



Tom II (2/2016)

# Multicultural Studies



**Redaktor naczelny / Editor in Chief**

Alicja Szerłaż

**Rada naukowa czasopisma / Scientific Council of the Journal**

- » prof. David L. Blustein, Boston College, Boston, USA
- » prof. dr hab. Bruno Drwęski, National Institute of Oriental Languages and Civilizations, Paris, France
- » prof. Keith Doubt, Wittenberg University, USA
- » prof. dr hab. Marian Golka, Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland
- » prof. dr Funda Günsoy, Uludag University, Bursa, Turkey
- » prof. dr hab. Jerzy Nikitorowicz, University of Białystok, Białystok, Poland
- » prof. Slobodan Šoja, Bosnia and Herzegovina
- » prof. dr Džemal Sokolović, Institute for Strengthening Democracy, Konjic, Norway, Bosnia and Herzegovina
- » prof. dr hab. Piotr Stępiak, Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland
- » prof. dr hab. dr h.c. Andrzej Szwarz, Collegium Polonicum in Ślubice, Poland; Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland
- » prof. dr hab. Adnan Tufekčić, University of Tuzla, Bosnia and Herzegovina

**Kolegium recenzentów na lata 2016–2017 / Reviewers for the years 2016–2017**

- » prof. UW dr hab. Stefan Bednarek, University of Wrocław, Poland
- » prof. dr hab. Elżbieta Czykwin, The Christian Theological Academy in Warsaw, Poland
- » prof. dr Vilija Grincevičienė, Lithuanian University of Educational Sciences, Lithuania
- » prof. UW dr hab. Witold Jakubowski, University of Wrocław, Poland
- » prof. dr hab. Zenon Jasiński, Opole University, Poland
- » prof. dr hab. Inese Jurgena, Teacher Training and Educational Management Academy in Riga, Latvia
- » prof. dr Libertas Klimka, Lithuanian University of Educational Sciences, Lithuania
- » dr hab. Dorota Misiejuk, University of Białystok, Poland
- » prof. dr Zigurds Mikainis, Rezekne Higher Educational Institution, Latvia
- » prof. dr Liuda Radzevičienė, Siauliai University, Lithuania
- » prof. UW dr hab. Mirosław Sobecki, University of Białystok, Białystok, Poland
- » prof. UŚ dr hab. Alina Szczurek-Boruta, University of Silesia in Katowice, Poland
- » prof. dr hab. Vilija Targamadze, Vilnius University, Lithuania

**Sekretarze redakcji / Editorial Assistants**

- » dr Kamila Gandecka
- » dr Justyna Pilarska
- » dr Arkadiusz Urbanek

# Multicultural Studies



Tom II (2/2016)

## **EUROPEJSKIE POGRANICZA KULTUR – wyznaniowe, prawne i społeczne konotacje zjawiska**

EUROPEAN BORDERLANDS OF CULTURES  
– religious, legal and social connotations  
of the phenomenon

Redakcja naukowa / Scholarly Editing  
**Justyna Pilarska, Arkadiusz Urbanek**

---

Wrocław 2016

**Wydawca / Publisher**

Zakład Edukacji Międzykulturowej i Badań nad Wsparciem Społecznym  
Wydziału Nauk Historycznych i Pedagogicznych  
Uniwersytetu Wrocławskiego

**Realizacja wydawnicza / DTP and Print**

Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe  
ul. Kościuszki 51a, 50-011 Wrocław  
tel. 71 342 20 56  
strona internetowa: [www.atut.ig.pl](http://www.atut.ig.pl)  
e-mail: [oficyna@atut.ig.pl](mailto:oficyna@atut.ig.pl)

**Adres redakcji / Editorial Office**

Zakład Edukacji Międzykulturowej i Badań nad Wsparciem Społecznym  
Wydziału Nauk Historycznych i Pedagogicznych  
ul. J.W. Dawida 1, 50-527 Wrocław  
tel. [+48] 71 367 20 01 w. 180  
strona internetowa: [www.mcs.uni.wroc.pl](http://www.mcs.uni.wroc.pl)  
e-mail: [mcs@uwr.edu.pl](mailto:mcs@uwr.edu.pl)

ISBN 978-83-7977-246-9

ISSN 2451-2877

**Publikacja sfinansowana została przez Instytut Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego /  
Publication was financed by Institute of Pedagogy of the University of Wrocław**

Pierwotną wersją czasopisma jest wersja drukowana. Natomiast wersja elektroniczna dostępna jest pod wskazanym adresem strony internetowej: **[www.mcs.uni.wroc.pl](http://www.mcs.uni.wroc.pl)** /

Printed version is the primary version of the journal. Electronic version can be found at the following website: **[www.mcs.uni.wroc.pl](http://www.mcs.uni.wroc.pl)**

## Spis treści

### Table of Contents

#### **Justyna Pilarska, Arkadiusz Urbanek**

Europejskie pogranicza kultur – wyznaniowe, prawne i społeczne konotacje zjawiska – tytułem wprowadzenia **9**

European borderlands of cultures – religious, legal and social connotations of the phenomenon – introductory remarks **9**

#### **Barbara Pasamonik**

Fenomen europejskich dżihadystów **13**

Phenomenon of the European jihadists **13**

#### **Diana Strakšienė, Liuda Radzevičienė**

The tendencies of manifestation of Lithuanian national cultural identity in emigration **31**

Tendencje manifestowania litewskiej narodowej i kulturowej tożsamości na emigracji **31**

#### **Andrzej J. Szwarc**

Problematyka wielokulturowości w prawie karnym **41**

The issue of multiculturalism and the penal law **41**

#### **Patrycja Rozbicka**

W drodze do kompromisu. Adaptacja uchodźców w Polsce – studium przypadku **51**

Leading the way to compromise. The refugee adaptation process in Poland – case study **51**

<b>Joanna Lenzion</b>	
Otwarcie na kompromis? Kandydaci na nauczycieli wobec islamu	<b>63</b>
Open to compromise? Teachers-to-be and Islam	<b>63</b>
<b>Krystyna Dziubacka</b>	
Artefakty kultury lokalnej w doświadczeniach polsko-niemieckiego pogranicza. Uwarunkowania kształtowania postaw wobec dziedzictwa kulturowego Górnych Łużyc	<b>73</b>
Artefacts of the local culture in the experience of the Polish-German borderland. Conditions of shaping attitudes towards the cultural legacy of Upper Lusatia	<b>73</b>
<b>Ewa Dawidejt-Drobek, Wiesław Drobek</b>	
Wielokulturowa przeszłość we współczesnym dyskursie turystyki kulturowej na pograniczu polsko-czeskim	<b>87</b>
The multicultural past in contemporary discourse of culture-oriented tourism in the Polish-Czech borderland	<b>87</b>
<b>Monika Tomaszewska</b>	
Komunikowanie prawa wobec gości (turystów) w multikulturowym społeczeństwie – zagadnienia wybrane	<b>101</b>
Communicating the law towards guests (tourists) in a multicultural society – selected issues	<b>101</b>
<b>Anna Sanecka</b>	
Wrocław – miasto spotkań? Wrocławskie inicjatywy wielokulturowe	<b>113</b>
Wrocław – a meeting place? Multicultural initiatives in Wrocław	<b>113</b>

## Wydarzenia naukowe | Cultural Events

<b>Roman Leppert</b>	
Prof. dr hab. Bogusław Śliwerski Doktorem Honoris Causa Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy	<b>129</b>
Professor Bogusław Śliwerski becomes Doctor Honoris Causa of the Kazimierz Wielki University	<b>129</b>
<b>Arkadiusz Urbanek, Kamila Gandecka</b>	
Sprawozdanie z X Międzynarodowej Konferencji Naukowej: Wymiary antagonizowania się kultur we współczesnej Europie – narodowe, etniczne i wyznaniowe konotacje akulturacji, socjalizacji i edukacji	<b>135</b>
Report from the 10th International Scientific Conference: Dimension of the antagonisation of cultures in contemporary Europe – national, ethnic and religious connotations of acculturation	<b>135</b>

Indeks cytowań	<b>139</b>
Citation index	<b>139</b>
Regulamin wydawniczy czasopisma naukowego „Multicultural Studies”	<b>143</b>
Terms of publishing of the scientific journal “Multicultural Studies”	<b>147</b>





JUSTYNA PILARSKA | Uniwersytet Wrocławski, Polska  
ARKADIUSZ URBANEK | Uniwersytet Wrocławski, Polska

## Europejskie pogranicza kultur – wyznaniowe, prawne i społeczne konotacje zjawiska – tytułem wprowadzenia

European borderlands of cultures – religious, legal and social connotations of the phenomenon – introductory remarks

*Kategoria granicy (i postulat życiodajnego pogranicza) wydaje się fundamentem dla myślenia o człowieku, o kulturze, o wrastaniu w człowieczeństwo i w kulturę. Rola tej kategorii w humanistyce rośnie tym bardziej, im bardziej w grzyby idą granice sztuczne, narzucane przemocą (państwa, ideologii, religii)*

(Witkowski, 2000, s. 18)

Pogranicze kulturowe to nie tylko miejsce, które terytorialnie dotyczy wspólnego dziedzictwa i przestrzeni materialnej, ale – być może przede wszystkim – są to treści symbolicznej sfery kultury, będącej pochodną fuzji wartości i symboli wywodzących się z dwóch bądź więcej systemów kulturowych. Nawet w przypadku takiego skupienia systemów wartości wielokulturowej proveniencji, nie jest to jednak wspólnota homogenicznych idei i aksjologii. Dlatego też pogranicza rozumiane dosłownie jako miejsca, w których znajdują się administracyjne granice państwa czy też pojmowane w szerszym aspekcie jako domena spotkań kultur, są obszarami w specyficzny sposób kształtującymi jakość społecznego życia jego członków, a także ich tożsamości jednostkowych, społecznych czy kulturowych (wyznaniowych, etnicznych, narodowych itp.) (Witkowski, 2000, s. 18). W konsekwencji kulturowe interakcje wykazują inną dynamikę, gdy odnoszą się do pograniczy rozumianych abstrakcyjnie (odwołując się do stanów i aktów świadomości jednostek) (Witkowski, 2000, s. 139), inaczej zaś, gdy wyznaczają granice fizyczne administracyjnych podziałów, acz i te *de facto* implikują (często uwarunkowane politycznie) określone granice kulturowe o historycznej proveniencji.

Pogranicze jako zjawisko społeczno-kulturowe ukształtowane w przestrzeni historycznej może przeto przyjmować dwie zasadnicze formy. Z jednej strony dotyczy występowania obok siebie grup i kultur, a także współtworzenia odmiennych tradycji i wartości, z drugiej zaś umożliwia przenikanie (saturację) treści kultur sąsiadujących, tworząc społeczeństwo pogranicza, kreując nowe wartości społeczne i kulturowe. Na przykład, w europejskich społeczeństwach wieloetnicznych kultury grup mniejszościowych i większościowych tworzą zasób wartości kulturowych, dostarczając członkom takich kultur aksjonormatywnych punktów odniesienia (Smolicz, 1992, s. 51).

Według Jerzego Nikitorowicza pogranicze to „obszar pomiędzy centrami, pomiędzy tym, co znajduje się na granicach i przynależać może do obu centrów, zachodząc na siebie”. Stąd też „opuszczając centrum, które najczęściej jest sztywne i zamknięte, wchodzimy do obszaru różnicowań, inności i odmienności, gdzie możemy porównywać, odkrywać, wykazywać zdziwienie, negocjować itp.” (Nikitorowicz, 2001, s. 11). W rozumieniu pogranicza jako miejsca spotkania się kultur, ważną rolę odgrywają czynniki towarzyszące porozumieniu pomiędzy odmiennosciami. W systemach społecznych, które mają charakter sformalizowany, ważną rolę odgrywa z kolei instytucja prawa realizującego funkcję porządkującą i regulującą. Na przykład, biorąc pod uwagę kwestie wymiaru sprawiedliwości lub systemu wsparcia socjalnego, pogranicze z abstrakcyjnej formy pojęciowej krystalizuje się w określonych normach, prawnie chronionych. Stąd uzasadnione są pytania o jakość tych reguł i ich społeczne usankcjonowanie.

Rozważania te nie zmieniają faktu, iż pogranicze może być dla doświadczających go społeczności zarówno szansą, jak i zagrożeniem. Zamknięcie jednostek i grup w określonych granicach stanowi negatywny przejaw form istnienia na pograniczu kulturowym, w przeciwieństwie do ożywionego dialogu interakcyjnego. Ta druga forma może być wspierana, wzbogacana i promowana przez odpowiednie edukacyjne, społeczne, a nawet legislacyjne formy oddziaływania. Jeśli jednostki nie posiadają wykształconej umiejętności kulturowych negocjacji i interakcji (na przykład w toku – również nieformalnej – edukacji międzykulturowej), mogą być narażone na swoistą submisywność wobec stereotypów i uprzedzeń. Dlatego też „społeczeństwa, które nie wykorzystują sytuacji i warunków do kontaktów z innością i odmiennością, to społeczeństwa kształtujące postawy zamknięte” (Nikitorowicz, 2001, s. 17). Postawy takie sprzyjają nietolerancyjnemu i partykularnemu postrzeganiu współuczestników życia na pograniczu kulturowym, przybierając zaś formę obcości i izolacji wobec otoczenia wiążą się z emocjami negatywnymi. Te z kolei wpływają na postawy wobec tego, co stanowi część otoczenia społecznego, a co nie jest tożsame z „rodzimą”, pierwotną świadomością kulturową.

W przypadku takich systemów jak pomoc społeczna czy wymiar sprawiedliwości, naturalnie tworzy się przestrzeń konkurowania. To spór o pozycję uprzywilejowaną, o dominację oraz prawo do narzucania własnych wzorów zachowań (Golka, 2012, s. 291–292). W kwestii wymiaru sprawiedliwości większość musi ustalić zasady działania i przestrzeń dla odmienności. Stąd pytania, czy wymiar sprawiedliwości powinien dopuszczać oczekiwania ze strony mniejszości, które wynikają z ich etnicznej różnorodności. W zakresie wsparcia socjalnego kluczowe jest stanowisko, czy większość reprezentowana przez służby socjalne może narzucać sposób działania mniejszości, zgodny ze standardami większości. Dotyczy to ważnych kwestii związanych z opieką

nad dziećmi, systemem szczepień itd., których różnorodność powoduje spór na styku odmiennych tradycji i obyczajów. W tym wymiarze uczestnik pogranicza kultur może zyskać w kontakcie z większością, ale także swym działaniem (stylem życia) wywołać opór i konfrontację wobec jego oczekowań.

Europejskie pogranicza kulturowe można zdefiniować również przez pryzmat jednej z podstawowych kategorii socjologii kultury – walencji kulturowej, tj. poczucia związku z kulturą etniczną uznawaną za własną. Dlatego też, w kontekście współczesnych dyskursów pogranicza, można mówić o uniwalencji (emocjonalne pierwszeństwo jednej kultury), biwalencji (posiadanie dwóch tożsamości kulturowych), ambiwalencji czy poliwalencji (narodowo wieloraka, złożona, różnostronna) (Kłoskowska, 1996, s. 161–162)

Powyższe warianty to pewnego rodzaju szablon – matryca, z której jednostki korzystają, dokonując (re)definicji swojej tożsamości społecznej i kulturowej w warunkach pogranicza. Dynamika przemian i interakcji społecznych tego rodzaju obszarów stawia jednostkę przed wyzwaniem ciągłej aktywności kulturowej, poznawczej i psychologicznej, której wymaga zarówno potrzeba samookreślenia (wymiar jednostkowy), jak i współdziałania na pograniczu (wymiar społeczno-kulturowy). Jak stwierdza Krystyna Ferenz, „treść i forma świata, którą indywidualnie człowiek poznaje i przeżywa, tworzy jego osobistą interpretację. Działa więc według niej, jako że ów świat codzienny, w którym jest, staje się jego światem. Wartości i reguły ważne w takim świecie i w nim obowiązujące zostają zinternalizowane i tworzą istotny element budującej się tożsamości osoby” (Ferenz, 2004, s. 36–37). W konsekwencji, codzienne doświadczanie siebie w pluralistycznej rzeczywistości wymaga stałej aktywności poznawczej, ale i moralnej. Z punktu widzenia moralności, kwestia jest istotna, gdy większość musi odpowiedzieć na pytanie, czy autentycznie pozostawia przestrzeń dla odmienności religijnej czy etnicznej, czy raczej preferuje grę pozorowania otwartości na „inność”. Nawet jeżeli akceptacja innego człowieka jest formalną fasadą swoistej poprawności, to czy autentyczne, również ukrywane oczekiwania i postawy nie zmierzają jednak do jego podporządkowania? Z drugiej strony, czy dążenie do manifestowania odmienności stylu życia jest autentyczną potrzebą mniejszości, czy raczej wpisuje się w manipulowanie innością? Na te kwestie należy zwrócić uwagę szczególnie w praktyce socjalnej i penitencjarnej, do których wielokulturowość także coraz częściej przenika.

Jeśli przyjąć za A. Kłoskowską, że wartości, jakie przynależne są człowiekowi mają wymiar uznawanych, odczuwanych i realizowanych (Kłosowska, 1983, s. 26), to w kulturze codzienności pogranicza każda z tych kategorii może oznaczać odmienne narracje językowe, wyznaniowe, etniczne czy narodowe, przekładając się tym samym na złożony porządek prawny i administracyjny.

## Bibliografia

- Ferenz, K. (2004). Wartości uniwersalne w kulturze codzienności. W: A. Szerląg (red.). *Edukacja ku wartościom* (36–37). Kraków: Impuls.
- Golka, M. (2012). *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

- Kłoskowska, A. (1983). *Socjologia kultury*. Warszawa: PWN.
- Kłoskowska, A. (1996). *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Nikitorowicz, J. (2001). *Pogranicze, tożsamość, edukacja*. Białystok: Trans Humana.
- Smolicz, J.J. (1992). Dziedzictwo, wartości podstawowe i rozwój kulturalny w społeczeństwach wieloetnicznych. *Kultura i społeczeństwo*. 3, 51.
- Szerłaż A. (red.) (2004). *Edukacja ku wartościom*. Kraków: Impuls.
- Witkowski, L. (2000). *Uniwersalizm pogranicza: o semiotyce kultury Michała Bachtina w kontekście edukacji* (wyd. 2). Toruń: Adam Marszałek.

---

### **Justyna Pilarska**

doktor, adiunkt, nauki społeczne  
Instytut Pedagogiki, Uniwersytet Wrocławski,  
ul. J. W. Dawida 1, 50-527 Wrocław  
e-mail: justyna.pilarska@uwr.edu.pl

---

### **Arkadiusz Urbanek**

doktor, adiunkt, pedagogika społeczna, resocjalizacyjna  
Instytut Pedagogiki, Uniwersytet Wrocławski,  
ul. J. W. Dawida 1, 50-527 Wrocław  
e-mail: arkadiusz.urbanek@uwr.edu.pl

**BARBARA PASAMONIK** | Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie, Polska

## Fenomen europejskich dżihadystów

### Phenomenon of the European jihadists

#### Streszczenie

Radykalizacja pod sztandarami Państwa Islamskiego nie jest wyłączną domeną muzułmanów z krajów Bliskiego Wschodu, a nawet muzułmanów jako takich. Na terenach Syrii i Iraku walczy dziś przeszło 30 tys. zagranicznych bojowników z 86 państw, w tym 5 tys. Europejczyków. Są wśród nich zarówno reprezentanci drugiego i trzeciego pokolenia europejskich muzułmanów, jak i zachodni konwertyci na islam, przedstawiciele klasy niższej, średniej i wyższej, młodzi mężczyźni i młode kobiety. Tak wielka różnorodność profili europejskich dżihadystów wymaga rozpoznania wielości przyczyn i wzorów radykalizacji młodych Europejczyków. Zrozumienie fenomenu popularności radykalnej ideologii dżihadyzmu wymaga także rozpoznania uwarunkowań kulturowych, społecznych i ekonomicznych tego zjawiska. Ostatnie zamachy terrorystyczne w Paryżu i Brukseli dowodzą, że kraje europejskie mają powody obawiać się powrotu zaprawionych w boju radykałów.

Słowa kluczowe: europejscy dżihadyści, Państwo Islamskie, radykalizacja, salafizm, sekta, terroryzm

#### Abstract

Radicalization under the banner of the Islamic State is not an exclusive domain of the Muslims from the Middle East, or even Muslims as such. On the territory of Syria and Iraq there are over thirty thousand of foreign fighters from eighty-six countries, including five thousand Europeans. The latter group embraces both the representatives of the second and third generation of the European Muslims, as well as the Western, Islamic proselytes, members of the middle, lower and upper class, both young men and women. Such a variety of the European jihadists demands the recognition of the multitude of causes and patterns of the radicalization of the young Europeans. Understanding of the phenomenon and popularity of the radical ideology of jihadism also calls for investigation of the social, cultural, and economic conditioning of this

process. Moreover, the recent terrorist attacks in Paris and Brussels prove there is a reason for the European countries to fret the return of the seasoned radical fighters.

Keywords: European jihadists, Islamic state, radicalization, Salafism, sect, terrorism

## Europejscy dżihadyści – zarys problemu

Zjawisko migracji zagranicznych bojowników nie jest nowe. Międzynarodowe oddziały zbrojne zasilają w historii różne ruchy rewolucyjne, od lewicowych po prawicowe. Na przykład podczas hiszpańskiej wojny domowej, w międzynarodowej brygadzie przeciw generałowi Franco walczyło około 35 tys. zagranicznych żołnierzy. W ostatnich dekadach międzynarodowe ruchy zbrojne zmieniły wyraźnie kurs ideologiczny z lewicowego na prawicowy (Bakker & de Roy van Zuijdewijn, 2015). Większość współczesnej międzynarodówki walczy dziś pod sztandarem „dżihadyzmu-salafizmu” na terenie Syrii i Iraku po stronie Państwa Islamskiego, Dżabat an-Nusry lub pomniejszych ugrupowań dżihadystycznych. Według J. Sterna i J. M. Bergera „dżihadyzm-salafizm” stanowi odgałęzienie salafizmu, który zakłada, że każdy rząd, który nie opiera się na prawie szariatu, stanowi nielegalny reżim niewiernych, w związku z czym wymaga obalenia (Stern & Berger, 2015, s. XI). Niekwestionowanym liderem w tym obszarze pozostaje jednak tak zwane Państwo Islamskie (PI). Nie tylko dżihadyści werbują bojowników z Zachodu. Coraz więcej Europejczyków i Amerykanów wyjeżdża do Syrii, aby walczyć przeciwko Państwu Islamskiemu. Powszechne Jednostki Ochrony (YPG), czyli kurdyjska policja walcząca z PI, to 35–65 tys. wojowników, w tym 40% kobiet, w tym ponad 450 ochotników z Zachodu (Paris Match, 2015).

W czerwcu 2014 r. amerykańscy badacze z The Soufan Group (TSG) opublikowali raport *Foreign Fighters in Syria*, w którym zdiagnozowali, że w Syrii i Iraku walczy 12 tys. zagranicznych bojowników z 81 państw w szeregach Państwa Islamskiego lub innych grup ekstremistycznych. W grudniu 2015 r. TSG zaktualizowała dane – liczba zagranicznych bojowników wzrosła do 27–31 tys. z 86 państw. Co ciekawe, wzrost ten nie był równomierny w każdym regionie. W ciągu 18 miesięcy podwoiła się liczba wojowników z Europy Zachodniej (5000) i potroiła się liczba bojowników z Rosji i byłych republik radzieckich (4700), w odróżnieniu od stabilnej liczby Amerykanów i Kanadyjczyków (280).

Dane z raportu The Soufan Group (2015 r.) pozwalają ustalić europejski „ranking” krajów wysyłających ochotników. I tak aż 3700 z przeszło 5000 europejskich dżihadystów pochodzi z czterech państw: Francji (1700), Wielkiej Brytanii (760), Niemiec (760) i Belgii (470). Francja ma największą populację muzułmanów w Europie i największy procent rodzimych dżihadystów, ale Belgia ma największą liczbę rodzimych dżihadystów w stosunku do liczby obywateli. Francję i Belgię łączy z jednej strony zaawansowana laicyzacja społeczeństw, a z drugiej strony marginalizacja i alienacja mniejszości migracyjnego pochodzenia. Te dwie cechy nie pozostają bez wpływu na radykalizację europejskich muzułmanów w drugim i trzecim pokoleniu, jak również licznych konwertytów, którzy zasilają szeregi ekstremistycznych ugrupowań.

Dane z europejskich badań (Tahir, 2014; Bouzar, 2014, 2015; CPDSI, 2015) pokazują wyraźnie, że nie ma jednego profilu dżihadysty. Przeciwnie, mamy do czynienia z wielością motywów: czynników osobowościowych, biograficznych, kulturowych, społecznych, ekonomicznych, politycznych i religijnych, a co za tym idzie, wielością wzorów radykalizacji. Wśród europejskich dżihadystów odnajdziemy zarówno młodych mężczyzn, jak i młode kobiety, zarówno członków gangów i bezrobotnych mieszkańców przedmieść, jak i dzieci nauczycieli, urzędników czy prawników, zarówno potomków muzułmańskich imigrantów, jak i konwertytów z różnych wyznań (jedna czwarta europejskich dżihadystów to konwertyci [Roy, 2015]), zarówno młodzież żądną przygód i silnych wrażeń, jak i wrażliwych na krzywdę altruistów. Celem niniejszego artykułu jest diagnoza fenomenu popularności radykalnej ideologii dżihadyzmu w krajach Europy Zachodniej oraz rozpoznanie podstawowych wzorów radykalizacji i rekrutacji europejskich dżihadystów.

## Tak zwane Państwo Islamskie lub Daesh

Państwo Islamskie (PI, ang. ISIS) wywodzi się z Al-Kaidy i Islamskiego Państwa Iraku i Lewantu (ISIL). W przeciwieństwie do sieciowej organizacji Al-Kaidy, PI posiada terytorium i islamski ustrój polityczny – kalifat. 29 czerwca 2014 r. Abu Bakr al-Bagdadi samowładnie mianował się kalifem i w ten sposób ustanowił „państwo wszystkich muzułmanów” na terenach Iraku i Syrii. Przypomnijmy, że ostatni kalifat na ziemiach dawnego Imperium Osmańskiego został rozwiązany przez Kemala Atatürka w 1924 r., dlatego proklamacja nowego kalifatu zelektryzowała cały świat muzułmański. Jak zauważa Patrycja Sasnal, idea kalifatu odwołuje się do mitycznego symbolu dawnej potęgi muzułmanów (Sasnal, 2015). Zwolennicy kalifatu przekonują, że wszyscy bogobojni muzułmanie muszą zadeklarować kalifowi swoje poddanie, inaczej zostaną uznani za niewiernych. Przedstawiany jako wehikuł zbawienia, kalifat posiada niezwykłą siłę przyciągania ochotników z całego świata. Jego atrakcyjność wynika także z tego, że PI stoi dziś na czele globalnego ruchu antysystemowego i kontrkulturowego. Opowiada się przeciw kulturowej, ekonomicznej i politycznej dominacji Zachodu – przeciw laicyzacji, relatywizacji, liberalizacji i indywidualizacji życia społecznego, przeciw kapitalistycznemu wyzyskowi i politycznej dwulicowości USA (interwencje militarne w rejonach roponośnych).

Samowładne Państwo Islamskie jest ostentacyjnie nieuznawane przez państwa zrzeszone w ONZ, a jego nazwa jest kontestowana. Stąd wszechobecna w mediach zbitka słowna „tak zwane Państwo Islamskie” oraz jego nowa alternatywa – pogardliwe określenie Daesh. Jest to arabski akronim nazwy Państwo Islamskie Iraku i Syrii. Stosowanie tej nazwy przez zachodnich polityków i ludzi w mediach publicznych jest elementem ideologicznej wojny, gdyż po arabsku słowo *daesh* brzmi podobnie do arabskiego czasownika „zdeptać”, „gnieść pod butem”. Zachodnie media przedstawiają PI jako sunnicką organizację terrorystyczną, propagującą salaficką, fundamentalistyczną wykładnię islamu. Eksperti wojskowi zwracają uwagę, że PI jest czymś więcej niż organizacją terrorystyczną – łączy religijną ideologię z wyszukaną strategią i taktyką

wojskową. W końcu posiada quasi mafijną strukturę, która pozwala na czerpanie zysków z nielegalnej sprzedaży ropy naftowej (z pól naftowych w północnym Iraku oraz rafinerii w Syrii) i starożytnych zabytków (m.in. tych wykradzonych z Palmiry przed jej wysadzeniem). Pieniądze pozyskane z czarnorynkowego handlu są przeznaczane na zakup broni i amunicji, żołd bojowników oraz kupowanie przychylności wiernych na podbijanych terenach. PI zastępuje bowiem państwo, tam gdzie ono „nie działa” – ściągą podatki, ale i pomaga najbardziej potrzebującym, dystrybuując żywność, paliwo i leki. W zamian wymaga „tylko” bezwzględnej wierności.

Arabscy rekruci to najczęściej mieszkańcy państw upadłych, słabych, skorumpowanych i autorytarnych, które pozostawiły swoich obywateli na pastwę losu (Irak, Syria, Libia). Jak zauważa Patrycja Sasnal, przeciętny Arab ma dziś do wyboru ekstremizm albo autorytaryzm (Sasnal, 2015). Zapewniając podstawowe usługi społeczne, porządek i bezpieczeństwo, PI jawi się jako „mniejsze zło”. Za cenę poddania się srogiemu reżimowi religijnemu ludzie dostają namiastkę poczucia bezpieczeństwa i małej stabilizacji, a także sposobność zaspokojenia niezaspokojonych wcześniej potrzeb. Młodych mężczyzn z demograficznie młodych krajów motywuje dodatkowo frustracja materialna wynikająca z braku szans na stabilizację i założenie rodziny oraz frustracja seksualna. Niemiecka badaczka Karin Kneissl (2012) głosi wręcz tezę, że kalifat przyciąga frustratów seksualnych i frustracją seksualną się żywi. Argumentem na poparcie tej tezy jest m.in. „przewodnik” po praktykach seksualnych akceptowanych przez Koran, kolportowany w formie broszury wśród bojowników PI. Broszura rozdawana przez PI stwierdza m.in., że „dopuszczalne są stosunki seksualne z niewolnicami, które nie osiągnęły jeszcze wieku dojrzewania, jeśli są zdadne do stosunku. Jeśli jednak niewolnica nie jest zdalna, to można cieszyć się nią bez stosunku” (Jaber, 2015). Eksperci twierdzą, że dokument jest autentyczny.

Tak zwane Państwo Islamskie oferuje swoim poplecznikom program ponadetniczny i ponadnarodowy, ale ze wszech miar wspólnotowy. Jak przekonuje al-Bagdadi „to państwo, gdzie Arab i nie-Arab, biały i czarny, ze Wschodu i Zachodu, wszyscy są braćmi”. Pierwszy raz organizacja terrorystyczna tak aktywnie werbuje obywateli państw „zachodnich”. Samozwańczy kalif nawołuje wszystkich muzułmanów, aby powrócili do „domu”: „To jest wasze państwo. Syria nie jest dla Syryjczyków i Irak nie jest dla Irakijczyków. Ta ziemia jest dla muzułmanów, dla wszystkich muzułmanów.” W końcu al-Bagdadi obiecuje muzułmanom ostateczne zwycięstwo nad niewiernymi: „jak Allah pozwoli – podbijemy Rzym i staniemy się rządcami całego świata” (za: Wood, 2015, s. 12) oraz nagrodę w życiu przyszłym – Koran mówi: „kto walczy na ścieżce Boga i zostanie zabity lub zwycięży, temu damy wspaniałą nagrodę” (4:74). Innymi słowy, walczący za kalifat są bogatsi od niewiernych o wiarę w zbawienie, która nadaje ich życiu kierunek, sens i cel.

## Nieislamskie Państwo Islamskie?

Spór o religijne uprawomocnienie poczynań PI odgrywa istotną rolę w zrozumieniu fenomenu popularności tego globalnego dziś ruchu dżihadystycznego. Pomimo



negatywnej recenzji poczynają al-Bagdadięgo wystawionej przez wielu sunnickich ulemów oraz muftich<sup>1</sup>, Państwo Islamskie cieszy się dużą popularnością w świecie arabskim i przyciąga rekrutów z całego świata. Najpopularniejsza w świecie arabskim telewizja – Al-Dżazira przeprowadziła w rocznicę inauguracji Państwa Islamskiego sondaż jego poparcia. Przeszło 80% arabskojęzycznych internautów wyraziło poparcie dla dżihadystów z PI (za: Sasnal, 2016).

W publicznym dyskursie dominują głosy zaprzeczające związku PI z „prawdziwym islamem”. Większość muzułmanów nie odnajduje swojej pokojowej religii w okrucieństwach dokonywanych przez zwolenników PI, w związku z czym odmawia Daesh islamskiej legitymizacji (por. Poushter, 2015). Większość polityków, z prezydentem USA, Barackiem Obamą na czele, oraz badaczy świata islamu (w tym polskich badaczy takich, jak Agata Nalborczyk i Patrycja Sasnal) trzyma się wersji „nieislamskości” Daesh. Tego rodzaju zbiorowe zaklinanie rzeczywistości pełni pozytywną funkcję w umacnianiu pokojowej interpretacji islamu, nie pozwala jednak w pełni zrozumieć fenomenu Daesh i jego atrakcyjności dla mniejszej części świata sunnickiego. Według amerykańskiego politologa Graeme’a Wood’a Państwo Islamskie jest w rzeczywistości bardzo islamskie: „Owszem, przyciąga psychopatów i poszukiwaczy przygód, jednak nie można zaprzeczyć, że religia głoszona przez jego żarliwych stronników wywodzi się ze spójnych interpretacji islamu.” (Wood, 2015, s. 12). Zdaniem politologa z Uniwersytetu Yale, udawanie, że nie jest to grupa religijna z konkretną teologią tylko utrudnia jej zwalczanie. Tego samego zdania jest, cytowany przez Wooda, Bernard Haykel – ekspert ds. teologii Państwa Islamskiego z Princeton: „Myślmy, że ci dziwaczni dżihadyści wybierają sobie ze średniowiecznej tradycji to, co im pasuje, i pada na niewolnictwo, krzyżowanie czy ścinanie. To nieprawda – oni hurtem przenoszą tamtą tradycję w czasy współczesne.” (za: Wood, 2015, s. 13). W Koranie spisane są zasady życia w warunkach pokoju i wojny, gdyż szerzenie islamu w czasach Proroka dokonywało się w atmosferze przemocy. Haykel przekonuje, że bojownicy kalifatu to autentyczne relikty tamtych czasów. Problem w tym, że z perspektywy świeckiej Europy trudno dać wiarę tak dosadnym świadectwom pobożności.

Sunnickie Państwo Islamskie opiera swoje nauczanie na salafickiej wykładni islamu. Przypomnijmy, że salafizm proponuje odrodzenie islamu poprzez powrót do jego pierwotnego źródła – „religii przodków”. Opiera się na dosłownym odczytaniu świętych ksiąg islamu i nieuznawaniu „religijnych innowacji”. Herezją są wszystkie historyczne szkoły prawne, a herezykami wszyscy nie-sunnici: szyici, alawici, jazyci. Oczyszczenie pierwotnego islamu z historycznych naleciałości pozwala budować religię uniwersalną, opartą na prostocie, porządku i posłuszeństwie. Ten swoisty minimalizm pozwala łączyć ludzi ponad podziałami – każdy może wrócić do pierwotnego islamu – każdy może się nawrócić na salaficką wersję islamu i otrzymać członkostwo w wieloetnicznej, ponadnarodowej tożsamości. Dounia Bouzar określa tę radykalno-universalną ofertę mianem *prêt à consommer*, czyli gotowej do konsumpcji i *prêt à croire*, czyli gotowej do zawierzenia (Bouzar & Caupenne & Valsan, 2014). Radykalizm w obrębie

---

<sup>1</sup> Ponad 120 sunnickich ulemów z całego świata potępiło samowznaczonego kalifa Abu Bakra al-Bagdadięgo za gwałty i masowe mordy oraz prześladowanie innych wspólnot religijnych.

religii istniał zawsze, ale ten współczesny rozwija się na wyjątkowo żyznym gruncie globalizacji i sekularyzacji.

Warto pamiętać, że nie wszyscy współcześni salafici są dżihadystami i popierają PI. Salafizm nie jest monolitem, a salafici nie należą do jednej organizacji. To szeroki ruch reformatorski w obrębie islamu odwołujący się do pism XIV-wiecznego teologa Ibn Tajmijja i XVIII-wiecznego wahhabizmu, zasilany przez wielu niepowiązanych ze sobą kaznodziejów. Przez większą część swego istnienia ruch unikał angażowania się w politykę, w zamian przywiązywał duże znaczenie do spraw moralności i pobożności. Ruch mógł sobie pozwolić na trzymanie się z dala od polityki, mając przez wiele lat wsparcie w rządzie Arabii Saudyjskiej. Dlatego warto odróżnić salafitów purystów – dbających o czystość obrządku religijnego, salafitów-polityków<sup>2</sup> zaangażowanych w przemiany polityczne na Bliskim Wschodzie oraz salafitów-dżihadystów, akceptujących stosowanie przemocy w imię swojej religii. Już sama różnorodność poglądów w obrębie salafizmu sugeruje, że powrót do korzeni islamu nie musi być równoważny z wypracowaniem jednolitej interpretacji świętych ksiąg islamu. Salaficy dżihadyści prywatyzują islam tak samo, jak współcześni chrześcijanie: wybierają z religii to, co im pasuje – rekonstruuja religijny kanon na swoje zapotrzebowanie. Przykładem takiego podejścia jest choćby przywoływany już „przewodnik” po praktykach seksualnych akceptowanych przez Koran.

## Apokalipsa w hollywoodzkiej oprawie, czyli racjonalne zarządzanie emocjami

Zauważmy, że motywacja żołnierzy i dowódców na wojnie bywa różna. O ile dowódcy PI to często wyrachowani stratedzy, którzy umiejętnie łączą cyniczną politykę podboju z narracją religijną, o tyle, na końcu wojskowej hierarchii stoją zwykli rekruci, dla których religijna narracja posiada terapeutyczne znaczenie. Szeregi rekrutów zasilają rzesze przegranych i zagubionych ludzi, którzy w zamian za poddanie się surowemu reżimowi zyskują poczucie egzystencjalnego bezpieczeństwa, sens, cel, a nawet wiarę w zbawienie. Wielu z nich uwierzy, że odgrywa jedną z głównych ról w boskim scenariuszu. To do nich są adresowane słowa Mohammeda al-Adnaniego, rzecznika PI, który wieszczy: „Podbijemy wasz Rzym, złamiemy wasze krzyże, a wasze kobiety będą naszymi niewolnicami!” (Wood, 2015, s. 12). Zacytowane słowa powtarzane są jak mantra w kolejnych numerach propagandowego magazynu internetowego „Dabiq” – głównego medium PI. Jego nazwa pochodzi od syryjskiego miasta Dabik położonego niedaleko Aleppo. Ma ono dla PI ogromne znaczenie, gdyż zgodnie z przepowiednią, tam spotkają się armie Rzymu z armiami islamu, a klęska tych pierwszych rozpocznie odliczanie czasu do apokalipsy. Do ostatecznej rozgrywki z anty-Mesjaszem ma dojść w Jerozolimie, po okresie nowych muzułmańskich podbojów (Wood, 2015). Poetyka romantycznego eposu rycerskiego, manichejskie przeciwstawienie dobra i zła oraz

2 Dziś część salafitów nie akceptuje demokracji, a ci, którzy ją zaakceptowali, różnią się w poglądach na inne kwestie.

hollywoodzkie wizje średniowiecza jakie odnajdziemy w propagandowych materiałach „Dabiq” działają na wyobraźnię i emocje potencjalnych dżihadystów, szczególnie tych urodzonych w Europie i wychowanych w kulturze masowej, na kinie fantasy i pełnych przemocy grach komputerowych.

Proroctwo o zbliżającym się końcu świata i ostatecznym starciu Mesjasza z anty-Mesjaszem jest medialnie nośnym narzędziem propagandowym, szczególnie w sytuacji kurczenia się terytorium PI w Iraku i Syrii. Odwołanie się do poetyki apokalipsy nie kłóci się z racjonalnym zarządzaniem konfliktem. Wyobrażenia i emocje skutecznie motywują werbowanych i walczących żołnierzy, z kolei przeniesienie frontu walki na europejski grunt służy podtrzymaniu morale dżihadystów przegrywających na Bliskim Wschodzie. W oświadczeniach wydanych po zamachach terrorystycznych w Paryżu i Brukseli odnajdziemy ten sam profetyczny styl narracji. I tak, po zamachach w Brukseli (22 marca 2016 r.) PI przestrzegało „sojusz krzyżowców”: „to, co przyjdzie będzie jeszcze gorsze, czekają was mroczne dni”. Tego typu złowrogie przesłania, zgodnie z zamierzeniem, budzą trwogę społeczeństw Zachodu.

Zauważmy, że wpływanie na emocje Europejczyków jest niezwykle proste i skuteczne. Samobójcze zamachy terrorystyczne w Europie, dokonywane przez tzw. samotnych wilków lub małe siatki terrorystyczne, niewielkim nakładem finansowym i organizacyjnym pozbawiają życia niewielki procent ludności, ale czyniąc to spektakularnie i medialnie, generują potężny strach i panikę społeczną, które rzutują na decyzje europejskich rządów (Bakker & de Roy van Zuijdewijn, 2015). Reaktywne zaostrzenie polityki imigracyjnej w stosunku do nowej imigracji prowokuje z kolei większą frustrację i agresję po stronie coraz gorzej postrzeganych przybyszów (np. uchodźców podejrzewanych o terroryzm) i „nowych Europejczyków” (nie do końca zintegrowanych muzułmanów w drugim i trzecim pokoleniu), a w konsekwencji postępującą radykalizację młodych wykluczonych.

Australijski premier Tony Abbot porównał swego czasu PI do „apokaliptycznej sekty śmierci”. To obrazowe porównanie jest umotywowane nie tylko profetyczną narracją PI, lecz także technikami manipulacyjnymi stosowanymi podczas rekrutacji. Według francuskiej antropolożki, Dounii Bouzar (2014a) radykalny islam posiada cechy ideologii totalitarnej, a zarażanie młodych umysłów salaficką wersją islamu odbywa się poprzez przeprogramowanie wiedzy o świecie, Bogu i przeznaczeniu jednostki. Młodzi ludzie są poddawani psychologicznej manipulacji, co dokumentuje działające we Francji Centrum Zapobiegania Ruchom Sekciarskim Powiązanych z Islamem (o którym piszę na kolejnych stronach). Sam kalif al-Bagdadi nie posiada wprawdzie charyzmy lidera, ale w hierarchicznej strukturze kalifatu rolę guru pełnią często lokalni dowódcy, a w europejskich miastach lokalni kaznodzieje.

## Internet wehikułem radykalizacji

Rekrutacja dżihadystów z krajów Europy Zachodniej odbywa się na dwóch podstawowych obszarach: w Internecie – za pomocą mediów społecznościowych i stron propagandowych PI oraz w „realu” – w meczecie, więzieniu lub w grupie sąsiedzkiej (casus

belgijskiej dzielnicy Molenbeek i francuskich przedmieść). Od kilku lat salafici rekrutują nowych wyznawców na ulicach francuskich, belgijskich czy niemieckich miast, aby wysłać ich na świętą wojnę do Syrii i Iraku. Niemniej to Internet jest głównym medium radykalizacji i rekrutacji (Hussain & Saltman, 2014; CPDSI, 2015).

