wodak A., Kehoe L., Heather N., 1998, *How healthy are the police? A survey of life-style factors*, *Addiction*, no. 93(11), pp. 1729–1737.
- Rode D., Rode M., 2018, *Risk factors in committing domestic violence in light of gender psychology*, *Current Issues in Personality Psychology*, no. 6(2), pp. 143–153.
- Rorabaugh W.J., 1979, *The alcoholic republic: An American tradition*. New York: Oxford University Press.
- Russell D.W., Russell C.A., Riviere L.A., Thomas J.L., Wilk J.E., Bliese P.D., 2014, *Changes in alcohol use after traumatic experiences: The impact of combat on Army National Guardsmen*, *Drug and Alcohol Dependence*, no. 139, pp. 47–52.
- Saunders J.B., Peacock A., Degenhardt L., 2018, *Alcohol Use Disorders in the Draft ICD-11, and How They Compare with DSM-5*, *Current Addiction Reports*, no. 5(2), pp. 257–264.

- Sbarounis N.C., 1997, *Did Alexander the Great die of acute pancreatitis?*, *Journal Clin Gastroenterol* no. 24(4), pp. 294–6.
- Schumm J.A., Chard K.M., 2012, *Alcohol and stress in the military*, *Alcohol research: current reviews*, no. 34(4), pp. 401–407.
- Schunkit M.A., Kraft H.S., Hurtado S.L., Tschinkel S.A., Mingawa R., Shaffer R.A., 2001, *A measure of the intensity of response to alcohol in a military population*, *American Journal of Drug and Alcohol Abuse*, no. 27, pp. 749–747.
- Sher L., 2006, *Alcohol consumption and suicide*, *QJM: An International Journal of Medicine*, no. 99(1), pp. 57–61.
- Skjæveland W.L., 2008, *Alkoholbruk i et HMS perspektiv [The use of alcohol in a Health, environment and security perspective]*. Stavanger: University of Stavanger.
- Sridhar A., Deuster P.A., Becker W.J., Coll R., O'Brien K.K., Bathalon G., 2003, *Health assessment of U.S. Army Rangers*, *Military Medicine*, no. 168, pp. 57–62.
- Stanton M.D., 1976, *Drugs, Vietnam, and the Vietnam veteran: An overview*, *American Journal of Drug and Alcohol Abuse*, no. 3, pp. 557–570.
- Stein M.D., 1999, *Medical Consequences of Substance Abuse*, *Psychiatric Clinics of North America*, no. 22(2), pp. 351–370.
- Szymańska M., Prystupa A., Koprianiuk-Sowińska A., Schabowski J., Mosiewicz J., 2011, *Alkoholowa choroba wątroby w praktyce lekarskiej [Alcoholic liver disease in medical practice]*, *Medycyna Ogólna i Nauki o Zdrowiu*, no. 17(3), pp. 148–154.
- Szymczak A., Niškiewicz I., Krela-Kaźmierczak I., Linke K., 2009, *Wpływ alkoholu na wybrane schorzenia przewodu pokarmowego [The effect of alcohol on selected gastrointestinal diseases]*, *Nowiny Lekarskie*, no. 78(3–4), pp. 222–227.
- Sygit-Kowalkowska E., Ziółkowski M., 2019, *Workplace stress and alcohol consumption. Research state-of-art review and further development*, *Alcoholism and Drug Addiction/Alkoholizm i Narkomania*, no. 32(2), pp. 109–130.
- Territo L., Vetter H., 1981, *Stress and police personnel*, *Journal of Police Science and Administration*, no. 9, pp. 195–208.
- The Norwegian Armed Forces, 2016, *Refselse [Disciplinary act]*, Retrieved 20 January 2020 from <https://forsvaret.no/tjeneste/forstegangstjeneste/refselse>.
- The Norwegian Institute of Public Health, 2015, *Alkoholpromille [Alcohol drinking]*, Oslo: The Norwegian Institute of Public Health.
- Verrall N., 2011, *A Review of Military Research into Alcohol Consumption*, *BMJ Military Health*, no. 157, pp. 164–169.
- Walas S., 2018, *Alkohol u Kozaków Zaporoskich w czasie pokoju i wojny do 1657 roku [Alcohol at the Zaporozhian Cossacks during peace and war until 1657]*, in: W.A. Niewiński (ed.), *Alkohol w wojsku i na wojnie. Z dziejów wojskowości polskiej i powszechnej [Alcohol in the army and war. From the history of Polish and universal military]* (pp. 69–84), Oświęcim: Wydawnictwo Napoleon V & Autorzy.
- Watanabe H.K., Harig P.T., Rock N.L., Koshes R.J., 1994, *Alcohol and drug abuse and dependence*, in: R. Zajchuk, R.F. Bellamy (eds.), *Textbook of military medicine: Military psychiatry: Preparing in peace for war* (pp. 61–90), Washington, DC: Office of the Surgeon General, U.S. Department of the Army.
- Weir H., Stewart D.M., Morris R.G., 2012, *Problematic alcohol consumption by police officers and other protective service employees: A comparative analysis*, *Journal of Criminal Justice*, no. 40(1), pp. 72–82.

- Wojewódzki I., 2018, *Alkohol w Royal Navy w epoce Nelsona – antecedencje i konsekwencje* [Alcohol in the Royal Navy in the Nelson era – antecedents and consequences], in: W.A. Niewiński (ed.), *Alkohol w wojsku i na wojnie. Z dziejów wojskowości polskiej i powszechnej* [Alcohol in the army and war. From the history of Polish and universal military] (pp. 119–142), Oświęcim: Wydawnictwo Napoleon V & Autorzy.
- Wojnar M., 2017, *Medyczne aspekty uzależnienia od alkoholu* [Medical aspects of alcohol addiction], Warszawa: Państwowa Agencja Rozwiązywania Problemów Alkoholowych.
- World Health Organization, 2018, *Global status report on alcohol and health 2018*, Geneva: World Health Organization. Retrieved 20 January 2020 from <https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/274603/9789241565639-eng.pdf?ua=1>.
- Zavala E., 2018, *Assessing the Role of Gambling on Problematic Alcohol Consumption by Police Officers*, *Journal of Gambling Studies*, no. 34(3), pp. 659–672.
- Zavala E., Curry T.R., 2018, *The role of religious coping on problematic alcohol consumption by police officers*, *Police Practice & Research*, no. 19(1), pp. 31–45.
- Zavala E., Kurtz D.L., 2017, *Using Gottfredson and Hirschi's A General Theory of Crime to Explain Problematic Alcohol Consumption by Police Officers: A Test of Self-Control as Self-Regulation*, *Journal of Drug Issues*, no. 47(3), pp. 505–522.
- Zukauskas G., Dapsys K., Jasmontaite E., Susinskas J., 2001, *Some psychosocial problems of police officers in Lithuania*, *Policing: An International Journal*, no. 24(3), pp. 301–309.