Badacze ds. terroryzmu są zgodni, że Państwo Islamskie, jak żadne inne ugrupowanie terrorystyczne, opanowało sztukę wykorzystywania nowych mediów do celów propagandowych. Medialne skrzydło PI – profesjonalna firma Al Hayat Media Center wydaje kolorowy magazyn „Dabiq”, zamieszcza na swoich stronach filmy agitacyjne, krwawe relacje z egzekucji, wyznania mudżahedinów w stylu „There is no life without jihad” („Nie ma życia poza dżihadem”), reklamy dżihadu i oświadczenia PI w różnych językach: arabskim, angielskim, francuskim i niemieckim, rosyjskim czy tureckim. Propagandowe wideoklipy z wyczuciem wpisują się w obowiązującą estetykę młodzieżowej kultury popularnej – grafika komputerowa pozwala ukazać dżihad jako „przygodę życia” wśród wspaniałych rycerzy. Agitacyjne filmy zaczynają przekaz od informacyjnego wtajemniczenia w polityczne realia, następnie oddziałują na emocje, pokazując zdjęcia zabitych lub okaleczonych przez Baszara al-Assada dzieci, na koniec wzbudzają w oglądającym poczucie zagrożenia i chęć odwetu (por. Napiórkowska, 2015). Poszukując różnych dróg dostępu do młodych Europejczyków, dżihadyści nie zawahali się nawet przed wkroczeniem w świat gier komputerowych uznawanych za *haram*, czyli zabronionych przez islam. Jeszcze w 2014 r. PI opublikowało w sieci trailer gry „Grant Theft Auto: Salil al-Sawarem” będącej przeróbką oryginalnej „Grant Theft Auto: San Andreas”. Nowa wersja GTA ma na celu „podniesienie morale mudżahedinów oraz szkolenie dzieci i młodzieży do walki z Zachodem”.

Młodzi ludzie wpadają w pułapkę islamistów, gdy poszukują w Internecie informacji o swojej religii. Media społecznościowe są „zalewane” propagandowymi materiałami promującymi salaficką wersją islamu. Hussain i Saltman (2014), w raporcie na temat ekstremizmu online<sup>3</sup>, wymieniają 3 główne funkcje Internetu w islamskiej radykalizacji: indoktrynację, nauczanie islamskiej ideologii i socjalizację. Indoktrynacja polega na dekonstrukcji wcześniejszych wierzeń i przygotowaniu gruntu dla nawrócenia i redukcji jednostek. Kolejnym etapem jest przekazanie islamskiej ideologii – Internet okazuje się świetnym narzędziem prowadzenia nowego nauczania i bogatym zasobem wiedzy na temat „uniwersalnej religii islamu” i „państwa wszystkich muzułmanów”. Trzecią funkcją Internetu jest socjalizacja nowo pozyskanych dżihadystów – umacnianie poczucia wspólnoty podobnie myślących jednostek, konsolidujących się wokół tej samej islamistycznej narracji.

W Internecie, podobnie jak w rzeczywistości, uwodzi się młodych ludzi i dokonuje swego rodzaju „porwań psychologicznych” opartych na klasycznych technikach manipulacji stosowanych w sektach religijnych. Rekrutacja przez Internet daje więcej możliwości – pozwala werbującym przyjmować różne tożsamości i docierać do różnych grup młodzieży. Warto zauważyć, że werbujący to nie tylko zawodowi agitatorzy na usługach Daesh. Każdy młody, zradykalizowany człowiek może stać się skutecznym

<sup>3</sup> Badania prowadzone w Wielkiej Brytanii i Francji były skoncentrowane na wykorzystaniu przez islamskich ekstremistów takich popularnych platform jak YouTube, Facebook, Twitter oraz chat roomów i fór dyskusyjnych.

misjonarzem, dążącym do przebudzenia tych pozostałych, którzy jeszcze nie poznali „prawdy”.

## Badania Dounii Bouzar: etapy i wzory radykalizacji

Jeszcze przed proklamacją Państwa Islamskiego, badania antropolożki Dounii Bouzar<sup>4</sup> prowadzone we Francji ujawniły fenomen postępującej radykalizacji młodych Francuzów wyjeżdżających na dżihad do Syrii, a przy okazji odsłoniły stosowane przez islamskich ekstremistów strategie rekrutacji młodych ludzi. W maju 2014 r. z inicjatywy Bouzar powstało wspomniane Centrum Zapobiegania Ruchom Sekciarskim Powiązanych z Islamem (*Centre de Prévention contre les dérives sectaires liées à l'islam* – CPDSI). Misją CPDSI jest pomoc rodzinom, których dzieci uległy radykalizacji i wyjechały lub chciały wyjechać na dżihad do Syrii, poznawanie indywidualnych trajektorii radykalizacji oraz wspieranie rodzin w deradykalizacji swoich dzieci.

Od momentu powstania CPDSI, czyli od kwietnia 2014 r., do końca 2015 r. w Centrum przebadano 1046 rodzin – 325 w 2014 i aż 721 w 2015 r. (co pokazuje siłę przyciągania kalifatu). We wszystkich 1046 przypadkach radykalizacja młodych ludzi odbywała się poprzez Internet, co nie wyklucza istnienia sieci kontaktów fizycznych przed lub w trakcie komunikacji internetowej. Wśród analizowanych przypadków 8% ludzi pochodziło z klasy wyższej, 47% z klasy średniej i 45% z klasy niższej.

Wśród zradykalizowanej młodzieży były zatem i dzieci nauczycieli, urzędników czy prawników, i dzieci bezrobotnych proletariuszy z przedmieść. Interesująca jest także dysproporcja płciowa zgłoszonych przypadków: 64% stanowią młode kobiety, a 36% młodzi mężczyźni. Autorzy raportu wyjaśniają, że rodzice nastolatków są bardziej wyczuleni na sygnały mówiące o problemach wieku dorastania. Dodatkowo czytelnym dowodem przemiany w przypadku kobiet jest przywdzianie muzułmańskiej zasłony. Francja jest jednym z najbardziej zsekularyzowanych państw Europy Zachodniej, co w jakiejś mierze tłumaczy, dlaczego największy procent rodzin zgłaszających się do CPDSI deklaroowało ateizm (44%). Pozostałe rodziny definiowały się jako chrześcijaństwo (30%), muzułmanie (24%) oraz Żydzi i buddyści (2%). Autorzy raportu zwracają uwagę, że rodziny muzułmańskie częściej dzwonią na zieloną linię zbyt późno – kiedy ich dziecko zdążyło już wyjechać do Syrii – gdyż najdłużej łudzą się, że są w stanie utrzymać kontrolę nad dzieckiem dzięki regulacjom rodzinnym lub religijnym. Autorzy raportu podkreślają również, że reprezentatywność badanej próby jest ograniczona, gdyż obejmuje ona w większości przypadki dobrowolnego zgłaszania się rodzin do centrum. Należy pamiętać, że zaufanie do instytucji publicznych we Francji

---

4 Dounia Bouzar wydała kilka książek traktujących o radykalizacji młodych Francuzów. W 2014 r. opublikowała „Désamorcer l'islam radical” („Rozbroić radykalny islam”), w której postulowała stworzenie struktur prewencji przed radykalnym islamem oraz „Ils cherchent le paradis, ils ont trouvé l'enfer” („Poszukują raju, znaleźli piekło”). W 2015 r. ukazały się kolejne publikacje: „Comment sortir de l'emprise djihadiste?” („Jak wyjść spod wpływów dżihadystów?”) i „La vie après Daesh” („Życie po wyjściu z Daesh”).

w zmarginalizowanych społecznościach jest ograniczone, a to oznacza, że np. rodziny muzułmańskie z przedmieść zgłaszają się o pomoc do CPDSI statystycznie rzadziej aniżeli rodziny deklarujące się jako niewierzące.

Raport CPDSI z 2015 r. wskazuje na cztery etapy radykalizacji młodych Francuzów:

1. Wyzolowanie jednostki z jej środowiska społecznego: pozbawienie młodych ludzi zaufania do społeczeństwa i dorosłych; tworzenie atmosfery paranoi i przekonania, że wszyscy kłamią; wymaganie od jednostki czterokrotnego zerwania: porzucenia przyjaciół, porzucenia szkoły, porzucenia zajęć czasu wolnego, porzucenia rodziny; rozbicie dotychczasowej tożsamości jednostki i jej dalsza izolacja.
2. Destrukcja tożsamości jednostkowej na rzecz grupowej: akcentowanie podobieństw na rzecz anihilacji indywidualności jednostki; niszczenie konturów tożsamości poprzez ubiór (tradycyjne muzułmańskie stroje dla kobiet i mężczyzn w miejsce zachodniej dowolności); niszczenie starych atrybutów tożsamości: uczuć, wspomnień itd.; zastępowanie samodzielnego rozumowania powtarzaniem i naśladownictwem przy wsparciu grupowej egzaltacji.
3. Członkostwo w ideologii i wspólnocie dżihadystycznej: wiara w bycie wybranym i przynależność do grupy, która posiada prawdę (koncept czystości i prymatu grupy); adaptacja ideologii dżihadystycznej do poznawczych i emocjonalnych aspiracji jednostki (humanitaryzm, koniec świata, walka z żołnierzami Baszszara al-Asada); zmiana sposobu myślenia, działania i mówienia (transformacja poznawcza).
4. Dehumanizacja zwerbowanego i jego przyszłych ofiar: utopia dostępu do nieograniczonej władzy nad ludzkim życiem za sprawą akceptacji ofiar ludzkich; banalizacja okrucieństwa i śmierci; przyjęcie globalnej perspektywy myślenia o skutkach swoich działań („zwycięzimy, bo bardziej kochamy śmierć, aniżeli wy kochacie życie”); dehumanizacja ofiar – inny, który nie należy do naszej grupy nie jest jednym z nas.

Autorzy raportu zwracają uwagę na imponującą różnorodność trajektorii radykalizacji młodych ludzi. Werbujący proponują swoim ofiarom wiele mitów przystających do różnych profili psychologicznych, umożliwiając jednostkom zaangażowanie się w „swoją misję”. Badania CPDSI pozwoliły zidentyfikować następujące przyczyny (mity) angażowania się młodych ludzi w dżihad:

- » Mit idealnego państwa – Daeshland („migrować z kraju niewiernych”) to marzenie o doskonałym społeczeństwie islamskim, w którym zapanuje solidarność i braterstwo, bogactwo będzie dzielone równo między wszystkich, nie będzie więcej biedy, znikną złodzieje, gwałciciele i kłamcy. Stąd motyw szczęśliwych dzieci i idylli życia w Daesh na propagandowych filmach PI. Przeciwnością doskonałego państwa islamskiego jest cna zepsuty Zachód oraz państwa muzułmańskie kupione przez Zachód – stąd wezwanie do hidżry, czyli ucieczki przed prześladowaniami i stworzenia prawdziwie doskonałego państwa muzułmańskiego.
- » Mit Matki Teresy („ratować dzieci gazowane przez Baszszara al-Asada”) jest adresowany do młodych ludzi o dużej wrażliwości, dostrzegających ogrom cierpienia, biedy, niesprawiedliwości. Rekrutowani to studenci medycyny, pielęgniarki, pracownicy socjalni – altruści, którzy chcą być pożyteczni.

- » Mit księcia z bajki („znaleźć męża, który nigdy mnie nie opuści”) jest atrakcyjny dla kobiet poszukujących ochrony i opieki ze względu na wrażliwość psychiczną i fizyczną. Agitatorzy PI przekonują, że kalifat szanuje kobiety. Zasłona muzulmańska jest przedstawiana jako szkatułka na klejnoty, segregacja płciowa jako efektywny sposób ochrony kobiet, a małżeństwo z bohaterem, które poświęcił życie dla ratowania dzieci gazowanych przez Baszara al-Asada jako największy zaszczyt dla kobiety.
- » Mit Zbawiciela („umrzeć na błogosławionej ziemi islamu zanim nastąpi koniec świata”) pociąga tych młodych ludzi, którzy w swoim życiu otarli się o granicę śmierci (nagły wypadek, śmiertelna choroba bliskiej osoby) i poszukują sensu życia, wybawienia, połączenia z tymi, którzy odeszli (mają myśli samobójcze). Wierzą, że muszą umrzeć, aby ocalić tych których kochają – aby spotkać w raju tych, których kochali.
- » Mit szlachetnego rycerza Lancelota („zabić żołnierzy armii Baszara al-Asada) pociąga młodych, którym marzy się wielka przygoda i walka na pierwszym froncie sprawiedliwej wojny. Pytają oni samych siebie: czy jestem do tego zdolny? Przewycięzając własną słabość, zyskują moc i godność. Wielu z nich od dawna marzyło o zaciągnięciu do armii, ale nie zdawali testów psychologicznych.
- » Mit Zeusa („narzucić szariat całemu światu”) pociąga młodych ludzi, którzy są skłonni do zachowań ryzykownych (wścigi motocyklowe, narkomania). Przekraczanie kolejnych granic napawa ich uczuciem nieśmiertelności i wszechmocy. Udział w dżihadzie stwarza możliwość bycia panem życia i śmierci – dostarcza ekstatycznego poczucia wszechmocy. Filmy propagandowe ukazujące sceny mordowania zakładników przyciągają osobowości psychopatyczne.

Dounia Bouzar zwraca uwagę, że o ile dekadę temu można było zrekonstruować dominujący profil religijnego radykała (Bouzar, 2006), o tyle dziś mamy do czynienia z wielością przyczyn i wzorów radykalizacji. Model „klasyczny” zakładał, że do radykalizacji religijnej popychają ludzi głównie perturbacje tożsamościowe. Młode pokolenie muzulmanów utknęło pomiędzy wykorzeniem i zakorzeniem, dorasta w atmosferze zerwanego przekazu międzypokoleniowego, często bez ojców, którzy utracili autorytet (por. Pasamonik, 2013, s. 190). Dzisiaj radykalizuje się zarówno mieszkaniowiec zmarginalizowanych przedmieść, jak i reprezentant klasy wyższej, zarówno potomek muzulmańskich imigrantów, jak i ateista konwertujący się na radykalny islam, zarówno młody mężczyzna, jak i młoda kobieta.

## „Seksualny dżihad”

Kalif otwarcie wzywa młode dziewczęta, by przyjeżdżały pomagać w budowie prawdziwego państwa islamskiego. Daesh przewidziało dla kobiet dwie ważne role: żon dżihadystów i matek dżihadystów (por. Stefanicki, 2016). Z krajów arabskich najwięcej dziewcząt przyjechało z Tunezji. Z Europy Zachodniej przyjeżdżają głównie Brytyjki, Francuski i Niemki (Wachnicki, 2015). Melanie Smith z Centrum Studiów nad Radykalizacją w londyńskim King’s College wyliczyła, że po stworzeniu kalifatu na 500

Brytyjczyków, którzy wyjechali do Syrii, 200 stanowiły kobiety (Urzędowska & Wieliński, 2014). Zgodnie z cytowanym powyżej raportem CPDSI z 2015 r., aż 64% zgłoszonych do Centrum przypadków radykalizacji stanowiły młode kobiety (493 kobiet na 771 przypadków). Dominujący przedział wiekowy to 18–24 lata. Zdarzają się także 13- i 14-latkę (statystycznie bardziej naiwne nastolatki łatwiej zrekrutować).

Szacuje się, że na terenach kalifatu przebywa ok. 31 tys. kobiet w ciąży czyli mniej więcej tyle, ilu jest bojowników PI, według szacunków CIA z połowy ubiegłego roku (za: Stefanicki, 2016). Jedne kobiety świadomie akceptują rolę reproduktorek PI i przyznają, że biorą udział w „seksualnym dżihadzie”, inne zaś trafiają do Syrii zwabione romantycznym wyobrażeniem o romansie z brodatym rycerzem Boga i nie mają już drogi odwrotu. Wszystkie kobiety, które wyjechały, zasłaniają szczelnie głowy i twarze. Wiele Brytyjek i Francuzek wstąpiło w szeregi kobiecej policji obyczajowej PI (Al-Chansa) i gorliwie wypatruje „nieskromnych strojów i zachowań” kobiet na ulicach Rakki, zarabiając na tym 175 dolarów miesięcznie (Urzędowska, 2014).

Indywidualne wywiady przeprowadzone z 234 osobami w Centrum Zapobiegania Ruchom Sekciarskim Powiązanim z Islamem w 2015 r. pozwoliły na identyfikację typowo kobiecych i męskich motywów zaangażowania w dżihad.

**Tabela 1.** Kobięce i męskie motywy zaangażowania w dżihad

Rodzaj mitu (przyczyny)	Kobięty %	Mężczyźni %
Lancelot	–	68
Zeus	4	17
Wybawiciel	7	15
Daeshland	10	–
Matka Teresa	16	–
Książę z bajki	63	–
Razem	100%	100%

**Źródło:** Raport Centrum Zapobiegania Ruchom Sekciarskim Powiązanim z Islamem (CPDSI 2015, s. 27) [[http://www.cpdsi.fr/wp-content/uploads/2016/03/rapport\\_activite\\_annuel-2015\\_CPDSI.pdf](http://www.cpdsi.fr/wp-content/uploads/2016/03/rapport_activite_annuel-2015_CPDSI.pdf), dostęp: 3 maja 2016 r.]

Powyższe zestawienie pokazuje wyraźnie, że o ile głównym męskim motywem przystąpienia do dżihadystów jest chęć wcielenia się w rolę rycerza/wojownika (Lancelot), o tyle młode kobiety są przede wszystkim kuszone spotkaniem przystojnego, brodatego księcia (Książę z bajki) i, w mniejszym stopniu, możliwością poświęcenia się pracy dla dobra potrzebujących (Matka Teresa) lub dobra nowego państwa (Daeshland). Młody wiek dżihadystów wydaje się wzmacniać różnicę płci w procesie rekrutacji. W książce „Testosteron macht politik” Karin Kneissl (2012) twierdzi, że niezdrowa kumulacja męskich hormonów wzmacnia nadmierną aktywność młodych, arabskich mężczyzn. Ten skrywany motyw popularności dżihadu może dotyczyć po części także europejskich ochotników.



Dżihadyści wykorzystują umiejętnie media społecznościowe takie jak Facebook, Twitter, Kik, Wickr czy Ask.fm do uwiedzenia i rozkochania w sobie dziewcząt, po to, by je potem zwabić do Syrii. Zauważmy, że dziewczęta są statystycznie większymi fanami mediów społecznościowych niż chłopcy (Por. Zimbardo & Coulombe, 2015), co sprawia, że łatwiej wpadają w sidła internetowych komunikatorów. Relacje nawiązane w sieci są pomostem do relacji w rzeczywistości. W przypadku uwodzonych dziewcząt spotkanie z „prawdziwym mudżahedinem” ma zwykle miejsce już na terytorium PI, co oznacza, że nie mają już możliwości na zmianę zdania i wycofanie się z dżihadystycznego przedsięwzięcia w efekcie rozczarowania rzeczywistością. Ofiarami tych internetowych „randek w ciemno” są często młode, ładne dziewczyny, dobre uczennice, które w młodzieńczym afekcie chcą zmieniać świat na lepszy. Jak zauważa Dounia Bouzar, „terrorystki działają niczym łowcy kierujący się psychologicznym instynktem, polując właśnie na takie osobowości chcące zmieniać świat i walczyć z niesprawiedliwością” (Bouzar za: Wachnicki, 2015).

Olga Bierut, dziennikarka TVN24, przeprowadziła eksperyment internetowy, pokazujący jak przebiega werbunek na „seksualny dżihad”. W reportażu pt. „Będę rodzic terrorystów”, Bierut (2015) opisuje efekty swojej dwuipółmiesięcznej aktywności w Internecie pod fikcyjnym imieniem i nazwiskiem. Eksperyment wykazał, że aby dostać propozycję wyjazdu, wystarczy założyć profil na portalu społecznościowym, wrzucić atrakcyjne zdjęcia i polubić strony związane z islamem i Allahem. To wystarczy, aby zainteresować sobą i „rozkochać w sobie” przystojnych mudżahedinów z PI. Ogółem fikcyjna Aleksandra dostała po 2,5 miesiąca działalności na Facebooku 13 propozycji małżeństwa, 10 propozycji małżeństwa w Syrii i 7 propozycji małżeństwa i walki w Syrii. Z reportażu dowiadujemy się także, jak technicznie zorganizować wyjazd do Syrii. Werbujący młode dziewczyny udzielają im wyczerpujących porad w jaki sposób uniknąć podejrzeń rodziny (np. wakacyjny wyjazd do Egiptu lub Turcji) i kontroli na granicy Unii Europejskiej oraz co warto zabrać ze sobą do Syrii.

Pomimo specyfiki płciowej obecnej w strategiach rekrutowania ochotników do wyjazdu na dżihad, nie możemy nie doceniać uniwersalnych czynników radykalizacji oddziałujących na obie płcie takich jak: pociągający romantyzm dżihadu, głód przygody czy potrzeba grupowej przynależności i akceptacji.

## Europejski front dżihadu

Duży niepokój budzą dziś dane na temat powrotu zaprawionych na froncie bliskowschodnim dżihadystów do zachodnich ojczyzn. Według The Soufan Group (2015), przeciętnie powraca z frontu w Syrii i Iraku 20–30% wyjeżdżających, a to oznacza radykalny wzrost zagrożenia rodzimym terroryzmem w Europie. Bakker i de Roy van Zuijdewijn (2015), odnotowali wyraźny wzrost incydentów lub zamachów terrorystycznych, które miały miejsce w Europie od 2011 r., tj. od momentu wybuchu wojny domowej w Syrii, w których brali udział rodzimi dżihadyści powiązani z iracką i jemeńską Al-Kaidą, Jabhat-al-Nusra oraz Państwem Islamskim. Przypomnijmy, że sama Francja była w 2015 r. celem dwóch krwawych ataków: styczniowego zamachu

na redakcję „Charlie Hebdo” (9 stycznia 2015 r.) i grudniowej serii zamachów (13 grudnia 2015 r.), w której zginęło 137 osób. Po styczniowym zamachu na „Charlie Hebdo” Francja zaangażowała się w militarne działania w Syrii, prowadząc u boku USA naloty. To posunięcie prawdopodobnie wzmocniło radykalizację francuskich muzułmanów. Trzy miesiące później, 22 marca 2016 r. terroryści powiązani z PI podłożyli bomby na lotnisku w Zaventem w Brukseli oraz przy stacji metra Maalbeek.

Eksperci są zgodni, że nasilające się w ostatnich miesiącach ataki terrorystyczne w Europie mają związek z polityczną sytuacją na Bliskim Wschodzie. Jak zauważa Patrycja Sasnal, kiedy islamiści doznają porażek w Syrii, szukają nowych dróg uderzenia w Zachód (Sasnal, 2015). We wrześniu 2014 r. rzecznik PI Abu Mohammad al-Adnani wprost wezwał muzułmanów na Zachodzie, aby „każdy poszukał sobie niewiernego i rozwalił mu głowę kamieniem, otruł go, rozjechał samochodem albo zniszczył jego uprawy” (Wood, 2015, s. 13). Te słowa utrzymane w średniowiecznej metaforze Koranu oznaczają, że zradykalizowani islamiści nie muszą już opuszczać ziemi niewiernych i jechać na dżihad do Państwa Islamskiego, mogą go prowadzić „na miejscu” – w Europie. Jest to zachęta dla „samotnych wilków” – jednostek działających w pojedynkę i niemających powiązania z organizacjami terrorystycznymi (przypadki najtrudniejsze do wytropienia dla służb specjalnych).

Śledztwa prowadzone po zamachach w Paryżu i Brukseli pokazują, że te największe zamachy są organizowane niezmiennie przez siatki terrorystyczne. Ich profesjonalizm wzrasta – każda z nich ma swojego duchowego mentora, wojskowego dowódcę, pirotechnika, skarbnika i ludzi od „czarnej roboty” (L’OBS, 2016). Kluczową sprawą jest w tym przypadku grupowa tożsamość i dynamika grupy. Scott Altran (2011), na podstawie pogłębionych wywiadów z dżihadystami z Al-Kaidy, Hamasu i ekstremistycznych grup Talibów, postawił tezę, że o fanatyzmie decydują nie szczególne cechy osobowości, lecz dynamika grupowa, która zmienia osobowość. Poczucie jednostkowego niedowartościowania i społecznego odrzucenia zarazem (np. przez społeczeństwa zachodnie nietraktujące potomków imigrantów jak równych sobie Europejczyków) sprawia, że młodzi ludzie poszukają akceptacji i przynależności w alternatywnych grupach i subkulturach (por. Pasamonik, 2013). Kluczowe w tym przypadku jest zjawisko konformizmu grupowego powiązanego z mechanizmami identyfikacji i deidentyfikacji (Tajfel & Turner, 1986). Jednostka bez wahania ulegnie liderowi grupy i podąży za grupą, jeżeli wcześniej zdążyła się z grupą zidentyfikować i jednocześnie zerwać kontakty z osobami spoza niej. Nienależący do grupy własnej tracą na znaczeniu. Jeżeli trzeba będzie poświęcić ich zdrowie lub życie dla słusznej sprawy, jednostka przekonana o słuszności sprawy jest zdolna to uczynić (Zimbardo, 2008; Reicher & Haslam, 2016). Im bardziej uznawana idea wydaje się ważna, tym bardziej „oprawcy” uznają swoje zachowanie za konieczne, nawet jeżeli oceniają je jako złe. Jeżeli w eksperymencie Stanleya Milgrama udało się nakłonić studentów do rażenia innych ludzi prądem (w ich mniemaniu) dla dobra nauki, to równie dobrze można przekonać zwykłych ludzi do zabijania w imię Allaha i doskonałego państwa islamskiego. Badania Haslama, Reichera i Platowa (2011) pokazały, że liderzy grup odgrywają znaczącą rolę w budowaniu tożsamości grupy i wytyczaniu jej celów. Co więcej, pełnią oni rolę swoistych narratorów – utwierdzają grupę i siebie w słuszności podjętych działań poprzez podtrzymywanie motywującej narracji.

Dodajmy, że rekrutacja europejskich dżihadystów postępuje bardzo szybko – wystarczy kilka miesięcy, aby ze zdolnego studenta politechniki zrobić terrorystę samobójcę (przypadek Najima Laachraoui, zamachowca z Brukseli) lub kilka tygodni kiedy mamy do czynienia z grupową konwersją na radykalny islam (koledzy z sąsiedztwa w Molenbeek). Zauważmy, że media społecznościowe nie unieważniają kontaktów personalnych – często ci, którzy wyjechali do Syrii, zachęcają przez Internet swoich dawnych towarzyszy z osiedla. Połączone wysiłki rekrutacyjne w trybie offline i online przynoszą pożądane skutki.

## Dżihad nową kontrkulturą?

Bakcył islamskiego radykalizmu rozprzestrzenia się dziś w sprzyjających mu warunkach społeczno-kulturowych, ekonomicznych i politycznych. Postępująca na Zachodzie od kilku dekad laicyzacja, liberalizacja i relatywizacja w obszarze wartości i tożsamości budzi ambiwalencję i polaryzację. Z jednej strony słychać piewców „płynnej nowoczesności” i bezprecedensowej wolności do projektowania własnego życia i tożsamości (Bauman, 2006). Z drugiej strony rośnie w siłę konserwatywny *backlash* będący odpowiedzią na „kryzys kultury zachodniej” (Ferguson, 2006; Pasamonik, 2015). Innymi słowy, nie wszyscy odnajdują się w świecie coraz większej wolności – w świecie porzuconym przez Boga. Wielu „tonie” w nieznośnie płynnej nowoczesności. Odruchową reakcją na brak stabilnych fundamentów kulturowych jest kompulsywne poszukiwanie kotwicy, drogowskazów, jednoznacznych odpowiedzi na trudne pytania.

Do czynników kulturowych dodajmy polityczne, ekonomiczne i społeczne, które sprzyjają radykalizacji młodego pokolenia europejskich muzułmanów: błędy europejskiej polityki integracyjnej i zagranicznej, rasizm i dyskryminację społeczeństw zachodnich, kryzys ekonomiczny generujący bezrobocie, frustracje seksualne, upadek autorytetu ojca i brak ciągłości transmisji kulturowej oraz obecność i dostępność salafickiego nauczania w europejskich miastach i w globalnej cyberprzestrzeni (Pasamonik, 2013).

Společno-kulturowe sprzeczności późnej nowoczesności, wzmocnione przez globalne powiązania i zależności, tworzą żyzny grunt dla wzrastania radykalizmów różnej maści. Odpowiedzią na radykalizm islamski jest europejski radykalizm prawicowy (np. Pegida w Niemczech). Oba ekstrema wspierają się nawzajem. Oba zasila ta sama ambiwalencja. Hedonistyczny konsumpcjonizm budzi zawiść lub zgorznienie u wykluczonych z konsumpcji (nierówności społeczne), sekularyzacja pozostawia niezaspokojony głód transcendencji, alienujący indywidualizm każe szukać nowych form wspólnotowości, liberalizm obyczajowy wzmaga konserwatywny opór, rozmyte wzorce genderowe budzą tęsknotę za patriarchalną wyrazistością, relatywizm moralny prowokuje reaktywny fundamentalizm, „nieznośna lekkość bytu” wyzwolonej od wszelkich zobowiązań jednostki budzi lękową „ucieczkę od wolności”. „Egzystencjalna podbudowa” europejskich radykalizmów oraz młody wiek ich zwolenników pozwala diagnozować wykuwanie się nowego ruchu kontrkultury. Według Oliviera Roy’a, francuskiego politologa i znawcy islamu, mamy do czynienia z przedłużeniem

pokoleniowej radykalizacji ruchu lat 60. (Roy za: Urzędowska, 2015). Zauważmy jednak, że tym razem wahadło kontrewolucji odchyliło się w przeciwną stronę.

## Bibliografia

- Abbas, T. (2014). Radicalization in the West. In: R. Tottoli (ed.). *Routledge Handbook of Islam in the West* (272–288). Routledge.
- Altran, S. (2011). *Talking to the Enemy: Religion, Brotherhood, and the (Un)Making of Terrorists*. Ecco.
- Bauman, Z. (2006). *Płynna nowoczesność*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Peritz, A. & Meller, T. (2014). The Islamic State of Sexual Violence, *Foreign Policy*, 16 września 2014. Źródło: <http://foreignpolicy.com/2014/09/16/the-islamic-state-of-sexual-violence/>.
- Bakker, E. & de Roy van Zuijdwijn, J. (2015). *Jihadist Foreign Fighter Phenomenon in Western Europe: A Low-Probability, High-Impact Threat*. International Centre for Counter-Terrorism. Research Paper. The Hague. Pobrano: <http://icct.nl/wp-content/uploads/2015/11/ICCT-Bakker-DeRoyvanZuijdwijn-Jihadist-Foreign-Fighter-Phenomenon-in-Western-Europe-October2015.pdf>.
- Bierut, O. (2015). Będę rodzic terrorystów. *Gazeta Wyborcza*, 15 stycznia 2015. Źródło: [http://wyborcza.pl/duzyformat/1,142475,17251594,Bede\\_rodzic\\_terrorystow.html](http://wyborcza.pl/duzyformat/1,142475,17251594,Bede_rodzic_terrorystow.html).
- Bouzar, D. (2015a). Comment sortir de l'emprise "dijhadiste"? Les éditions de l'Atelier. Źródło: [http://www.editionsatelier.com/index.php?page=shop.product\\_details&flypage=bookshop-flypage.tpl&product\\_id=630&category\\_id=3&manufacturer\\_id=1&option=com\\_virtuemart&Itemid=1](http://www.editionsatelier.com/index.php?page=shop.product_details&flypage=bookshop-flypage.tpl&product_id=630&category_id=3&manufacturer_id=1&option=com_virtuemart&Itemid=1).
- Bouzar, D. (2014a). *Désamorcer l'islam radical: Ces dérives sectaires qui défigurent l'islam*. Paris: Les Editions de l'Atelier.
- Bouzar, D. (2014b). *Ils cherchent le paradis, ils ont trouvé l'enfer*. Ivry-sur-Seine: Les Editions de l'Atelier.
- Bouzar, D. (2015b). *La vie après Daesh*. Ivry-sur-Seine: Les Editions de l'Atelier.
- Bouzar, D. & Caupenne Ch. & Valsan S. (2014). *La métamorphose opérée chez le jeune par les nouveaux discours terrorists*. Ekspertyza. Źródło: <http://www.bouzar-expertises.fr/images/docs/METAMORPHOSE.pdf>.
- Butler, D. (2015). Terrorism science: 5 insights into jihad in Europe. *Nature News*, 2 grudnia 2015.
- CPDSI. (2014). *Bilan pédagogique annuel 2014 du C.P.D.S.I.* Źródło: <http://www.cpsdi.fr/wp-content/uploads/2016/02/SYNTHESE-BILAN-PEDAGOGIQUE-ET-FINANCIER-2014-CPDSI-2.pdf>.
- CPDSI. (2015). *Rapport d'activité annuel 2015 du C.P.D.S.I.* Źródło: [http://www.cpsdi.fr/wp-content/uploads/2016/03/rapport\\_activite\\_annuel-2015\\_CPDSI.pdf](http://www.cpsdi.fr/wp-content/uploads/2016/03/rapport_activite_annuel-2015_CPDSI.pdf).
- Esposito, J.L. (2002). *What everyone needs to know about Islam*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Ferguson, N. (2006). Prawdziwy zmierzch Zachodu. *Newsweek*. Źródło: <http://www.newsweek.pl/prawdziwy-zmierzch-zachodu,44865,1,1.html>.
- Global Terrorism Index. (2014). *Measuring and Understanding the Impact of Terrorism*. Institute for Economic & Peace. Źródło: [http://www.visionofhumanity.org/sites/default/files/Global%20Terrorism%20Index%20Report%202014\\_0.pdf](http://www.visionofhumanity.org/sites/default/files/Global%20Terrorism%20Index%20Report%202014_0.pdf).
- Haslam, S.A. & Reicher S.D. & Platow, M.J. (2011). *The New Psychology of Leadership: Identity, Influence and Power*. East Sussex: Psychology Press.

- Hussain, G. & Saltman, E.M. (2014). *Jihad Trending: A Comprehensive Analysis of Online Extremism and how to counter it*. Źródło: <http://www.quilliamfoundation.org/wp/wp-content/uploads/publications/free/jihad-trending-quilliam-report.pdf>.
- Jaber, H. (2015). *Szokująca instrukcja ISIS. Państwo Islamskie radzi, jak sprzedawać, bić i gwałcić niewolnice*. Polska Times. Źródło: <http://www.polskatimes.pl/artukul/3684422,szokujaca-instrukcja-isis-panstwo-islamskie-radzi-jak-sprzedawac-bic-i-gwalcic-niewolnice,id,t.html>.
- Kneissl, K. (2012). *Testosteron macht politik*. Vien: Braumüller Verlag.
- Kocik, J. (2014). *Niebieskie oczy, uśmiech i karabin w ręku. Kim są nastoletnie bojowniczkę Państwa Islamskiego*, TVP Info. Źródło: <http://www.tvp.info/17191001/niebieskie-oczy-usmiech-i-karabin-w-reku-kim-sa-nastoletnie-bojowniczkę-panstwa-islamskiego>.
- L'OBS. (2016). Portret zamachowca. *Forum*. 7, 30–33.
- Massey, D. & Meegan R. (2014). *The Anatomy of Job. The How, Why and Where of Employment Decline*. Routledge.
- Napiórkowska, A. (2015). Młodzi Francuzi jadą na dżihad, *Gazeta Wyborcza*. Źródło: [http://wyborcza.pl/magazyn/1,143014,17231830,Mlodzi\\_Francuzi\\_jada\\_na\\_dzihad.html](http://wyborcza.pl/magazyn/1,143014,17231830,Mlodzi_Francuzi_jada_na_dzihad.html).
- Pasamonik, B. (2013). *Rola płci w integracji europejskich muzułmanów*. Warszawa: Wydawnictwo NOMOS.
- Pasamonik, B. (2015). Fundamentalizm kulturowy jako współczesna kontrkultura. Na przykładzie konwersji na islam. W: T. Maślanka & R. Wiśniewski (red.). *Kultury kontestacji. Dziedzictwo kontrkultury i nowe ruchy społecznego sprzeciwu (57–72)*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Paris Match. (2015). Paryż Rozawa, wspólna sprawa, *Forum*. 17, 19–21.
- Rafiq, H. & Malik, N. (2015). *Caliphettes: Women and the Appeal of Islamic State*, Quilliam.
- Reicher, S.D. & Haslam S.A. (2016). Fueling Terror: How Extremists Are Made, *Scientific American Mind*. 27, 3.
- Sadowski, M. (2014). Naskh – metoda usuwania sprzeczności w prawie islamu. W: M. Sadowski & A. Spychalska & K. Sadowa (red.). *Rozprawa o metodzie prawa i polityki (57–75)*. Wrocław: Wrocławskie Studia Erazmienskie.
- Sasnal, P. (2015). Islamski radykalizm to wydmuszka, *Krytyka polityczna*. 43, 275–278.
- Sasnal, P. (2016). Pierwszy rok zemsty, *Polityka*. 27, 51–53.
- SOUFAN GROUP. (2015). *Foreign fighters. An Updated Assessment of the Flow of Foreign Fighters into Syria and Iraq*. December.
- Stefanicki, R. (2016). Seksualny dżihad kalifatu. *Gazeta Wyborcza*. 13 marca 2016. Źródło: <http://wyborcza.pl/1,75477,19760846,seksualny-dzihad-kalifatu.html>.
- Stern, J. & Berger J.M. (2015). *ISIS. The state of terror*. New York: Harper Collins Publishers.
- Poushter, J. (2015). *In nations with significant Muslim populations, much disdain for ISIS*. Pew Research Center, 17 listopada 2015. Źródło: <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/11/17/in-nations-with-significant-muslim-populations-much-disdain-for-isis/>.
- Rolecki, M. (2016). Kto zostaje terrorystą? *Gazeta Wyborcza* (18). 1 kwietnia 2016.
- Urzędowska, M. (2015). Prof. Olivier Roy: Dżihad się nie uda, *Gazeta Wyborcza*, 3 października 2015. Źródło: <http://wyborcza.pl/magazyn/1,148433,18955410,prof-olivier-roy-dzihad-sie-nie-uda.html>.
- Urzędowska, M. & Wieliński, B.T. (2014). Kalifat kusi adeptów świętej wojny z Zachodu, *Gazeta Wyborcza*, 19 września 2014. Źródło: [http://wyborcza.pl/1,76842,16668569,Kalifat\\_kusi\\_adeptow\\_swietej\\_wojny\\_z\\_Zachodu.html#ixzz44qFpf2t5](http://wyborcza.pl/1,76842,16668569,Kalifat_kusi_adeptow_swietej_wojny_z_Zachodu.html#ixzz44qFpf2t5).
- Tajfel, H. & Turner, J.C. (1986). The Social Identity Theory of Inter-group Behavior. In: S. Worchel & L.W. Austin (ed.). *Psychology of Intergroup Relations (7–24)*. Chicago: Nelson-Hall.

- Wachnicki, M. (2015). Islamiści z Syrii zarzucili sieć na nastolatki z Europy. Piszą „moja perleńko, tęsknię, przyjedź do mnie”; Gazeta Wyborcza, 24 lutego 2015. Źródło: [http://wyborcza.pl/1,76842,17476393,Islamisci\\_z\\_Syrii\\_zarzucili\\_siec\\_na\\_nastolatki\\_z\\_Europy\\_.html#ixzz45Mduo8GV](http://wyborcza.pl/1,76842,17476393,Islamisci_z_Syrii_zarzucili_siec_na_nastolatki_z_Europy_.html#ixzz45Mduo8GV).
- Whitehead, S.M. & Barrett Frank J. (2001). *The Masculinities Reader*. Cambridge: Polity Press.
- Zimbardo, P. (2008). *Efekt Lucyfera. Dlaczego dobrzy ludzie czynią zło?* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Zimbardo P. & Coulombe N. (2015). *Gdzie Ci mężczyźni?* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

---

### **Barbara Pasamonik**

dr hab. profesor nadzwyczajny

Instytut Filozofii i Socjologii Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej  
w Warszawie

Adres: ul. Szczęśliwicka 40, 02-353 Warszawa

e-mail: [pasamon@aps.edu.pl](mailto:pasamon@aps.edu.pl)

DIANA STRAKŠIENĖ | Šiauliai University, Litwa  
LIUDA RADZEVIČIENĖ | Šiauliai University, Litwa

## The tendencies of manifestation of Lithuanian national cultural identity in emigration

Tendencje manifestowania litewskiej narodowej i kulturowej tożsamości na emigracji

### Streszczenie

Emigracja staje się obecnie zjawiskiem globalnym dotyczącym społeczeństw na całym świecie, stąd też rozpoznanie cech charakterystycznych manifestowania tożsamości narodowej emigrantów może dostarczyć wskaźników do zrównoważonej egzystencji w społeczeństwie. Artykuł analizuje doświadczenia osób na emigracji, ujawniając tendencje do zmian w obszarze tożsamości narodowej. Badania przeprowadzono za pomocą częściowo ustrukturalizowanych wywiadów, w ramach których zastosowano bloki semantyczne, odzwierciedlając manifestowanie się tożsamości kulturowej oraz ocenę własną Litwinów związaną z doświadczaniem świadomości indywidualnej tożsamości narodowej, ukazując kulturowe i religijne tradycje na emigracji. Jak pokazują badania, kulturowe oraz religijne otoczenie, podobnie jak uwzględnianie tradycji narodowych, są kluczowe w procesie wzmacniania tożsamości kulturowej osób przebywających na emigracji.

Słowa kluczowe: emigracja, tożsamość kulturowa, religia

### Abstract

Emigration is becoming a global issue throughout the world, and the cognition of characteristics of manifestations of emigration people's national identity provides preconditions for sustainable existence of society. The article analyses experiences of people in the emigration situation, revealing the tendencies of changes in the national identity. The semi-structured interview comprised semantic blocks reflecting the manifestations of the cultural identity and self-value of Lithuanians: experiences of awareness of the individual national identity; enshrining of cultural and religious traditions in emigration. It has been found out that cultural and

religious milieus as well as the enshrining national traditions are significant in supporting the cultural identity of people living in emigration.

Keywords: emigration, cultural identity, religion

Currently, the community of Lithuanians worldwide encompasses communities of Lithuanians residing in 36 states. Emigrants establish schools, issue press editions, launch online networks to maintain contacts with their community and others. According to the data provided by the Statistics Department, over two thirds of emigrants choose the United Kingdom, the United States of America and Ireland. The research study (RT Tax Lietuva, 2014) suggests that the priority in choosing a county is determined by an advanced system of social security (after losing job or giving birth to a child, residents of these states receive quite high allowances securing dignity in their living); a favourable legal environment for establishment and development of businesses; political and financial stability of the state.

The processes of globalisation and integration taking place in the European Union, the increased mobility of residents, emigration unavoidably raise questions of nationality, cultural identity, retention of nationalism etc. It is obvious that standing out challenges brought about by the twenty-first century make impact not only on people's value attitudes, life style but also on formation of the changes in the cultural national identity. According to Bauman (2006), the problem of cultural identity is usually treated as policy of integration of immigrants into a certain state. Physical existence of an individual in another state means legal dependence to a particular state, gaining specific rights, freedoms, duties etc. Thus, citizens residing in another country face a particular culture and are usually forced to implement significant changes in their lives, to adapt to the changing environment (J. Kuznecovienė, 2014).

Researchers observe that processes of globalisation unavoidably make impact on every nation; however, national values, culture much depend on the principled attitudes of the community and individuals as well as on their striving to keep the identity (identity, traditions, language etc.). Generally, *identity* is the self-perception of an individual. Pruskus (2013) singles out several types of identity: professional, social, ethnical, political, religious, psychological and cultural. The latter one is "individual's belonging to a particular culture or cultural group, forming the value-based relation of an individual to the self, other people, society and the world." (Pruskus, 2013, p. 160) Research works (Vertovec, 2009; Robertson, 2003; Pruskus, 2013 etc.) suggest that the cultural identity is self-attribution to a certain national group holding certain characteristics, features, values or particularities of behaviour. It is emphasised that cultural identity is not the whole of inborn characteristics but rather individual's personal dimension which is being consciously developed and created.

An individual, living in a different cultural environment, is or is not bound to accept the manifestations of the surrounding culture, norms of societal behaviour and value systems. A positive or a negative process of identification with others proceeds; it eventually transforms to a characteristic manifestation of the cultural identity. The



identity of emigrants usually changes in relation to the surrounding cultural environment. Even the cultural identity of different nationals changes in different ways (e.g. individuals arriving for studying, working in prestigious institutions, holding top managing positions, performing hard physical work etc. find themselves in different socio-cultural environments). It can be stated that a changing cultural identity in the context of intercultural communication performs two functions: a) helps emigrants to shape their opinion on each other, b) to foresee behaviour and remain themselves through manifestation of their identity.

Usually, due to different socio-cultural environment and cultural differences, people living in other countries undergo a growing inner conflict of identity which makes a negative impact on personal self-value, self-confidence – undoubtedly determining characteristics of the quality of life. The discussed relevance of the problem enabled us formulating **the research object**: manifestation of Lithuanian cultural identity in emigration.

**The research aim** is to reveal the tendencies of manifestation of the cultural identity in Lithuanian workers belonging to the community of Lithuanian emigrants in Ireland. **The research objectives**:

1. on the ground of scientific analysis to reveal the manifestation of the cultural identity in emigration;
2. to carry out a qualitative research aiming to find out the experiences of emigrants residing in Ireland in relation to the change of the cultural identity.

## Research sample

Aiming to find out the tendencies of manifestation of the cultural identity determined by globalisation, the research focused on the target group comprising the community of Lithuanian emigrants living in Ireland because, according to the population census in 2015, approximately 84,958 individuals born in Lithuania currently are living in Ireland. The research surveyed 23 Lithuanians (representatives of workers) residing in the central area of Ireland who have emigrated since 1999 and remained for permanent residence in Ireland. The age of the surveyed varies from 35 to 60. The research sample included 16 women and 7 men. The research involved the informants who already have lived for at least 10 years in emigration. All informants perform unqualified physical job (receptionists, constructors, car washers, hotel cleaning staff, drivers) in Ireland.

## Organisation of the research

Following Silverman (2001), personal characteristics of life and daily behaviour which, likely, are changing after emigration, are explored by employing a qualitative research strategy. Aiming to reveal the tendencies of the cultural identity of Lithuanians living in Ireland, a qualitative research has been carried out applying the method of content

analysis and a type of an open, semi-structured interview. The research tactics supposed an assumption to carry out a survey of Lithuanian emigrants making up one group of subjects, enabling us exploring various modifications of manifestation of the cultural identity. According to Denscombe (2010), a qualitative content analysis enables not only explanation of the factors influencing different manifestations of emigrants' cultural identities but also why different results of changes become visible. Thus, the content analysis gave us the possibility to understand the factors influencing informants' cultural identity. A chosen research approach enabled the combination of the analytical-descriptive method used for scientific literature, semi-structured interview which enabled both informants and collectors of information to build a constructive dialogue. Denscombe (2010) states that qualitative research works encompass investigation of both verbal and visual materials. The present research deals with a verbal expression of answers only, covering interaction between an individual and his/her environment, also striving to interpret the statements in the senses rendered by the informants, to reveal what hidden meanings concerning the informants are noticed in their own words. In the course of the research, the researchers attempted to understand an individual, his/her behaviour, feelings, social and cultural environments and their impact. Questions of the semi-structured interview were divided into 3 semantic blocks reflecting Lithuanian cultural identity and manifestation of the self-value in emigration: experiences of awareness of the individual national identity; enshrining of cultural and religious traditions in emigration; changes in manifestation of the self-value in emigration.

The informants have been selected to the survey by employing the methods of snowball sampling and convenient sampling. Part of the informants (12) were surveyed during their visit to Lithuania, 7 communicated with the researchers via Skype program, the rest (4) filled in open type questionnaires in Ireland and sent them to the researchers via email.

## Research results

### 1. Experiences of Awareness of the Individual National Identity

The researchers (Farell, 2011; Bourdieu, 2003; Wodak, 2004) hold it that personal behaviour impacted by social environment, obtained cultural habits are changing alongside the changing society and living environment. Not only cultural habits, cultural identity but also individual's activities, attitude towards oneself change too. A new living environment and cultural environment that surround a person, society one arrives into, new opportunities provide preconditions for a new reflection of the self as an individual in another cultural environment.

The informants name themselves in different ways: "emigrants" (15), "expats" (3), "temporarily living abroad" (2), "members of diaspora" (3). The obtained data shows that majority of the informants call themselves "emigrants". It can be stated that these individuals see their future in Ireland; however, they do not treat Ireland as their native land.

Several informants introduced themselves as representatives of *diaspora*; this means that they name themselves neither emigrants nor expats or temporarily living abroad – just naming themselves diaspora meaning a part of the nation settled in a foreign land, though aiming to retain their national and cultural characteristics. It had been found out that the individuals who attributed themselves to diaspora were those who had been living in the central area of Ireland (the group of residents living there for 10–15 years).

Emigrants are called by those who identify themselves with globalisation processes, who usually call emigrant everyone who lives in a foreign country. On the other hand, an *emigrant* is an international word translated into Lithuanian as an *expat*. Therefore, there is no big difference between the meanings in self-perception. This group of the surveyed constitutes the biggest part; they have been living in emigration for more than 10 years.

Despite the fact that all informants have been living in emigration for at least 10 years, 2 of them call themselves as “temporarily living abroad”. It can be assumed that these people, even though having emigrated many years ago, still are full of emotions of nostalgia, longing and imagination which are strongly related to the place where they grew up. This shows that their relations to the native land are strong; the living abroad is attributed with a shade of temporality.

According to Inglis, Donnelly (2011), self-attribution to a certain living environment is determined by a number of factors: people anchored in the new place are those who were born and grown up there as well as those who have lived in that place for the bigger part of their life. Such relationship is called by Inglis, Donnelly (2011) as deep rooted. However, having moved to live in a certain place people also hold a strong feeling of belonging to a community. This belonging to a community is characteristic to emigrants who at different times and in different contexts identify themselves with the native land.

## 2. The Enshrining of Cultural and Religious Traditions in Emigration

Analysing experiences of emigrants living in Ireland in relation to the enshrining of cultural traditions, it is worth grounding on Thapan's (2005), Castells's (2006) statements suggesting that a brought perception of the world, stereotypes of behaviour and dominating models of the inborn culture build a specific view to life in a new country. In other words, a person being aware of the surrounding world (even when the world is changed) is still bound to use the same models of the enshrining of cultural traditions (connections of cultural and religious identities) for a long time, they are usually perceived by emigrants as stable or even inherited. Dealing with informants' experiences characterising the enshrining of cultural traditions, it was found out (Mitchell, 2006) that when living in emigration the traditions, values, moral principles established in the family are revealed through language, religion, attendance of cultural events, perception of the meanings of national symbols, traditions of the cuisine etc.

Even though in the latter decades the weakening of traditional religion is observed, nevertheless, the data shows an increasing percentage of people holding a Christian identity (Storm, 2011, Voas, 2009).

This is reflected in responses of majority of the informants (15); the *religious* aspect is highlighted in the answers: *“Lithuanians are a religious nation; therefore, I attribute myself to the believers”*; *“I often attend the church because here the belief gives me hope”*; *“on Sundays we usually go to the church, meet the community, sometimes I would like to visit the church more often but have no possibilities to do that”*; *“I do not consider myself as highly religious, though sometimes I attend Mass, socialise with others”*; *“belief is highly important to me, I am glad that quite recently we have baptised out nephew in Ireland”*.

It can be assumed that this group of informants hold the remaining significance of retaining the belief as one of major elements of Lithuanian identity, besides the language and customs. The church as if unites people living far from their homes, not knowing the language, sometimes having no friends. It helps to integrate themselves, bringing families and single individuals together, eases each other’s cognition, encourages communication.

The remaining informants (5) submitted responses including a quite irrelevant treatment of religion: *“I am very busy, just no time is left for attendance of the church”*; *“belief is inside me, so there is no need to attend the church”*; *“I do not treat religion as highly significant, I’d rather trust in my capacities”*. It is obvious that belief is not important to this group of informants.

On the other hand, revealed experiences of all the informants demonstrate that the concept of religion is approached in the perception of culture through habits and traditions. In this case, as Mitchell (2006) holds it, religion gives people the ideological basis; on the ground of it the culture is being created. The data analysis suggests that the norms based on Catholic ideology are transmitted via socialisation and treated as characteristics of behaviour, thinking. In the course of time, they are no longer obviously related to religion though considered as personal or universally acknowledged personality traits identified with by any person, not necessarily a Catholic. Usually, they are related to cultural values.

Having explored experiences of the research participants, we found out that majority of the informants (20) treated traditional religious festivals as important phenomena, usually linked to cultural traditions. Certain religious feasts (e.g. Christmas, Christmas Eve, Easter) widespread throughout communities of emigrants attract most of the people and are used for keeping the cultural identity for either personal or family reasons: *“...in our family, among relatives it has always been popular to celebrate both Easter and Christmas. Others celebrate, too”*; *“we try to follow the traditions and we always celebrate Christmas”*; *“usually at Easter we decorate eggs, but no longer attend the church”*; *“we always arrange Christmas Eve (buy herring), but don’t celebrate other other feasts”*; *“we try to maintain Lithuanian culture and traditions – I concern all feasts that we would celebrate in Lithuania”*; *“I can’t imagine anyone not attending the church during the feasts; after all, our grandparents and parents taught us so, such is our culture”*.

It can be stated that the informants perceive religious festivals as needed and necessary; though, not referring to religious motives but rather mainstream traditions. It is obvious that majority of Lithuanians living in Ireland identify religious festivals with the retention of cultural traditions. To put it in other words, the religious background as if loses its meaning and is constructed as a cultural identity only.

Having transcribed and analysed experiences of the informants according to their age and gender, one important aspect was revealed: it was found out that both older and younger informants were in favour of celebration of religious festivals, i.e. (as the informants stated) continuation of *cultural traditions* in family. Also, it was found out that most often the role of women was observed in the process of continuation of the traditions: *“the mother does everything”; “it’s the business of the wife to prepare for Christmas Eve”*.

Moreover, the informants also listed other cultural events as important in the enshrining of cultural traditions. Representatives of the younger generation (9) are in favour of concerts of Lithuanian music: *“...here I always try to attend Lithuanian concerts”; “in Lithuania I would listen to Lithuanian music only on the radio. I enjoy attending concerts delivered by arriving Dambrauskas, Džordana or other singers”; “I like attending concerts of Lithuanian songs; it seems that here they sound in a different way”; “when residing in Lithuania it was not so interesting to go to Lithuanian events”*.

Authors (Čiubrinskas 2011; Brubaker, 2004; Kuznecovienė, 2014 etc.) hold it that the cultural identity usually can be revealed through emphasising citizenship as employed for individual’s identification with a particular state and actions of a citizen – obeys its norms, takes part in certain activities, uses particular symbols which do not exist without the sense endowed by that individual. To be true, the informants (12) of the survey indicated Lithuanian symbols (basketball, amber, the national flag) as the meaning of the enshrining of the cultural and civic identity. Majority of the informants listed basketball, Lithuanian flag, amber, a branchy spit cake šakotis etc. as a major and most important symbol: *“Everyone recognises us as representatives of the land of basketball. I have a T-shirt with a Lithuanian flag to wear sometimes. In Lithuania I would probably not wear it.”; “While living in Lithuania, during the basketball championship I would hoist a flag on my car, but here I would be misunderstood, unless Lithuanians would notice me”; “at home I have the national flag and show it to my guests, tell them our history”; “I always bring amber souvenirs from Lithuania – because they are part of our culture”; “I buy a branchy spit cake šakotis for festive occasions”*.

Even though not all informants explained what the symbols meant to them, nevertheless, it is obvious that when talking about traditions of the enshrining of the culture, the meaning of Lithuanian symbols is presented as a phenomenon giving sense to Lithuanianness, national-cultural identity.

Having transcribed the experiences reflecting the cultural identity of the informants, the dimension of food, its production and meaning in the emigration situation appeared. It was found out that majority of the informants living in Ireland listed nutrition habits as part of the cultural identity while living in a foreign country. Hence, responses of the part of the respondents (7) included an indifferent view to the Lithuanian tradition of food: *“We can buy Lithuanian food but we usually eat out”; “I miss the cold beet-root soup but here is no kefir like in Lithuania”; “at the beginning I only missed bread very much; but already got accustomed”*.

Analysis of respondents’ responses also revealed an indifferent point of view to Lithuanian food. 3 informants stated that they did not give the prominence to Lithuanian food; moreover, their higher salary enabled them to not save money and choose eating out: *“I don’t understand what’s the different in what to eat? Here are plenty of*

*cafes and the selection of food is huge*"; *"my salary is sufficient and I don't even think that I will eat potatoes when living in Ireland"*; *"I can tell that food here is way much better and healthier than in Lithuania"*.

Also, a cosmopolitan (2) point of view to the characteristics of nutrition has been noticed: *"I just even more wish to know the cuisine of a different country"*; *"I try to eat traditional Irish food. Because I live here, I must be interested in what is eaten by them"*.

A point of view to cuisine by some research participants (4) was slightly different: *"I try that my family and especially children would not break of Lithuanian food"*; *"I often buy Lithuanian food because we can purchase it here without a problem"*; *"I cook potato pancakes and sometimes a flat potato dish to my friend, though I not always succeed in it"*.

Nevertheless, dealing with the research data, it can supposed that the emigrants' point of view to the tradition of food in emigration can be treated as one more element of the cultural identity. For instance, the table at Christmas Eve, in Lithuania and Ireland alike, is one of the most popular traditional moments of the festive event: *"we always try to fast"*; *"in Lithuanian shops we buy special Christmas Eve biscuits"*; *"we make poppy seed milk"*. Further, customs related to Christmas Eve dinner were mentioned: *"sometimes we even lay hay"*; *"we go to listen to the neighbours' dogs"*; *"we break Christmas wafers"*; *"we remember the relatives who stayed in Lithuania"*.

Thus, we can state that nutrition traditions also become the manifestation of the cultural identity; and religious festivals are treated as cultural celebrations and simply turned into family traditions.

## Conclusions

Analysis of literary sources allows stating that the problem of cultural identity is usually treated as policy of integration of immigrants into a certain state. Citizens living in another state face a particular culture and are usually forced to make significant changes in their lives, to adapt to the changing environment. The cultural identity is the attribution of the self to a certain national group holding certain characteristic features, traits, values or types of activities. Researchers emphasise that the cultural identity is not only the whole of inborn characteristics, but also the personal dimension which is being consciously developed and created. The carried out research shows that, when living in emigration, traditions, values, moral principles established in families are revealed through language, religion, attendance of cultural events, perception of the meaning of national symbols, the making of food etc. The experiences of the informants bring the evidence that traditional religious festivals are usually embraced as cultural awareness through habits and traditions. Religion gives the ideological basis to ground on when creating culture. The data analysis reveals that the norms based on Catholic ideology are transferred via socialisation and treated as characteristics of own behaviour, thinking. In the course of time, they are no longer being obviously related to religion, just treated as personal or universally acknowledged personal traits which can be related to cultural values.

## Summary

The processes of globalisation and integration taking place in the European Union, the increased mobility of residents, emigration unavoidably raise questions of nationality, cultural identity, retention of nationalism etc. It is obvious that standing out challenges brought about by the twenty-first century make impact not only on people's value attitudes, life style but also on formation of the changes in the cultural national identity. The problem of cultural identity is usually treated as policy of integration of immigrants into a certain state. Researchers observe that processes of globalisation unavoidably make impact on every nation; however, national values, culture much depend on the principled attitudes of the community and individuals as well as on their striving to keep the identity (identity, traditions, language etc.). The discussed relevance of the problem enabled us formulating the research object: manifestation of Lithuanian cultural identity in emigration. The research aim is to reveal the tendencies of manifestation of the cultural identity in Lithuanian workers belonging to the community of Lithuanian emigrants in Ireland. Aiming to find out the tendencies of manifestation of the cultural identity determined by globalisation, the research focused on the target group comprising the community of Lithuanian emigrants living in Ireland because, according to the population census in 2015, approximately 84,958 individuals born in Lithuania currently are living in Ireland. The research surveyed 23 Lithuanians (representatives of workers) residing in the central area of Ireland who have emigrated since 1999 and remained for permanent residence in Ireland. The age of the surveyed varies from 35 to 60. The research sample included 16 women and 7 men. The research involved the informants who already have lived for at least 10 years in emigration. All informants perform unqualified physical job (receptionists, constructors, car washers, hotel cleaning staff, drivers) in Ireland. The informants have been selected to the survey by employing the methods of snowball sampling and convenient sampling. Part of the informants (12) were surveyed during their visit to Lithuania, 7 communicated with the researchers via Skype program, the rest (4) filled in open type questionnaires in Ireland and sent them to the researchers via email.

The carried out research shows that, when living in emigration, traditions, values, moral principles established in families are revealed through language, religion, attendance of cultural events, perception of the meaning of national symbols, the making of food etc. The cultural identity usually can be revealed through emphasising citizenship as employed for individual's identification with a particular state and actions of a citizen – obeys its norms, takes part in certain activities, uses particular symbols which do not exist without the sense endowed by that individual. The experiences of the informants bring the evidence that traditional religious festivals are usually embraced as cultural awareness through habits and traditions. Religion gives the ideological basis to ground on when creating culture. The data analysis reveals that the norms based on Catholic ideology are transferred via socialisation and treated as characteristics of own behaviour, thinking. In the course of time, they are no longer being obviously related to religion, just treated as personal or universally acknowledged personal traits which can be related to cultural values.

## References

- Bauman, Z. (2006). *Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P. (2003). *Įvadas į refleksyviąją sociologiją*. Vilnius: Baltos lankos.
- Brubaker, R. (2004). *Ethnicity without Groups*. Harvard: University Press.
- Farrell, L. (2011). *P. Bourdieu on European Identity: Theories of Habitus and Cultural Capital*. Economics and Sociology.
- Castells, M. (2006). *Tapatumo galia*. Kaunas: Poligrafija ir informatika.
- Čiubrinskas, V. (2011). *Identiteto ir identiteto politika: Antropologinės demencijos tiriant nacionalinį ir transnacionalinį saistymąsi. Lietuviškas identitetas šiuolaikinės migracijos kontekste*. Kaunas: Kuznecovienė, J. (2014). *Vieta, pilietybė ir išmokimas lietuvių kilmės imigrantų identitetodyboje: Londono atvejis*. VDU: Versus Aureus.
- Inglis, T., Donnelly, S. (2011). *Local and National Belonging in a Globalised World* / Irish Journal of Sociology, 19 (2) (127–143).
- Mitchell, C. (2006). “The Religious Content of Ethnic Identities” in *Sociology*. 40 (6) (1135–1152).
- Pruskus V. (2013). Kultūros samprata ir inkultūrizacijos procesas tarpkultūrinės komunikacijos kontekste. *Filosofija. sociologija*. T. 24. 3, 121–130.
- Vertovec, S. (2009). *Anthropology of Migration and Multiculturalism: New Directions*. New York and London: Routledge.
- Robertson, R. (2003). *Globalization: Culture and Identity*. London: Sage.
- Silberman, D. (2002). *Interpreting Qualitative Data: Methods for Analysing Talk, Text and Interaction*. London. Sage.
- Storm, I. (2009). “Halfway to Heaven: Four Types of Fuzzy Fidelity in Europe”. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 48 (4), 702–718.
- Denscombe, M. 2010. *The Good Research Guide: for Small-Scale Social Research Projects*. Maidenhead: Open University Press.
- Thapan, M. (2005). Introduction, Making Incomplete: Identity, Women and the State / Thapan, M. (ed.). *Transnational Migration and the Politics of Identity* (21–62). New Delhi: Thousand Oaks, London: Sage Publications.
- Wodak, R. (2004). *National and Transnational Identities: European and Other Identities Constructed in Interviews EU Officials*. *Transnational Identities – Becoming European in the EU*. : Rowman and Littlefield Publishers.
- Voas, D. (2009). “The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe”. *European Sociological Review* 25 (2), 155–168.

---

### prof. Diana Straksiene

Head of the Department of Music Education  
Faculty of Education Sciences and Social Welfare, Siauliai University  
Address: P. Visinskio g. 25-412, 76351, Siauliai  
e-mail address: menu.mtf@su.lt

---

### prof. Liuda Radzeviciene

Department of Health and Social Welfare Studies  
Faculty of Education Sciences and Social Welfare, Siauliai University  
Address: P. Visinskio g. 25-204, 76351, Siauliai  
e-mail address: ssg@su.lt



**ANDRZEJ J. SZWARC** | Polsko-Niemiecki Instytut Badawczy w Collegium Polonicum w Słubicach, Polska

## Problematyka wielokulturowości w prawie karnym<sup>1</sup>

The issue of multiculturalism and the penal law

### Streszczenie

Zjawisko wielokulturowości współczesnych społeczeństw, przejawiające się zwłaszcza zróżnicowanym obywatelstwem i narodowością, zróżnicowaniem etnicznym, posługiwaniem się różnymi językami, wyznawaniem różnych religii i systemów wartości oraz przynależnością do różnych mniejszości kulturowych, objawia się także w populacji sprawców przestępstw, osób skazywanych z tytułu ich popełnienia oraz odbywających wymierzone im kary, w tym karę pozbawienia wolności.

Konflikty rejestrowane w związku z tym zjawiskiem w różnych dziedzinach życia społeczeństw zróżnicowanych kulturowo bywają konsekwencją wymogu poszanowania lokalnej kultury i miejscowego systemu wartości – z jednej strony, poszanowania innych kultur i innych systemów wartości – z drugiej strony. Konflikty te bywają trudne do pogodzenia. W dziedzinie prawa jest to z jednej strony oczekiwane respektowanie lokalnego porządku prawnego, z drugiej strony – usprawiedliwianie zachowań sprzecznych z tym porządkiem prawnym, podyktowanych inną kulturą lub wyznawaniem innych systemów wartości.

W tym kontekście pojawiają się pytania: czy regulacje prawa karnego uwzględniają, czy też nie uwzględniają zróżnicowań kulturowych charakteryzujących sprawców przestępstw, znajdując jednolite stosowanie prawa wobec każdego, bez względu na kulturowe zróżnicowania? Czy inna kultura lub inne systemy wartości powinny w jakimś choćby stopniu być uwzględniane w treści regulacji prawnych oraz ich stosowaniu? Stosowne rozstrzygnięcia w tym zakresie winny być poprzedzone bardzo pogłębionym i wnikliwym ich rozważeniem. Oto niektóre z najważniejszych sfer prawa karnego, w których problematyka ta może albo powinna być przedmiotem analizy:

<sup>1</sup> Opracowanie niniejsze jest zmodyfikowaną polskojęzyczną wersją referatu wygłoszonego w języku niemieckim podczas konferencji: Internationale polnisch-deutsch-japanisch-türkische wissenschaftliche Tagung „Strafrechtlicher Reformbedarf”, Rzeszów-Kraków, 14–19 września 2015 r. i złożonego do druku w niemieckojęzycznej publikacji materiałów tej konferencji.

- 1) zakres stosowania prawa karnego, z uwzględnieniem wielokulturowości sprawców przestępstw oraz ich popełnienia w kraju albo za granicą;
- 2) uwzględnienie wielokulturowości w ujęciu przestępstw, tj. w ich ustawowych znamionach oraz w ich wykładni;
- 3) doniosłość wielokulturowości w ocenie bezprawności, społecznej szkodliwości czynu i winy;
- 4) doniosłość wielokulturowości w kontekście okoliczności wyłączających odpowiedzialność karną;
- 5) doniosłość wielokulturowości w systemie kar i innych środków przewidzianych w prawie karnym oraz w zasadach ich orzekania lub stosowania;
- 6) doniosłość wielokulturowości w regulacjach karno-procesowych;
- 7) doniosłość wielokulturowości w regulacjach i w praktyce wykonywania kar i innych środków przewidzianych w prawie karnym.

Słowa kluczowe: bezprawność, kary i inne środki, postępowanie karne, prawo karne, społeczna szkodliwość czynu, ustawowe znamiona przestępstw, wielokulturowość, wina, wyłączenie odpowiedzialności karnej, zakres stosowania prawa karnego

## Abstract

The phenomenon of multiculturalism of the contemporary societies, manifested by divergent citizenship and nationality, ethnic diversity, speaking various languages, following different religions, confessions and values, as well as the sense of belonging to various cultural minorities, is also reflected in the population of the crime offenders, or those sentenced on the ground of committing a crime and being subject to punishment or other measures, including imprisonment.

The reported conflicts linked to this phenomenon within various areas of life of the culturally diverse societies come, on one hand, as a consequence of the recognition for the local culture, and other systems of values on the other side. Such conflicts are difficult to solve as from the legal perspective there is an expectation for the recognition for the local legal order, and on the other – a justification of acts contradictory to such legal rule takes place, subject to other cultural conditions and different set of values.

In such context there is a question whether legal regulations do, or do not, entail cultural diversity of the perpetrator, making them subject to the same procedures, regardless of their cultural specificity, or perhaps, the other culture or hierarchy of values shall or could be taken into account (to various degree) as for the contents of the legal procedures in force.

Appropriate solutions in this regard shall be proceeded by an in-depth and careful reflection, considering the key spheres of the penal code that shall become the subject of the analysis, including:

- 1) the range of applying penal code taking into account cultural diversity of the offender and the crime committed whether aboard or domestically;
- 2) considering multiculturalism in the context of the crime, i.e. in statutory elements of an offence and interpretation of law;
- 3) the importance of multiculturalism in assessing the illegality and social harmfulness of an act and the guilt;
- 4) the role of multiculturalism in the context of the circumstances excluding from penal liability;
- 5) the significance of multiculturalism in the system of punishment and other measures designed within penal code and in the principles of their execution;
- 6) the role of multiculturalism in penal and procedural regulations;

- 7) the significance of multiculturalism in regulations and practice of the execution of the punishment and other measures within penal code.

Keywords: illegality, punishment and other measures, penal procedures, penal law, social harmfulness of an act, statutory elements of an offence, multiculturalism, guilt, exclusion of penal liability, the range of applying penal law

Zjawisko wielokulturowości współczesnych społeczeństw, przejawiające się zwłaszcza zróżnicowanym obywatelstwem i narodowością, zróżnicowaniem etnicznym, posługiwaniem się różnymi językami, wyznawaniem różnych religii i systemów wartości oraz przynależnością do różnych mniejszości kulturowych, objawia się także w populacji sprawców przestępstw, osób skazywanych z tytułu ich popełnienia oraz odbywających wymierzone im kary, w tym karę pozbawienia wolności.

Konflikty rejestrowane w związku z tym zjawiskiem w różnych dziedzinach życia społeczeństw zróżnicowanych kulturowo bywają konsekwencją wymogu poszanowania lokalnej kultury i miejscowego systemu wartości – z jednej strony, poszanowania innych kultur i innych systemów wartości – z drugiej strony. Konflikty te bywają trudne do pogodzenia. W dziedzinie prawa jest to z jednej strony oczekiwane respektowanie lokalnego porządku prawnego, z drugiej strony – usprawiedliwianie zachowań sprzecznych z tym porządkiem prawnym, podyktowanych inną kulturą lub wyznawaniem innych systemów wartości.

W tym kontekście pojawiają się pytania: czy regulacje prawa karnego uwzględniają, czy też nie uwzględniają zróżnicowań kulturowych charakteryzujących sprawców przestępstw, znajdując jednolite stosowanie prawa wobec każdego, bez względu na kulturowe zróżnicowania? Czy inna kultura lub inne systemy wartości powinny w jakimś choćby stopniu być uwzględniane w treści regulacji prawnych oraz ich stosowaniu? Stosowne rozstrzygnięcia w tym zakresie winny być poprzedzone bardzo pogłębionym i wnikliwym ich rozważeniem. Oto niektóre z najważniejszych sfer prawa karnego, w których problematyka ta może albo powinna być przedmiotem analizy.

Pierwszą sferą takich regulacji prawno-karnych jest określony nimi zakres stosowania prawa karnego obowiązującego w określonym państwie, z tytułu czynów będących według tego prawa przestępstwami oraz z tytułu ich popełnienia na jego obszarze oraz poza tym obszarem. Czy inne obywatelstwo, narodowość lub inne czynniki kształtujące wielokulturowość powinny być uwzględniane w tak rozumianym zakresie stosowania prawa karnego?

W polskim prawie karnym przejawem uwzględniania w pewnym stopniu różnic kulturowych między państwami, w postaci uwzględniania regulacji prawno-karnych obowiązujących w innych państwach, jest na przykład regulacja przewidziana w art. III § 1 Kodeksu karnego (dalej Kk), w myśl której – z pewnymi wyjątkami – warunkiem odpowiedzialności za czyn popełniony za granicą jest uznanie takiego czynu za przestępstwo również przez ustawę obowiązującą w miejscu jego popełnienia.

W sytuacji, gdy w polskim prawie karnym orzeczenie zapadłe za granicą nie stanowi w zasadzie przeszkody do wszczęcia lub prowadzenia postępowania karnego o ten

sam czyn zabroniony przed sądem polskim, przejawem uwzględniania różnic w systemach prawno-karnych różnych państw jest to, że w takim wypadku, w myśl art. 114 § 2 Kodeksu karnego, na poczet kary orzekanej w Polsce zalicza się okres rzeczywistego pozbawienia wolności za granicą oraz wykonywaną tam karę, uwzględniając różnice zachodzące między tymi karami. Ponadto w pewnych wypadkach – wskazanych w art. 114 § 3 Kodeksu karnego – orzeczenia zapadłe za granicą wykluczają jednak wszczęcie lub prowadzenie postępowania karnego o ten sam czyn zabroniony przed sądem polskim. Również w przypadku przejęcia obywatela polskiego, skazanego prawomocnie przez sąd obcego państwa, do wykonania wyroku w Polsce, z uwzględnieniem polskich regulacji prawno-karnych, polski sąd modyfikuje to skazanie w sposób określony w art. 114 § 4 Kodeksu karnego. Wreszcie w myśl art. 114a Kodeksu karnego, w przypadkach wskazanych w tym przepisie, uznaje się i uwzględnia się orzeczenia skazujące wydane w innym państwie członkowskim Unii Europejskiej. Natomiast z tytułu każdego przestępstwa popełnionego na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej, jak również na polskim statku wodnym lub powietrznym, polską ustawę karną stosuje się wobec każdego, bez względu na jego obywatelstwo, narodowość oraz inne czynniki wielokulturowości (chyba że umowa międzynarodowa, której Polska jest stroną, stanowi inaczej), a więc także wobec cudzoziemca (por. Wróbel & Zoll, 2013, s. 146), również w przypadku, gdy w systemie prawnym jego macierzystego kraju popełniony przez niego czyn nie jest uznany za przestępstwo (art. 5. Kk, por. Stasik, 2015).

Jest to problem związany ze zjawiskiem uznawania (w systemie prawa karnego określonego państwa) za przestępstwa czynów, które w innym państwie nie są karalne (por. Grzyb, 2013; Imieliński, 1984; Łuszczyna, 2014). Przykładem jest zawieranie małżeństwa przez osobę pozostającą już w związku małżeńskim. W polskim prawie karnym jest to przestępstwo przewidziane w art. 206 Kodeksu karnego (Mozgawa, 2011; Wąsek, 2010, s. 1174–1189), gdy tymczasem w niektórych krajach czyn taki nie jest przestępstwem (por. Gardocki, 2015, s. 282; Wąsek, 2010, s. 1175). W Polsce przestępstwami są także: obcowanie płciowe z małoletnim poniżej 15 lat (art. 200 § 1 Kodeksu karnego) i kazirodztwo (art. 201 Kodeksu karnego), które w niektórych systemach są czynami niekaralnymi, względnie – w przypadku pierwszego z tych przestępstw – karalnymi, ale w warunkach niższej granicy wieku (por. Czernikiewicz & Pawlak-Jordan, 1998; Warylewski, 1999; 2000; 2001; 2010, s. 1050–1071). Dalszymi przykładami czynów, w jednych krajach uznawanymi za przestępstwa, w innych za czyny niekaralne, są m.in.: stosunki seksualne między osobami tej samej płci, cudzołóstwo, spożywanie określonych pokarmów lub napojów, w tym alkoholowych (Skazani za picie alkoholu...), odstąpienie od określonej wiary, aborcja. Przykładów takich jest więcej.

Innym problemem jest to, czy poszanowanie wielokulturowości i innych systemów wartości powinno być uwzględniane w kształtowaniu ustawowych znamion określonych typów przestępstw. W polskim prawie karnym dzieje się tak chociażby w zakresie przestępstw przeciwko wolności sumienia i wyznania. Karalne jest bowiem ograniczanie człowieka w przysługujących mu prawach ze względu na jego przynależność wyznaniową, bez względu na rodzaj wyznania albo bezwyznaniowość (art. 194 Kodeksu karnego) (Janyga, 2010; Wąsek, 1995; Wojciechowska, 2010, s. 886–893). Przestępstwem jest złośliwe przeszkadzanie publicznemu wykonywaniu aktu religijnego kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej, bez względu na rodzaj

kościół czy rodzaj związku wyznaniowego, jak również złośliwe zakłócanie pogrzebu, uroczystości lub obrzędów żałobnych, także niezależnie od rodzaju religii lub wyznania (art. 195 Kodeksu karnego) (Wojciechowska, 2010, s. 893–898). Niezależnie od rodzaju religii odpowiedzialność karna grozi także za obrażanie uczuć religijnych innych osób, publicznym znieważeniem przedmiotu czci religijnej lub miejsca przeznaczonego do publicznego wykonywania obrzędów religijnych (art. 196 Kodeksu karnego) (Derlatka, 2015, s. 41–46; Wachnicki, 2014; Wojciechowska, 2010, s. 898–901)

Wielokulturowość jest chroniona także w postaci przestępstwa publicznego – nawiązywania do nienawiści na tle różnic narodowościowych, etnicznych, rasowych, wyznaniowych lub ze względu na bezwyznaniowość (art. 256 § 1 Kodeksu karnego) oraz z tytułu innych określonych czynów z tym związanych (art. 256 § 2 Kodeksu karnego) (Pływaczewski, 2010, 486–493). Natomiast na podstawie art. 257 Kodeksu karnego karalne jest znieważanie grupy osób albo pojedynczej osoby lub naruszanie nietykalności cielesnej innej osoby, gdy czyni się to z powodu przynależności narodowej, etnicznej, rasowej, wyznaniowej albo z powodu bezwyznaniowości (Pływaczewski, 2010, s. 493–495).

Zarówno w przypadkach, gdy wielokulturowość jest uwzględniona w ustawowych znamionach określonych przestępstw *expressis verbis*, jak i w przypadkach, gdy okoliczność ta w ustawowych znamionach określonych typów przestępstw *expressis verbis* nie znajduje swego odbicia, zakres uwzględniania wielokulturowości niejednokrotnie bywa zdeterminowany wykładnią określonych znamion przestępstw. Przykładem jest przywoływane już przestępstwo obrażania uczuć religijnych innych osób publicznym znieważaniem przedmiotu czci religijnej lub miejsca przeznaczonego do publicznego wykonywania obrzędów religijnych (art. 196 Kodeksu karnego). Znamię tego przestępstwa, wyrażone słowami „uczucia religijne”, sprawia, że chodzi o uczucia związane z wszelkimi, różnymi religiami, jednak nie można wykluczyć, że to samo zachowanie w jednych kulturach jest uznawane za „znieważanie”, w innych natomiast nie. Nawet jeśli niekontrowersyjną treścią ustawowych znamion chronione są uczucia związane z wszelkimi religiami, to zakres tej ochrony może być zróżnicowany także w zależności od tego, czy i jakimi innymi słowami zastąpione jest znamię sposobu zachowania wyrażone słowem „znieważa” (np. słowami: „obraża”, „profanuje”, „bezczęści”) oraz, czy w drodze wykładni uznaje się je za synonimy, czy też za słowa posiadające inną treść.

Sferami prawa karnego, w których możliwe jest rozważanie, czy uwzględnia się w prawie karnym wielokulturowość sprawców przestępstw, są ogólne przesłanki warunkujące uznanie czynu za przestępstwo. W polskim prawie karnym są nimi: bezprawność, społeczna szkodliwość czynu w stopniu większym niż znikomy oraz wina, które są zwane elementami struktury przestępstwa (art. 1 Kk).

W kontekście warunku bezprawności pojawia się pytanie, czy w ocenie tego warunku wielokulturowość może mieć jakieś znaczenie. Uważa się, że czyn wypełniający znamiona określonego typu przestępstwa nie jest czynem bezprawnym, i w konsekwencji nie jest przestępstwem, jeśli inne przepisy prawa karnego lub przepisy innej dziedziny prawa zezwalają na taki czyn, z uwzględnieniem prawa miejscowego, na podstawie którego odpowiedzialność jest egzekwowana. W tych warunkach bezprawność nie może więc być uznana za wyłączoną na następującej podstawie: zezwolenie na określony czyn jest przewidziane w przepisach prawa karnego lub innej dziedziny prawa innego państwa, zwłaszcza państwa, z którego pochodzi skazywana osoba.

Przesłanka społecznej szkodliwości czynu w stopniu większym niż znikomy, jako warunek uznania w polskim prawie karnym czynu za przestępstwo, jest przesłanką oceną. Polski Kodeks karny nie precyzuje jej wprawdzie, wskazuje jednak okoliczności wymagające uwzględnienia w ocenie, czy konkretny czyn jest społecznie szkodliwy w stopniu większym niż znikomy (art. 115§ 2 Kodeksu karnego, Zawłocki, 2007). Pojawia się w związku z tym pytanie, czy w ocenie okoliczności wymagających uwzględnienia w tej ocenie możliwe jest kierowanie się różnicami kulturowymi, politycznymi, ideologicznymi, religijnymi czy obyczajowymi. Czy okoliczności te mogą być brane pod uwagę w analizie przesłanek wymagających uwzględnienia w ocenie stopnia społecznej szkodliwości czynu, takich jak „rodzaj i charakter naruszonego dobra”, „waga naruszonych przez sprawcę obowiązków”, „motywacja sprawcy” albo „rodzaj naruszonych reguł ostrożności”? Przesłanką uznania czynu jako przestępstwo jest także wina, pojmowana z reguły w polskim prawie karnym jako osobisty zarzut czyniony sprawcy z tytułu popełnionego czynu. Uważa się, że zarzutu takiego nie można sprawcy czynić, gdy z powodu wieku sprawca nie może być uznany za osobę zdolną do ponoszenia winy oraz gdy czyn został popełniony w warunkach tzw. okoliczności wyłączających winę, którymi w polskim prawie karnym są niepoczytalność (art. 31 Kk), błąd (art. 28–30 Kk), działanie na rozkaz (art. 318 Kk), stan wyższej konieczności (art. 26 § 2 Kk), jako ustawowo uregulowane okoliczności wyłączające winę. Uważa się wszakże – przynajmniej zdaniem niektórych autorów – że wina ulega wyłączeniu nie tylko w tego rodzaju przypadkach, uregulowanych ustawowo, lecz także w innych sytuacjach, z innych powodów sprawiających, że nie można było wymagać od sprawcy zachowania zgodnego z prawem (Wróbel & Zoll, 2013, s. 180; Lachowski, 2015, s. 483). Zwłaszcza w tym kontekście pojawia się wątpliwość, czy powodami takimi mogą być okoliczności związane z przynależnością sprawcy do innej kultury, uznawaniem przez niego innego systemu wartości albo innych przekonań.

Przykładem problemu związanego z możliwością przypisania sprawcy winy w warunkach innego obywatelstwa lub narodowości sprawcy, jego związania z inną kulturą lub uznawaniem przez sprawcę innego systemu wartości lub przekonań, jest problem wyłączenia winy z powodu błędu. W polskim prawie karnym błąd usprawiedliwiony co do okoliczności stanowiącej znamię czynu zabronionego wyklucza przestępstwo, przykładem może być błąd sprawcy bigamii co do istnienia poprzedniego małżeństwa (art. 28 § 1 Kk; Wąsek 2010, s. 1183). Przestępstwo jest wyłączone także w przypadku usprawiedliwionego urojenia okoliczności wyłączającej bezprawność albo winę (art. 29 Kk) oraz usprawiedliwionej nieświadomości bezprawności czynu (art. 30 Kk). Natomiast błąd nieusprawiedliwiony uzasadnia w obu przypadkach fakultatywnie nadzwyczajne złagodzenie kary. W tym kontekście, wobec niemożliwości rozwinięcia tej problematyki w ograniczonych rozmiarach niniejszego referatu, należy zwrócić uwagę zwłaszcza na kwestię ewentualnego wpływu wskazanych elementów wielokulturowości na możliwość uznawania błędów za usprawiedliwione nieusprawiedliwione lub nie, w tym przede wszystkim błędu co do prawa (Płachta, 1986; Płachta, 1987; Pohl, 2013, s. 325–326).

W kontekście mniej lub bardziej kategorycznego wymogu, aby okoliczności wyłączające przestępstwo były uregulowane ustawowo (w pewnym stopniu funkcję wyłączenia przestępstwa i odpowiedzialności karnej przypisuje się także tzw. okolicznościom pozaustawowym) (Królikowski & Lachowski, 2015, s. 483; por. Pohl, 2013, s. 279–280),

pojawia się pytanie o to, czy wyłączenie przestępstwa i odpowiedzialności karnej może być w ogóle uzasadniane jakimiś okolicznościami związanymi z innym systemem wartości kulturowych, ideologicznych, religijnych, politycznych lub obyczajowych wyznawanych przez sprawcę, nieprzewidzianymi jako ustawowe okoliczności wyłączające przestępstwo?

Postulatem takim jest na przykład uzasadnianie wyłączenia przestępstwa i odpowiedzialności karnej okolicznością określaną mianem „obrony przez kulturę” – pojęciem będącym polskojęzycznym odpowiednikiem anglojęzycznego pojęcia *cultural defense*. W myśl tego postulatu możliwe miałyby być wyłączenie przestępstwa i odpowiedzialności karnej lub też jej łagodzenie, gdy czyn jest uznawany za dopuszczalny w innym określonym systemie kultury i wartości, zwłaszcza gdy jest przejawem działalności artystycznej (Królikowski & Lachowski, 2015, s. 483; Pohl 2013, s. 279–280).

W polskim prawie karnym postulat ten znajduje swe urzeczywistnienie w treści art. 256 § 3 Kodeksu karnego, który stanowi, że nie popełnia przestępstwa sprawca czynu zabronionego, określonego w art. 256 § 2 Kodeksu karnego, jeśli czyn został popełniony w ramach działalności artystycznej, edukacyjnej, kolekcjonerskiej lub naukowej. Chodzi o rozpowszechnianie, produkowanie, utrwalanie lub sprowadzanie, nabywanie, przechowywanie, posiadanie, prezentowanie, przewożenie lub przesyłanie druku, nagrania lub innego przedmiotu, będącego publicznym propagowaniem faszystowskiego lub innego totalitarnego ustroju państwa lub nawoływaniem do nienawiści na tle różnic narodowościowych, etnicznych, rasowych, wyznaniowych lub ze względu na bezwyznaniowość.

W kontekście umyślności lub nieumyślności, jako znamion podmiotowych określonych typów przestępstw, pojawia się m.in. pytanie związane z przesłanką przypisania nieumyślności w postaci „niezachowania reguł ostrożności wymaganej w danych okolicznościach”, przewidzianej w polskim prawie karnym w art. 9 § 2 Kodeksu karnego. Czy i jakie znaczenie dla przypisania sprawcy nieumyślności może mieć nieświadomość tych reguł albo przekonanie o wymagalności przestrzegania w danych okolicznościach innych reguł, zdeterminowanych jakimiś elementami wielokulturowości? (Wolnik, 2004, s. 97–126). Podobne pytanie odnosi się także do „naruszenia reguł ostrożności i stopnia ich naruszenia” jako okoliczności uwzględnianej w myśl art. 115 § 2 Kodeksu karnego w ocenie stopnia społecznej szkodliwości czynu oraz do „reguł postępowania z dobrem prawnym”, w warunkach uznawania, że postępowanie zgodne z takimi regułami jest przesłanką tzw. pierwotnej legalności czynu i wyłączenia jego bezprawności (Wróbel & Zoll, 2013, s. 174–177).

Pewne pytania i wątpliwości związane z wielokulturowością pojawiają się w sferze wymiaru kary.

Ze zjawiskiem kulturowego zróżnicowania narodów wiąże się naturalnie mniej lub bardziej zróżnicowany system kar i innych środków przewidzianych w prawie karnym różnych państw, za określone typy przestępstw oraz stopień ich surowości. Bywa więc tak, że w innym państwie sprawca jest karany inną karą niż kara przewidziana za ten czyn w jego macierzystym kraju albo taką samą karą, ale jednak surowszą lub łagodniejszą, często w stopniu niewspółmiernym, lub też karą w ogóle nie przewidzianą w jego macierzystym kraju, w dodatku często za czyn, który w jego macierzystym kraju nie jest w ogóle przestępstwem. Niejednokrotnie przypadki takie wywołują ostre reakcje organizacji międzynarodowych, zwłaszcza organizacji interweniujących w obronie

praw człowieka. Czy powinny pojawić się więc refleksje dotyczące orzekania określonych kar lub innych środków prawno-karnych wobec osób posiadających inne obywatelstwo lub narodowość lub też z innych powodów różnicowanych kulturowo? W tym kontekście należy odnotować, że w polskim prawie karnym może w takim wypadku zaktualizować się zakaz orzekania kary ograniczenia wolności z obowiązkiem wykonywania nieodpłatnej, kontrolowanej pracy na cele społeczne (art. 34 § 1a pkt 1 Kk), przewidziany w art. 58 § 2a Kodeksu karnego, uzasadniony przekonaniem, że z uwagi na właściwości i warunki osobiste oskarżony nie wykona tego obowiązku.

Zwłaszcza w przypadku krótkiego pobytu skazanego cudzoziemca w Polsce, z uwagi na okres próby wymagający dłuższego pobytu, wątpliwa może być celowość stosowania wobec takiej osoby środków probacyjnych w postaci warunkowego umorzenia postępowania karnego i warunkowego zawieszenia wykonania kary.

W przypadku różnych środków przewidzianych w prawie karnym, tylko ich fakultatywność pozwala nie orzekać ich ewentualnie z uwagi na okoliczności związane z omawianym zjawiskiem wielokulturowości sprawców. Nie ma natomiast możliwości odstąpienia od ich orzekania z takich powodów w przypadkach, gdy ich orzekanie jest obligatoryjne. Tak jest chociażby w przypadku orzeczenia na wniosek pokrzywdzonego lub innej osoby uprawnionej, obowiązku naprawienia wyrządzonej przestępstwem szkody lub zadośćuczynienia za doznaną krzywdę, uregulowanego w art. 46 § 1 polskiego Kodeksu karnego. Podobnie jest z obowiązkiem zawiadomienia właściwego sądu rodzinnego w razie uznania przez sąd, że – z uwagi na popełnienie przestępstwa na szkodę małoletniego lub we współdziałaniu z nim – celowe jest orzeczenie wobec jego sprawcy pozbawienia lub ograniczenia praw rodzicielskich lub opiekuńczych (art. 43c Kk).

W jakim stopniu czynniki kształtujące wielokulturowość mogą być uwzględniane w stosowaniu zasad wymiaru kar i innych środków, gdy chodzi o wybór rodzaju kary lub innych środków oraz stopień ich surowości? W kontekście zasad wymiaru kar i innych środków, określonych w polskim prawie karnym w art. 53 Kodeksu karnego, ewentualna możliwość uwzględniania takich czynników pojawia się w pewnym stopniu w związku z obowiązkiem uwzględniania przez sąd na przykład motywacji sprawcy, rodzaju i stopnia naruszenia obowiązków ciążących na sprawcy, jego właściwości i warunków osobistych, i innych.

Problematyka uwzględniania czynników kształtujących wielokulturowość sprawców przestępstw pojawia się także w prawno-karnych regulacjach procesowych. Okoliczności takie są uwzględniane na przykład w regulacjach przewidujących korzystanie przez podejrzanego lub oskarżonego z pomocy tłumacza, nieraz także w innych regulacjach procesowych. Pożądane byłoby wszakże zbadanie, czy czyni się to w sposób właściwy i wystarczający oraz czy – być może – konieczne byłyby w tym względzie jakieś korekty.

Bardzo doniosłą sferą prawa karnego, w której rejestruje się wiele problemów związanych z wielokulturowością, jest wykonywanie kar i innych środków przez osoby legitymujące się innym obywatelstwem, narodowością lub charakteryzujących się innymi właściwościami kształtującymi zjawisko wielokulturowości.

Zapewne w największym stopniu problemy te rejestruje się w związku z wykonywaniem przez takie osoby kary pozbawienia wolności. Zwłaszcza więc w tym zakresie pożądane jest ustalenie i zbadanie warunków odbywania kary pozbawienia wolności przez osoby wywodzące się z różnych kręgów kulturowych. Czy i w jakim stopniu



warunki te korespondują ze zróżnicowaniami kulturowymi więźniów? Jak kształtują się postawy i zachowania z tym związane, prezentowane przez personel więzienny i więźniów, także we wzajemnych relacjach między personelem więziennym i więźniami oraz we wzajemnych relacjach między więźniami? Jakie konflikty pojawiają się w tym względzie w praktyce? Czy i w jakim stopniu personel zakładów karnych posiada przygotowanie, wiedzę i umiejętności niezbędne dla funkcjonowania w takich warunkach? Czy, w jakim stopniu i w jaki sposób kulturowe zróżnicowanie więźniów oraz postawy i zachowania personelu więziennego i więźniów z tym związane są uwzględnione w regulacjach prawnych dotyczących wykonywania kary pozbawienia wolności oraz w regulacjach porządkowych i procedurach obowiązujących w zakładach karnych?

Dopiero rezultatem tych ustaleń, ich zweryfikowania i ich krytycznej diagnozy winno być sformułowanie ewentualnych postulatów co do pożądanego sposobu kształtowania warunków odbywania kary pozbawienia wolności przez osoby kulturowo zróżnicowane oraz ewentualne zaproponowanie optymalnego w tym względzie wzorca założeń, warunków i procedur, z uwzględnieniem których kara pozbawienia wolności winna być w takich warunkach wykonywana. Wachlarz problemów związanych z wielokulturowością, pojawiających się w prawie karnym, wskazany w niniejszym opracowaniu tylko w największym zarysie, nie jest z pewnością wyczerpujący. Uczyniono to w każdym razie w przekonaniu o tym, że uwagi te mogą i powinny być inspiracją do pogłębionego zainteresowania się tą problematyką.

Najbardziej podstawowym pytaniem pojawiającym się w tym kontekście i determinującym jakiegokolwiek konkretne rozwiązania prawne w tym zakresie jest wszakże następujące pytanie: czy okoliczności związane ze zróżnicowaniami kulturowymi i innymi systemami wartości powinny w ogóle posiadać jakiegokolwiek znaczenie w egzekwowaniu odpowiedzialności karnej, czy może należy od każdego wymagać bezwzględnego poszanowania miejscowego prawa i lokalnie obowiązujących zasad odpowiedzialności karnej, bez jakiegokolwiek uwzględniania zróżnicowań kulturowych i wyznawania innych systemów wartości?

## Bibliografia

- Arabia Saudyjska. Skazani za picie alkoholu. Dostęp: <http://www.rmfm24.pl/fakty/swiat/news-arabia-saudyjska-skazani-za-picie-alkoholu,n1d,171187>.
- Czernikiewicz, W. & Pawlak-Jordan, B. (1998). *Wykorzystywanie seksualne dzieci*. Warszawa: Fundacja Dzieci Niczyje.
- Derlatka, M. (2015). Zasadność kryminalizacji obrazy uczuć religijnych. *Prokuratura i Prawo*, 10, 41–46.
- Gardocki, L. (2015). *Prawo karne*. Warszawa: C.H. Beck.
- Grzyb, M. (2013). Przestępstwa przeciwko obyczajności w irańskim prawie karnym. Prawo islamskie i dyskryminacja prawna kobiet. *Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ. Nauki Społeczne*, 6/1, 27–42.
- Imieliński, K. (1984). *Seksuologia kulturowa*, Warszawa: PWN.
- Janyga, W. (2010). *Przestępstwo obrazy uczuć religijnych w polskim prawie karnym w świetle współczesnego pojmowania wolności sumienia i wyznania*. Warszawa.

- Królikowski, M. & Lachowski, J. (2015). Komentarz do artykułów 1–31. W: M. Królikowski & R. Zawłocki (red.). *Kodeks karny. Część ogólna*. T. 1. Warszawa: C.H. Beck.
- Lachowski, J. (2015). Komentarz do artykułów 1–31. W: M. Królikowski & R. Zawłocki (red.). *Kodeks karny. Część ogólna*. T. 1. Wydanie 2. Warszawa: C.H. Beck.
- Łuszczyna, M. (2014) Trochę potęgi. Zabójstwo honorowe w Polsce. *Gazeta Wyborcza*, 2 kwietnia 2014.
- Mozgawa, M. (2011). *Bigamia*. Warszawa: Wydawnictwo Wolters Kluwer.
- Pohl, Ł. (2013). *Prawo karne. Wykład części ogólnej*. Warszawa: LexisNexis Polska Sp. z o.o.
- Płachta, M. (1987). Nieznajomość prawa jako okoliczność łagodząca odpowiedzialność karną cudzoziemca. *Nowe Prawo*. 7–8.
- Płachta, M. (1986). Obowiązkiwanie reguły *ignorantia iuris nocet* w odniesieniu do cudzoziemców. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*. 2.
- Pływaczewski, E. (2010). Komentarz do artykułów 222–316. W: A. Wąsek (red.). *Kodeks karny. Część szczególna*. T. 2. Warszawa: C.H. Beck.
- Stasik, E. *Wyrok w Singapurze: więzienie i chłosta dla niemieckich graficiarzy, Deutsche Welle*. Źródło: <http://www.dw.com/pl/wyrok-w-singapurze-wiezienie-i-chlosta-dla-niemieckich-raficiarzy/a-18295038>.
- Wachnicki, M. (2014). Gdzie (oprócz Polski) karze się jeszcze za obrazę uczuć religijnych? *Gazeta Wyborcza*, 29 maja 2014.
- Warylewski, J. (1999). Karnoprawna ochrona małoletniego przed wykorzystywaniem seksualnym w orzecznictwie Sądu Najwyższego. *Prokuratura i Prawo*. 9, 101
- Warylewski, J. (2000). Z zagadnień karnoprawnej ochrony małoletnich przed wykorzystywaniem seksualnym. *Przeгляд Sądowy*. 2, 106–129.
- Warylewski, J. (2001). Zakaz kazirodztwa w kodeksie karnym oraz w ujęciu prawnoporównawczym. *Przeгляд Sądowy*. 5, 66–97.
- Warylewski, J. (2010). Komentarz do artykułów 117–221. W: A. Wąsek (red.). *Kodeks karny. Część szczególna*. T. 1 (1050–1071). Warszawa: C.H. Beck.
- Wąsek, A. (2010). Komentarz do artykułów 117–221. W: A. Wąsek (red.). *Kodeks karny. Część szczególna*. T. 1 (1174–1189). Warszawa: C.H. Beck.
- Wąsek A. (1995). Przepęstwa przeciwko przekonaniom religijnym *de lege lata* i *de lege ferenda*. *Państwo i Prawo*. 7, 37–38.
- Wojciechowska, J. (2010) Komentarz do artykułów 117–221. W: A. Wąsek (red.). *Kodeks karny. Część szczególna*. T. 1 (886–893). Warszawa: C.H. Beck.
- Wolnik, P. (2004). Nieświadomość reguł ostrożności jako błąd przy przestępstwach nieumyślnych. *Czasopismo prawa karnego i nauk penalnych*. 2, 97–126.
- Wróbel, W. & Zoll, A. (2013). *Polskie prawo karne. Część ogólna*. Kraków: Wydawnictwo ZNAK.
- Zawłocki, R. (2007). *Pojęcie i funkcje społecznej szkodliwości czynu w prawie karnym*. Warszawa: C.H. Beck.

---

## Andrzej J. Szwarc

prof. zw. dr hab. dr h.c., prawo karne

Polsko-Niemiecki Instytut Badawczy w Collegium Polonicum w Słubicach (wspólna jednostka Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz Uniwersytetu Europejskiego Viadrina we Frankfurcie nad Odrą)

Adres: ul. T. Kościuszki 1, 69-100 Słubice

e-mail: [ajsuam@amu.edu.pl](mailto:ajsuam@amu.edu.pl)

PATRYCJA ROZBICKA | Uniwersytet Wrocławski, Polska

## **W drodze do kompromisu. Adaptacja uchodźców w Polsce – studium przypadku**

Leading the way to compromise.  
The refugee adaptation process in Poland – case study

### Streszczenie

Od wielu lat na całym świecie, przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych i w krajach Europy Zachodniej, prowadzone są badania dotyczące migracji oraz związanego z nią uchodźstwa. Polska, jako kraj na granicy świata zachodniego i wschodniego, staje się stopniowo dla mieszkańców Europy Wschodniej państwem imigracyjnym, celem ucieczki z własnej ojczyzny.

Chcąc ukazać kategorię Innego poprzez wybranych cudzoziemców oraz aspekty ich funkcjonowania w Polsce, analizuje materiały zgromadzone podczas badań terenowych przeprowadzonych podczas wizyty w Ośrodku dla Uchodźców w Czerwonym Borze, prywatnych kwater badanych w Łomży oraz w siedzibie Fundacji „Ocalenie” w Łomży.

Faza interpretacji danych polegała na zakodowaniu materiałów zgromadzonych podczas wywiadów narracyjnych, które uprzednio zostały poddane transkrypcji. Nadane kody stanowiły opis następujących tematów: powód wyjazdu z ojczyzny, dlaczego celem wyjazdu była Polska, jak wyglądało/wygląda życie w ośrodku, różnice kulturowe oraz kategorie scharakteryzowane w teoretycznej części dysertacji, czyli inność, transnarodowość, integracja, dialog międzykulturowy, potrzeba znajomości języka kraju przyjmującego.

Słowa kluczowe: komunikacja międzykulturowa, uchodźcy, migracja, adaptacja

### Abstract

The global nature of international migration, subordinate to the tendencies listed by Castles, is very symptomatic of the postmodern era. It is important that we understand the need for cooperation, protection of the borders, but mostly the legal arrangements for immigrants. Migration is one of the factors that most strongly affect world transformation, at various levels of state and society.

The analyses of empirical material allowed me to describe the techniques used by the refugees to find their place in a culturally and ethnically alien society. The 'survival' technique revealed the basic behaviour of the refugee in the host country, which is mainly understanding of the Polish socio-cultural reality. Field research was conducted in the Czerwony Bór exile centre, in the Ocalenie Foundation facilities and in immigrants' private quarters in Łomża among 28 refugees, between 18 to 70 years of age, from Armenia, Georgia and, mainly, the Chechen Republic.

Keywords: refugee, migration, integration, refuge center, cross-cultural adaptation process

## Wprowadzenie

Historie związane z procesem stawania się uchodźcą można podzielić na kilka etapów. Wyróżnia się przede wszystkim fazę przedemigracyjną, ucieczkę z kraju pochodzenia, dotarcie do kraju pierwszego azylu oraz osiedlenie się w kraju przyjmującym. Opuszczenie ośrodka dla uchodźców jest jednym z pierwszych etapów osiedlania się uchodźcy. Jest to stadium dla uchodźców trudne, ponieważ nie dysponują oni na ogół umiejętnościami, które mogłyby im pomóc w procesach adaptacyjno-integracyjnych. Podstawowe kompetencje, które powinni zdobyć uchodźcy, warunki, które należałoby spełnić to przede wszystkim: znajomość języka, mieszkanie, zatrudnienie. Kolejnymi czynnikami są przełamywanie izolacji i liczne problemy obyczajowe.

## Język. Mieszkanie. Zatrudnienie

Pierwszym krokiem w przystosowywaniu się do nowej rzeczywistości jest nauka języka. Ośrodki oferują lekcje języka polskiego, cieszą się one jednak umiarkowaną frekwencją. Osoby przebywające w placówkach są najczęściej w fazie akceptacji sytuacji, w której się znalazły, potem następuje etap oczekiwania, związany często z frustracją i bezradnością. Dodatkowo mieszkańcy potrzebują pomocy psychologicznej w związku z syndromem stresu pourazowego, którego wynikiem jest zamknięcie się na otaczający świat i brak chęci do jakiegokolwiek aktywności, w tym do nauki języka. Lekcje języka w ośrodku w większości przypadków nie odnoszą oczekiwanych rezultatów. Momentem przełomowym jest zamieszkanie w kwaterze prywatnej, czyli mieszkaniu do wynajęcia, które jest dostępne na rynku nieruchomości. Uchodźcy mają poczucie, że więcej zależy od nich. Ponadto muszą w codziennym życiu porozumiewać się w języku polskim, więc ich motywacja do nauki języka wzrasta. Zaczynają uczęszczać na kursy językowe lub uczą się samodzielnie, metodą prób i błędów.

Rosyjskiego trochę znałem i jakoś tak „załapałem w głowie szybko”. Np. porównywałem słowa i tak jakoś doszedłem do wszystkiego (Erik, Gruzja).

W WARSZAWIE, jak przyjechałem pierwszy raz to „chodziłem po bazarze i słuchałem ludzi” i tak się nauczyłem (Selimchan, Czeczenia).

Ostatnia nadmieniona forma nauki języka polskiego, często krytykowana w literaturze przedmiotu jest w mniejszym stopniu związana z upokorzeniem, a w większym ze wzrostem poczucia wartości (zrobiłem/zrobiłam coś sam/sama) i zdobyciem nowych, polskich przyjaciół. Sami Polacy, jak potwierdziła kierowniczką Fundacji „Ocalenie” w Łomży, są bardziej przychylni obcym, którzy potrafią w dużej mierze samodzielnie nauczyć się języka polskiego. Nierzadko również dzieci uchodźców pełnią rolę ich nauczycieli języka:

Uczyłam się dwa miesiące, to było 5 lat temu (0,7), a może 4 lata temu. A teraz dzieci moje mnie uczą. „Córka mnie poprawia”, jak coś nie tak mówię. Mówi: TO NIE TAK a tak (Marisa, Czeczenia).

Opanowanie języka przede wszystkim daje komfort psychiczny – uchodźca wie, co jest mu komunikowane i sam może wyrazić to, co ma na myśli. Codzienne czynności, jak choćby zakupy, nie stanowią już większego problemu. Wizyty w urzędach lub innych instytucjach przestają być tak bardzo stresujące. Cudzoziemcy dzięki znajomości języka przestają czuć się bezradni, mogą wyjaśniać pojawiające się nieporozumienia kulturowe i jednocześnie dzielić się swoją kulturą z Polakami i innymi mieszkańcami.

Należy podkreślić, iż każda nauka języka powinna być aktem partnerskiego procesu. Dorośli często czują się skrepowani faktem przymusu samego uczenia się, dlatego prowadzący zajęcia powinien pamiętać o tym delikatnym aspekcie. Nie bez znaczenia, zwłaszcza wśród wyznawców islamu, jest podział grup na żeńskie i męskie. Członkowie grup, jak twierdzili badani, nie czują się wtedy pozbawieni godności (mężczyzna nie może pokazać swoich słabości przy kobiecie, a nieznajomość języka lub błędy w wymowie nimi są) i posiadają komfortowe warunki do nauki. Warto w związku z tym również zwrócić uwagę na dobór nauczycieli ze względu na płeć. Kobieta powinna uczyć kobiety, a mężczyzna mężczyzn. Przede wszystkim ważne jest, by łączyć naukę języka z wiedzą o kulturze, tradycji i ogólnych regułach panujących w kraju przyjmującym.

Znalezienie mieszkania stanowi następny krok w stronę „godnego”, jak określili to badani, życia na obczyźnie. Znalezienie lokalu mieszkalnego nie było jednak łatwe w przypadku rozmówców autorki badań. Niejednokrotnie odmawiano im ze względu na ich pochodzenie. Inność badanych powodowała, że właściciele mieszkań często bali się wynająć im mieszkanie. W szukaniu zakwaterowania pomagali uchodźcom pracownicy ośrodka lub Fundacji „Ocalenie”. Osoby, którym udało się znaleźć mieszkanie, chętniej podejmują próbę dialogu z Polakami, biorą udział w festynach i warsztatach integracyjnych, gdzie prezentują swoją kuchnię i kraj. Kontakt z sąsiadami jest poprawny, w niektórych przypadkach nawet bardzo dobry. Samodzielne mieszkanie stanowi podstawę w procesie adaptacji uchodźców i jest dla nich wartością samą w sobie. Problem stanowią finanse – wsparcie państwa jest niewystarczające, a uchodźcom ciężko jest zdobyć pracę, głównie z tego samego powodu, co wynajęcie mieszkania.

Zimą nie ma pracy i nie starcza nam na jedzenie<sup>9</sup>, bo trzeba rachunki opłacić prąd, wodę itd. I często się zdarza, że::: że się dzwoni z ogłoszenia w sprawie pracy i jak się mówi, że się jest Czeczeńcem „to od razu nieaktualne”. [...] Teraz mieszkamy z moją matką w OSIEM OSÓB w dwóch pokojach, dlatego „szukam dla swojej rodziny innego mieszkania”. Już dwa miesiące dzwonię, ale jak tylko mówię, że jestem Czeczeńcem „to już oferta nieaktualna” (Selimchan, Czeczenia).

Z notatek terenowych wynika, iż wynajmujących mieszkania przeraża przede wszystkim duża liczebność rodzin uchodźców. W Polsce w kontaktach z Innym pokutują stereotypy oraz ogólna niewiedza dotycząca państw i kultur, z których pochodzą uchodźcy. Imigranci są dla Polaków anonimowi, co przyczynia się do niechęci wobec obcych i pewnego ich odczłowieczenia. Uchodźcy są bardziej postaciami niepasującymi do rzeczywistości niż ludźmi z bagażem doświadczeń, podobnymi do nas pod względem pragnień i potrzeb. Jest to rezultat bardzo ograniczonego kontaktu z Innym oraz nieznaności jego historii; powodów, dla których jest w Polsce; co myśli o kraju, który go przyjmuje i ludziach, którzy w nim mieszkają.

W następstwie uzyskania dokumentów potwierdzających legalność pobytu uchodźca nabywa prawa do pracy, a tym samym korzystania z usług regionalnego Urzędu Pracy. Zatrudnienie, a wraz z nim stabilność finansowa jest kolejnym czynnikiem, który wpływa na poczucie bezpieczeństwa i samodzielności uchodźcy. Niezależność finansowa jest bardzo ważna w funkcjonowaniu cudzoziemca w Polsce, pozwala mu poczuć się pewniej, a przede wszystkim eliminuje potrzebę wizyt w MOPS-ie, które są dla wielu osób bardzo krępujące.

Wie Pani ja:: ja bym wszystko zrobiła, żeby nie pójść do tego MOPS-u. Mam wyższe wykształcenie i „jakoś nie mogę”. Koleżanki się ze mnie śmieją ((śmieje się)), ale „no nie mogę”. „Ale jak nie iść jak zimno” i w ogóle (Amina, Czechenia).

Podjęcie pracy wiąże się z koniecznością zorganizowania kwestii formalnych takich jak: otwarcie konta bankowego, złożenie wniosku o numer PESEL i NIP, przetłumaczenie ewentualnych dokumentów potwierdzających kwalifikacje, wykształcenie lub zebranie zaświadczeń dotyczących odbytych kursów językowych bądź zawodowych. Urzędy Pracy umożliwiają uchodźcom uczestnictwo w kursach podnoszących kwalifikacje zawodowe, które według pracodawców są uważane za najbardziej wiarygodne źródło potwierdzające kompetencje imigranta. W procesie poszukiwania pracy bardzo ważne jest wsparcie zewnętrzne, tzn. udzielenie przez pracownika ośrodka lub organizacji pozarządowej, często w postaci telefonu do potencjalnego pracodawcy, zapewnienia o tożsamości uchodźcy i uprawnieniach dotyczących jego pozwolenia na pracę. Imigranci uskarżali się na trudności ze znalezieniem zatrudnienia, niechęcią części Polaków wobec nich. Opisywali przypadki, w których polscy pracodawcy nie wypłacali im wynagrodzeń, co powodowało w uchodźcach poczucie ogólnej bezradności, nie wiedzieli co robić, czy zgłaszać takie zajścia, jeśli tak, to gdzie. Policja nie była pierwszym organem państwowym, które przychodziło im na myśl. Wspomnienia z kraju pochodzenia wstrzymywały ich od zgłoszenia incydentu na policję. Kiedy spotykali policjantów patrolujących ulice polskiego miasta, przed oczami mieli obrazy bezprawnych aresztowań czy nawet zabójstw, gdy spotykali policjantów po prostu patrolujących ulice polskiego miasta.

Zesłam kupić chleb i przede mną stał policjant, „ja nic nie zrobiłam”, ale i tak się go bałam. Potem mówi, co się Pani stało a ja, że „nic nie zrobiłam, ale się Pana boję”. TYLE LAT już tutaj mieszkam, ale jakoś zawsze mi się przypominają te wszystkie rzeczy, które z nimi przeżyłam, nawet (0,5) jak tylko z daleka to już się boję (Amina, Czechenia).

Bardzo często uchodźcy nie są zadowoleni z oferowanego im stanowiska pracy, ponieważ jest ono poniżej ich kwalifikacji. Zdarza się, że odbierają propozycję takiej pracy bardzo personalnie, dodając do tego powody narodowościowe. Nierzadko mają rację, ale należy pamiętać, że pracodawcy również mają swoje powody, oferując uchodźcom określone stanowiska.

Ogólna obawa przed zatrudnieniem osoby z obcej kultury jest tylko jednym z czynników, które powstrzymują polskich pracodawców. Często istotnym powodem są również niepotwierdzone kwalifikacje i wykształcenie zdobyte jeszcze w ojczyźnie uchodźcy. Ponadto istnieje obawa, że imigrant szybko przestanie pracować, ponieważ jest tu tymczasowo. Ludzie często nie podejmują również z tego powodu prób nawiązania dialogu z Innym, gdyż uważają, że jego pobyt w Polsce jest przejściowy. Pracodawcy boją się inwestować w szkolenie „obcych” pracowników, nie są pewni ich deklaracji dotyczących przewidywanego okresu pracy. Słaba znajomość języka polskiego powoduje wątpliwości i niepokój związany z prawdopodobnymi nieporozumieniami podczas objaśniania obowiązków i zasad bezpieczeństwa w miejscu pracy.

## Różnice. Samotność. Zmiana

Trudna sytuacja finansowa niejednokrotnie zmienia funkcjonowanie rodziny uchodźcy. Hierarchia zostaje zaburzona, gdy kobieta, najczęściej muzułmanka, znajduje zatrudnienie. W kulturze islamu domeną kobiet jest dom i rodzina, zależność od męża. Na uchodźstwie w wielu przypadkach sytuacja się zmienia. Kobiety poza ogólnie lepszą kondycją psychiczną, są bardziej aktywne, chętne do integracji, kontaktu z Polakami i w związku z tym są pozytywnie odbierane przez społeczność autochtonów. Szybciej opanowują język, przez co łatwiej jest im znaleźć pracę. Nie czują się dyskryminowane, gdy proponuje się im pracę o niższym prestiżu, gdyż często, choć wykształcone, nie mają żadnego doświadczenia zawodowego. Kobiety imigrantki są bardziej skłonne wprowadzać elementy innych kultur do swoich obyczajów i zachowań. Wykazują dużo większą otwartość na wartości kraju przyjmującego, przy jednoczesnym zachowaniu własnej tożsamości.

Ja mam bardzo dużo znajomych tutaj, w Łomży, w Zambrowie, Białymstoku ((uśmiecha się)). Jak żyjesz TUTAJ, to powinieneś mieć przyjaciół stąd (Milana, Czeczenia).

Znaczącym problemem w życiu uchodźców jest poczucie samotności, swego rodzaju izolacji oraz problemy związane z różnicami kulturowo-obyczajowymi. Ośrodki oraz instytucje zajmujące się pomocą uchodźcom oferują pomoc psychologa, który stara się pomóc imigrantom w odnalezieniu się w nowej rzeczywistości i z uporaniem się z traumatyczną przeszłością. Uchodźcy poza fachową pomocą potrzebują jednak prywatnej rozmowy, bezinteresownej pomocy i zainteresowania, interakcji z osobą, która potrafi ich zrozumieć, z człowiekiem, któremu zależy na ich losie. Początkowo rolę takiego powiernika spełniają pracownicy ośrodka, choć nie zawsze są chętni (głównie ze względu na etykę zawodową) do bliskich kontaktów z podopiecznymi. Odbiorcami

stają się również inni mieszkańcy ośrodka. Podobne doświadczenia zbliżają uchodźców do siebie, lepiej się rozumieją. Zdarza się jednak, że ludzie doświadczeni wojną w kontakcie z podobnymi im osobami nie potrafią rozmawiać o niczym innym, tylko o tym, co wydarzyło się w ich ojczyźnie. Ciągłe powracanie do dramatycznych czasów w przyszłości wpływa negatywnie na życie terażniejsze. Imigranci nie potrafią czasami wyjść poza świat bólu i wspomnień, przez co ich proces integracyjny przebiega bardzo powoli, a ich izolacja się pogłębia.

W tym miejscu warto ponownie podkreślić wagę dialogu międzykulturowego, który może mieć miejsce w szkole dziecka lub na rozmaitych festynach (np. z okazji dnia uchodźcy) lub warsztatach (np. kulinarnych – kuchnia Kaukaska).

U mnie w szkole było prezentowane Chaczapuri akurat, „moja mama ugotowała i ja byłem jako kelner” ((śmieje się)). Potem miałem zdjęcie gdzieś, nie wiem gdzie. Prezentowaliśmy nie tylko Chaczapuri inne dania też, nie pamiętam jakie konkretnie, tylko Chaczapuri przypomina mi się i ten (0,6). „Był taki projekt „Od pola do stołu” czy cos takiego”. Tam byliśmy i prezentowaliśmy kuchnię kaukaską. Bardzo WSZYSTKIM SIĘ SPODOBAŁO, dużo ludzi nawet nie rozumiało co to jest, ale zjadło i posmakowało im ((uśmiecha się)) (Erik, Gruzja).

Rozmówcy zwracali uwagę na brak wiedzy o sobie nawzajem, swoich kulturach i krajach, która często staje się źródłem nieporozumień wynikających z różnic kulturowych.

Ludzie nie znają się, nie wiedzą nic o sobie. Jak ZACZNAĆ ROZMAWIAĆ to może będą się dobrze porozumiewać, nawiążą jakiś kontakt (0,5) w czymkolwiek, w zainteresowaniach np. będą coś razem robić. Po prostu trzeba, żeby ten DIALOG BYŁ Z DWÓCH STRON, bo „dużo ludzi nie zna ode mnie z kraju nikogo i myślą, że my jesteśmy tam do kogoś podobni i już automatycznie nas nie lubią”. Nie wiedzą jaką mentalność mamy. Trzeba, żeby się poznawali ludzie (Erik, Gruzja).

Uchodźcy opisywali sytuacje, w których rozmowa niwelowała obawy dotyczące pierwszego kontaktu z Innym. Wzajemne oddziaływanie jest najbardziej skuteczną formą pozbywania się początkowych uprzedzeń i obaw.

MY nie chcemy nic pokazać, POLACY też nie chcą nic pokazać. „Po prostu trzeba by było zrobić cos takiego”, żeby był między nami jakiś KONTAKT. Ja mam teraz tą pracę i „cały czas rozmawiam” i oni już znają jaki jestem ja. Na początku trochę się bali ”można powiedzieć, „. Jedna Pani taka powiedziała, że ona w ogóle ze mną nie rozmawiała, bo bała się coś takiego powiedzieć, ”żebym się nie obraził, „. A TERAZ jak ja jej wytłumaczył, że ja też jestem CZŁOWIEK i, że możemy żartować, rozmawiać tylko trzeba normalnie (Demir, Czechenia).

Kontakt imigrantów z autochtonami to także potencjalna możliwość konfliktu. Konfrontacja odmiennych stylów funkcjonowania sprzężonych z obszarem pochodzenia może wywołać niechęć obu jednostek biorących udział w interakcji. Zarówno Polacy, jak i cudzoziemcy postrzegają niektóre zachowania Innych jako dziwne, niezrozumiałe. Wśród opisywanej społeczności dotyczy to przede wszystkim stroju



(chusta u muzułmanek), zachowania wobec kobiet i ich praw (kobieta jest posłuszna mężowi, powinna zajmować się domem), wychowania dzieci (dzieci uchodźców zazwyczaj mają więcej swobody), zasad żywieniowych (niejedzenie wieprzowiny przez muzułmanów) czy też okazywania emocji (dotykanie rozmówcy, szczególnie kobiety, jest niedozwolone wśród muzułmanów).

Karen, Armenia:

Myślę, że jesteśmy podobni, „tak się czujemy”. Ludzie, których poznaliśmy są bardzo przyjaźni wiele nam pomagają, nasi sąsiedzi są nam bardzo przychylni, „pozwalają nam korzystać z Internetu i nawet samochód chcieli nam kupić”, ale ja mówiłem, że nie trzeba, że to już wszystko wystarczy i naprawdę ludzie są wspaniali i nie spotkaliśmy się z żadnymi problemami.

Erik, Gruzja:

Ogólnie to::: to dużo podobni jesteśmy. „Cieszę się z tego powodu”.

Satsita, Czeczenia:

TO, co było szokujące od początku to, co widać: kobiety starsze, które palą, z takimi, co piją, to ja nie miałam do czynienia, ale „tak, że sobie ktoś spokojnie chodzi i pali i ty musisz wdychać” to::: to takie proste, że tak powiem, ale to. DRUGIE to ta różnica, że człowiek, który przyjeżdża do Ciebie jest traktowany inaczej. Chodzi o tą odmienność „znaczenia gościa”. To przede wszystkim to. I to, że jak wynajęliśmy mieszkanie to nikt „tobie nie mówi dzień dobry”. NIKT „cię nie zauważa, o nic nie pyta”, że możesz mieszkać nawet kilka lat obok kogoś i nawet jednego słowa nie zamienić – „to by nie było możliwe u nas”. No i to też było szokujące, że „każdy żyje swoim osobnym życiem”. I też to, że możesz po prostu powiedzieć komuś „NIE DZIĘKUJĘ”, „NIE ZROBIĘ”. U nas nie możesz tak po prostu odmówić, musisz podać jakiś powód. „Nie możesz tak po prostu odmówić”. Nie możesz powiedzieć nie, „bo ja nie mam czasu, bo ja nie chcę to tego nie zrobić”. U nas musisz powiedzieć, „dlaczego czegoś nie zrobisz”, muszą być przesłanki do tego. °No to też było dla mnie szokujące°.

Marisa, Czeczenia:

DUŻO MÓWI: jeżeli ty w Polsce to dlaczego nie jecie wieprzowiny, dlaczego nie przyjmiecie wiary naszej. A ja mówię: „a Pani zmieniłaby swoją wiarę”, np. gdyby pojechała do Czeczenii? Ona mówi: NIE. Wiara jest (0,6) ((zastanawia się)) Bóg jest w Polsce, Bóg jest w Afryce, w Ameryce, „nie ma różnicy”. A wieprzowiny (0,5) ja bym zrozumiała, „gdyby nie byłyby ryby, kurczaka, indyka” to::: to ja bym zrozumiała, a tak jest duży wybór to dlaczego ja mam WIEPRZOWINĘ JEŚĆ.

Wsparciem w niwelowaniu poczucia izolacji i problemów, które dotyczą uchodźców, są wspomniane już organizacje pozarządowe, ale także praca uchodźców na rzecz uchodźców. Połączeniem tych dwóch działalności jest Fundacja „Ocalenie” w Łomży, której głównymi pracownikami są dwie Czeczenki. Jedna z nich opisuje pracę w fundacji:

Ja wychodzę z tego założenia: to jest jedyny punkt, do którego mogą przychodzić uchodźcy i „w języku dla nich zrozumiałym powiedzieć o swoich problemach, uzyskać pomoc”. I Ta Praca wychodzi poza ramy pojęcia pracy biurowej, do której może być przyzwyczajany młody chłopak albo młoda dziewczyna. To jest praca z ludźmi, którzy „przeżyli wojnę i, którzy nie ufają i jest bardzo trudno, żeby zaufali”. Jest cały czas tak, że ta praca wymaga dużo sił. I jest też oczywiście tak, że my pracujemy nie tylko dla jednej strony, dla uchodźców, ale pracujemy też tak samo dla społeczeństwa. Dla miasta, dla urzędów, „część ich pracy też robimy my” (Satsita, Czeczenia).

W ramach wolontariatu w fundacji pracują również polscy specjaliści z zakresu prawa, psychologii i zdrowia, ale przede wszystkim działalność placówki wspomagają uchodźcy, którzy są już w Polsce długo i osiągnęli stabilność (finansową, psychiczną). Pomoc zaaklimatyzowanych w nowym kraju imigrantów jest najbardziej cenna, ponieważ drogę do uzyskania legalnego pobytu mają już za sobą. Wiedzą, ile jest wątpliwości, które nasuwają się podczas przedłużającej się procedury nadawania statusu. Ponadto znają prawa, które obowiązują cudzoziemców w Polsce, szczególnie te związane z wyjazdem poza granice kraju i potrafią je objaśnić innym w prosty sposób.

Niejednokrotnie ośrodki dla uchodźców podejmują próbę zaangażowania mieszkańców w prace na rzecz placówki. Kobiety opiekują się dziećmi w świetlicy, gotują obiady, sprzątaj – działalność kobiet ma charakter utylitarny. Mężczyźni sporadycznie pomagają w uporządkowaniu zewnętrznego obszaru ośrodka, np. wrywają chwasty, koszą trawę, zamiatają chodnik. Oczywiście każda aktywność jest wynagradzana finansowo, ale przede wszystkim poprzez takie działania uchodźcy czują się potrzebni, proces ich stagnacji zostaje choć na chwilę przerwany.

Kwestią, która może pozytywnie wpływać na proces adaptacji uchodźców, jest ich ciągły kontakt z „domem”, rodziną pozostałą w ojczyźnie lub rodakami znajdującymi się w innym zachodnim kraju.

Jak przyjechałam to wtedy „kupiłam komórkę” i nie umiałam jej obsługiwać. Brat mojego męża mieszkał w Niemczech i on poprosił napisać smsa. I ja mówię do męża, że NIE UMIEM PISAĆ. I on wtedy „był taki zszokowany, jak można nie umieć używać telefonu”, pisać smsów. Takie to emocje we mnie wzbudziło ((uśmiecha się)). „Ja przeżyłam wojnę i nie miałam komórki”, nie umiałam pisać smsów. I tak mi to w pamięć zapadło, do dziś to pamiętam. „Ale później się nauczyłam obsługiwać”. Niedaleko tego centrum dla uchodźców była kafejka internetowa. I MY skorzystaliśmy z tego. Najpierw pytaliśmy jak to włączyć, a potem już sami używaliśmy ((uśmiecha się)) (Satsita, Czeczenia).

Niektórzy z rozmówców regularnie kontaktują się ze swoją rodziną i znajomymi, którzy mieszkają daleko. Poprzez utrzymywanie kontaktu uchodźcy mają wrażenie bycia bliżej domu. Często jest to również forma zmagania się z poczuciem winy, które pojawia się na myśl o pozostawieniu w ojczyźnie rodziny, która jest narażona na niebezpieczeństwo. Członkowie rodzin uchodźców przebywających w Polsce niejednokrotnie proszą o pomoc w dołączeniu do nich. Kontakt telefoniczny to rodzaj „bycia razem” pomimo tysięcy dzielących kilometrów.

Często słucham i oglądam w Internecie, co się tam dzieje, że „porywają mężczyzn, że kobiety płaczą”, bo uprowadzają synów. Bardzo dużo ludzi wyjeżdża z tego powodu.

Mam kontakt z rodziną: z siostrami z mamą. ZAWSZE jak jest kontakt telefoniczny to dopytują się jak się tutaj mieszka, czy jest wszystko w porządku. I mój mąż zawsze im mówi, „że mogą w każdej chwili przyjechać tutaj” i będą mogli tutaj spokojnie żyć” (Madina, Czeczenia).

## Podsumowanie

Język jest zasadniczym narzędziem porozumiewania się, a więc również źródłem ograniczeń i nieporozumień w procesie komunikowania międzykulturowego. W myśl relatywizmu lingwistycznego cechy języka i normy kulturowe oddziałują na siebie wzajemnie. Język jest wytworem danej kultury, pełniącym funkcję komunikacyjną i kulturotwórczą (Krzysztofek, 1983, s. 105). Inną koncepcją dotyczącą języka w komunikowaniu międzykulturowym jest determinizm lingwistyczny, który uznaje kontrolę struktur językowych nad normami kulturowymi, co odnosi się do zagadnienia językowego obrazu świata (Bartmiński, 2014). Komunikowanie międzykulturowe pozwala doświadczać świata i jego różnorodności. Zwrócenie uwagi na umiejętności językowe osób pracujących z uchodźcami, jak również samych uchodźców, wydaje się być jednym z najważniejszych problemów, które należałoby rozwiązać. Za językiem kryje się bowiem cała historia. By wzmocnić ogólną (dotyczących również Polaków) jakość nauczania języków obcych, konieczny jest częsty kontakt z „żywym” językiem, dlatego tak ważna jest aktywna integracja, bezpośredni kontakt i pomoc uchodźcom w odnalezieniu się w nowej sytuacji.

Podsumowując analizę materiału z badań terenowych, należy wyznaczyć kilka ogólnych aspektów, na które powinno się zwrócić szczególną uwagę w zakresie działalności ośrodków dla uchodźców i innych instytucji współpracujących z uchodźcami:

- » przygotowanie pracowników ośrodków do pracy w środowisku wielokulturowym – kursy językowe, kurs komunikacji interpersonalnej i międzykulturowej, kursy dotyczące różnic kulturowych, kurs z podstaw psychologii w zakresie pracy z osobami z syndromem stresu pourazowego;
- » przygotowanie pracowników szkół do pracy z dziećmi uchodźców – kursy językowe, kursy z komunikacji międzykulturowej, przygotowanie programu wyrównawczego dla dzieci uchodźców, które posiadają różny stopień znajomości języka polskiego;
- » przygotowanie informacji dla pracowników pomocy społecznej, służby zdrowia, Urzędów Pracy, dotyczących praw uchodźców związanych z różnymi formami legalizacji ich pobytu, zwrócenie uwagi na korzyści wynikające ze współpracy z organizacjami pozarządowymi działającymi na rzecz uchodźców oraz z ośrodkami dla cudzoziemców;
- » wyposażenie ośrodków dla uchodźców w darmowy dostęp do Internetu, w słowniki językowe, książki do nauki polskiego, publikacje dotyczące kultury polskiej, a także regulamin ośrodka i broszury omawiająca czynności, które uchodźca powinien przedsięwziąć w celu legalizacji pobytu (z informacjami teleadresowymi instytucji w niej wymienionymi) w różnych językach (przynajmniej w czterech: polskim, rosyjskim, angielskim, francuskim);

- » umożliwienie uchodźcom wyboru płci pracownika ośrodka podczas wizyt lekarskich i lekcji języka polskiego;
- » umożliwienie uchodźcom mieszkającym w ośrodku korzystania z usług tłumacza;
- » przygotowanie kursów ułatwiających znalezienie pracy; pomoc w pisaniu życiorysu, listu motywacyjnego, omówienie przykładowej rozmowy o pracę (zwrócenie uwagi na strój i ewentualne pytania pracodawcy).

Na transfer człowieka do nowego obszaru kulturowego należy spojrzeć także pozytywnie, jako na doświadczenie, które wzbogaca jednostkę, nadbudowuje kolejne warstwy tożsamości, tym samym ją udoskonalając. Spotkanie z Innym nie musi być doświadczeniem patologicznym. Wymaga to dużego wkładu pracy zarówno ze strony autochtonów, jak i allochtonów, czyli tytułowych Innych.

Wywiązanie się uchodźcy z wszystkich obowiązków związanych z kolejnymi etapami funkcjonowania w Polsce pozwala na całościowe spojrzenie na nową sytuację, na państwo i jego mieszkańców. Dzięki takiej perspektywie ocena własnego położenia staje się bardziej obiektywna, dostrzega się dwie strony bycia na ojczyźnie, a tym samym lepiej rozumie różnice kulturowe, które występują między kulturą uchodźcy a krajem przyjmującym. „Nowa kultura zostaje zinternalizowana do tego stopnia, że przybysz potrafi zrozumieć, docenić, akceptować i stosować normy, reguły i wartości obowiązujące zarówno w swojej, jak i w nowej kulturze. [...] Jest w stanie nadać znaczenie i wartość doświadczanym sytuacjom.” Uchodźca mniej personalnie odbiera wydarzenia, które mają miejsce w nowym kraju. Podstawowa wiedza o kulturze i społeczno-politycznym systemie funkcjonowania kraju przyjmującego pozwala mu na odpowiednie interpretowanie sytuacji, których jest uczestnikiem lub obserwatorem. Kontakt międzykulturowy, którego doświadcza, pozwala mu zaakceptować inność Polaków. Powoli akceptuje współistnienie odmiennych praktyk życia codziennego, obyczajowego, ale także religijnego. Przede wszystkim uchodźca czuje się wystarczająco pewnie, aby angażować się w nowe działania, rozwijać się. Stopniowo wzrasta poczucie własnej wartości, znika poczucie winy, pojawia się pewność decydowania o samym sobie i podejmowania decyzji wedle własnego uznania. Jednocześnie wzrastająca akceptacja otoczenia daje motywację do działania i podejmowania dialogu międzykulturowego. Uchodźca spostrzega, że podstawowe pragnienia każdego człowieka są takie same: dach nad głową, stabilność finansowa i poczucie bezpieczeństwa.

Środowisko wielokulturowości, w którym funkcjonuje uchodźca, odznacza się wartościowymi cechami dla istnienia cudzoziemca na obczyźnie, ale jednocześnie niesie także pewne zagrożenia. Niewątpliwym atutem społeczeństw lub społeczności wielokulturowych jest umiejętność jednostek w nich żyjących do odnalezienia się w różnych warunkach, podjęcia współpracy z każdym człowiekiem, bez względu na narodowość, wiek, wyznanie, płeć czy preferencje seksualne. Jednostka zdaje sobie bowiem sprawę z faktu, iż każda osoba jest wytworem własnej kultury, która określa ją i jej zachowania.

Negatywnym skutkiem wielokulturowości jest natomiast sytuacja, w której problematyczne staje się zidentyfikowanie własnej tożsamości, a w efekcie zaangażowanie się w dialog międzykulturowy i integrację. Innym zagrożeniem jest przyjęcie przez jednostkę postawy kameleona, która niejako łączy się z wyżej wymienionym pozytywnym

aspektem wielokulturowości. Stanowi ona skrajną wersję realizacji przystosowania się do każdego warunków. Człowiek przestaje odczuwać granice, poprzez które definiuje swoją tożsamość.

Analiza materiału badawczego umożliwiła sprecyzowanie taktyk stosowanych przez uchodźców w celu odnalezienia się w obcym społeczeństwie. Strategia „prze-trwania” Obcego ujawniła fundament zachowania uchodźców w kraju przyjmującym – jest nim przede wszystkim ich biculturalizm, który na poziomie performatywnym wyraża się w bilingwizmie lub poliglotyzmie, a na głębszym poziomie w procesie konstruowania tożsamości. Na podstawie systemu językowego tworzy się struktury zwane opozycjami binarnymi (C. Lévi-Strauss, 2010), które określają rzeczywistość przez rozróżnienie, to czym się jest lub nie, np. opozycja my – oni. Eksploracja zgromadzonych materiałów sugeruje, iż respondentów uczestniczących w badaniu nie można jednoznacznie określić mianem „tożsamości splątanych” (Ewa Nowicka), których samoidentyfikacja jest „niedopełniona” poprzez uczestnictwo w dwóch kulturach jednocześnie. Badani uchodźcy prezentują postawy łączące występujące rozbieżności, oczywiste w tym wypadku jest przenikanie się kultur, bilateralna transmisja wartości, zwyczajów i zachowań.

## Bibliografia

- Angrosino, M. (2010). *Badania etnograficzne i obserwacyjne*. Warszawa: PWN.
- Appadurai, A. (2009). *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*. Warszawa: PWN.
- Boski, P. (2010). *Kulturowe ramy zachowań społecznych*. Warszawa: PWN.
- Bartmiński, J. (2014). *Językowe podstawy obrazu świata*. Lublin: UMCS.
- Rapley, T. (2010). *Analiza konwersacji, dyskursu i dokumentów*. Warszawa: PWN.
- Nowicka, E. (2007). *Świat człowieka – świat kultury*. Warszawa: PWN.
- Castles, S., Miller M.J. (2011). *Migracje we współczesnym świecie*. Warszawa: PWN.
- Denzin, N.K., Lincoln Y.S. (2009). *Metody badań jakościowych*. T. I. Warszawa: PWN.
- Grzymała-Moszczyńska, H. (2000). *Uchodźcy*. Kraków: NOMOS.
- Wcisł, W. (2015). *Integracja Cudzoziemców w wybranych krajach i miastach europejskich – dobre praktyki*. Lublin: Stowarzyszenie Solidarności Globalnej.
- Levi-Strauss, C. (2010). *Smutek tropików*. Warszawa: Aletheia.
- Kazimierz, K. (1983). *Komunikowanie międzynarodowe*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

---

### **Patrycja Rozbicka**

doktor, asystent

Instytut Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej

Uniwersytet Wrocławski

Adres: ul. Joliot-Curie 15, 50-383 Wrocław

e-mail: patrycja.rozbicka@uwr.edu.pl



JOANNA LENDZION | Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach, Polska

## Otwarci na kompromis? Kandydaci na nauczycieli wobec islamu

Open to compromise? Teachers-to-be and Islam

### Streszczenie

Artykuł jest prezentacją wyników badań przeprowadzonych wśród studentów kończących nauczycielskie studia licencjackie. Autorka zadała im pytania dotyczące podstawowej wiedzy o islamie. Respondenci zostali również poproszeni o przedstawienie własnej opinii na temat stosunku Europejczyków do muzułmanów. Wypowiedzieli się oni też na temat swojej otwartości – gotowości do relacji z wyznawcami Allaha, zarówno z punktu widzenia Polaka-chrześcijanina (takie wyznanie deklarowali niemal wszyscy badani), jak i przyszłego nauczyciela. To nauczyciele, jako szczególna grupa zawodowa, powinni bowiem posiadać wysoko rozwinięte kompetencje wielokulturowe, które z kolei zobowiązani są przekazywać swym podopiecznym w klasie/grupie. Jest niemal pewne, że stanie ona naprzeciw ucznia/wychowanka/kolegi i jego rodziców – przedstawicieli obcej kultury i religii, również islamu. To, w obecnej sytuacji społeczno-politycznej, w okresie napływu do Europy ogromnej liczby, zarówno legalnych, jak i nielegalnych imigrantów, budzi największe obawy. Czy obawy takie prezentują również respondenci? Czy są oni gotowi na przyjęcie „niebezpiecznego” Innego? Czy są otwarci na kompromis wobec wszechobecnego konfliktu wielokulturowego świata? Na te pytania autorka odpowie, przedstawiając analizę wyników badań w świetle rozważań teoretycznych. Artykuł zamkna postulatory dotyczące edukacji wielokulturowej.

Słowa kluczowe: wielokulturowość, Islam, nauczyciel, wiedza, tolerancja, kompromis

### Abstract

The article presents the results of research carried out among undergraduates, BA teacher-training course. The author inquired about students' basic knowledge of Islam. Respondents were also requested to provide their opinion on Europeans' attitude towards Muslims. The respondents also assessed their openness level, i.e. willingness to establish relations with followers of Allah.

This included the perspective of a Pole/a Christian (almost all respondents declared Christian denomination) as well as the perspective of a future teacher. Teachers are regarded a special group of professionals; teachers ought to demonstrate multicultural competences. They are also obliged develop this competence in a school class/group. Teachers will certainly be confronted with students/pupils/colleagues and pupils' parents who are representatives of a foreign culture and religion, including Islam. In the current socio-political situation, when Europe faces a massive influx of legal and illegal immigrants, the latter becomes a major concern. Do respondents share such fears? Are the respondents ready to accept the "dangerous" others? Are they open to compromise in the face of global, multicultural ubiquity? The author presents answers to these questions; the answers are based upon the test results analysis in the context of theoretical considerations. The article concludes with postulates with regards to multicultural education.

Keywords: multiculturalism, Islam, teacher, knowledge, tolerance, compromise

## Wprowadzenie

Współczesny zglobalizowany świat charakteryzuje się zróżnicowaniem kulturowym i religijnym. Przez granice państw „przepływa więcej idei i ludzi niż kiedykolwiek wcześniej w historii. W społeczeństwach, w których żyjemy, zachodzą w związku z tym fundamentalne zmiany” (Giddens, 2004, s. 301).

Polacy również zawierają coraz częstsze kontakty z innymi – zarówno pośrednie, głównie drogą Internetu, jak i bezpośrednie, wynikające z globalnej migracji. Mają więc dziś do czynienia z ludźmi, którzy nie myślą, nie wyglądają i nie żyją tak samo jak oni. Proces ten stale się rozwija. W ostatnim okresie Europę nawiedzają ogromne rzesze imigrantów. Główną tego przyczyną są „konflikty etniczne i wojny oraz ich następstwa: prześladowania polityczne, religijne, niestabilność polityczna, niewydolność gospodarcza (bieda, brak perspektyw), łamanie praw człowieka” (Pasamonik, 2011, s. 276). Zdesperowani ludzie, często ryzykując życiem i płacąc krocie, korzystają z „usług” siatek przemytników, którzy – zdaniem A. Giddensa – tworzą najszybciej rozwijającą się gałąź zorganizowanej przestępczości (Giddens, 2004). Najliczniejszą grupę przybywających do chrześcijańskiej Europy stanowią muzułmanie z Afryki Północnej. Co o nich wiemy? Jaki mamy do nich stosunek? Czy jesteśmy otwarci na bliższe lub dalsze kontakty z nimi? Czy jesteśmy gotowi na kompromis społeczno-religijny w sytuacji spotkania z Innym?

Poszukując odpowiedzi na te pytania, w czerwcu roku akademickiego 2014/15 na Uniwersytecie Jana Kochanowskiego w Kielcach przeprowadzono badania wśród 123 studentów (122 kobiety, 1 mężczyzna) ostatniego – trzeciego roku pedagogiki przygotowanych do pracy nauczycielskiej w klasach I–III szkoły podstawowej i w przedszkolu. Zaznaczyć należy, że wyprzedziły one okres wspomnianego, niespotykanego dotąd i szeroko komentowanego w mediach napływu imigrantów do Europy. Dziś wiemy, że imigranci ci nie są zainteresowani życiem w Polsce. Preferują oni kraje bogatsze. Po ustaleniach Komisji Europejskiej (określona „kwoty” imigrantów przyjmowanych przez poszczególne kraje członkowskie) założyć jednak należy, że – jeśli nie teraz, to w niedalekiej przyszłości – większość z respondentów spotka na swej drodze zawodowej wychowanków/uczniów pochodzących z rodzin muzułmańskich.



Pamiętać oni muszą, że zgodnie z założeniami ustawy Karty Nauczyciela, zobowiązani są do dbania „o kształtowanie u uczniów postaw moralnych i obywatelskich zgodnie z ideą demokracji, pokoju i przyjaźni między ludźmi różnych narodów, ras i światopoglądów” (Karta Nauczyciela, 2011, rozdz. 2, s. 6). We współczesnym świecie różnorodności ogólna orientacja prezentowana przez nauczycieli wydaje się być oczywista. Biorąc pod uwagę najważniejszą ze wszystkich – metodę modelowania, czyli wychowywania poprzez własny przykład, oni sami, na gruncie swej dojrzałej tożsamości, winni taką postawę prezentować. Opiera się ona na tolerancji i dialogu. Te z kolei niezbędne są w budowaniu postawy otwartości i kompromisu, która nie może być obca współczesnemu nauczycielowi. Czy jest on otwarty na kompromis wobec wartości religii muzułmańskiej?

## Ogólna charakterystyka islamu jako przedmiotu badań

Islam (arabskie słowo oznaczające oddanie, poświęcenie się Bogu) to jedna z trzech – obok chrześcijaństwa i judaizmu – wielkich religii uniwersalnych i monoteistycznych. Powstała w VII w.n.e. Jej źródło to objawienia Boże otrzymywane od ok. 610 r. przez proroka Muhammada na górze w pobliżu Mekki. Wymaga ona od wiernych dwóch najważniejszych rzeczy – wyznania wiary i postępowania zgodnie z jej założeniami przedstawionymi w Świętej Księdze – Koranie. Muzułmanin zatem (arab. muslim – poddający się woli Boga, żyjący w zgodzie z Bogiem, z ludźmi oraz naturą) winien wierzyć w jedyne Boga – Allaha – Stwórcę świata, na którego końcu osądzi on ludzi za ich czyny. Wyznawca islamu przyjmuje też Boże objawienie, łącząc się z braćmi w wierze we wspólnocie zwanej ummą. Tę zgodnie z nakazem Allaha założył Prorok (Braun, 2003).

Islam obejmuje swym zasięgiem zarówno prywatną, jak i publiczną sferę życia swoich wyznawców. Jest zarówno religijną wiarą, jak i polityczną ideologią. Nie pozostawia więc swoim wyznawcom niemal żadnej wolnej przestrzeni.

Językiem islamu jest arabski, którym, zgodnie z tradycją, Allah przemawiał do Proroka Muhammada, używającego również tego języka w kontaktach z niewiernymi. W języku arabskim spisane zostało Boże objawienie w Koranie oraz czyny i słowa Proroka zawarte w sunnie (Ruthven, 1998; Houry, 1998).

Islam to dziś druga co do wielkości religia świata. Wyznaje ją około miliarda osób – głównie mieszkańców Afryki Północnej i Wschodniej, Środkowego Wschodu i Pakistanu. (Giddens, 2003, s. 557). Przeżywa on dziś wyraźny kryzys, który – twierdzi M. Ruthven – „nie jest kryzysem duchowym, lecz raczej kryzysem autorytetu politycznego, intelektualnego i prawnego” (Ruthven, 1998, s. 21). Muzułmanom, którym Koran wyraźnie nakazuje czynienie dobra, brakuje prawdziwego przywódcy. Stąd tak wielu fundamentalistów, którzy przemocą zniekształcają obraz religii promującej pokój. W zorganizowane szeregi budzącego zagrożenie samozwańczego państwa islamskiego trafiają osamotnieni, zagubieni w zglobalizowanym świecie, gotowi na wszystko młodzi ludzie, również z krajów europejskich, nie wyłączając Polaków. Świadczy to o powszechnym kryzysie wychowania, o potrzebie pochylenia się nad potrzebami

społeczno-emocjonalnymi uczniów i wychowanków, szczególnie ze strony współczesnego, świadomego niełatwej sytuacji nauczyciela.

## Prezentacja wyników badań

Badania miały charakter sondażu diagnostycznego. Kwestionariusz ankiety skierowanej do kandydatów na nauczycieli składał się z 8 pytań – zamkniętych, otwartych oraz półotwartych.

Biorąc pod uwagę stosunek do innej religii, niezwykle istotna jest autorefleksja i określenie własnej tożsamości religijnej/kulturowej badanych. Badani zostali więc poproszeni o nazwanie swojego wyznania wraz ze wskazaniem stopnia zaangażowania religijnego (zimny/letni/gorący). Nie pominięto osób uznających się za niewierzące, co zadeklarowało jedynie 2 respondentów. Najliczniejszą grupę (72 osoby – 58% badanych) stanowią studenci przedstawiający swe zaangażowanie religijnie w stopniu letnim. Wymienili oni: chrześcijaństwo (50 osób), wyznanie katolickie (15 osób). Dokładnie swoją wiarę (rzymsko-katolicką) określiło tu tylko 7 studentów.

W dalszej kolejności – 44 osoby (36%) swoją religijność określiły jako gorącą. W tej grupie chrześcijaństwo wskazały 23 osoby (52%), wyznanie katolickie 18 osób (41%), a rzymsko-katolickie tylko 3 osoby (7%). Zimny stopień zaangażowania religijnego zadeklarowało 5 badanych, tj. 4% ogółu, gdzie 3 osoby przedstawiły się jako wyznawcy chrześcijaństwa, a 2 – katolicyzmu. Żaden z przedstawicieli tej grupy nie doprecyzował swego wyznania.

W dalszej części autorka badań zadała pytania dotyczące podstawowej wiedzy o islamie. Okazuje się, że w grupie wielkich religii widzą go 104 osoby (84%). Nie znajduje tu dla niego miejsca 7 osób (6%), a 13 osób (10%) nic na ten temat nie wie.

Studenci zostali również poproszeni o napisanie 4 słów/wyrażeń/zwrotów, które kojarzą im się z islamem. Wskazaną liczbę skojarzeń przedstawiło 65 osób (53%). Pozostali określili islam kolejno: trzema – 23 osoby (19%) oraz dwoma – 20 osób (16%) słowami/wyrażeniami/zwrotami. Jednym słowem opisało islam 11 respondentów (9%). Puste miejsce w tej części ankiety pozostawiło natomiast 4 badanych (3%). Tę – rzecz można – socjolingwistyczną część badania przedstawiają poniższe dane.

Studenci, którym islam kojarzy się z jednym słowem zapisali: Koran (5 osób), reżim (3) muzułmanie, wielka wiara, posłuszeństwo.

Ci, którzy przedstawili dwa skojarzenia, wskazali na: religię, wiarę (8), Koran (4), ubranie kobiet/zasłonięte ciała/długie stroje (4), Mahometa (3), meczet (3), Mekkę (2), posłuszeństwo (2), niebezpieczeństwo/wojna (2), stosunek mężczyzn wobec kobiet/brak szacunku dla kobiet (2). Pozostali napisali: Allah, inna kultura, odrębność, brak akceptacji ze strony innych, świątynia, złoto, Buddyzm.

Analizując odpowiedzi tych, którzy przedstawili trzy słowa/wyrażenia/zwroty, można wyłonić pewne grupy ich skojarzeń.

Pierwsza (19 wskazań) dotyczy zasad religijności muzułmanów: (potężna) religia, (głęboka) wiara, (duże) poświęcenie dla religii, ścisłe przestrzeganie reguł, wewnętrzna siła, zasady, oddanie, dyscyplina, rytuały, modlitwa w każdym miejscu/na kolanach.

Druga (9) wiąże się z: dżihadem, agresją, przemocą, napadami, zamieszkami, zamachami terrorystycznymi, przedkładaniem wyznania ponad własne życie.

Sytuację kobiet w islamie opisuje w tej grupie 7 osób, zauważając: władzę mężczyzn w domu i państwie; podporządkowanie, niewolę, brak swobody i praw, nieliczenie się ze zdaniem kobiet w związku. Sześciu osobom islam kojarzy się z Koranem/Księgą. Takiej samej liczbie z meczetem, a z długimi strojami, kobietami ubranymi na czarno i burką – 5 studentom.

Po trzech respondentów wskazało Mahometa oraz islamskie ograniczenia „żywniowe” – muzułmanie nie piją alkoholu, nie jedzą w ciągu dnia w czasie ramadanu. Po dwóch – Mekkę, odrębność i odmienność, światowość i nowoczesność. Pojedynczym osobom w omawianej grupie islam kojarzy się z Allahem, muzułmaninem, ramadanem, świątynią, a nawet z sabatem (Czyżby doszło do podwójnej pomyłki – żydowski szabat?).

W grupie studentów, którzy zdołali przywołać cztery słowa/wyrażenia/zwroty kojarzące się z islamem, najlichnieszym (48) okazały się skojarzenia typu: terroryzm, ataki terrorystyczne (9), agresja (5), wojna (4), konflikty (3), zamach (2), przemoc (2) oraz pojedyncze – złe traktowanie, wrogość, wojsko, walka, broń, wybuchy bomb; złość, zaślepienie, śmierć, mord, zabójstwo, samosąd; narzucanie wiary, obrona wiary, święta wojna, wojny religijne; ekspansja, reżim, brak kompromisu, fanatyzm, nienawiść; niebezpieczeństwo, strach, chaos.

W tej grupie, co należy mocno podkreślić, znaleźli się studenci, którym islam kojarzy się wyłącznie negatywnie. Siedmiu respondentów przedstawiło „zestawy” skojarzeń:

- » wojna, zamach, agresja, wojsko,
- » narzucanie wiary, złość, wrogość, agresja,
- » fanatyzm, święta wojna, ataki, terroryzm,
- » wojna, twarde zasady, upór, determinacja,
- » wojna, broń, walka, nienawiść,
- » oddanie, agresja, przemoc, śmierć,
- » terroryści, wojna, mord, wybuchy.

Przeciwwstawić im można najbardziej oczekiwany przez autorkę badań zestaw skojarzeń ukazanych przez tylko jedną osobę. Są to: Mekka, Medyna, meczet, Mahomet.

W pozostałych ankietach, wśród czterech skojarzeń dotyczących islamu, znajdujemy pewne zróżnicowanie. Otóż 36 osób przedstawia go jako: religię (15), (inną, głęboką) wiarę, wierzenie (14), wyznanie (3), kulturę (2), tradycję i inny system wartości.

Z zasadami i opiniami o nich kojarzy omawianą religię 24 studentów: rygiorem/rygoryzmem, rygorystycznym prawem, przestrzeganiem reguł (6); z oddaniem (4), poświęceniem (2), dyscypliną (2), zakazami (2), ograniczeniami, surowością, twardymi zasadami, dyktaturą, niewolą, posłuszeństwem, silną wolą i uporem. W 17 ankietach w tej grupie badanych widnieje Koran, a w 14 – meczet. Taka sama liczba osób kojarzy islam z ubiorem kobiety: zakryte ciała (3), zasłonięte twarze (3), burka (3), czarne stroje (2), szata, chusty, hidżab. 13 studentów natomiast – z modlitewnymi rytuałami: modlitwa (8), świątynie (2), modlitwa pięć razy dziennie, południowa modlitwa w każdym miejscu, pozycja klęczna. Dla 12 przyszłych nauczycieli islam to muzułmanie, a także sytuacja społeczna kobiet: kobieta pozbawiona praw (5), brak szacunku

dla kobiet (3), władza mężczyzn w rodzinie (2), siła mężczyzn, specjalne zasady dla kobiet. Allaha islamowi przypisuje tylko 9 osób, a 7 przedstawia skojarzenia typu geograficznego: liczna ludność, Arabia, Arabowie, Daleki Wschód, kraje Trzeciego Świata, piasek, upały. Zbliżone skojarzenia: grupa społeczna, odrębność, mniejszość i obco-krajowiec – przedstawiają 4 osoby. Tyle samo prezentuje znaczenie muzułmańskiej duchowości, pisząc o: uduchowieniu, najważniejszej roli Boga, wierze ponad wszystko, dążeniu do celu bez względu na wszystko. Trzy osoby zauważają niejedzenie mięsa wieprzowego, a dwie – post.

Badani wskazali też pojedyncze (nie wszystkie zrozumiałe) skojarzenia z islamem. Są to: niedopowiedzenia, niezrozumienie, tajemnica, Izrael, Ściana Płaczu, złoto, przepych/bieda, nietolerancja/tolerancja, gwiazda islamska, wstyd, nadzieja, człowiek, Budda.

Część badań dotycząca wiedzy o islamie zawierała też pytanie o znajomość i prośbę o wymienienie głównych postaci tej religii. 32 osoby (26%) zadeklarowały ich znajomość. Pozostali studenci stwierdzili, że nie znają takich postaci. Analiza odpowiedzi pokazała jednak, że stan faktycznej wiedzy 4 z 32 osób jest nieadekwatny do deklaracji. Osoby te bowiem nie odpowiedziały na pytanie w sposób poprawny. Dwie zapewne nie zrozumiały pytania, a dwie wymieniły tu Buddę i Dalajlamę. Można wobec tego stwierdzić, że postaci (bądź jedną postać) znaczące dla muzułmanów zna jedynie 28 osób. Zarówno Allaha, jak i Mahometa wymieniło 6 osób, tylko Allaha – 18, a Mahometa – 4. Tak więc 95 respondentów takiej znajomości nie wykazało.

Na kolejne pytanie dotyczące opinii na temat obaw Europejczyków wobec muzułmanów, przecząco odpowiedziało 17 osób (14%). 106 badanych (86%) obawy takie zauważa. Ich zdaniem (39% tej grupy) wynikają one z lęku przed wojną, zamachami, terrorem, agresją, świętą wojną, dżihadem (wypowiedź 1 osoby). Dla 22% powodem obaw Europejczyków jest poczucie zagrożenia wobec kultury i religii chrześcijańskiej. 10% grupy przyszłych nauczycieli jest zdania, że obawy wynikają z braku wiedzy na temat islamu. 8% pisze, że lęk może być spowodowany faktem większej niż u Europejczyków gotowości muzułmanów do poświęcenia życia dla wiary. Po 5% respondentów uważa, że obawy Europejczyków wynikają z ich nietolerancji wobec innych kultur/religii oraz z wpływu informacji płynących z mass mediów. Nieznaczna część badanych zauważa negatywny wpływ stereotypów i lęk przed sektami. 5% respondentów widzących obawy, nie wskazało żadnych ich źródeł.

Nieliczna grupa osób, których zdaniem islam nie budzi obaw, uważa, że Europejczycy uznają prawo do wyznawania innych religii, szanują innowierców, są wobec nich tolerancyjni i otwarci.

Kandydaci na nauczycieli objęci badaniem zapytani zostali również o ich własną gotowość do pracy pedagogicznej z muzułmańskim uczniem/wychowankiem. 82 z nich (67%) gotowość taką zadeklarowało, twierdząc, że:

- » są osobami tolerancyjnymi (25);
- » wyznanie ucznia/wychowanka jest dla nich nieistotne, wszystkich należy traktować tak samo (28);
- » pomoże im udział w zajęciach fakultatywnych zawartych w programie kształcenia „Wielokulturowość w przedszkolu i szkole” (8); są gotowi na wszystko, nie odczuwają obaw (5);

- » jest to okazja do integracji uczniów, do wzajemnego poznawania kultury, uczenia tolerancji, otwartości (5);
- » są otwarci na ciekawe doświadczenia zawodowe, pragną poszerzać swą wiedzę (4).

Jedna osoba pisze:

„Mam znajomych, którzy wyznają islam, w społeczności szkolnej funkcjonują normalnie”.

Inaczej z kolei swą gotowość wyjaśnia 6 osób, twierdząc, że:

- » dziecko nie wybrało wiary samodzielnie (3);
- » poglądy dzieci można jeszcze ukształtować (2);
- » „Nie mam innego wyjścia, skoro za kilkadziesiąt lat Europa będzie kontynentem muzułmańskim.” (1)

Do braku gotowości przyznaje się 30 osób (24%), z których większość (24) uważa, że nie posiada odpowiedniej wiedzy i doświadczenia. Pozostali mówią:

- » „Uczelnia nie przygotowuje w tym zakresie.” (1)
- » „Nie uczestniczyłabym w zajęciach.” (1)
- » „Musiałabym wszystko naginać pod tego ucznia i jego wiarę. Jeśli jego rodzice okazaliby się fanatykami, bałabym się o psychikę i życie dzieci – nie wiadomo, jak by się ów uczeń zachowywał pod wpływem wiary.” (1)
- » „Po pracy z nimi w Anglii mam do nich bardzo złe nastawienie.” (1)

11 osób (9%) nie wie, czy posiada taką gotowość.

W sytuacji wciąż wzrastającej liczby małżeństw kulturowo/religijnie mieszanych, nie pominięto w badaniu próśby o opinię respondentów na temat chrześcijańsko-muzułmańskich związków małżeńskich i rodzinnych.

Nie ma zdania na ten temat 53 badanych (43%). 43 osoby (35%) są za („grunt to miłość” – 1 osoba). Zdecydowanie przeciw takim związkom jest 27 przyszłych nauczycieli (22%) (strona chrześcijańska jest „zwyczajnie zagrożona” – 1 osoba).

Kolejne pytanie dotyczyło otwartości badanych studentów na bliskie relacje, np. sąsiedzkie, z wyznawcami islamu. Pozytywną deklarację złożyły 103 osoby (84%), uzasadniając ją następująco:

- » wyznawana religia nie świadczy o tym, jakim się jest człowiekiem (42);
- » to okazja do zdobycia nowych doświadczeń, poznania kultury i religii (27);
- » ludzie zasługują na zaufanie, „nie wszyscy to terroryści”, „nie każdy muzułmanin jest niebezpieczny”, „może przekonałabym się do ich dobrej duszy” (14).

Postawę tolerancji, otwartości zadeklarowało 12 osób, a pojedyncze podały takie oto uzasadnienia:

- » „Pod warunkiem nienarzucania swoich poglądów.”
- » „Nie przeszkadzałyby mi to.”
- » „Jest mi obojętne, kto jest moim sąsiadem.”
- » „Mam nadzieję, że dzięki nim zmieni się moje zdanie na temat tej religii.”
- » „Nie ocenia się człowieka przez pryzmat stereotypów.” „Mam znajomych, którzy są tego wyznania i normalnie funkcjonują w swojej społeczności.”

Pozostali (20 osób) nie są gotowi na takie relacje, gdyż:

- » obawiają się konfliktów, prześladowań na tle religijnym (10);
- » nie posiadają wiedzy na temat tej religii i kultury (4);
- » nie znają przedstawicieli islamu (4).

Dwie osoby twierdzą:

- » „Nie chciałabym widzieć ich obyczajów, respektowania prawa mężczyzn wobec kobiet.”
- » „Uważam wyznawców islamu za złych ludzi.”

Tę ostatnią, bardzo dosadną wypowiedź uznać można za reprezentującą wszystkie negatywne opinie przedstawione w badaniu. Stanowi ona niebezpieczne uogólnienie, jakich kompetentny (nie tylko wielokulturowo) nauczyciel powinien unikać.

## Dyskusja

Biorąc pod uwagę aktualne szeroko zakrojone doniesienia medialne, należy przyjąć, że stosunek do wyznawców islamu stopniowo ulega niekorzystnej zmianie. Wiedza dotycząca tej religii natomiast, mimochodem, poszerza się. Wystarczy przyjrzeć się okładkom poczytnych gazet, szczególnie po głośnych wydarzeniach (masowa przemoc seksualna wobec kobiet) w noc sylwestrową w Kolonii. Przykładem jest tygodnik „Forum” (2, 22.01–4.02.2016), z okładki którego dowiadujemy się, że Europa została zgwałcona.

Wcześniej okładki ostrzegały: „Nadchodzą! Niemcy forsują samobójczy plan”. („W Sieci” 37, 14–20.09.2015); zachęcały do zastanowienia się: „Muzułmanie z przydziału. Co zrobimy, jak przyjdą?” („Polityka” 38, 16–22.09.2015); „Co nas obchodzą uchodźcy? Polacy między solidarnością a strachem” („Polityka” 39, 23–29.09.2015). Można być więc niemal pewnym, że część respondentów dziś odpowiedziałaby inaczej. Potwierdzi to (lub zaprzeczy) powtórne, zaplanowane przez autorkę badanie grupy studentów kończących studia nauczycielskie.

Należy mieć nadzieję, że do niektórych dotrą i zachęcą do refleksji innego rodzaju przekazy. Katolicki dziennikarz Szymon Hołownia na okładce „Newsweeka” (38, 14–20.09.2015) wskazuje zależność: „To, co mówimy o uchodźcach, najwięcej mówi o nas samych”. A może przerazi ich zapowiedź artykułu Aleksandry Gumowskiej zawartego w tym samym numerze – „Antymuslim robi się modny” – i stwierdzenie wprost: „Muslimy przebiły Żydów”. A to z kolei zrodzi potrzebę zdobywania i poszerzania niezbędnej wiedzy kulturo- czy religioznawczej? Czy wciąż zatem ta sama grupa przyszłych nauczycieli deklaruje swą tolerancję? Czy są oni otwarci na kompromis?

## Tolerancja i otwartość na kompromis – wnioski

Badania pokazały, że zdecydowana większość studentów deklaruje wyznanie chrześcijańskie/katolickie/rzymsko-katolickie. Należy więc przypuszczać, że bliska jest im treść Kodeksu etyki nauczycielskiej zawarta w Encyklopedii pedagogicznej XXI wieku. Zdaniem jego autorki, Zofii Chomczyk, nauczyciel stojący na straży realizacji wartości chrześcijańskich „[...] jest tolerancyjny wobec innych przekonań religijnych i światopoglądowych”, z wyjątkiem tych, które zagrażają porządkowi społecznemu. (Chomczyk, 2003, s. 632)

Zdaniem wielu przyszłych nauczycieli, co przedstawili w swych opiniach, przekonania wyznawców islamu są niebezpieczne, zagrażają chrześcijańskiej Europie. Jaką więc przyjmą postawę? Czy są otwarci na kompromis?

Ten, według Mariańskiego, polega na porozumieniu, wzajemnych ustępstwach lub częściowej realizacji będących w konflikcie wartości. Stanowi on gotowość do „krytycznego modyfikowania swoich stanowisk w warunkach równego traktowania oraz uwzględnienia reprezentowanych przez nie wartości i interesów”, zawsze na podstawie dialogu i tolerancji jako wartości społecznych. Tolerancja jednak ściśle wiąże się z głęboko ukształtowaną tożsamością aksjologiczną czy religijną. W przypadku prezentowanych badań obawę budzi zbyt ogólne nazwanie własnego wyznania przez zdecydowaną większość respondentów. Może to wiązać się z poziomem ich wiedzy dotyczącej głównych i bardziej szczegółowych założeń oraz wartości deklarowanej wiary. Niski poziom wiedzy o islamie jasno zaś pokazują wyniki badań. Trudno zatem jednoznacznie uznać respondentów za gotowych do kompromisu.

Należy więc mocno postulować, by na każdym etapie kształcenia, również akademickiego, zwrócić większą uwagę na przekazywanie wiedzy dotyczącej poszczególnych religii w świetle zasad własnego wyznania.

Respondentom prezentowanych badań pozostaje więc świadome samokształcenie lub udział w intencjonalnym doskonaleniu zawodowym nauczycieli. Tym bardziej że „wychowanie do gotowości i umiejętności podejmowania kompromisu, łącznie z takimi wartościami jak: tolerancja, dialog, prawdomówność, odpowiedzialność za przyszłość” (Mariański, 2002, s. 486) oznacza wychowanie do pokoju, który w obecnej sytuacji społeczno-politycznej wydaje się być zagrożony.

## Bibliografia

- Braun, S. (2003). *Islam – powstanie – dzieje – nauka* (przekł. M. Dziekan). Warszawa: Verbinum.
- Giddens, A. (2004). *Socjologia*. (przekł. A. Sulżycka). Warszawa: PWN.
- Karta nauczyciela. Stan prawny na dzień 9 lutego 2011. (2011). Warszawa: ZG ZNP.
- Ruthven, M. (1998). *Islam. Bardzo krótkie wprowadzenie* (przekł. K. Pachniak). Warszawa: Pruszyński i S-ka.
- Chomczyk, Z. (2003). Kodeks Etyki Nauczycielskiej. W: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*. T. 2 (631–634). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Khoury, A.T. (1998). Islam (przekł. J. Madrzęcki). W: S. Balić (red.). *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm, chrześcijaństwo, islam* (28–35). Warszawa: PAX.
- Mariański, J. (2002). Kompromis. W: *Encyklopedia katolicka KUL* (485–486). Lublin: TN KUL.
- Pasamonik, B. Migracje i wielokulturowość społeczeństw europejskich: problemy integracji społeczno-kulturowej. W: A. Mirkowska-Mankiewicz & T. Kanash & E. Tarkowska (red.). *Krótkie wykłady z socjologii. Przegląd problemów metod* (273–292). Warszawa: APS.

## Tygodniki

„Newsweek” 38, 14–20 września 2015.

„Polityka” 38, 16–22 września 2015.

„Polityka” 39, 23–29 września 2015.

„W Sieci” 37, 14–20 września 2015.

---

## **Joanna Lendzion**

doktor, adiunkt

Wydział Pedagogiczny i Artystyczny Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach

Adres: ul. Krakowska II, 25-029 Kielce

e-mail: joan.kar@wp.pl



KRYSTYNA DZIUBACKA | Uniwersytet Wrocławski, Polska

## **Artefakty kultury lokalnej w doświadczeniach polsko-niemieckiego pogranicza. Uwarunkowania kształtowania postaw wobec dziedzictwa kulturowego Górnych Łużyc**

Artefacts of the local culture in the experience of the Polish-German borderland. Conditions of shaping attitudes towards the cultural legacy of Upper Lusatia

### Streszczenie

Rozważania niniejsze odnoszą się do losów i kondycji dziedzictwa kulturowego Górnych Łużyc, w tym przede wszystkim tej ich części, która w konsekwencji podziałów politycznych po 1945 r. przypadła Polsce. Istotną częścią pracy jest analiza stosunku mieszkańców Bogatyni (miejscowości położonej na polsko-niemieckim pograniczu w południowo-zachodniej części Polski, w woj. dolnośląskim) do wpisanych w krajobraz kulturowy miasta domów przysłupowych. Ich zły stan techniczny skłania do refleksji nad przyczynami słabo wykształconej potrzeby ochrony wpisanego w przestrzeń regionu dziedzictwa kulturowego. Stawiając tezę o wiodącej roli czynnika ludzkiego (w postaci niskich parametrów kapitału ludzkiego), akcentujemy tu również znaczenie czynników historycznego i gospodarczego. Poszukując sposobów ratowania unikatowej w skali europejskiej architektury przysłupowej, odwołujemy się do wybranych przykładów podjętej w ostatnich latach współpracy pomiędzy doświadczającymi zbliżonych problemów społecznościami lokalnymi polsko-czesko-niemieckiego trójpunktu.

Słowa kluczowe: pogranicze, dziedzictwo kulturowe, domy przysłupowe, Górne Łużycy, Bogatynia

### Abstract

This article refers to the experiences and conditioning of the cultural legacy of Upper Lusatia, particularly concerning this part, which in consequence of political divisions of 1945, fell to Poland and remained within its borders. The essential part of the reflections entails the

analysis of the attitudes of Bogatynia residents (a town in the Polish-German borderland in the south-western Poland, Lower Silesia voivodship) towards the Upper Lusatian (Umgebendehaus) houses, being a part of their cultural landscape. The overall poor technical condition of the latter evokes reflection over the causes of insufficient need of the protection of this area, being a part of the regional cultural heritage. Putting forward the thesis of the leading role of human factor (i.e. low parameters of the human capital), the significance of historical and economic factors is also emphasized. Seeking ways of saving unique in the European scale Upper Lusatian architecture, the author makes reference to some selected examples of different modes of cooperation undertaken in the course of the recent years between the local communities experiencing similar problems in the Polish-Czech-German tripoint.

Keywords: borderland, cultural legacy, Upper Lusatian (Umgebendehaus) houses, Upper Lusatia, Bogatynia

## Wprowadzenie

Teren na którym mieszkamy, funkcjonujemy na co dzień, wpływa znacząco nie tylko na sposób postrzegania tego, co dzieje się wokół, lecz także na postrzeganie i ocenianie wartości otaczającej nas przestrzeni. To właśnie w niej działania człowieka tworzą określony ład: krajobraz kulturowy – specyficzną strukturę o regionalnej odrębności, element przekazywanego z pokolenia na pokolenie dziedzictwa. Stanowiąc wielowiekową syntezę natury i kultury, kształtuje on poczucie przynależności i ciągłości, ułatwia rozpoznawanie tożsamości miejsca, uczy i stymuluje do działania, determinując nierzadko charakter relacji międzyludzkich (Pawłowska, 2002, s. 203). Percepcja krajobrazu, jakości i atrakcyjności wpisanych w jego strukturę artefaktów jest zróżnicowana. Szczególnie na pograniczach – obszarach o cechach inności, odmienności (etnicznej, kulturowej), znaczącą rolę przypisujemy emocjom wyrosłym na bazie indywidualnych skojarzeń (pozytywnych i negatywnych), uwarunkowań natury społecznej, historycznej i ekonomicznej, preferencji politycznych czy wreszcie doświadczeń i potrzeb pogranicza. Budują one określony rodzaj relacji opartych na wzajemnym zaufaniu lub niepewności, współpracy lub dominacji, poczuciu bezpieczeństwa lub strachu przed obcością – podstawą niechęci wobec niej. Niechęć ta przyjmuje różne formy, wśród których uwagę naszą przykuwają – specyficzne w kontekście podejmowanego tu problemu – postawy wobec dziedzictwa wpisującego się w krajobraz kulturowy. Stają się one formą komunikatu – manifestacji stosunku do decydujących o tożsamości miejsca artefaktów kultury lokalnej, międzypokoleniowego przekazu, na podstawie którego budujemy wyobrażenia o gospodarczej i intelektualnej kondycji, powierzonej człowiekowi i użytkowanej przez niego przestrzeni.

Do podjęcia problemu zawierającego się w tytule niniejszego opracowania sprowokowały wydarzenia, które po powodzi z sierpnia 2010 r. stały się udziałem mieszkańców Bogatyni<sup>1</sup>. Sama w sobie (w sensie jej siły, zakresu, kosztów wynikających

---

<sup>1</sup> Bogatynia jest małym miastem położonym w południowej części powiatu zgorzeleckiego, w woj. dolnośląskim. Jego lokalizacja w pobliżu styku granic Polski, Czech i Niemiec nadaje mu specyficzny – transgraniczny charakter.

z poniesionych zarówno w sensie indywidualnym, jak i grupowym, strat), nie wyróżniała się niczym wśród tych, których w poszczególnych dekadach doświadczyli mieszkańcy innych regionów kraju. Zarówno jej nieprzewidywalność, zasięg oddziaływania (w sensie geograficznym), koszty emocjonalne, włącznie z utrzymującym się długo poczuciem zagrożenia, straty materialne, zaburzenie ładu instytucjonalnego, jak i manifestowanie określonych – nie zawsze pożądanых postaw – to problemy dość powszechnie występujące przy tego rodzaju zdarzeniach (Sitek, 1997). To, co w niniejszym przypadku przykuwa uwagę, to fakt, iż na fali powodzi pojawił się problem stosunku mieszkańców Bogatyni do wpisujących się w przestrzeń miasta, określonych elementów dziedzictwa kulturowego regionu – tzw. domów przysłupowych. Wartość tej unikatowej w skali europejskiej architektury o przysłupowo zrębowej konstrukcji (*umgebinderhaus*), wyznacza nie tylko fakt, iż stanowi ona o tożsamości miejsca, znacząca jest tu również wartość historyczna poszczególnych obiektów. Pierwsze z nich powstały już na przełomie XV i XVI wieku i łączyły w sobie zalety słowiańskiej konstrukcji zrębowej z „przybyłą” z głębi Niemiec techniką szachulcową. Autorstwo przypisuje się rzemieślnikom z historycznych Czech i Górnych Łużyc, skąd dalsza ekspansja objęła północne Czechy i część historycznego Dolnego Śląska. Pełny rozkwit tego typu budownictwa nastąpił w XIX stuleciu i z tego też okresu pochodzi większość zachowanych do dziś domów. Ich liczbę we wszystkich trzech krajach pogranicza szacuje się na ponad 17000. W niektórych wschodniosaksońskich miejscowościach (np. w Ebersbach, Hirschfelde) tworzą one zespoły urbanistyczne (Palm, 2009). W samej Polsce zinwentaryzowano blisko 400 obiektów mieszkalnych i gospodarczych, z największym zagęszczeniem w rejonie Bogatyni (około 200) (Dziubacka, 2011). Znaczna ich liczba ucierpiała istotnie wskutek powodzi, ale dalsze straty pojedyncze obiekty poniosły w wyniku umyślnych podpaień.



**Zdjęcie 1.** Dom przysłupowy w Bogatyni (ul. Waryńskiego) zniszczony w konsekwencji powodzi i umyślnego podpalenia (2010). Fot. Krystyna Dziubacka

Równie zaskakujące, jak same podpalenia, były dla zewnętrznych obserwatorów, wypowiedzi mieszkańców Bogatyni ustosunkowujących się do powyższych sygnalizowanych faktów (Wyszyńska, 2011). Na podstawie wyników realizowanych w owym czasie badań, ujawniono swoistą obojętność części ich uczestników wobec dalszych losów nie tylko zniszczonych powodzią, lecz także innych – nie naruszonych w jej konsekwencji

– przysłupowych domów. 18% spośród wówczas badanych z naciskiem podkreślało, że znajdujące się na terenie miasta obiekty nie są warte środków i czasu przeznaczanych na ich ratowanie. Usprawiedliwiając ponadto akty dewastacji (tu: podpalenia), wskazywano na korzyści jakie w efekcie takich działań odnieść mogą zarówno lokatorzy, tzw. socjalni (beneficjenci Ośrodka Pomocy Społecznej), prywatni właściciele domów, jak i cała społeczność miasta: pierwsi unikną konieczności dalszego w nich zamieszkiwania – otrzymane mieszkania zastępcze będą cechowały się wyższymi standardami, drudzy ponoszenia niebagatelnych kosztów związanych z ich remontowaniem – przy równoczesnej możliwości otrzymania odszkodowania, dla samej Bogatyni zaś korzyści wynikać miały z faktu likwidowania czy rozproszenia enklaw biedy i patologii, przy potencjalnym wzroście poziomu estetyki i bezpieczeństwa miejsca<sup>2</sup>. Wśród wielu nurtujących pytań, jakie w kontekście powyższego się pojawiły, były pytania o to, dlaczego stanowiące element dziedzictwa kulturowego i budujące tożsamość rejonu poszczególne artefakty – nierzadko waloryzowane jako turystyczne i inwestycyjne – przez część mieszkańców miasta postrzegane są nie tylko jako mało atrakcyjne, lecz także jako niepożądane elementy jego krajobrazu? Co leży u podstaw rejestrowanych postaw i czy ich źródłem może być niski poziom kapitału społecznego określonych grup mieszkańców miasta? Uzyskanie jednoznacznych odpowiedzi na powyższe pytania, spełniających przy tym wymogi badawczego obiektywizmu i empirycznej rzetelności, na tym etapie rozważań jest raczej niemożliwe. Dlaczego? Wskażmy, iż badania do których się tu odwołujemy prowadzone były bezpośrednio po powodzi, a więc w okresie kiedy uwagę respondentów przykuwały jej skutki. Poniesione straty, nieprzewidziane wydatki i problemy z pozyskaniem potrzebnych środków, szkody infrastrukturalne utrudniające codzienne funkcjonowanie ludzi w mieście – wszystko to (przy potencjalnie niskim poziomie kompetencji społecznych i kulturowych) sprzyjać mogło formułowaniu opinii ujawniających negatywny stosunek do spraw, które w innych okolicznościach być może wywoływałyby bardziej pozytywne skojarzenia i inaczej hierarchizowały priorytety<sup>3</sup>. Za powściągliwością w wyciąganiu przedwczesnych wniosków przemawiają ponadto analizy wyników badań innych autorów, na podstawie których skłonni jesteśmy formułować tezę, iż w kształtowaniu świadomości i stosunku emocjonalnego mieszkańców rejonu bogatyńskiego do jego kulturowego dziedzictwa, rolę odgrywają nie tylko – albo nie przede wszystkim – niskie, jak się zdaje, parametry kapitału ludzkiego (w tym niski poziom kompetencji kulturowych), lecz także czynniki natury

- 2 Autorka badań – Magda Wyszyńska, poszukując odpowiedzi na pytanie o miejsce czy rolę domów przysłupowych w budowaniu tożsamości kulturowej rejonu bogatyńskiego, stwierdziła, że krytycznie do inicjatywy ratowania domów przysłupowych odnosili się głównie ich byli lokatorzy (podkreślali oni niski standard zajmowanych lokali, zawilgocenie itp., przy równoczesnym braku środków na modernizację) oraz osoby zamieszkujące w bezpośrednim sąsiedztwie poszczególnych obiektów, zajmowanych przez beneficjentów Ośrodka Pomocy Społecznej.
- 3 Powódź sprzyjała licznym konfliktom, a jeden z nich związany był ze źródłem finansowania remontów domów (mieszkań) dotkniętych powodzią. O ile w sytuacji mieszkań komunalnych czy mieszkań pozostających do dyspozycji Ośrodka Pomocy Społecznej finansowanie ich renowacji przewidziane było ze środków gminnych, o tyle ich prywatni właściciele koszty z tym związane ponosić mieli samodzielnie (lub przy niesatysfakcjonującym wsparciu odpowiednich instytucji) (na podstawie wyników badań M. Wyszyńskiej).

historycznej (zarówno z okresu bezpośrednio powojennego, jak i historii najnowszej) i ekonomiczno-gospodarczej, warunkujące rozwój rejonu w dekadach późniejszych. Podkreślając w tym miejscu ich niebagatelną rolę w tworzeniu klimatu i wizerunku rejonu, wskaźmy, iż pierwszy ze względu na jego przygraniczną lokalizację wpływał znacząco na charakter poglądów i przekonań, w tym na sposób definiowania rzeczywistości, drugi zaś wyznaczając kierunek gospodarczego rozwoju, kształtował poziom potrzeb i pragnień egzystencjalnych. Oba bezsprzecznie uzupełniały się.

Uwzględniwszy fakt, iż problemy funkcjonowania polsko-niemieckiego pogranicza w okresie powojennym zostały dość dobrze rozpoznane i udokumentowane w obszernej literaturze przedmiotu, w tym miejscu rozważań nie pytamy o to, czy i w jaki sposób powojenna rzeczywistość pogranicza warunkowała stosunek nowych jego mieszkańców do dziedzictwa kulturowego rejonu, a raczej o to, czy doświadczenia z tamtego okresu, nadal przekładają się na postawy manifestowane przez pewną część mieszkańców miasta, wobec jego dziedzictwa kulturowego. Jaką rolę wyznaczają mieszkańcy Bogatyni wpisanych w przestrzeń kulturową ich miasta domom przysłupowym? Jakie szanse na ochronę i dalsze trwanie mają domy przysłupowe w rejonie? W próbie odpowiedzi na te i inne ujawniające się w toku dalszych analiz i narracji pytania, odwołam się zarówno do wyników badań własnych<sup>4</sup>, jak i do doświadczeń badaczy innych<sup>5</sup>. Wnioski formułowane na ich podstawie, w swym założeniu nie mają charakteru wyłącznie poznawczego. Akcentowanie podłoża zrodzonych lokalnie problemów poprzez ich uświadomienie ma stać się przyczynkiem dla refleksji nad kierunkiem działań skierowanych na ochronę wartości, które postrzegane być powinny przez ogół jako wartości wspólne i ponadczasowe, stanowiące pomost pomiędzy kulturami. Jest to szczególnie istotne na pograniczach, tam, gdzie w konsekwencji zawirowań historii określone grupy stają się niespodziewanymi i nie zawsze kompetentnymi spadkobiercami obcego kulturowo dziedzictwa.

## Mieszkańcy Bogatyni depozytariuszami dziedzictwa kulturowego Górnych Łużyc

Podstawą dla budowania i podtrzymywania tożsamości miejsca jest znajomość jego historii i kultury. Wiedza ta przyczynia się zarówno do ocalenia, jak i dalszego trwania wpisanych w strukturę krajobrazu, definiujących go artefaktów. Doniosłość tego na pozór truistycznego stwierdzenia wzrasta, gdy przedmiotem rozważań czynimy dziedzictwo kulturowe miejsca o zmiennych losach historycznej jego przynależności (Ziółkowski, 2006). Uwzględniwszy fakt, iż z sytuacją taką mamy do czynienia w niniejszym przypadku, na istotności zyskują kwestie związane z rzeczywistością powojennej Polski, w tym z klimatem (politycznym, społecznym i gospodarczym) towarzyszącym

---

4 Badania o których tu mowa przeprowadzone zostały na terenie gminy Bogatynia w latach 1993 oraz 2010.

5 Mowa tu o niepublikowanych jeszcze wynikach badań przeprowadzonych pod kierunkiem Patrycji Grzyś (doktorantki z Uniwersytetu Gdańskiego), w ramach projektu „Czytanie miasta”, stanowiącego jeden z elementów programu Wrocław Europejską Stolicą Kultury 2016.

organizowaniu się nowego pod każdym względem, polsko-niemieckiego pogranicza (Kurcz, 1997)<sup>6</sup>. Sposób koncipowania jego kształtu, charakteru i treści był – i zdaje się być nadal – wynikiem splotu różnorodnych czynników przekładających się na brak zakorzenienia, poczucie tymczasowości i w konsekwencji słaby związek emocjonalny z miejscem. Nie bez znaczenia są tu również doświadczenia nabywane w efekcie funkcjonowania pogranicza na określonych etapach jego rozwoju. Ich ranga wynika z faktu, iż przy niskich parametrach kapitału społecznego, stanowić mogą znaczącą przeszkodę dla budowania indywidualnych i grupowych kompetencji w zakresie kształtowania świadomości potrzeb miejsca i definiowania go jako miejsca swojego. Koncentrując uwagę na uwarunkowaniach natury historycznej, determinujących – zgodnie z przyjętym założeniem – powyższe, przypomnijmy, iż po II wojnie światowej, w wyniku porozumień Umowy Poczdamskiej, nastąpiło przesunięcie polsko-niemieckiej granicy na zachód, z wytyczeniem jej biegu wzdłuż nurtów Nysy Łużyckiej i Odry. Tym samym ziemie położone na wschód od tych rzek stały się obszarem nowego polsko-niemieckiego pogranicza. To, co wyróżniało interesującą nas jego część od większej całości, to fakt, iż po pierwsze: w przeciwieństwie dla zdecydowanie rolniczego i leśnego charakteru terenów położonych wzdłuż całej zachodniej granicy, analizowany rejon (wraz z Bogatynią) rozwijał się, bazując na przemyśle (wydobycie węgla brunatnego) (Ciok, 1990); po drugie: nie ucierpiał on w wyniku działań wojennych, a znaczące straty (dekapitalizacja majątku i dewastacja dóbr kultury) poniósł dopiero po wojnie. Przyczyna tkwiła w przyjętej przez ówczesne władze polityce wobec tzw. ziem odzyskanych, na mocy której przekazano rejon pod administrację wojskowych władz radzieckich (demontujących i wywożących do ZSRR całe zakłady przemysłowe i inny majątek trwały), przy równoczesnym zakazie jego zasiedlania (po wcześniejszym wysiedleniu z nich Niemców) przez osadników cywilnych (Osękowski, 1994). Wyludnione wsie, z niezabezpieczonym majątkiem trwałym, stawały się łatwym celem „szabrowników”, przedmiotem bezmyślnego wandalizmu, ofiarą niekompetentnych użytkowników. Stosunek emocjonalny pierwszych polskich osadników do nowego miejsca ich zamieszkania budowała więc przede wszystkim – wyrosła na bazie osobistych doświadczeń z czasów wojny – niechęć do wszystkiego, co definiowano jako „poniemieckie”. Utrwalany propagandą negatywny stereotyp Niemca – przede wszystkim jako wroga z czasów wojny – wpływał na emocje podsycane niepewnością co do trwałości przynależności rejonu do Polski. Wieloletni opór rządu niemieckiego wobec ostatecznego uznania granicy na Odrze i Nysie Łużyckiej (Topolski, 1993) ugruntowywał przekonanie o rychłym powrocie Niemców „na swoje”. Bez wątplenia sytuacja ta nie sprzyjała kształtowaniu korzystnych – opartych na pozytywnych emocjach – relacji z nowym miejscem i jego dziedzictwem (Topolski, 1993; Dziubacka, 1996)<sup>7</sup>, co

6 Powstało ono w konsekwencji przesunięcia granicy zachodniej na mocy Umowy Poczdamskiej (2.08.1945 r.). Stworzone sztucznie pogranicze było dość nietypowe: jego mieszkańcy nie mówili językiem sąsiada, nie posiadano wspólnych krewnych, na cmentarzach nie widniały nazwiska przodków (podstawa dla poczucia zakorzenienia), a wyrosła na bazie osobistych przeżyć niechęć, a nawet wrogość (tak Polaków, jak i Niemców) nie budowały podstaw dla wspólnych relacji.

7 Rzeczywistość nowego pogranicza, budziła obawy i poczucie niepewności. W przekonaniu zdecydowanej większości polskich przesiedleńców pobyt na tych ziemiach był dla nich sytuacją tymczasową.

znajdowało wyraz w postawach manifestujących wrogość wobec obcego kulturowo mienia. Dewastacja dóbr kultury materialnej i technicznej przez nowych mieszkańców nowego polsko-niemieckiego pogranicza była więc wyrazem nie tyle – lub nie tylko – obojętności, bezmyślności, niskiego poziomu świadomości czy braku kompetencji, ale przede wszystkim komunikatem strachu i niechęci. Nienawistne były miejsca pamięci: dawne pomniki, cmentarze upamiętniające m.in. bohaterów z czasów I wojny światowej, okazałe majątki ziemskie z pałacami i okalającymi je parkami, niechęć budziły nieznanne rozwiązania techniczne i architektoniczne (w tym budujące obraz miasta i okolicy domy przysłupowe), z którymi przyszło się zmierzyć w drodze ich codziennego użytkowania. Analizując rzeczywistość polityczną i społeczną powojennego pogranicza, charakter relacji i rodzaj emocji, trudno nie zadać pytania, czy inny mógłby być los dewastowanego dziedzictwa rejonu, wpisanych w lokalny krajobraz artefaktów kultury, gdyby powojenni jego mieszkańcy mieli świadomość etnicznej przynależności Reichenau (Bogatynia) do kultury Górnych Łużyc? Czy wiedza ta, umożliwiając nieidentyfikowanie go jako ponemieckiego, stałaby się tarczą chroniącą, budującą tożsamość miasta i rejonu, architekturę przysłupową? Tymczasem jednak, w okresie bezpośrednio powojennym przynależność rejonu do Łużyc nie była upowszechniana. Wynikało to poniekąd z faktu, że obszar tej historycznej krainy w nowych granicach Polski był nazbyt mały, aby identyfikować go i propagować jako odrębną całość społeczną lub gospodarczą. Łączony raczej ze Śląskiem, utrwał przekonanie o niemieckich korzeniach. Jego etniczni mieszkańcy, przesiedleni przymusowo, nie byli – bo być nie mogli – żywym świadectwem kultury miejsca, nośnikiem komunikatów historii, nie mogli więc w bezpośrednim przekazie dostarczać wzorców zachowań sprzyjających określonemu wartościowaniu dziedzictwa rejonu. Jeśli nieprzygotowanym mentalnie, emocjonalnie i edukacyjnie nowym mieszkańcom pogranicza przypisać część win za poniesione przez rejon straty, to przyznajmy, że nie byli oni jedynymi i najistotniejszymi ich sprawcami. Poważnym zagrożeniem nie tylko dla pojedynczych domów przysłupowych, ale całych osiedli wiejskich, stał się forsowany po wojnie kierunek gospodarczego rozwoju kraju. Wymuszał on w sposób dość bezwzględny podporządkowanie potrzeb rejonu (w tym jego przestrzeni), potrzebom rozwijającego się lokalnie przemysłu wydobywczo-energetycznego. W konsekwencji systematycznie postępujących prac odkrywkowych likwidowano zasiedlone już po wojnie wsie (nierzadko z unikatowymi założeniami urbanistyczno-architektonicznymi), zmuszając ich mieszkańców do ponownego przesiedlenia się. Utrwalane tym sposobem – a sygnalizowane już wcześniej – poczucie tymczasowości nie sprzyjało identyfikacji z rejonem, nie budowało związku emocjonalnego z jego dziedzictwem, nie kształtowało potrzeb i nawyków dbania o oddane tylko w użytkowanie domy i gospodarstwa. Dodajmy, że tę bezwzględną i postępującą dewastację usprawiedliwiała nie tylko propaganda socjalistycznej industrializacji, lecz także – a może przede wszystkim, jeśli uwzględnić korzyści percypowane indywidualnie – wyraźnie odczuwalna poprawa socjalnych i lokalowych warunków bytu rodzin pracowników kopalni i elektrowni. Współmiernie do rozwoju kombinatu rosły dochody, aspiracje egzystencjalne

---

Czuli się zagrożeni możliwością powrotu Niemców, a obawom tym towarzyszyła nadzieja na powrót – w niedalekiej przyszłości – do rodzinnych stron.

i oczekiwania w zakresie ich realizacji, a wraz z nimi społeczne przyzwolenie na dekapitalizację kolejnych osiedli wiejskich, w tym „nie swoich w końcu” domów. Potencjalne szanse na wzrost zainteresowania domami przysługowymi i ich przetrwanie osłabiał ponadto niski status/prestiż, jaki przez lata stawał się ich udziałem. Był on konsekwencją nie tylko tego, że były „poniemieckie”, ale również wynikał z roli, jaką im wyznaczano w kolejnych okresach funkcjonowania miasta i rejonu. W fazie industrializacji i znaczącego głodu mieszkaniowego, przekształcano je w hotele robotnicze, na potrzeby przybyłych spoza rejonu pracowników lokalnego przemysłu. Pozostawały pod zarządem i do dyspozycji określonych instytucji administracji państwowej – nie łączono z nimi przyszłości rejonu – nie były modernizowane i gruntownie remontowane, co z kolei nie sprzyjało identyfikowaniu ich jako pożądanego i w miarę stałego miejsca zamieszkania – „domu”. W miarę powstawania nowych osiedli mieszkaniowych (w Bogatyni i Zgorzelcu), domy przysługowe pełnić zaczęły funkcję lokali rotacyjnych o charakterze mieszkań socjalnych, a nowe przeznaczenie – ze stygmatyzacją lokatorów, przekładało się na spadek atrakcyjności ich lokalizacji jako miejsca do życia. Wieloletnie zaniedbania w obszarze stanu technicznego – niski standard, zły stan techniczny – utrwały przekonanie o ich wątpliwej użyteczności, zaś samowola budowlana w sytuacji indywidualnie podejmowanych działań – bez przestrzegania wymogów zachowania oryginalnej architektonicznej odrębności – pozbawiała te domy specyficznego klimatu (Bocheński, Suchodolski, 1996). Tak jak trudno orzekać, czy brak znajomości historii miejsca i pierwotnej przynależności rejonu do Łużyc, determinowały los poszczególnych domów, tak też trudno wyrokować, czy stosunek mieszkańców Bogatyni (i całego rejonu) do domów przysługowych byłby inny, gdyby zza drugiej – niemieckiej strony granicy już wtedy docierały pozytywne przykłady ich renowacji, dbałości o estetykę z akcentowaniem unikatowości miejsca i odrębności kulturowej, działań kształtujących potrzebę i gotowość ich ochrony? Być może tak, jednak w tamtym czasie nie było to możliwe, i to nie tylko dlatego, że przez lata polsko-niemiecka granica państwowa, pełniąc funkcję bariery, maksymalnie ograniczała wzajemne kontakty, w tym typowe dla pogranicza przenikanie i świadome przejmowanie wartości drugiej strony (Wrześniński, 1980). Problem tkwił przede wszystkim w tym, że sytuacja domów przysługowych – atmosfera związana z dziedzictwem kulturowym Górnych Łużyc – również tam (w byłej Niemieckiej Republice Demokratycznej) była nader niekorzystna. Tu bezpośrednim zagrożeniem dla architektury przysługowej nie byli mieszkańcy poszczególnych domów czy poszczególnych miejscowości (w większości etnicznie związani z miejscem), lecz akcentowane jeszcze dobitniej niż w Polsce tzw. racje wyższe socjalizmu, w imię których „planowo i skutecznie usuwano regionalne odrębności jako przeszkadzające w budowaniu socjalizmu” (Cieślak, 1996, s. 108). W analizach konsekwencji przyjętych i dość radykalnie realizowanych wówczas założeń zwraca się uwagę, iż manifestowanie cech regionalnych w NRD, pozostawało w konflikcie z celami wyznaczonymi młodemu niemieckiemu państwu, które „pod przewodem pełnego chwały ZSRR musiało przy szturmowaniu świetlanych wyżyn komunizmu znieść różnice narodowościowe i regionalne” (Cieślak, 1996, s. 107). Działaniom podporządkowanym „budowie socjalizmu” towarzyszyło zatem niwelowanie i zaniedbywanie oblicza prowincji. Wszelkie próby „ochrony walorów kulturowych stron rodzinnych nazywano „ckliwym regionalizmem”, stawiając je w pobliżu



faszystowskiej ideologii”, dialekt zaś uchodził niemal za wulgarny i naganny. (Cieślak, 1996, s. 108). Narzędziem realizacji wyznaczonych celów był przemysł wydobywczo-energetyczny, w konsekwencji działań którego – podobnie jak po polskiej stronie granicy, dość licznie znikwały z powierzchni ziemi kolejne wsie łużyckie<sup>8</sup>, a domy przysłupowe przegrywały z architekturą socjalistycznej urbanizacji (Förster, 1996). Korzystny klimat dla dziedzictwa kulturowego Górnych Łużyc pojawił się tu wraz z procesami zjednoczeniowymi Niemiec, w tym deindustrializacją poenerdowskiej gospodarki po 1990 r. Odradzanie się świadomości i odrębności regionalnej wzmacniało potrzebę poszukiwania możliwości ochrony tego, co jeszcze można było ratować. Rozpoczęły działalność organizacje pozarządowe, pojawiały się inicjatywy obywatelskie, a zachodzące zmiany z wolna przenikały przez liberalizowaną polsko-niemiecką granicę.

## Współcześni mieszkańcy Bogatyni a domy przysłupowe

W efekcie dokonujących się niemal równolegle we wszystkich krajach Europy Środkowej zmian obejmujących również funkcjonowanie pogranicza, możliwa stawała się współpraca samorządów lokalnych sąsiadujących ze sobą państw. Działania w zakresie odnowy i zachowania dziedzictwa kulturowego regionu, podejmowane po jednej stronie granicy stawały się punktem odniesienia dla inicjowanych projektów w kraju sąsiadującym. Przepływ informacji sprzyjał współpracy polskich i niemieckich, a z czasem i czeskich organizacji pozarządowych, stowarzyszeń i ośrodków naukowych, w zakresie kształtowania priorytetów i potrzeb, przy równoczesnym wskazywaniu możliwości ratowania dziedzictwa budującego tożsamość całego regionu. Dostarczano pozytywnych przykładów translokacji pojedynczych domów przysłupowych, organizowano szkolenia na temat indywidualnej ich modernizacji/renowacji, łączącej tradycyjną formę (konstrukcję) z nowoczesnością wnętrza i wyposażenia, edukowano w obszarze świadomości regionalnej i odpowiedzialności za dziedzictwo kulturowe miejsca. Inicjatywy te przynosiły wymierne efekty przekładające się bezpośrednio na działania naprawcze skierowane na konkretne domy (np. „Dom Zegarmistrza”, dom „U Eweliny” w Bogatyni) oraz te sprzyjające ochronie wartości innych (odnowa starych miejsc pamięci). Wzorując się na formach aktywności podejmowanych przez niemieckie stowarzyszenia i organizacje, również w Bogatyni od 2005 r., corocznie organizowany jest „Dzień otwartych domów przysłupowych”, inicjowane są imprezy turystyczne takie jak „Urlop w domu przysłupowym”, prowadzone kampanie, np. „Miłość od drugiego wejrzenia”, celem których jest znalezienie nowych właścicieli dla opuszczonych lub zaniebanych domów przysłupowych (Dziubacka, 2013). W działaniach nakierowanych na wdrażanie pozytywnych zmian i budowanie pozytywnych skojarzeń na uwagę zasługują przeprowadzone z inicjatywy Towarzystwa Miłośników Ziemi Bogatyńskiej warsztaty czyszczenia i konserwacji domów przysłupowych,

---

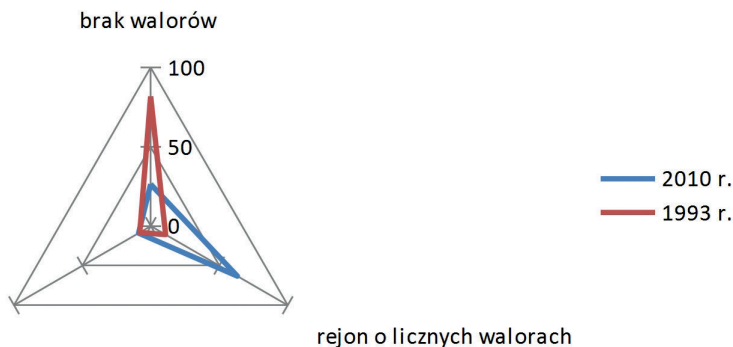
<sup>8</sup> Liczba miejscowości dotkniętych zniszczeniem, którego przyczyną była eksploatacja występujących na terenie Łużyc pokładów węgla brunatnego, wynosiła do roku 1993 ogółem 78.

przeznaczone dla mieszkańców/właścicieli zalanych w czasie sierpniowej powodzi domów<sup>9</sup>. Niechciany i obojętny dotąd spadek zaczął koncentrować uwagę i pobudzać działania sprzyjające renowacji poszczególnych obiektów.



**Zdjęcie 2.** Zrekonstruowany dom przysłupowy w Bogatyni (ul. Waryńskiego) – 2016 r. Fot. Krystyna Dziubacka

Czy działania te jednak przekładają się na wzrost poziomu identyfikacji z kulturą miejsca? Odpowiedź nie jest jednoznaczna, niemniej zmiany są zauważalne. Analizy wyników badań przeprowadzonych we wsiach gminy Bogatynia w dwóch okresach na przestrzeni siedemnastu lat, pozwoliły zarejestrować znaczny wzrost liczby osób deklarujących związek emocjonalny z rejonem bogatyńskim i jego dziedzictwem (Dziubacka, 2015). W pomiarze pierwszym (z 1993 r.) pozytywnie waloryzowany był przez 10,3% badanych jego mieszkańców, zaś w pomiarze przeprowadzonym w 2010 r. odsetek ten wzrósł do 63,2%. Uwagę powinno się zwrócić na rolę, jaką przypisano tu domom przysłupowym: choć w pomiarze z 2010 r. w wyliczaniu wiodących atutów rejonu nie zajęły one pierwszej pozycji, to jednak – przy całkowitym pominięciu ich jako waloru rejonu w badaniu pierwszym (1993r.) – wynik na poziomie 21,7% wskazań, wydaje się być korzystny.



**Wykres 1.** Waloryzacja rejonu bogatyńskiego jako miejsca zamieszkania na przestrzeni lat  
Źródło: badania własne

<sup>9</sup> Zob: (<http://www.tmbz.eu/>).

Rejestrowane zmiany są zmianami warunkowanymi wieloczynnikowo i z pewnością na ich charakter wpływ mają zachodzące na przestrzeni lat przeobrażenia, wśród których szczególną uwagę przykuwają w strukturze społecznej następujące z nich: zarejestrowano zarówno procentowy wzrost udziału osób urodzonych w rejonie, w stosunku do mieszkańców zasiedlających go w różnych okresach jego rozwoju, jak i wzrost poziomu wykształcenia badanych z 2010 r., w stosunku do wyników pomiaru tej zmiennej z 1993 r. Pierwsza z wykazanych zmian sprzyja definiowaniu rejonu jako „małej ojczyzny”, a więc identyfikowaniu miejsca jako „miejsca swojego”, z tendencją do korzystnego waloryzowania go. Wzrost poziomu wykształcenia przekłada się z kolei na wzrost kompetencji kulturowych i cywilizacyjnych przy równoczesnym wzroście poziomu świadomości obywatelskości oraz obywatelskiej odpowiedzialności za dobro wspólne. W opozycji do tych dość optymistycznych wniosków, na podstawie których budujemy tezę o wzroście poziomu identyfikacji z rejonem i jego dziedzictwem kulturowym, pozostają przywoływane na wstępie zdarzenia, które stały się kanwą dla podjętych tu rozważań. Źródłem sygnalizowanych wątpliwości są wyniki wstępnych analiz badań przeprowadzonych w styczniu 2016 r.<sup>10</sup> W pytaniu skierowanym do bogatynian o to, co w ich przekonaniu stanowi wizytówkę miasta i jego atrakcję turystyczną, 27,5% uczestników pomiaru wskazało przede wszystkim domy przysłupowe, a fakt ich ratowania – rekonstrukcji po powodzi czy podpaleniach – oceniają jako korzystne. Równocześnie jednak tylko 8,6% badanych deklaroowało, że widok domów przysłupowych budzi w nich pozytywne emocje, są im bliskie i kojarzą się z „miejscem swoim” (tu: „Dom Zegarmistrza” przy ulicy Waryńskiego<sup>11</sup>). Powyższe sugeruje, że choć wzrosła świadomość mieszkańców Bogatyni co do znaczenia lokalnej architektury dla promocji i ewentualnie turystycznego rozwoju miasta (a nawet całego rejonu), fakt ten nie przekłada się na emocjonalną identyfikację z elementami jego dziedzictwa kulturowego. Nie dysponując na tym etapie rozważań pełną analizą materiału empirycznego, odwołać się mogę jedynie do pojedynczych wywiadów, na podstawie których stwierdzam, iż wśród przyczyn braku zainteresowania losami architektury lokalnej, obok argumentów młodszych uczestników pomiaru, iż nie zamierzają łączyć swojej przyszłości z rejonem, pojawiały się argumenty przedstawicieli starszej generacji, świadczące o trwałości wykształconych niegdyś przekonań i postaw: „Niemiec wróci i zabierze”; „zbudowane przez Niemca i za Niemca – czyli nie nasze”, „nie jesteśmy na swoim”<sup>12</sup>. Odnosi się więc wrażenie, że mimo namacalnych – percypowanych pozytywnie zmian, dynamiki funkcjonowania pogranicza ze zmianą jego społecznego i politycznego oblicza, różnorodności kontaktów, relacji i inicjatyw – czas jakby zatrzymał się tu w miejscu.

## Zakończenie

Jedną z kwestii charakteryzujących Górne Łużyce pozostaje fakt, iż w konsekwencji zawirowań historii kraina ta podzielona została pomiędzy trzy sąsiadujące ze sobą

---

10 Badania przeprowadzone przez doktorantkę Uniwersytetu Gdańskiego mgr Patrycję Grzyś – wyniki niepublikowane.

11 Konkretnie wskazania z wywiadów z 2016 r.

12 Oryginalne cytaty z wybranych wywiadów przeprowadzonych w 2016 r. przez mgr Patrycję Grzyś.

kraje. Świadomość spoczywającej na nich odpowiedzialności za zachowanie dziedzictwa kulturowego regionu znajduje swój wyraz w lokalnych i ponadlokalnych inicjatywach, w tym idei stworzenia funkcjonującej ponad granicami i łączącej poszczególne społeczności – Krainy Domów Przysłupowych (*Umgebndeland*)<sup>13</sup>. Deklaracje wspólnych działań mających na celu uświadamianie potrzeby dbałości o domy przysłupowe nie rozwiązuje problemów, z jakimi zmierzyć się musi Bogatynia. Mimo wielu zarejestrowanych zmian, które skłonni jesteśmy identyfikować jako pozytywne, sprzyjające wzrostowi świadomości i poczucia odpowiedzialności za los przypadającej Polsce w udziale części dziedzictwa kulturowego Górnych Łużyc, sytuacja domów przysłupowych nie jest tu czytelna, na co wskazują przywoływane akty wandalizmu czy manifestowana bardziej lub mniej jawnie – obojętność. Problem nie tkwi już tylko w jakości kapitału ludzkiego, specyficznej zaradności i niekompetencji użytkowników poszczególnych lokali, zróżnicowanych doświadczeniach pogranicza, którym przypisujemy rolę w kształtowaniu i utrwalaniu określonych postaw i przekonań czy wreszcie w charakterze gospodarczego rozwoju rejonu. W moim przekonaniu problem tkwi w braku wizji, jasno czytelnej koncepcji dotyczącej tego, czym w przyszłości mają się stać domy przysłupowe, jakie funkcje pełnić (kwestia kosztów, przyjętej strategii rozwoju rejonu), czyje potrzeby zaspokajać? Wreszcie, jaką rolę w kształtowaniu wizerunku Bogatyni oraz jej tożsamości przypisują domom przysłupowym władze miasta? Choć jak się zdaje, poszukiwanie trafionych rozwiązań dla rozważanych kwestii jest wyzwaniem nie tylko dla polskiej części pogranicza, tu jednak najdotkliwiej odczuwamy zogniskowanie różnorodnych lokalnych problemów. Cała nadzieja w tym, że ich uświadomienie sprzyjać będzie podejmowaniu działań wzmacniających związek emocjonalny z miejscem, co przełożyć się powinno nie tylko na poziom identyfikacji z jego wartościami, ale również na gotowość – zwłaszcza młodych Bogatynian – dołączenia z nim i jego dziedzictwem kulturowym własnej przyszłości.

## Bibliografia

- Bocheński, S. & Suchodolski, J. (1996). Budownictwo w konstrukcji przysłupowej na terenie Sudetów – tradycja i kontynuacja. W: Wł. Misiak (red.). *Ludzie – Węgiel – Środowisko. Doświadczenia na granicy Polski z Unią Europejską* (327–348). Wrocław: Silesia.
- Cieślak, J. (1996). Działalność Saksońskiego Towarzystwa Przyjaciół Budownictwa Ludowego w zakresie domów o konstrukcji przysłupowo-zrębowej. W: Wł. Misiak (red.). *Ludzie – Węgiel – Środowisko. Doświadczenia na granicy Polski z Unią Europejską* (107–114). Wrocław: Silesia.
- Ciolek, S. (1990). *Problematyka obszarów przygranicznych Polski Południowo-Zachodniej. Studium społeczno-ekonomiczne*. Wrocław: PWN.
- Dziubańska, K. (1996). Jakość życia mieszkańców wsi w rejonie wydobywania węgla brunatnego. W: Wł. Misiak (red.). *Ludzie Węgiel – Środowisko. Doświadczenia na granicy Polski z Unią Europejską* (181–200). Wrocław: Silesia.
- Dziubańska, K. (2011). Cultural Landscape of Upper Lusatia in the Face of Threats, W: *Czech – Polish Historical and Pedagogical Journal*. J. Vaculik (ed.). Brno: Masaryk University. 3/2011/2, 45–57.

<sup>13</sup> <http://nashesudet.pl/xii-dzien-otwarty-domow-przyslupowych.html> [dostęp: 01.05.2016].

- Dziubacka, K. (2013). Protection of the Cultural heritage in the Polish, Czech and German Borderland as educational Challenge, *Czech – Polish Historical and Pedagogical Journal*. J. Vaculik (ed.). Brno: Masaryk University. 5/2013/1, 53–63.
- Dziubacka, K. (2015). *Przemysł w krajobrazie kulturowym wsi. Uwarunkowania jakości życia – kierunek i dynamika zmian*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT.
- Förster, F. (1996). Dewastacja osiedli w rejonie wydobywania węgla brunatnego na terenie Łużyc. Etnosocjalny bilans. W: Wł. Misiak (red.). *Ludzie Węgiel – Środowisko. Doświadczenia na granicy Polski z Unią Europejską* (201–210). Wrocław: Silesia.
- Kurcz, Z. (1997). Polskie pogranicza w cieniu przeszłości. *Odra*. 3, 17–23.
- Ośękowski, Cz. (1994). *Spółczesność Polski zachodniej i północnej w latach 1945–1956*. Zielona Góra: WSP.
- Palm, P. (2009). Założenia co do budowlano-historycznego rozwoju górnołużyckiej zabudowy ludowej. Wyd. 2.
- Pawłowska, K. (2002). Podstawy kulturowe architektury krajobrazu. W: E. Orłowska (red.). *Kultura jako przedmiot badań geograficznych – studia teoretyczne i regionalne* (27–34). Wrocław: PTG.
- Sitek, W. (1997). *Wspólnota i zagrożenie. Wrocławianie wobec wielkiej powodzi*. Wrocław: WUW.
- Topolski, J. (1993). Rozwój stosunków polsko-niemieckich a problemy polsko-niemieckiego pogranicza. W: K. Bartkiewicz (red.). *Polacy – Niemcy: idea dobrego sąsiedztwa* (7–22). „Rocznik Lubuski”, T. XVIII, Zielona Góra.
- Wrzesiński, W. (1980). Tradycje pogranicza polsko-niemieckiego i jego znaczenia dla kształtowania stosunków polsko-niemieckich. W: B. Jałowiecki & J. Przeclawski (red.). *Stosunki polsko-niemieckie. Integracja i rozwój ziem zachodnich i północnych* (5–24). Katowice: ŚIN.
- Wyszyńska, M. (2011). *Architektura przysłupowa – atrakcja czy kłopot? Opinie mieszkańców Bogatyni na temat dziedzictwa kulturowego w miejscu zamieszkania*. Praca magisterska napisana pod kierunkiem naukowym prof. Wandy Patrzalek z Instytutu Socjologii Uniwersytetu Wrocławskiego – maszynopis.
- Ziółkowski, M. (2006): Tradycje lokalne w sytuacji zmiany granic politycznych i etnicznych. W: J. Kurczewska (red.). *Oblicza lokalności. Różnorodność miejsc i czasu* (374–389). Warszawa: IFiS PAN.
- <http://www.tmbz.eu/>

---

## Krystyna Dziubacka

doktor, adiunkt

Instytut Pedagogiki, Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych, Uniwersytet Wrocławski,

Adres: ul. J.W. Dawida 1 Wrocław

e-mail: [krystyna.dziubacka@gmail.com](mailto:krystyna.dziubacka@gmail.com)



**EWA DAWIDEJT-DROBEK** | Państwowy Instytut Naukowy – Instytut Śląski w Opolu, Polska  
**WIESŁAW DROBEK** | Politechnika Opolska, Polska

## **Wielokulturowa przeszłość we współczesnym dyskursie turystyki kulturowej na pograniczu polsko-czeskim**

The multicultural past in contemporary discourse of culture-oriented tourism in the Polish-Czech borderland

### Streszczenie

Opracowanie dotyczy związków turystyki zorientowanej na dobra kultury i dziedzictwo historyczne z pamięcią kulturową. Przedmiotem analizy są oferty i produkty turystyki kulturowej na pograniczu Rzeczypospolitej Polskiej i Republiki Czeskiej (w rejonie Sudetów) w kontekście współczesnego dyskursu o wielokulturowej przeszłości. Obszar, na którym prowadzimy badania, stanowił w pewnym okresie historycznym teren przygraniczny Austro-Węgier i Prus. Po drugiej wojnie światowej – w wyniku zmiany przynależności państwowej i wymiany ludności – przerwana została tutaj ciągłość społeczności i pamięci zbiorowej.

Identyfikujemy główne wątki, wokół których konstruowany jest obraz wielokulturowej przeszłości poszczególnych miejscowości i całego pogranicza. Konceptualizujemy strategie osvajania wielokulturowości na potrzeby turystyki, wskazujemy nowe elementy obrazów przeszłości oraz ich uwarunkowania i uwikłania.

Słowa kluczowe: krajobraz kulturowy, pamięć kulturowa, pogranicze polsko-czeskie, turystyka kulturowa, wielokulturowość

### Abstract

The paper deals with relations of tourism oriented towards goods of culture and historical heritage with cultural memory. The subject of the analysis are offers and products of culture-oriented tourism in the borderland of the Polish Republic and the Czech Republic (the area of the Sudetes) in the context of the contemporary discourse concerning the multicultural past. The area in which we carry out the studies made – at a certain point in the past – the frontier of Austria-Hungary and Prussia. After the Second World War – as a result of changing the state affiliation and exchange of population – the social continuity and collective memory was disrupted.

We identify the main motifs around which the image of the multicultural past of individual places and the whole of the borderland is constructed. We conceptualize strategies of taming the multicultural character for the needs of tourism, as well as point to new elements of pictures of the past, their conditionings and complications.

Keywords: cultural landscape, cultural memory, Polish-Czech borderland, culture-oriented tourism, multiculturalism

## Wprowadzenie

Tworzenie ofert turystyki kulturowej wiąże się ze wskazywaniem pewnych elementów spuścizny historyczno-kulturowej jako szczególnie godnych uwagi. Dokonując takiego wyboru, twórcy ofert i produktów turystycznych kreują określone obrazy przeszłości oraz pożądany wizerunek miejscowości i/lub rejonu. Przez kilka powojennych dekad na całym obszarze włączonym w 1945 r. do Polski materialne ślady przeszłości dowodzić miały żywych związków utrzymywanych przez wieki z Rzeczpospolitą – zgodnie z tezą o powrocie tych ziem do Macierzy. Znaczna część spuścizny skazana została na zapomnienie lub nawet wymazana z krajobrazu kulturowego jako obca etnicznie lub klasowo. Mieszkańcy obu części pogranicza dopiero po przełomie ustrojowym z 1989 r. zyskali możliwość poznawania lokalnej historii bez ograniczeń narzucanych przez cenzurę prewencyjną, a wybór przez oba państwa orientacji zachodnioeuropejskiej wymagał opowiedzenia się za „tradycją otwartości kulturowej” (Kieniewicz, 2002, s. 85), wyznaczył też nowe ramy interpretacji spuścizny kulturowej. Poszukiwanie wielokulturowego dziedzictwa stało się ideą przyświecającą wielu projektom dofinansowywanym ze środków Unii Europejskiej.

Od wielu lat prowadzimy prace badawcze na pograniczu polsko-czeskim, zwłaszcza jego sudeckiej części, która w pewnym okresie historycznym stanowiła obszar przygraniczny Austro-Węgier i Prus, gdzie po II wojnie światowej – w wyniku zmiany przynależności państwowej i wymiany ludności – przerwana została ciągłość społeczności i pamięci zbiorowej. Gromadząc dane o ofertach i produktach turystyki kulturowej, podążamy szlakami tematycznymi, oglądamy inscenizacje historyczne, zwiedzamy zażytki, muzea i inne ekspozycje oraz stare cmentarze, sporządzamy dokumentację wizualną atrakcji turystycznych, pomników, tablic pamiątkowych i opisów zamieszczanych na tablicach informacyjnych, analizujemy foldery, przewodniki oraz strony internetowe urzędów miast, gmin i innych podmiotów kreujących oferty turystyki kulturowej. Tym razem zebrany materiał analizujemy pod kątem dyskursu o wielokulturowej przeszłości.

## Aksjomat wielokulturowości i jego wykładnie

Wielokulturowość dziedzictwa jako szczególny wyróżnik pogranicza, stanowiący duży potencjał dla rozwoju turystyki kulturowej, występuje jako oczywista cecha tego



regionu w ofertach turystycznych, w wypowiedziach przedstawicieli mniejszości niemieckiej i samorządowców, a także w opracowaniach naukowych (np. Kłodnicki, 2000; Nycz, 2012).

W kategoriach wielokulturowości prezentowane są sławne osoby, które niegdyś tu się urodziły, mieszkały lub przebywały bądź zmarły. Wielokulturowości poszukuje się we wspólnym transgranicznym dziedzictwie. Wiele takich przedsięwzięć dotyczy obszarów, które tworzyły przez kilka wieków organizmy polityczno-administracyjne, jak Księstwo Nyskie czy Hrabstwo Kłodzkie. Generalnie jednak po stronie polskiej wielokulturowość dziedzictwa wiązana jest ze zmienną przynależnością państwową tych ziem. Wieża Woka w Prudniku rozpoczyna przegląd rezydencji Euroregionu Pradziad z tego względu, że wzniesiona została przez czeskiego rycerza w polskim mieście, które było wcześniej niemieckim miastem (Dereń & Roszkowski, 2005). O przeplataniu się wpływów polskich, czeskich i niemieckich zaświadczać mają także obiekty sakralne na pograniczu<sup>1</sup>. Proponuje się utworzenie „Śląskiego Szlaku Trzech Narodów (polskiego, niemieckiego i czeskiego)” (Rohrscheidt, 2008, s. 398). Muzeum Ziemi Prudnickiej określa swoją wystawę „Trzy źródła – jedno miasto” jako hołd „dla pokoleń prudniczyczan – Czechów, Niemców i Polaków”. W kategoriach etnicznych – pielgrzymki Polaków, Czechów i Niemców – prezentowane jest odbudowane przez byłych niemieckich mieszkańców Sanktuarium Maria Hilf w pobliżu miasteczka Zlaté Hory, kościółek w Rusinie (zwany kaplicą Trzech Narodów) odbudowany jako symbol pojednania na gruncie wiary w jednego Boga oraz liczne sanktuaria na Ziemi Kłodzkiej.

Eksponaty w wielu muzeach i izbach regionalnych dotyczą już nie tylko polskiej czy czeskiej, lecz także niemieckiej lokalnej przeszłości. Czasami podkreśla to informacja: „Eksponowane tu przedmioty i sprzęty należały do ludności niemieckiej mieszkającej przed II wojną światową na terenie Śląska” (Głubczyce). Eksponaty z czasów niemieckich, w postaci starych fotografii, kart pocztowych, gazet lokalnych i innych druków, drogowskazów, sprzętów domowych itd., obecne są na wielu wystawach stałych. Ich ilościowy i procentowy udział w konstruowanej narracji jest różny. Na przykład wystawa „Długopole Zdrój dawniej i dziś” jest w zasadzie opowieścią o Bad Langenau w kontekście „Schlesien das Bäderland”. Z kolei niemieckie dzieje przemysłu zapałczanego w Bystrzycy Kłodzkiej rozmywają się w szerokiej prezentacji, w której dominują wątki ogólnopolskie, głównie z okresu powojennego. Eksponowana w Muzeum Kultury Ludowej Pogórza Sudeckiego w Kudowie-Zdroju – obok przedmiotów proveniencji niemieckiej – duża liczba przedmiotów używanych niegdyś przez ludność czeską również w okresie przynależności tego terenu do państwa niemieckiego świadczyć ma o tym, że miejscowa ludność długo zachowała swoje czeskie tradycje i czeską świadomość; co ciekawe, pisze się o tym w kontekście zarówno germanizowania ludności czeskiej, jak i „tradycji pokoju etnicznego ziemi kłodzkiej” (Kamiński, 2008, s. 15). Czasami w muzeach prezentowane są również przedmioty związane ze stylem życia nowych mieszkańców tych ziem – ludności przesiedlonej z Kresów Wschodnich (np. Głubczyce) bądź w inny sposób wprowadza się wątek powojennych przesiedleń Polaków z Kresów (np. Muzeum Ziemi Kłodzkiej).

---

<sup>1</sup> <http://www.europradziad.pl/index2.php> [dostęp: 2.07.2014].

Rzadziej w ofertach turystycznych widoczne jest wychodzenie poza formalne kryteria przynależności państwowej. Kłodzko, „lokomotywa” projektu „Miejskie Trasy Turystyczne czesko-polskiego pogranicza”, prezentowane jest jako miasto, gdzie w ciągu wieków przenikały się „wpływy polskie, czeskie i niemieckie. Osiedlali się emigranci z krajów niemieckich, czeskich i flamandzkich, wyznawcy różnych religii. Rozwijała się kosmopolityczna architektura, świadomość i tolerancja” (Sieradzka-Kasprzak & Zaborowska & Michalska, 2012, s. 297). „Szlak Górniczy” wytyczony w Kowarach – jak informuje tablica – nawiązuje do tradycji datowanych od przybycia Walończyków. Wątki walońskie pojawiają się w opisie atrakcji turystycznych także w Szklarskiej Porębie<sup>2</sup> oraz w czeskich Karkonoszach<sup>3</sup>. Kultura żydowska, jako stanowiąca w przeszłości część życia regionu, przywoływana jest we wspólnych projektach miast Prudnik i Krnov, Jelenia Góra i Trutnov<sup>4</sup>, prezentowana jest także w muzeach po czeskiej stronie granicy (np. Dobruška, Rychnov nad Kněžnou, Vidnava, Žamberk).

W czeskiej części pogranicza wielokulturowa przeszłość jest mniej sformalizowana kwestiami przynależności państwowej. Widać to bardzo wyraźnie w opisie rezydencji szlacheckich i arystokratycznych, jako że czeska szlachta ulegała nie tylko germanizacji, lecz także romanizacji i hispanizacji, a pewna jej część należała do orędowników i obrońców czeskiego języka i rodzimej kultury (Łuczyński, 2012).

## Nowe elementy w krajobrazie kulturowym

„Zobaczyć krajobraz – dotknąć przeszłości”, tytuł jednego z projektów w Karkonoszach i Górach Izerskich, uznać można za ideę przyświecającą wielu działaniom na pograniczu. Współcześnie na potrzeby turystyki dokonuje się nie tylko „semantyzacji krajobrazu”, jak określa się podnoszenie krajobrazu do rangi znaku (Assmann, 2009, s. 92), lecz także restytucji krajobrazu przez rewitalizowanie lub odtwarzanie obiektów, które przez kilka powojennych dekad – nieużywane – popadały w coraz większą ruinę. Dotyczy to zwłaszcza zespołów pałacowo-parkowych, obiektów fortyfikacyjnych, a także cmentarzy i świątyń (po stronie polskiej – głównie protestanckich, po stronie czeskiej – głównie katolickich, na całym pograniczu – żydowskich). Wraz z przywracaniem tych obiektów do dawnej świetności (a nieraz tylko upamiętnianiem, że kiedyś tu istniały) przywracana jest pamięć o dawnych fundatorach, właścicielach i użytkownikach, a także o lokalnych dziejach oraz skutkach wielkiej historii dla poszczególnych miejscowości i regionu. W Euroregionie Pradziad, prezentowanym jako kraina „zamków, pałaców i dworców, które warto poznać” (Euroregion Pradziad Phare CBC, 2005, s. 3), zwraca się uwagę, że „Tutejsze rycerstwo i szlachtę kultywującą tradycję polskie, czeskie bądź niemieckie łączyła ziemia śląska” (Dereń & Roszkowski, 2005, s. 3). „Dolina Pałaców i Ogrodów”, w Kotlinie Jeleniogórskiej, określana jest zaś

2 <http://www.szklarskaporeba.pl/turystyka.atrakcje-i-zabytki/504> [dostęp: 4.02.2016].

3 <http://info.harrachov.cz/pl/historie-krkonos/harrachov-harrachov-karkonosze-informacje-turystyczne> [dostęp: 5.07.2015].

4 <http://www.cz-pl.eu/kultura-zydowska-na-pograniczu-czesko-polskim> [dostęp: 2.07.2015].

mianem „doliny elit”, bo „W ślad za koronowanymi głowami zjawiała się tu europejska arystokracja” (Augustyn, 2011, s. 2).

Dawne niemieckie nazwy miejscowości, obiektów, ulic (występujące powszechnie w przewodnikach, w folderach czy na tablicach informacyjnych) zaświadczały o dawnej przynależności tych terenów do Prus i Niemiec bądź o zamieszkiwaniu miejscowości po czeskiej stronie granicy przez większość niemiecką. Nazwy te mają walor informacyjny, osadzają opowieści o lokalnych dziejach w kontekście historycznym, niektóre (jak „Albrechtshalle – Kawiarnia-Cukiernia w Łądku-Zdroju) przydają splendoru, w przestrzeni publicznej zdarzają się jednak też nazwy mające złe konotacje (jak Sudetenland we wsi Bohušov).

Uporządkowane (częściowo) stare cmentarze opatrywane tablicami z napisami w niemieckim i polskim języku, informującymi, że tu „spoczywają niemieccy mieszkańcy [...] którzy tu żyli i mieszkali przed 1946 rokiem” (Domaszków, niem. Ebersdorf), lub „którzy mieli tutaj swoją ojczyznę do 1946 r.” (Bystrzyca Kłodzka, niem. Habelschwerdt), zaświadczały o dawnej niemieckiej przynależności tych ziem. Na innych wyczytać to można z pieczołowicie odrestaurowanych nagrobków (np. Burgabice) albo z fragmentów płyt nagrobnych umieszczonych w murach kościołów (np. Bogdanowice) bądź uporządkowanych w formie lapidarium (np. w Miłkowie przy zrujnowanym kościele ewangelickim). Wpisane do rejestru zabytków i porządkowane od początku lat 90. XX w. kirkuty zaświadczały z kolei o wielowiekowej obecności ludności żydowskiej po obu stronach granicy (czasami są na nich macewy nawet z XVII czy XVIII wieku – Biała, Osoblaha, Žamberk). Umieszczone w pobliżu tablice informują o tragicznym losie miejscowych Żydów w latach II wojny światowej, „których większość zginęła w nazistowskich obozach koncentracyjnych” (Žamberk). Śladami obecności wyznawców judaizmu są również wpisane w krajobraz po czeskiej stronie granicy synagogi czy domy rabinów, współcześnie wykorzystywane do innych celów (np. Krnov – siedziba archiwum, Rychnov nad Kněžnou – ekspozycja o judaizmie w Podorlicku, Dobruška – „Żydzi w historii Dobruški”), a po polskiej – tablice ustawione w miejscu synagog spalonych lub zburzonych przez nazistów w listopadzie 1938 r. (np. Kłodzko).

W ofercie turystycznej są liczne obiekty militarne po obu stronach granicy (dawne pogranicze Prus i Austrii) oraz transgraniczne produkty turystyczne (szlaki i tzw. rekonstrukcje historyczne), typu: „Fortyfikacje jako transgraniczne dziedzictwo kulturowe: Nysa, Kłodzko, Srebrna Góra, Josefov”, „Fortfan – pogranicze w ogniu”, „Broń, bunkry i twierdze na pograniczu” (23 obiekty po obu stronach granicy, w tym średnio-wieczne mury obronne, twierdze z okresu wojen napoleońskich oraz prusko-austriackich, obozy z II wojny światowej, pomniki i wystawy). Znaczący nurt turystyki stanowi zwiedzanie zbudowanych w latach II wojny światowej podziemnych fabryk i miast w Górach Sowich i w okolicach Wałbrzycha (np. sztolnie Arado w Kamiennej Górze, kompleks „Riese”), a od jesieni 2015 r. poszukiwanie „złotego pociągu”.

Po obu stronach granicy polsko-czeskiej wprowadzane są ponownie, z inspiracji mniejszości lub dawnych niemieckich mieszkańców, opatrzone krzyżem żelaznym i napisami w języku niemieckim pomniki lub tablice ku czci poległych w latach 1914–1918 i w trakcie II wojny światowej (bardzo liczne zwłaszcza na Śląsku Opolskim, a po czeskiej stronie np. w miejscowościach Bohušov, Česká Ves, Hrozová).

Przestrzeń publiczną swoimi nośnikami pamięci nasyca również ludność, która do końca II wojny światowej mieszkała na kresach wschodnich II Rzeczypospolitej, np. wołyńscy Czesi (Hrozová), a zwłaszcza pochodzący stamtąd Polacy, którzy osiedlili się na Dolnym Śląsku i na Opolszczyźnie i współcześnie tworzą tu swoje zastępcze miejsca pamięci, wpisując w krajobraz narrację, według której sprawcami największych zbrodni wobec Polaków w XX w. byli Sowieci i Ukraińcy.

Szlaki turystyczne prowadzą również do miejsc związanych z prześladowaniem Kościoła przez reżim komunistyczny w Polsce Ludowej i Czechosłowacji. W Sanktuarium św. Józefa w Lesie Prudnickim, gdzie więziony był w latach 1954–1955 prymas Polski kardynał Stefan Wyszyński, do zwiedzania udostępniana jest cela – pokój, w którym mieszkał, są też informacje o represjach stosowanych wobec franciszkanów i o osadzeniu w obozach pracy przymusowej sióstr elżbietanek w latach 1954–1957. Z kolei tablica (z 2008 r.) na kościółku w Rusinie oraz izba muzealna w Bohušovie upamiętniają aresztowanie przez komunistów i uwięzienie w 1951 r. kardynała Františka Tomáška. Inne miejsca po czeskiej stronie granicy przywołujące pamięć o prześladowaniach wobec Kościoła to Sanktuarium Maria Hilf k. Złatych Hor, Memoriał ofiar internowania dla księży na Górze Matki Bożej (Králiký) w kompleksie kościelno-klasztornym, a we wsi Bílá Voda – muzeum i cmentarz sióstr zakonnych zwiezionych tu w latach 50. XX w. z całej ówczesnej Czechosłowacji.

Współdziałanie opozycji antykomunistycznej z obu państw wpisano do turystyki kulturowej, wytyczając w Górach Złotych w 2010 r., w 30-lecie Sierpnia'80 r., „Szlak Kurierów Solidarności”. Tablica ustawiona na Przełęczy Łądeckiej informuje, że chodzi o upamiętnienie „ruchu wolnościowego, który zapoczątkował obalenie komunizmu w naszej części Europy”. Zasługi „Solidarności” dla procesów demokratyzacji bloku wschodniego odnotowuje również wystawa w pałacu w Krzyżowej.

## Nowe interpretacje

Z opisów zamieszczanych przy obiektach, w folderach, na stronach internetowych itd. wyłania się obraz kosmopolitycznej warstwy posiadaczy ziemskich, jakże różny od prezentowanego wcześniej w polskiej historiografii, gdy ziemianie górnośląscy przedstawiani byli – jak stwierdziła Wiesława Korzeniowska – w „sposób jednoznacznie negatywny”, widziano w nich „bezprzykładnych wyzyskiwaczy, ciemżycieli ludu i germanizatorów tych ziem”, którzy byli „narzędziami ucisku w rękach kolejnych niemieckich monarchii” (Korzeniowska, 1997, s. 204). Współcześnie XIX-wieczna właścicielka licznych dóbr w Ziemi Kłodzkiej, urodzona w Berlinie królowna niderlandzka, spokrewniona przez męża z dworem pruskim, określana jest jako „dobra pani”, a jej postać i zasługi dla rozwoju społeczno-gospodarczego wielu miejscowości po obu stronach granicy upamiętnia transgraniczny, 200-kilometrowy „Szlak królowej Marianny Orańskiej”. Hrabina Johanne Julianne Friederike von Reden, właścicielka dóbr Bukowiec, prezentowana jest jako „niestrudzona społeczniczka”, która „uczyła wiejskie dziewczęta koronkarstwa, pomagała ubogim tkaczom, fundowała przytułki i ochronki” (Augustyn, 2011, s. 9), ponadto „z powodzeniem zarządzała majątkiem

oraz rozwijała go”, a także należała do mecenasów sztuki – jak głosi tablica umieszczona w Bukowcu.

Podaje się, że Prudnik i Krnov „mają w swojej historii ogrom powodów do wdzięczności dla dawnych fabrykantów, którzy przed wiekami budowali ich późniejszą potęgę. Fabrykantów tworzących manufaktury, a potem fabryki włókiennicze, inspirujących i finansujących powstanie nowoczesnej infrastruktury miejskiej w postaci szpitali, łaźni, osiedli mieszkaniowych itd.” (Witkowska & Michl-Bernard, 2015, s. 3). Przywracanie pamięci o zasługach prudnickich fabrykantów kreuje też obraz zgodnego współistnienia ludzi różnych wyznań (Max Pinkus był wszak najznamienitszym przedstawicielem gminy żydowskiej w Prudniku) aż do czasów nazistowskich.

Zdejmowane jest też odium, które przez kilka powojennych dekad ciążyło na twierdzeniach pruskich jako elemencie systemu opresji. Zmienił się sposób prezentacji XVIII- i XIX-wiecznych obiektów fortyfikacyjnych jako budowli architektonicznych, podkreśla się też znaczącą rolę garnizonów wojskowych dla rozwoju miast (np. Kamiński, 2002; Dereń, 2009). Obraz prusko-niemieckiej Nysy kreowany przy okazji opisu fortyfikacji to miasto, którego życiu nadawała ton elita wojskowa, trzon załogi twierdzy (oficerowie artylerii i inżynierowie) stanowili bowiem „ludzie dobrze wykształceni, często na zagranicznych akademiach [...] W twierdzeniach chętnie osiedlali się ludzie kultury i sztuki ze względu na spokojną i bezpieczną atmosferę. [...] Duże twierdze były obiektami często odwiedzanymi przez rozmaitych dostojników państwowych. Dodawało to miastom splendoru. [...] Manewry i parady wojskowe także sprzyjały koniunkturze na usługi i wyroby rzemiosł”, dzięki rozbudowie garnizonu „rozkwitało życie towarzyskie i kulturalne – funkcjonował teatr. Powstawały restauracje i kawiarnie. Wojsko wydawało pieniądze, orkiestry wojskowe przygrywały w niedziele i święta. Wydawano gazety (wojskowe), kształcono młodzież na potrzeby nie tylko wojska” (Kamiński, 2002, s. 52).

Tablica ustawiona na trasie „Szlak widokowy szczytami pogranicza” zawiera przekaz, że II wojna światowa przyniosła „regres gospodarczy i wyludnienie”, gdy całkowicie wysiedlona została z obu stron dzisiejszej granicy polsko-czeskiej „ludność posługująca się językiem niemieckim, osiedlona tutaj pod koniec XIII wieku przez książąt śląskich i biskupów wrocławskich”. Wykładnię, że w Sudetach „we wzajemnej zgodzie” aż do II wojny światowej żyli przez wiele wieków Czesi i Niemcy, zawierają niektóre przewodniki (np. Region Turystyczny Králický Sněžník, b.r., s. 12). Są też jednak informacje o niechętnym stosunku większości niemieckiej w Sudetach do powstałej w 1918 r. Czechosłowacji i o nieojalnym zachowaniu ludności niemieckiej po 1933 r., kiedy Hitler przejął władzę w Niemczech.

Bywa, że wspólne przedsięwzięcia z zakresu turystyki kulturowej prowadzą do reinterpretacji pamięci kulturowej po obu stronach granicy. W rejonie nysko-jesenickim dotyczy to pamięci o nyskim księstwie biskupów wrocławskich (Dawidejt-Jastrzębska, 2009; Dawidejt-Drobek & Drobek, 2014). Po stronie polskiej zrewidowano apologetyczną legendę władztwa biskupów, a po stronie czeskiej dostrzeżono zasługi biskupów dla rozwoju górnictwa złota (Zlaté Hory) oraz jako mecenasów sztuki (Javorník, Jeseník).

Turystyka na pograniczu polsko-czeskim podejmuje dyskursy także na tematy mające różną ocenę w polskiej i niemieckiej historiografii. Przykładem może być pamięć

o Napoleonie Bonapartem. W polskiej pamięci kulturowej wojny napoleońskie funkcjonują jako „dni chwały”, prezentowane są jako pierwsza po rozbiorach próba „odzyskania choćby autonomii, jeśli nie niepodległości” (Nieuważny, 2006, s. 91), natomiast w niemieckiej wiązane są z narodzinami narodu niemieckiego, a Bonaparte uważany jest za gnębiiciela i grabieżcę (Planert, 2006, s. 76). W opisie wielu obiektów i miejscowości na polsko-czeskim pograniczu (np. Łądek-Zdrój, Opočno, Ratibořice) znajdują się wzmianki o spotkaniach przywódców koalicji antynapoleońskiej. Podawana jest informacja, że właściciel pałacu w Karpnikach, brat króla pruskiego, był uczestnikiem toczonej przez Prusy z Napoleonem „wojny wyzwolenczej” (Perzyński, 2013, s. 22). W Muzeum w Letohradzie prezentowane są sanie, którymi Napoleon uciekał spod Moskwy. Inscenizacja „Bitwy o Koźle” przywołuje pamięć o bohaterskiej obronie twierdzy pruskiej przed wojskami napoleońskimi. Z kolei organizatorom inscenizacji „Bitwy o Nysę” przyświeca idea przywołania chlubnych kart z historii oręża polskiego, jako że w armii napoleońskiej walczyły też polskie oddziały. W Nysie, na wystawie w Bastionie św. Jadwigi, prezentowane jest jednak także niemieckie spojrzenie na Napoleona – jako „nieprzyjaciela”, pod którego „okupacją” cierpiał naród, odnotowano też, że „Zwycięstwo Armii Śląskiej nad Kaczawą [...] zapoczątkowało wypieranie Napoleona z Niemiec”.

Dyskurs w miejscach pamięci związanych z II wojną światową również prowadzony jest w kontekście europejskim. Otwarta w październiku 2005 r. ścieżka historyczno-przyrodnicza „Miejsce Pamięci Narodowej w Łambinowicach” prowadzi przez wszystkie obozy, jakie istniały w tym miejscu od wojny prusko-francuskiej w 1870/1871 r. Po transformacji ustrojowej – oprócz historii powojennego obozu pracy (który stanowił temat tabu przez cały okres Polski Ludowej) – wprowadzono w tym muzeum-miejsku pamięci także wątek losów polskich jeńców wojennych w Związku Radzieckim w czasie II wojny światowej. Kierownictwo muzeum uważa, że „historia Lamsdorf/Łambinowice jest dobrym punktem wyjścia do dyskusji nad istotą systemu totalitarnego” i dąży do utworzenia tu międzynarodowego centrum edukacyjnego o wojnie i jej skutkach (Kobylarz-Buła, 2014, s. 235, 246). Muzeum Konzentration Lager Gross-Rosen (w Rogoźnicy) aspiruje, by stać się Europejskim Centrum Edukacji Historycznej. Prezentowana tam wystawa stała „Zaginione człowieczeństwo” – „przedstawia genezę i rozwój systemów totalitarnych w Europie w latach 1919–1945”, zwłaszcza kształtowanie się faszyzmu niemieckiego i powstanie obozów koncentracyjnych, ale również „fakty związane z totalitaryzmem stalinowskim”<sup>5</sup>.

W dyskursie turystyki kulturowej XX-wiecznym totalitaryzmem przeciwstawiono wartości chrześcijańskie. We wrześniu 2011 r. otwarto „Szlak Błogosławionego Księdza Gerharda Hirschfeldera” prowadzący przez miejsca związane z życiem i pracą zmarłego w obozie koncentracyjnym w Dachau duszpasterza młodzieży w Hrabstwie Kłodzkim. Foldery i liczne tablice na szlaku prezentują go jako niezłomnego obrońcę wiary, godności i wolności człowieka, aresztowanego przez gestapo za wypowiedziane podczas kazania słowa: „kto z serc młodzieży wyrywa wiarę w Chrystusa, jest przestępcą”. W kontekście wartości chrześcijańskich prezentowane jest również Koło z Krzyżowej, tajna organizacja antyhitlerowska założona przez grupę obywateli niemieckich.

5 <http://www.gross-rosen.eu/muzeum/wystawy-stale//zaginione-czlowieczestwo> [dostęp: 8.07.2015].

Pod hasłem „Wysiedleniec – wędrowiec” szukają porozumienia z nowymi mieszkańcami wysiedleni po II wojnie światowej Niemcy, którzy uważają, że „jesteśmy co najmniej przyjaciółmi, jeśli nie braćmi w Chrystusie” z racji posiadania wspólnej małej ojczyzny (Gröger, 1996, s. 10). Podejmowane są próby budowania wspólnoty pamięci na kanwie losów Polaków i Niemców wypędzonych ze swoich przedwojennych kresów wschodnich. Jako „dowód zrozumienia uczuć ludzi wypędzonych i przesiedleńców” prezentowana jest w ulotce reklamowej lokalizacja Muzeum Przesiedleńców i Wypędzonych w XVIII-wiecznym domostwie rodziny niemieckiego szewca Dietricha w Pławnej Górnej.

## Dyskusja

Uważamy, że nieuprawnione jest posługiwanie się terminem wielokulturowość, ugruntowanym na takich zasadach, jak „trwałe, wielopłaszczyznowe i dobrowolne formy kontaktów międzykulturowych, brak jednoznacznej dominacji kulturowej” (Śliz, Szczepański, 2011, s. 11), na określenie występowania w konkretnej przestrzeni śladów wielu kultur etnicznych, zwłaszcza gdy wyraźnie wskazuje się na następujące po sobie (a więc nierównoczesne) tworzenie dóbr kultury przez poszczególne nacje w związku z różną przynależnością państwową obszaru.

Tezę Andrzeja Szpocińskiego, że tam, gdzie „mieszkańcy przeszłość dziedziczą nie po przodkach, lecz otrzymali ją wraz z obszarem, na którym znajdują się jej ślady”, zabytki i znane postacie z przeszłości lokalnej i regionalnej traktowane są jako *signum loci*, znaki pozwalające na budowanie unikalnego obrazu miasta czy regionu” (Szpociński, 2006, s. 59), potwierdzają również nasze badania. Takie podejście charakterystyczne było zresztą już dla znacznej części przewodników turystycznych po Dolnym Śląsku od lat 70. XX w. (Dawidejt-Drobek & Drobek, 2015). Zauważamy przy tym, że współcześnie nie tylko wokół momentów chwały budowana jest przewaga konkurencyjna, przykładem może być wykorzystywanie przez Ząbkowice Śląskie postaci Frankensteinia („Weekend z Frankensteinem”, „Laboratorium Frankensteinia”).

Nasze badania potwierdzają tezy o silnych związkach turystyki kulturowej z pamięcią kulturową, a nawet – jak określa to Magdalena Saryusz-Wolska (2010) – o uwikłaniu turystyki w pamięć zbiorową. W dużej mierze jest to uwikłanie w niemiecką pamięć historyczną. Wiązać to można z działaniami w zakresie krajoznawstwa prowadzonymi przez mniejszość niemiecką i byłych mieszkańców (Niemców), z przekonaniem o możliwościach rozwoju na Śląsku adresowanej do byłych mieszkańców tych ziem i ich potomków tzw. turystyki sentymentalnej (Malerek-Ilburg, 1995), określanej też jako turystyka etniczna (Rohrscheidt, 2008), oraz z założeniem, że ta turystyka ma „charakter pojednania polsko-niemieckiego” (Sammel, 2010, s. 223). Pewne obawy budzi to, że mniejszość niemiecka na Górnym Śląsku, która głosi potrzebę pielęgnowania przez wszystkie grupy społeczne w regionie pamięci „o niemieckich osiągnięciach w dziedzinie gospodarki, kultury, architektury, nauki i polityki” (Schäpe, 2003, s. 51), stoi na stanowisku, że „wielowiekowy rozwój regionu już od co najmniej XIV wieku ściśle związany jest z historią toczącą się w niemieckim kręgu kulturowym” (Gaida, 2008, s. 21).

Teza dotycząca pisma „Ziemia Kłodzka”, że używanie w odniesieniu do przeszłości hasła „ziemia trzech kultur”, które miało oznaczać „wkład czeski, niemiecki i polski” w rozwój regionu, mogło także służyć osłabianiu ewentualnych antyniemieckich reakcji, gdy zaczęto na początku lat 90. XX w. „odkłamywać” lokalną historię (Ruchniewicz, 2007, s. 68), wydaje się mieć zastosowanie również w kreowaniu obrazów przeszłości pogranicza polsko-czeskiego na potrzeby turystyki kulturowej. Mniejszość niemiecka, angażując się w przywracanie pamięci o „wielokulturowej przeszłości terenów, które po drugiej wojnie światowej odłączono od Niemiec [...]”, zwracała bowiem uwagę, że ta wielokulturowa przeszłość jest naznaczona „pierwiastkiem niemieckim” (Herget, 1999, s. 96, 98).

Podobnie wprowadzanie „międzynarodowej perspektywy” bywa naszym zdaniem wykorzystywane do forsowania interpretacji z niemieckiego punktu widzenia. Taki charakter mają urządzone (także na Śląsku) wystawy Oberschlesisches Landesmuseum z Ratingen. Analogicznie można postrzegać użycie na tablicy pamiątkowej określenia „a German resistance group” („niemiecki ruch oporu”) wobec Koła z Krzyżowej czy datowanie przełomu w Europie Środkowo-Wschodniej w 1989 r. dopiero od obalenia muru berlińskiego, z pominięciem obrad „okrągłego stołu” w Polsce (wystawa w pałacu będącym siedzibą Fundacji Krzyżowa dla Porozumienia Europejskiego).

Uprawnione wydaje się pytanie: czy europejskie opracowywanie kwestii systemów totalitarnych, w tym komunistycznego (stalinowskiego), przez muzea w Łambinowicach i Rogoźnicy, zlokalizowane w dawnych niemieckich obozach jenieckich Lamsdorf i Gross-Rosen, gdzie Sowietów byli nie katami, lecz ofiarami i wyzwolicielami, służy prawdzie historycznej? Interpretowanie zbrodni nazistowskich w kategoriach „do czego może posunąć się jeden, opętany żądzą władzy i panowania człowiek, by spełnić swój cel”<sup>6</sup> czy zapowiadane przez kierownictwo tegoż muzeum zastosowanie w projekcie „Kamienne Piekło KL Gross-Rosen II” uniwersalnych form przekazu „w symbolicznej, współczesnej i prostej formie”, aby upamiętnienie było „zrozumiałe i przekonujące dla wszystkich zwiedzających, bez względu na wiek, płeć, narodowość, krąg kulturowy, światopogląd i zdolności percepcyjne”<sup>7</sup> – budzi nasze obawy co do poziomu dyskursu.

Zwraca się uwagę, że „Muzeum na pograniczu – gdzie w ciągu długiego trwania występują różne kultury, różne wyznania, tradycje i sposoby życia codziennego [...] – powinno mieć na uwadze zrozumienie wrażliwości przedstawicieli także innych kultur” (Kamiński, 2008, s. 14). Muzeum Kultury Ludowej Pogórza Sudeckiego w Kudowie-Zdroju, wskazywane jako wzór realizacji tego etycznego wskazania, podejmuje jednak działania służące nie tylko dokumentowaniu, lecz także kreowaniu wielokulturowości. W ramach projektu „Muzea wiejskie”, kierując się intencją przypomnienia „mieszkańcom regionu o wspólnej przeszłości czesko-polskiego pogranicza” oraz w celu zwiększenia „intensywności ruchu turystycznego”, tworzona jest w tym muzeum stała ekspozycja czeskich naczyń gospodarskich i narzędzi przeniesionych z Muzeum Rolnictwa w Radči u Úpice, a tamże z kolei – ekspozycja prezentująca polskie tradycje tkackie i przędzalnicze<sup>8</sup>.

6 <http://www.gross-rosen-eu/kl-gross-rosen-historia-ktora-nas-dotyczy> [dostęp: 8.07.2015].

7 <http://www.gross-rosen.eu/projekty> [dostęp: 8.07.2015].

8 <http://www.cz-pl.eu/pl/muzea-wiejskie-html> [dostęp: 5.07.2015].



Kolejne zagadnienie, które wymagałoby dyskusji, to ryzyko interpretacji nadmier- nie upraszczających związane z przekształcaniem spuścizny kulturowej w produkt turystyczny. Możemy podać wiele przykładów tabloidyacji pamięci w ofertach tury- stycznych (np. Duch Dobrej Pani, 2015).

## Wnioski

Po przełomie ustrojowym rozwój turystyki kulturowej w krajach byłego bloku wschod- niego sprzyja odkrywaniu i eksponowaniu dóbr kultury i wartości nieobecnych wcześniej w pamięci kulturowej. Proces „szycia” obrazów przeszłości „na miarę naszego zapotrze- bowania” (Kajfosz, 2012, s. 28) realizowany jest tutaj głównie na dwa sposoby. Pierwsza strategia, wynikająca z potrzeby zakorzenienia się nowych, powojennych mieszkańców pogranicza polsko-czeskiego, polega na zwrocie ku historii codzienności i wiąże się z rozszerzeniem kategorii przodków na wszystkie pokolenia mieszkańców tego obszaru, bez względu na ich narodowość czy konfesję. Druga zaś, dotycząca tzw. wielkiej histo- rii, polega na szukaniu kontekstów bardziej ogólnych – europejskich, chrześcijańskich. Zwłaszcza wówczas, gdy przeszłość dotyczy kwestii bolesnych lub drażliwych w stosun- kach między państwami czy narodami, stosuje się w miejsce regionalnych czy narodo- wych odniesień kategorie bardziej ogólne (totalitaryzm, zaginione człowieczeństwo).

Na pograniczu polsko-czeskim nowymi elementami wprowadzanymi do pamięci kulturowej są głównie wątki niemieckiej spuścizny historyczno-kulturowej, masko- wane zwykle hasłem „wielokulturowa przeszłość”. Do tego hasła odwołują się także oferty turystyczne tworzone dzięki wsparciu finansowemu Unii Europejskiej. Szukając odpowiedzi na pytanie, czy w przypadku turystyki kulturowej na omawianym pogra- niczu mamy do czynienia ze sprzedawaniem przez lokalne gremia „przedstawicielom innych społeczności własnej wizji przeszłości” (Saryusz-Wolska, 2010, s. 73), czy raczej z kreowaniem obrazów przeszłości z myślą o rozwoju turystyki etnicznej oraz w celu pozyskania środków z Unii Europejskiej na rozwój turystyki, przychyłamy się do tezy, że wielokrotnie „ekonomia i przemysł turystyczny” stają się „legitymizacją przywo- ływania niemieckiej historii” (Rybicka, 2011, s. 209). Istnieje ryzyko, że różnorodna spuścizna kulturowa zostanie w dużej mierze naznaczona symbolicznie przez pamięć jednego narodu, a po części poddana zostanie procesowi tabloidyacji i realizowana będzie w formie, którą Stanley Fish (1997) określa jako wielokulturowość butikowa.

## Bibliografia

- Assmann, J. (2009). *Kultura pamięci* (tłum. A. Kryczyńska-Pham). W: M. Saryusz-Wolska (red.). *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka* (59–99). Kra- ków: Universitas.
- Augustyn, A. (2011). *Spacerownik Dolina Pałaców i Ogrodów. Dodatek do „Gazety Wyborczej”*. 28 maja 2011.

- Dawidejt-Drobek, E. & Drobek, W. (2014). Analiza i próba podsumowania 17 lat działalności Euroregionu Pradziad w zakresie ochrony dziedzictwa kulturowego. *Studia Śląskie*. T. 75, 51–69.
- Dawidejt-Drobek E. & Drobek W. (2015). Oswajanie krajobrazu i pamięć kulturowa w przewodnikach turystycznych po tak zwanych Ziemiach Odzyskanych. W: *Acta Universitatis Wratislaviensis No 3649*. „Prace Kulturoznawcze” XVII: Przewodniki w kulturze (101–112).
- Dawidejt-Jastrzębska, E. (2009). Turystyka krajoznawcza na pograniczu nysko-jesenickim w kontekście pamięci kulturowej. Wybrane aspekty. W: *Wspólne dziedzictwo pogranicza nysko-jesenickiego Euroregionu Pradziad – historia turystyki. Materiały pokonferencyjne* (123–166). Nysa: Starostwo Powiatowe w Nysie.
- Dereń, A. (2009). *Prudnik i okolice. Prudnicka granica cudów*. Przewodnik. Prudnik: Spółka Wydawnicza Aneks.
- Dereń, A. & Roszkowski, R. (2005). Zamki, pałace i dwory. Szlachetne pomniki śląskiej historii. W: A. Dereń (red.). *Zamki i pałace Euroregionu Pradziad / Zámky a hrady euroregionu Praděd / Schlösser und Paläste der Euroregion Pradziad / Castles and Palaces of Pradziad Euroregion* (3–5). Prudnik: Stowarzyszenie Rozwoju Dorzecza Osobłogi.
- Duch Dobrej Pani (2015). *Gazeta Turystyczna nr 1: Wypoczywaj na południu. Dolny Śląsk*. 5. *Euroregion Pradziad Phare CBC, Wspólny Fundusz Małych Projektów. Joint Small Project Fund. Edycje 2001, 2002* (2005). Prudnik.
- Fish, S. (1997). Boutique Multiculturalism, or Why Liberale Are Incapable of Thinking about Hale Speech, *Critical Inquiry*. 2 (23). Źródło: <http://www.jstor.org/stable/1343988>.
- Gaida, B. (2008). Pomniki i tablice mniejszości niemieckiej na Śląsku Opolskim jako symbole tożsamości mniejszości niemieckiej w Polsce. W: *Rola upamiętnień z czasów I i II wojny światowej – pole konfrontacji czy płaszczyzna porozumienia. Publikacja pokonferencyjna (wybór tekstów)* (20–30). Gliwice – Opole: Dom Współpracy Polsko-Niemieckiej.
- Gröger, R. (1996). Polacy i Niemcy na Ziemi Kłodzkiej, Chrześcijanin – wędrowiec. *Ziemia Kłodzka / Od Kladského pomezí / Glatzer Bergland*. 78, 10–13.
- Hergert, B. (1999). Historia lokalna na przykładzie wybranych powiatów, miast i gmin. Projekt Domu Współpracy Polsko-Niemieckiej w Gliwicach. W: *Nauczanie historii na terenach mieszanych etnicznie. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej, która odbyła się w Opolu w dniach 26–28 września 1999 r.* (95–99), Gliwice – Opole: Dom Współpracy Polsko-Niemieckiej w Gliwicach.
- Kajfosz, J. (2012). O kognitywnych i społecznych uwarunkowaniach pamięci. W: J. Adamowski & M. Wójcicka (red.). *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej* (21–32). Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Kamiński, R. (2002). *Dzieje nyskich fortyfikacji*. W: *Ziemia nyska. Wielokulturowa historia regionu* (47–53). Nysa: Starostwo Powiatowe w Nysie, Dom Współpracy Polsko-Niemieckiej.
- Kamiński, B.M.J. (2008). *Muzeum Kultury Ludowej Pogórza Sudeckiego w Kudowie-Zdroju jako muzeum na pograniczu*. W: R. Gładkiewicz (red.). *Muzeum a dziedzictwo kulturowe pogranicza. Kudowa-Zdrój – tożsamość i zbliżenie* (13–18). Kudowa-Zdrój: Muzeum Kultury Ludowej Pogórza Sudeckiego w Kudowie-Zdroju.
- Kieniewicz, J. (2002). *Stojąc w drzwiach: odczytywanie dziedzictwa i wybór przynależności*. W: J. Purchla (red.). *Europa Środkowa – nowy wymiar dziedzictwa. Materiały międzynarodowej konferencji zorganizowanej w dniach 1–2 czerwca 2001 r.* (81–92). Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Kłodnicki, Z. (red.). (2000). *Śląsk, Schlesien, Slezsko. Przenikanie kultur*. Wrocław: Muzeum Narodowe.
- Kobylarz-Buła, R. (2014). Trudna przeszłość: szansa czy zagrożenie dla regionu? Miejsce Pamięci Narodowej w Łambinowicach. W: W. Musialik (red.). *Region. Współczesne przejawy dziedzictwa* (233–248). Opole: Politechnika Opolska, Studia i Monografie z. 402.

- Korzeniowska, W. (1997). *Ziemiaństwo na Górnym Śląsku w XIX i XX wieku. Studium monograficzne*. Opole: Państwowy Instytut Naukowy – Instytut Śląski w Opolu.
- Łuczyński, R.M. (2012). *Szlacheckie i arystokratyczne rezydencje w Sudetach Czeskich. Sudety Zachodnie i Środkowe*. Wrocław: Wydawnictwo Kartograficzne EKO-GRAF.
- Malerek-Ilburg, M. (1995). Dzisiejsza turystyka na Śląsku. W: A. Herzig, W. Lesiuk (red.). „*Wach auf, mein Herz, und denke*”. Zur Geschichte der Beziehungen zwischen Schlesien und Berlin-Brandenburg von 1740 bis heute / „Przebudź się, serce moje, i pomyśl”. Przyczynek do historii stosunków między Śląskiem a Berlinem-Brandenburgią od 1740 roku do dziś (585–594). Berlin–Opole: Gesellschaft für interregionalen Kulturaustausch, Stowarzyszenie Instytut Śląski.
- Nieuważny, A. (2006). Pamięć o Napoleonie w Polsce. W: K. Mikulski & Z. Noga (red.). *Pamięć polska, pamięć niemiecka od XIX do XXI wieku (88–96)*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Nycz, E. (red.) (2012). *Lokalne dziedzictwo (wielokulturowe i walory przyrodnicze jako wartość promocyjno-turystyczna*. Opole: Instytut Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Opolskiego, Instytut Studiów Edukacyjnych PWSZ w Raciborzu, Towarzystwo Ziemi Kozielskiej.
- Perzyński, M. (2013). W pałacu w Karpnikach znów świecą gwiazdy. *Na Dolnym Śląsku i Opolszczyźnie*. 1, 22–23.
- Planert, U. (2006). *Napoleon w niemieckiej pamięci kulturowej*. W: K. Mikulski & Z. Noga (red.). *Pamięć polska, pamięć niemiecka od XIX do XXI wieku (70–87)*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Region Turystyczny Králický Sněžník Śnieżnik (b.r.), Králiký: Králický Sněžník o.p.
- Rohrscheidt, A. M. von (2008). *Turystyka kulturowa. Fenomen, potencjał, perspektywy. Podręcznik akademicki*. Gniezno: KMB Druk, GWSHM Milenium w Gnieźnie.
- Ruchniewicz, M. (2007). Budowa kłódzkiej tożsamości regionalnej jako zadanie czasopisma „Ziemia Kłódzka” w latach 90. XX w. W: J. Nowosielska-Sobel & G. Strauchold (red.). *Dolnoślązacy? Kształtowanie tożsamości mieszkańców Dolnego Śląska po II wojnie światowej (61–71)*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe.
- Rybicka, E. (2011). Pamięć i miasto. Palimpsest vs. pole walki. *Teksty Drugie*. 5, 201–211.
- Sammel, A. (2010). Turystyka kulturowa w gospodarstwach agroturystycznych województwa zachodniopomorskiego. W: M. Kaźmierczak (red.). *Współczesne podróże kulturowe (225–236)*. Poznań: Akademia Wychowania Fizycznego.
- Saryusz-Wolska, M. (2010). Turystyka uwikłana w pamięć zbiorową, *Kultura Współczesna*. 3 (65), 63–74.
- Schäpe, T. (2003). Sytuacja i perspektywy rozwoju mniejszości niemieckiej w Polsce. W: *VII Seminarium Śląskie. Śląsk żyjący Europą wczoraj – dziś – jutro. Publikacja pokonferencyjna (49–52)*. Gliwice–Opole: Dom Współpracy Polsko-Niemieckiej.
- Sieradzka-Kasprzak, J. & Zaborowska, J. & Michalska, W. (2012). *Przewodnik turystyczny Śludem Funduszy Europejskich*. Warszawa: Ministerstwo Rozwoju Regionalnego.
- Szpociński, A. (2006). Formy przeszłości a komunikacja społeczna. W: A. Szpociński & P.T. Kwiatkowski, *Przeszłość jako przedmiot przekazu (7–66)*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Śliz, A. & Szczepański, M.S. (2011). Wielokulturowość i jej socjologiczny sens. Festival Caravan czy wielokulturowe street party? *Studia Socjologiczne*. 4 (203), 7–25.
- Witkowska, D. & Michl-Bernard, A. (2015). *Prudnik i Krnov miasta nicią budowane*. Prudnik: Starostwo Powiatowe w Prudniku.
- <http://info.harrachov.cz/pl/historie-krkonos/harrachov-.harrachov-karkonosze-informacje-turystyczne> [dostęp: 5.07.2015].
- <http://www.cz-pl.eu/pl/muzea-wiejskie-html> [dostęp: 5.07.2015].
- <http://www.cz-pl.eu/kultura-zydowska-na-pograniczu-czesko-polskim> [dostęp: 5.07.2015].
- <http://www.europradziad.pl/index2.php> [pobrano: 2.07.2014].

<http://www.gross-rosen-eu/kl-gross-rosen-historia-ktora-nas-dotyczy> [dostęp: 8.07.2015].  
<http://www.gross-rosen.eu/muzeum/wystawy-stale//zaginione-czlowieczestwo> [dostęp: 8.07.2015].  
<http://www.gross-rosen.eu/projekty> [dostęp: 8.07.2015].  
<http://www.szklarskaporeba.pl/turystyka.atrakcje-i-zabytki/504> [dostęp: 4.02.2016].

---

### **Ewa Dawidejt-Drobek**

Doktor  
Państwowy Instytut Naukowy  
Instytut Śląski w Opolu  
Adres: ul. Piastowska 17, 45-082 Opole  
e-mail: ewadj.islaski@gmail.com

---

### **Wiesław Drobek**

dr. hab.  
Politechnika Opolska  
Adres: ul. Prószkowska 76, 45-758 Opole  
e-mail: w.drobek@po.opole.pl

MONIKA TOMASZEWSKA | Uniwersytet Opolski, Polska

## Komunikowanie prawa wobec gości (turystów) w multikulturowym społeczeństwie – zagadnienia wybrane

Communicating the law towards guests (tourists) in a multicultural society – selected issues

### Streszczenie

Problematyka poruszona w artykule dotyczy niezwykle ważnego zjawiska jakim w dobie pluralizacji kulturowej, migracji, mobilności współczesnych społeczeństw stało się komunikowanie prawa wobec zamieszkujących lub czasowo przebywających na danym terytorium gości (turystów). W związku z przebywaniem na terytorium zróżnicowanych kulturowo nieobywateli pojawia się wiele wyzwań dla krajowych porządków prawnych. Przedmiotem niniejszej publikacji jest właśnie problematyka gości, którzy w konfrontacji z obcym im porządkiem prawnym państw gospodarzy pozostają często pozostawieni sami sobie. W artykule poruszono niezwykle ważny problem, za jaki należy uznać łamanie prawa przez nieobywateli oraz problem radzenia sobie przez nieobywateli z krajowym porządkiem prawnym. Równie istotna pozostaje kwestia reakcji kraju przyjmującego na sytuacje, gdy na jego terytorium zamieszkują lub czasowo przebywają osoby zróżnicowane kulturowo i środowiskowo, cechujące się nieznaną krajowego porządku prawnego. To także stojący przed rządami kraju przyjmującego problem orientacji w prawie nieobywateli przebywających na terytorium obcego państwa o innym porządku prawnym. W tle rozważań pojawia się problem związany z udzieleniem informacji przez rządy państwa przyjmującego przebywającym na jego terytorium gościom czy problem z możliwością szukania informacji o obcym porządku prawnym przez przebywających na obcym terytorium gości. Głównym wątkiem poruszonym w artykule pozostaje problematyka wypracowania strategii komunikowania prawa w stosunku do nieobywateli przebywających na terytorium państwa przyjmującego.

Słowa kluczowe: gość, gospodarz, komunikowanie prawa, wtórne partycypacyjne komunikowanie prawa, pierwotne partycypacyjne komunikowanie prawa

## Abstract

The article tackles the issue of communicating the law towards permanent or temporary guests (tourists) residing in a given territory, i.e. a phenomenon of paramount importance in the context of cultural pluralisation, migration, and the mobility of the modern societies. With relation to the residence in a given territory of some non-citizens of diverse cultural background there are many challenges the state legal order and its authorities have to face. The issue of the guests, who when confronted with unfamiliar legal order of the hosting state often remain left alone, provides a ground for these reflections. The article tackles the issue of breaking the law by the non-citizens and the consequent problem of dealing with the state legal order by the non-citizens. It is followed by an equally important question, i.e. the reaction of the hosting state to a situation when the persons of diverse cultural and social background frequently lack knowledge of the state legal order. It also entails the problem of orientation in law of the non-citizens, residing in a country of a different legal order, and the governmental reaction to such stance. In the context of these reflections the author captures the question related to providing information by the state authorities to the guests residing in such country, or the issue linked to the possibility of seeking information on the other legal order by the foreigners. Last but not least, the article also concerns the aspect of working out the strategy of communicating the law towards the non-citizens residing in a given hosting country.

Keywords: guest, host, communication law, secondary participatory communication rights, the original participatory communication law

## Wprowadzenie

Każda epoka jest dziwna na swój jedyny i niepowtarzalny sposób. Najczęściej jednak ludzie w niej żyjący nie zdają sobie z tego sprawy. Żyjąc w przestrzeni swojej codzienności, uważają ją za normalną i naturalną. Epoka staje się nimi, a oni są częścią epoki. W rezultacie wydarzenia i zjawiska, które z perspektywy potomnych lub badaczy przeszłości są uznawane za co najmniej dziwne lub patologiczne, dla mieszkańców danego miejsca i czasu są oczywiste. Poza tym bowiem, że „są”, stanowią kontekst dla innych zjawisk: tworzą horyzont rozumienia, konstytuują zdrowy rozsądek (Melosik & Szkudlarek, 2009, s. 28).

W tę epokową dziwność w niezwykle sposób wpisuje się turystyka. Analiza poruszanych przez nią problemów czasem budzi zadziwienie, niekiedy zmusza do refleksji, pomaga unikać pochopnych osądów, a zarazem nakłania do wstrzemięźliwości przy formułowaniu jednoznacznych twierdzeń. Turystyka jest kompleksowym, niekończącym się procesem, który w chwili obecnej rozgrywa się w ramach tego, co przywykliśmy nazywać kulturą ponowoczesną (Kalaga, 2004, s. 5).

Turystka, pretendując do roli ikony stylu epoki ponowoczesności, zdaje się słabo wykorzystywać swój potencjał. Jednocześnie przemiany zachodzące we współczesnym świecie odcisnęły piętno na turystyce. Można jednak odnieść wrażenie, że pewne zjawiska zachodzące w obrębie współczesnych społeczeństw, w tym dotyczące komunikowania prawa, ominęły obszar refleksji turystycznej lub nawet jeśli, to przykuły jej uwagę jedynie na krótki moment lub marginalnie. Niezaprzeczalny pozostaje fakt, że

społeczeństwa stają się w coraz większym stopniu multikulturowe, a dane terytorium zamieszkują jednostki wielce zróżnicowane środowiskowo, językowo czy reprezentujące zgoła odmiennie wzorce kulturowe. Towarzysząca zjawisku multikulturowości mobilność współczesnych nomadów okazuje się dla państw-gospodarzy kłopotliwa z wielu powodów. Konsekwencją owych przemian poza zjawiskiem multikulturowości pozostaje nieumiejętność podjęcia interkulturowego dyskursu prawniczego wobec jednostek o innym wyznaniu lub narodowości czy wychowanych w odmiennym od lokalnego porządku prawnym. Jednym z narastających problemów staje się problem wypracowania pewnych strategii w komunikowania prawa w multikulturowym społeczeństwie. Innym, z szeregu wyzwań stojących przed rządami państw-gospodarzy, staje się narastający w dobie pluralizmu kulturowego problem uwzględnienia na swoim terytorium zróżnicowanych kulturowo i niezorientowanych na inne porządki prawne obcych-przybyszów (gości). W rezultacie konieczne wydaje się również spojrzenie na proces komunikowania prawa uwzględniający w zglobalizowanym społeczeństwie czynnik zróżnicowania kulturowego oraz kulturowe wymiary globalizacji.

## Turystyka a dialog i komunikacja międzykulturowa

Natężenie intensywności kontaktów międzykulturowych w ostatnich dziesięcioleciach postawiło przed przedstawicielami wielu kultur zadanie wypracowania nowych form interakcji opartej na wzajemnym szacunku i zrozumieniu. Wśród licznych postaci kontaktów międzykulturowych coraz istotniejszą rolę odgrywa przestrzeń kontaktów o charakterze turystycznym. Wiele argumentów przemawia za tym, iż większość turystów poznaje obcą kulturę w płytki, powierzchowny sposób, nie zgłębiając jej i nie adaptując do niej – ich relacje z przedstawicielami odmiennych kultur cechuje powierzchowność, czego konsekwencją staje się raczej utrwalanie stereotypów niż ich obalanie (Banaszkiewicz, 2010, s. 21).

Turystyka jest we współczesnym świecie płaszczyzną, na której ścierają się różne procesy i zjawiska. „Z jednej strony ulega ona globalizacji i komercjalizacji. Zacierają się różnice pomiędzy potrzebami turystów pochodzących z różnych krajów oraz sposobami ich zaspokajania. [...] Co więcej, turystyczne destynacje zaczynają się coraz bardziej do siebie upodabniać, zarazem stając się wobec siebie konkurencyjne. Z drugiej strony wiele krajów i organizatorów turystyki stara się przeciwdziałać homogenizacji i westernalizacji rynku turystycznego” (Winiarski & Zdebski, 2008, s. 79)

Refleksja w obszarze wzajemnych powiązań pomiędzy turystyką i kulturą ma długą tradycję. Turystyka może wspierać rozwój kultury, wzbogacać ją, ale może też stać się dla niej poważnym, realnym zagrożeniem. Niewątpliwie turystyka jest ważnym czynnikiem przemian kulturowych, zachodzących zarówno w zbiorowościach i regionach odwiedzanych przez turystów, jak i w zbiorowości turystów i regionach ich pochodzenia. Związki pomiędzy kulturą i turystyką to jednak nie tylko harmonijne współdziałanie, zgodna koegzystencja przynosząca obopólne korzyści. To również szereg pojawiających się na pograniczu obu zjawisk problemów, istotnych nie tylko z punktu widzenia refleksji naukowej, lecz także praktycznych rozwiązań. Nie zawsze

komunikacja odbywa się na gruncie wspólnie wyłonionego zespołu symboli i znaczeń (Melosik, 2012, s. 56). Często w relacji turysty z przedstawicielami rdzennej ludności przeważa sposób komunikowania się wyznaczony przez jedną, dominującą kastę. Pojawiają się bariery komunikacyjne, takie jak język, zespół gestów i zachowań, uprzedzenia i stereotypy, etnocentryzm oraz stres powstający w obliczu kontaktu z kimś „obcym” (Melosik & Szkudlarek, 2009).

Należy pamiętać, że turystyka jest spotkaniem i wydarzeniem, którego nie można zaplanować ani przewidzieć, które nas zaskakuje, jest darem wypływającym z wolności (Banaszkiewicz, 2010, s. 12). Turystyka umożliwia człowiekowi-bytowi w drodze spotkania z innymi ludźmi, którzy pochodzą z innych kultur i tradycji: z ich językami, symbolami, kodami werbalnymi i niewerbalnymi, zwyczajami i modami. Spotkanie jest podstawową formą bycia razem, a zarazem jest odpowiedzialnością. Spotkanie z Innym jest wydarzeniem fundamentalnym (Levinas, 2000, s. 46). Turystyka jako spotkanie umożliwia wymianę wartości kulturowych poprzez spotkanie z miejscową ludnością lub innymi turystami. Niemniej powinnością odpowiedzialnej turystyki jest dążenie do pogłębienia jakości relacji międzyludzkich i międzykulturowych. Idea traktowania turystyki jako sztuki budowania kompromisu i dialogu z obcym znajduje w multikulturowym społeczeństwie swoje uzasadnienie.

Niejako poza nabytymi doświadczeniami poznawczymi oraz w zakresie poprawy komunikacji międzykulturowej, dla gościa-turysty zasadniczą trudnością może być orientacja w lokalnym porządku prawnym, jak również praktyczna umiejętność rozpoznania prawnych i pozaprawnych zasad. Wypracowanie prawnych rozwiązań wydaje się zasadne w kontekście rozwoju zróżnicowanych form aktywności turystycznej, ale także swobody w przekraczaniu granic, migracji ludności, wymiany handlowej i edukacyjnej. Co więcej, proces orientacji gości w prawie pozostaje zakłócony przez szereg czynników. Jedną z przyczyn zaistniałego stanu rzeczy jest znikoma sprawność organizacyjna instytucji służących do udzielenia pomocy gościom. Oznacza to, że w sprawach związanych z orientacją w lokalnym porządku prawnym goście pozostają pozostawieni sami sobie. Problem ten zauważalny jest wśród przedstawicieli gości czasowo przebywających na danym terytorium o innym od swojego porządku prawnym, a więc turystów.

## Goście, gospodarze, nieobywatele – uwagi terminologiczne

W dyskursie prawnym i antropologicznym pojawiają się zróżnicowane terminy na określenie podmiotów przebywających na terytorium obcego państwa. Dyskurs antropologiczny posługuje się pojęciami gościa, gospodarza, podczas gdy w dyskursie prawnym pojawia się pojęcie nieobywateli, wśród których wyróżnia się gości: turystów, migrantów.

W literaturze antropologicznej relacja goście – gospodarze w kontekście praktyk turystycznych jest postrzegana jako jeden z kluczy do rozkodowania sensów kulturowych podróży. Analiza tych relacji dostarcza interesujących odpowiedzi na pytanie o konstruowanie tożsamości w podróży. Przyjrzenie się relacji turystów i tubylców pod



kątem wzajemnego postrzegania mobilności i osiadłości jednych i drugich wpisuje się w ten nurt analiz (Horolots, 2005).

Gość to osoba, która jest traktowana jako obcy, przybysz, osoba przybywająca poza swoim miejscem pobytu lub osoba czasowo przebywająca na obcym dla siebie terytorium. Gość to osoba, która na obszar tego terytorium przemieściła się na pewien określony czasokres, jak jest w przypadku turystów, lub na dłużej, (na całe życie) jak jest w przypadku migrantów (Gizbert-Studnicki, 1986, s. 42).

W Słowniku Języka Polskiego Witolda Doroszewskiego słowo gość ma cztery znaczenia (Doroszewski, 1968, s. 1241). To przede wszystkim „osoba przybyła lub przybywająca do kogoś w gościnę, w odwiedzinie, z wizytą; zaproszony (czasem przygodny) uczestnik przyjęcia, balu, imprezy rozrywkowej” (Bańkowski, 2000, s. 117), ale też „klient w restauracji, kawiarni, hotelu, zakładzie usługowym, kuracjusz w zakładzie leczniczym, w miejscowości uzdrowskiej, wczasowicz, wycieczkowicz” (Bruckner, 1927, s. 152–153). Określenia gość używamy również mówiąc „o kimś bliżej nieznanym lub często lekceważąco, o kimś znanym”; gość to „osobnik”. Doroszewski zwraca uwagę także na znaczenia, które wyszły z użycia – dawniej badane słowo łączyło się z takimi rzeczownikami jak „przybysz” i „obcy” (Doroszewski, 1968).

Gość jest tym, który przychodzi, a więc pojawia się z zewnątrz. Oznacza to że, wymiar przemieszczania się, bycia poza obszarem własnego terytorium stanowi kolejną cechę identyfikujących osobę gościa.

W kręgu adresatów norm prawnych rzadko pojawia się pojęcie nieobywatela. Gryniuk (1979, s. 19) w swoich badaniach mówi o orientacji obywateli w aktualnych kształcie i treści prawa, z kolei w ujęciu H. Skąpskiej (Skąpska, 1981, s. 71–89) i w zaprezentowanej przez siebie typologii oddziaływań informacyjnych o normach prawnych unika wyraźnego wprowadzenia podobnych organicznie w kręgach adresatów prawa. T. Gizbert-Studnicki utożsamia adresatów norm prawnych z obywatelami, choć w innym miejscu pojęcie obywatela rozszerza na pojęcie ogólniejszej kategorii ludzi (Gizbert-Studnicki, 2009, s. 56).

W literaturze prawniczej pojęcie gościa utożsamiane jest z pojęciem prawnego laika (Gizbert-Studnicki, 1986, s. 42). Określa ono osobę posiadającą znikomą znajomość prawa na określonym terytorium, dla której środki uzyskiwania orientacji o lokalnym prawie mogą być niedostępne lub dostęp do nich może być znacznie utrudniony. Sytuacja prawnego laika wydaje się trudna. Próbuje on odszukać punkt odniesienia dla orientacji swojej aktywności w lokalnym prawie, choć środki mu oferowane mogą okazać się niedostępne lub zbyt utrudnione. Gość najczęściej charakteryzuje się nieznajomością lub niewystarczającą znajomością pozaprawnych porządków normatywnych. Taka sytuacja przysparza mu wielu problemów. Utrudnia nie tylko orientację w lokalnym prawie, lecz także nie czyni łatwiejszym znalezienia odpowiedzi na pytanie, co w danej sytuacji wymaga i na co pozwala obowiązujące prawo? Gość zarazem charakteryzuje się nieznajomością lub słabą znajomością pozaprawnych porządków normatywnych obowiązujących na terytorium państwa gospodarzy, np. miejscowych zwyczajów, czy umiejętnością odczytywania kodów kulturowych charakterystycznych dla kraju, na terenie którego przebywa.

Termin gospodarz w literaturze antropologicznej występuje w wielu zróżnicowanych znaczeniach. Tak więc gospodarz, jeśli mielibyśmy dokonać uogólniającego

i porządkującego wyliczenia, występuje w następujących znaczeniach: rolnik; pan domu; właściciel czegoś; zarządca; istota żywa, będąca w danej chwili żywicielem pasożytów (Jadacka, 2001, s. 570).

Należy podkreślić, że struktura relacji, której role wyznacza się w badanym kontekście kulturowym, powtarza uogólnienie Pitta-Riversa. Zaznaczał on, że zarówno gospodarz, jak i gość mają swoje terytorialne ograniczenia. Gospodarzem można być jedynie na terenie, nad którym w danej chwili sprawuje się nadzór, natomiast nie można zostać uznanym za gościa tam, gdzie posiada się określone prawa, obowiązki i status. Pitt-Rivers uznaje także, że granice odpowiedzialności za gościa wyznaczają granice terytorialne zależne od tego, w stosunku do kogo/czego gość jest obcy. Jeśli chodzi o gościa domu – płot rysuje linię podziału; jeśli ktoś przyjechał spoza wsi – to w jej granicach gospodarz odpowiada za bezpieczeństwo zarówno przybysza przed innymi mieszkańcami, jak i innych mieszkańców przed przybyciem.

## Sytuacja gości przy pierwotnym partycypacyjnym komunikowaniu prawa

Komunikowanie prawa to ogół procesów uzyskiwania orientacji o prawie krajowym funkcjonującym na danym terytorium zarówno w wyniku przekazów medialnych, jak i komentarzy innych ludzi (Gizbert-Studnicki, 2009, s. 25). Jest to także osvajanie prawa na podstawie doświadczenia i znajomości pozaprawnych norm postępowania zbieżnych z prawem, np. zwyczaju. W doktrynie poprzez komunikowanie prawa rozumie się zidentyfikowanie i scharakteryzowanie możliwych do wyróżnienia sposobów uzyskiwania znajomości prawa i orientacji w prawie. Czasowe przebywanie gości zorientowanych na inny porządek prawny na terytorium państwa gospodarzy stanowi wydarzenie, z którym wiąże się wiele prawnych problemów. Wśród kluczowych do rozstrzygnięcia problemów wyrosłych w związku z napływem gości należałoby wskazać: problem łamania krajowego prawa przez przedstawicieli gości (turystów) oraz problem właściwej reakcji prawnej przedstawicieli państwa gospodarzy na łamanie prawa przez gościa. Niejako w powiązaniu z powyższymi problemami pozostaje problem orientacji gościa-turysty w obowiązującym porządku prawnym państwa gospodarzy. W tym kontekście należałoby wskazać na problem z akceptacją przez gości-turystów obcego porządku prawnego, problem w interpretacji i orientacji gości-turystów w porządku prawnym państwa gospodarzy, problem z uzyskaniem przez gościa informacji o prawie państwa gospodarzy, stanowiącą jedną z potencjalnych form komunikacji kultur (Dudek, 2014, s. 263).

Pierwszą z teorii, która wydaje się naukowo obiecująca, jest pierwotne partycypacyjne komunikowanie prawa. Pierwotne partycypacyjne komunikowanie prawa to niezmacona innymi czynnikami możliwość uzyskiwania orientacji w prawie, wskutek bezpośredniego zapoznawania się z wszystkim tym, co zawarte jest w aktach prawnych (w ustawach) oraz możliwość zrekonstruowania na ich podstawie wskazania, jak powinno się lub jak można postępować. Dawid Nelken (1996, s. 112) stwierdził, że w pierwotnym partycypacyjnym komunikowaniu prawa realizuje się co do zasady prawa sposób komunikowania się.

W formie pierwotnej orientację uzyskuje się wskutek osobistego zapoznania się z zawartością aktów prawnych. Tak więc przy pierwotnym partycypacyjnym komunikowaniu prawa orientacja w prawie jest uzyskiwana przez bezpośrednie zapoznanie się ze wszystkim tym, co zawarte jest w aktach prawnych i umożliwia zrekonstruowanie na tej podstawie wskazania, jak powinno się i jak można postępować (Nelkenem, 1996, s. 113). Tymczasem sytuacja gości przy pierwotnym partycypacyjnym komunikowaniu prawa wydaje się daleko mniej obiecująca od sytuacji gospodarzy. Jeśli gość nie posługuje się językiem, w którym formułowane są akty prawne, fundamentalnym problemem okazuje się nieumiejętność w zakresie uzyskania kompetencji komunikacyjnej, w tym przede wszystkim zrozumienia zasad funkcjonowania porządku prawnego państwa gospodarzy. Co więcej, okazuje się, że sama znajomość języka etnicznego oraz nabycie kompetencji językowej nie są wystarczające do rozumienia istoty (treści) aktów prawnych, nie czyni gościa wystarczająco kompetentnym w zakresie rozumienia oraz nabycia orientacji w obcym prawie, niewątpliwie także staje się zbyt powierzchowna do nabycia faktycznej kompetencji w zakresie analizy treści aktów prawnych. Stąd wniosek, że sama kompetencja językowa stanowi jedynie warunek konieczny, lecz niewystarczający do swobodnego zrozumienia litery aktów prawnych. Aby nabyć umiejętność poznania i rozumienia litery prawa, niezbędne jest posiadanie kompetencji prawnej. Najczęściej zdolność do nabycia kompetencji prawnej następuje we wcześniejszym etapie życia: w czasie studiów prawniczych i praktyki zawodów prawniczych (Gizbert-Studnicki, 1986, s. 87). Należy jednak wspomnieć o roli gospodarzy, jaką jest udzielanie gościom pomocy w zapoznawaniu z lokalnym porządkiem prawnym. Okazuje się bowiem, że wsparcie gospodarza ukierunkowane na orientację gościa w obcym porządku prawnym jest zadaniem bądź niewykonalnym, bądź nader utrudnionym. Należy wprawdzie uwzględnić sytuację, w której goście samodzielnie uzyskali kompetencję językową i bez wsparcia gospodarzy zapoznają się z lokalnym porządkiem prawnym, lecz zazwyczaj uzyskana tą drogą wiedza jest niewystarczająca do zrozumienia rzeczywistej intencji, jaka przyświecała ustawodawcy przy formułowaniu aktu prawnego. Oznacza to *de facto*, że iluzoryczna jest możliwość rozumienia i orientacji gości w obcym porządku prawnym obowiązującym w państwie gospodarzy. Co więcej, rozumienie lokalnego porządku prawnego może być o tyle utrudnione, że goście są pozbawieni wiedzy o tym, gdzie należy szukać informacji o prawie. Kolejną przeszkodą jest konieczność ponoszenia opłat za uzyskanie informacji. Niewiele korzystniejszą wydaje się być sytuacja gości w chwili zetknięcia się z informacją prawną autentyczną i nieautentyczną, udostępnioną poprzez system informacji prawnej. Po pierwsze nie istnieje w porządku prawnym państwa gospodarzy system wielojęzycznej edycji aktów prawnych. Może zdarzyć się sytuacja, że dany akt prawny zostanie przetłumaczony na język, którym posługują się goście, jednak i w takiej sytuacji pojawia się problem, czy mimo znajomości konkretnego języka goście charakteryzują się odpowiednią kompetencją komunikacyjną? Co więcej, przy złożoności przekładów aktów prawnych pojawia się problem z autentycznością tłumaczeń. Kolejnym problemem, przed jakim stają goście, jest kwestia związana z szukaniem aktów prawnych, a potem z ich odpłatnością. W rezultacie możliwości gości uczestnictwa w pierwotnym partycypacyjnym komunikowaniu prawa poprzez wykorzystanie informacji prawnej autentycznej i nieautentycznej pozostają iluzoryczne. Sytuacja gości jest mniej korzystna od

sytuacji gospodarzy zarówno poprzez brak znajomości języka, w którym są formułowane akty prawne, jak i poprzez niemożność dotarcia i wyszukania aktów prawnych, a także poprzez niezrozumiałość zawartych w nich sformułowań. Możliwość uzyskania przez gości orientacji w lokalnym prawie zależy od tego, czy posiada on relewantną z perspektywy realiów państwa gospodarzy kompetencję językową i prawną.

## Sytuacja gości przy uwzględnieniu wtórnego partycypacyjnego komunikowania prawa

Ze względu na złożoność systemu komunikowania prawa, sytuacja gości w przypadku wtórnego partycypacyjnego komunikowania prawa wydaje się być bardziej skomplikowana niż przy pierwotnym komunikowaniu prawa, choć i w tej sytuacji wiele zależy od przypadku. Z wtórnym partycypacyjnym komunikowaniem prawa mamy do czynienia wówczas, kiedy gość zapoznaje się z treścią aktów prawnych w sposób wtórny. To proces, podczas którego gość nie zapoznaje się z bezpośrednią zawartością aktów prawnych przedstawioną w dowolnej formie. Przy wtórnym partycypacyjnym komunikowaniu prawa orientacje o prawie uzyskuje się za pomocą różnorodnych środków, przy pomocy których inne podmioty dzielą się adekwatnymi dla treści aktów prawnych komunikatami. Komunikowanie może polegać na bezpośredniej lub zapośredniczonej komunikacji z podmiotem dzielącym się znajomością prawa.

Uzyskanie informacji o prawie przez gości w sytuacji znajomości języka etnicznego wydaje się być o tyle mniej skomplikowane, że goście w procesie komunikacji językowej informację prawną mogą uzyskać bezpośrednio od gospodarzy. Znajomość języka etnicznego umożliwi im zarazem zapoznanie się z opracowaniami lokalnych aktów prawnych. Umożliwi także zapoznanie się z udostępnionymi przez lokalne biura turystyczne materiałami informacyjnymi zawierającymi przystępne informacje o porządku prawnym obowiązującym w państwie gospodarzy. Wszystkie te czynności wydają się ułatwiać sytuację znającego język etniczny gościa, w stosunku do tych spośród gości, którzy sprawnie nie władają językiem etycznym. Jeśli dodać do tego cechy osobowościowe danego gościa, uwzględniając jego determinację w odszukaniu informacji o lokalnym porządku prawnym, jego sprawność organizacyjną, a zarazem znajomość nie tylko języka etnicznego gospodarzy, lecz także wspólnego dla gościa i gospodarza języka obcego, np. języka angielskiego, to sytuacja tych gości wydaje się być znacznie lepsza od sytuacji pozostałych gości. Tymczasem poprawa sytuacji gości w rzeczywistości jest iluzoryczna. Należy podkreślić, że znajomość lokalnego języka, tj. macierzystego języka gospodarzy, nie oznacza jeszcze umiejętności interpretacji aktów prawnych i jest daleka od uzyskania realnej wiedzy i orientacji w lokalnym porządku prawnym. Zdolność do uzyskania kompetencji prawnej w pełnym wymiarze zależy od dodatkowych czynników, w tym między innymi od umiejętności wykorzystania i umiejętności interpretacji nabytych informacji oraz dostępu do źródeł informacji. Co ważne, informacje sformułowane w przystępnym dla gościa języku czy też nabyte podczas interpersonalnej komunikacji z którymś z gospodarzy, nie zawsze okazują się wystarczające, lecz z pewnością okazują się pomocne w procesie poprawy sytuacji

gościa i orientacji w lokalnym prawie. Wszystkie te uwarunkowania utrudniają realną zdolność komunikacji nabytą w obszarze wtórnego partycypacyjnego komunikowania prawa (Dudek, 2014, s. 277).

Istnieją dodatkowe przeszkody mogące zaburzyć proces komunikowania pomiędzy gościem a gospodarzem. Jedną z takich przeszkód jest niedostateczna kompetencja językowa gościa. Otrzymany od gospodarza komunikat, sformułowany w języku etnicznym może zostać przez gościa zniekształcony lub nieprawidłowo zinterpretowany. Sytuacją odmienną jest sytuacja, w której gospodarz dysponuje wystarczającą kompetencją prawną, ale brakuje mu kompetencji językowej, aby poprawnie, a zarazem merytorycznie i zrozumiale dla gościa sformułować komunikat prawny.

Brak biegłej kompetencji językowej, zarówno po stronie gościa, jak i gospodarza, utrudnia czy wręcz uniemożliwia komunikację prawną. Oznacza to, że nawet biegła znajomość języka i nabyta komunikacja prawna po stronie gospodarza, ale braki w zakresie komunikacji językowej po stronie gościa czynią komunikat gospodarza niezrozumiałym dla gościa, gdyż ten nie włada w wystarczającym stopniu językiem, w którym porozumiewa się z gospodarzem. To powoduje trudność w zrozumieniu treści skierowanego do niego prawnego komunikatu. Jeszcze więcej problemów pojawia się w związku z utrwaleniem przez gościa i gospodarza odmiennych wzorów kulturowych oraz reprezentowaniem odmiennych zwyczajów. Wszystko to sprawia, że możliwość wykorzystania zasobów wtórnego komunikowania prawa okazuje się zbyt złożona dla poprawy sytuacji gości przebywających na obszarze o innym porządku prawnym (Dudek, 2014, s. 228).

## Sytuacja gości w związku z popularyzacją prawa w państwie gospodarzy

Popularyzacja prawa oznacza szeroko pojmowane działania prawodawcy i jego agend, mające na celu ułatwienie adresatom, którzy nie są profesjonalistami, uzyskanie pewnego stopnia orientacji o prawie lub też polepszenie tej orientacji. Generalnie popularyzacja jest rozumiana jako działanie legislatora, choć od tej zasady istnieją wyjątki uwzględniające działania pozalegislacyjne podejmowane przez inne podmioty niezwiązane z ustawodawcą i jego agendami. Skoro ani procedury kreujące pierwotną, ani wtórne komunikowanie prawa nie stworzyły mechanizmów, które w znacznym stopniu poprawiają sytuację prawną gości i ułatwiają im orientację w innym porządku prawnym, być może taką rolę będzie odgrywać popularyzacja prawa w państwie gospodarzy. Rozważania dotyczące popularyzowania prawa wśród gości wymagają poczynienia paru uwag wstępnych. Chodzi o rozróżnienie dwóch odrębnych sytuacji: tej, w której samo państwo stosuje mechanizmy popularyzujące lokalne prawo wobec przybyszów oraz sytuacji, w której inicjatywa poszukiwania materiałów popularyzujących obce prawo należy do samych gości.

W pierwszej z opisanych sytuacji należy rozróżnić dwa rodzaje udzielonego gościom wsparcia. Po pierwsze, to agendy państwowe, z których pochodzą goście, starają się ułatwić im orientację w obcych porządkach prawnych. Po drugie, należy zauważyć, że również państwo przyjmujące gości podejmuje szereg działań popularyzatorskich w postaci przygotowanych broszur przetłumaczonych na język ojczysty gości,

mających ułatwić im orientację w lokalnym porządku prawnym (Dudek, 2014, s. 269). Wydaje się, że jednym z bardziej rozsądnych rozwiązań pozwalających uniknąć sytuacji, w której goście nie przestrzegają lokalnego porządku prawnego, jest dojście do porozumienia pomiędzy państwem wysyłającym i przyjmującym oraz opracowanie materiałów popularyzatorskich ułatwiających gościom orientację w lokalnym prawie. Każdemu z takich działań należy przypisać przymiot racjonalności, już z tego powodu, że powala uniknąć kosztów związanych z postępowaniem prawnym podejmowanym przez państwo w sytuacji nieprzestrzegania przez gości lokalnego prawa. Przedstawione działania popularyzatorskie mogą mieć zróżnicowany charakter: zarówno nakazów i zakazów, jak i pozwoleń uwzględniających prawa i obowiązki, które przysługują gościom. W tym miejscu należy poczynić jeszcze jedno zastrzeżenie. Otóż trudno jest zmusić rządy państw do popularyzacji tych aspektów prawa, które gościom mogą się przydać lub które ze względu na pełnione przez nich role społeczne są ważne. Znaczącym czynnikiem popularyzacji prawa jest czynnik kosztowy. Akcja popularyzacyjna prawa winna się ograniczać do kwestii rudymentalnych dla danego porządku prawnego, pozostawiając poza przedmiotem zainteresowania akty prawne o mniejszym ciężarze gatunkowym dla porządku prawnego

## Zjawisko społecznej korektury decyzji

Polega ono na tym, że inni ludzie, z którymi gość wchodzi w interakcję prawną – gospodarze – w sposób zrozumiały dla niego poprawią go, jeśli popełni błąd w stosowaniu lokalnych porządków prawnych. Samo zjawisko społecznej korektury decyzji jest zależne od subtelnych decyzji. Jeśli działania gościa są sprzeczne z lokalnym porządkiem prawnym lub pozostają niewłaściwe, istnieje prawdopodobieństwo zaobserwowania i korekty tych działań przez licznych gospodarzy. Dokonując oceny i korekty działań, gospodarze stoją przed zasadniczym problemem związanym ze zrozumieniem przez gościa korekty dokonanej przez gospodarzy.

## Podsumowanie

Pojawienie się na terytorium państwa gospodarzy gości zorientowanych na inny porządek prawny niesie wiele prawnych problemów zarówno dla samych przybyszów, jak i dla zamieszkujących na danym terytorium gospodarzy.

Przedstawione w artykule przykłady komunikowania prawa w multikulturowym społeczeństwie poparte wybranymi teoriami komunikacji międzykulturowej prowadzą do wniosku, że problematyka komunikowania prawa oraz budowania wspólnych płaszczyzn komunikacji prawnej pomiędzy gościem a gospodarzem składają się na proces niezwykle złożony. Analiza wybranych teorii wskazuje, że szanse przebywających na obcym terytorium gości na poprawę swojej sytuacji prawnej i zorientowanie w obcym porządku prawnym oraz uzyskanie kompetencji prawnych są ograniczone. Przyczyny

tego stanu rzeczy są wielorakie. Nade wszystko jako przyczynę niepowodzeń należy wskazać nieadekwatność przyjętych metod i narzędzi badawczych stosowanych wobec zorientowanych na obcy porządek prawny gości. Co więcej, zaaplikowanie wobec gości teorii komunikacji międzykulturowej stanowić może jedynie wskazówkę co do propagowania kierunku dalszych działań, lecz nie stanie się modelem postępowania wobec gości (turystów). Bez wątplenia, złożoność i wielopłaszczyznowość procesów komunikacyjnych utrudnia orientację gości w obcym porządku prawnym, bądź ze względu na brak adekwatnych narzędzi do komunikowania prawa, bądź ze względu na niedostosowanie ich do umiejętności i potrzeb gości w zakresie poprawy komunikacji prawnej i językowej. Warto zauważyć, że omówione teorie komunikowania prawa okazują się nieadekwatne do sytuacji, w której goście się znaleźli. Nie uwzględniają one specyfiki gości, odmienności w recepcji obcego porządku prawnego, zróżnicowania kulturowego pomiędzy gośćmi a gospodarzami, odrębnych wzorców kulturowych, a nade wszystko problemów w obszarze uzyskania kompetencji językowej i kompetencji prawnej. Nawet jeśli cechy osobowościowe gości oraz znajomość języka etnicznego ułatwiają im proces orientacji w obcym porządku prawnym, to uzyskanie kompetencji prawnej gospodarzy jest możliwe jedynie w ograniczonym stopniu w procesie popularyzacji prawa czy przy wtórnej komunikacyjnej partycypacji prawa. Oznacza to, że sama kompetencja językowa jest warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym do uzyskania pełnej orientacji w obcym porządku prawnym. Co więcej, proces orientacji gości w prawie gospodarzy pozostaje zakłócony przez szereg czynników. Jedną z przyczyn zaistniałego stanu rzeczy jest niewielka sprawność organizacyjno-logistyczna instytucji służących do udzielenia pomocy gościom. Ponadto przeszkodę stanowią nieumiejętność poszukiwania przez gości źródeł informacji, błędy translatorskie w przekładzie prawnym oraz konieczność uiszczania opłat za uzyskane informacje w obszarze prawa. Z uwagi na powyższe problemy goście pozostają pozostawieni sami sobie.

## Bibliografia

- Banaszkiewicz, M. (2010). *Dialog międzykulturowy. Przykład polsko-rosyjski*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bańkowski, A. (2000). *Etymologiczny słownik języka polskiego*. T. 1–2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bruckner, A. (1927). *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza.
- Horolets, A. Nie jestem turystą. *Post-turystyka*. (4) 50. Źródło: <http://post-turysta.pl/arttykul/nie-jestem-turysta> [dostęp: 29.II.2016].
- Doroszewski, W. (red.) (1968). *Słownik Języka Polskiego*. T. 2. (1241). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Dudek, M. (2014). *Komunikowania prawa w dobie pluralizmu kulturowego*, Kraków: Nemos.
- Gizbert-Studnicki, T. (1986). Język prawny z perspektywy socjolingwistycznej, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego*, DCCLXXVII, Prace z Nauk Politycznych (26).
- Gizbert-Studnicki, T. (2009). Postulat jasności i zrozumiałości tekstów prawnych a dostęp do prawa. W: A. Mróz & A. Niewiadomski & M. Pawelec (red.). *Prawo i język*. Warszawa:

- Międzynarodowe Koło Naukowe Kultury Języka Prawnego i Prawniczego, Lingua Iurus, Uniwersytet Warszawski.
- Gizbert-Studnicki, T. (2001). Ujęcia instytucjonalne w teorii prawa. *Studia z Filozofii Prawa*. 1, 123–134.
- Gryniuk, A. (1979). Świadomość prawna. (*Studium teoretyczne*) Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.
- Jadacka, H. (2002). *Słownik gniazd słowotwórczych współczesnego języka polskiego*. T. 1–2. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Kalaga, W. (2004). Obowiązek Innego, Trzeci. W: W. Kalaga (red.). *Dylematy wielokulturowości*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Levinas, E. (2000). *Inaczej niż być lub ponad istotą* (tłum. Piotr Mrówczyński). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Mielosik, Z. & Szkudlarek, T. (2009). *Kultura, Tożsamość, Edukacja. Migotanie znaczeń*. Kraków. Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Mielosik, Z. (2012). Rekonstrukcja podróży w kulturze instant. Konteksty socjo-pedagogiczne. W: R. Kwiecińska & J.M. Łukasik (red.). *Zmiana społeczna, edukacja-polityka-oświatowa-kultura* (86–92). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego.
- Nelken, D. (1996a). Can there be a Sociology of Legal Meaning? In: D. Nelken, (ed.). *Law as Communication* (107–128). Dartmouth. Aldershot.
- Pisarek, A. (2014). *Gościnność polska. Próba interpretacji antropologicznej*. Katowice. Niepublikowana rozprawa doktorska.
- Płachta, M. (1986). Obowiązki reguły ignorantia iuris nocet w odniesieniu do cudzoziemców. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*. 2, 51–68.
- Skąpska, G. (1981). *Spółeczne podłoże postaw wobec prawa* (71–89). Wrocław: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich.
- Szymczak, M. (1978). *Słownik języka polskiego*. T. 1–3. Warszawa: Państwowe Wydawnictwa Naukowe.
- Winiarski, R. & Zdebski, J. (2008). *Psychologia turystyki*. Warszawa: Wyd. Akademickie i Profesjonalne.

---

## **Monika Tomaszewska**

doktor

Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Opolskiego

Adres: ul. Katowicka 87a, 45-060 Opole

e-mail: mtwr@interia.pl



ANNA SANECKA | Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, Polska

## Wrocław – miasto spotkań? Wrocławskie inicjatywy wielokulturowe

Wrocław – a meeting place?  
Multicultural initiatives in Wrocław

### Streszczenie

Wrocław jest miastem, w którym obok polskiej i katolickiej większości żyją przedstawiciele wielu mniejszości narodowych, etnicznych i wyznaniowych. Większość z tych mniejszości jest aktywnych i w jakimś stopniu widocznych na kulturalnej mapie miasta. Jednak czy obecność i aktywność tych mniejszości to wystarczający powód, aby nazwać Wrocław miejscem spotkań? Od kilku lat w lokalnych mediach toczy się dyskusja na temat wielokulturowości miasta – to fakt, czy tylko mit? Czy mniejszości etniczne, narodowe, kulturalne i wyznaniowe spotykają się we Wrocławiu i czy spotyka się z nimi – i w jakim stopniu – większość? Najciekawsze wydają się bowiem wszelkie wspólne działania, często nie tylko w ramach współpracy między mniejszościami, lecz także w porozumieniu z przedstawicielami kultury dominującej. Artykuł jest próbą prezentacji nielicznych przykładów wielokulturowych, wielowyznaniowych, wielonarodowych i wieloetnicznych projektów realizowanych na terenie miasta, a także konfrontacji tych prezentowanych inicjatyw z głosami podającymi w wątpliwość wielokulturowość Wrocławia.

Słowa kluczowe: wielokulturowość, Wrocław, mniejszości narodowe, etniczne i wyznaniowe; współpraca; inicjatywy wielokulturowe; mit wielokulturowości

### Abstract

Wrocław is the city where besides Polish and Catholic majority many representatives of different national, ethnical and religious minorities live. Most of these minorities are active and present on city's cultural map in a way. But is the presence and activity of these minorities enough to call Wrocław a meeting place? For last few years a debate has been held in the local media on whether the multiculturalism of the city is a fact or only a myth? Do ethnical, national and religious minorities meet in Wrocław, does majority meet them, and if so, to what extent? In

this respect common activities seem to be the most interesting – not only those held within the framework of cooperation among the minorities, but also with the participation of the representatives of dominant culture. The article is aimed to present few examples the multicultural, multi-religious, multinational and multi-ethical projects held in the city of Wrocław as well as to confront them with the outcries doubting the multiculturalism of Wrocław.

Keywords: multiculturalism, Wrocław, national, ethnical and religious minorities; multicultural enterprises, myth of multiculturalism.

## Wprowadzenie

Przed pierwszą edycją festiwalu Dialog – Wrocław w 2001 r. jego organizatorzy tak pisali na swojej stronie internetowej: „Nie bez powodu festiwal Dialog – Wrocław powstał w miejscu historycznego krzyżowania się różnych wpływów: czeskich, polskich, niemieckich, żydowskich, w mieście, które nazywało się m.in.: Wratislavia, Breslau, Wrocław. Miasto to było zawsze życzliwe poszukiwaniom artystycznym, otwarte na to, co nowe, tolerancyjne wobec tego, co inne” (Meissner, 2001). Właśnie tak często postrzegają Wrocław odwiedzający go goście czy turyści. Na tę wielokulturowość i otwartość jeszcze częściej powołują się sami jego mieszkańcy. Z badań przeprowadzonych przez Michaela Fleischera wynika, że aż 73,2% badanych wrocławian jest zdania, że Wrocław jest miastem wielokulturowym. Podobnie uważa 59,4% respondentów niebędących mieszkańcami Wrocławia (Fleischer, 2004).

Najczęściej na wielokulturowość stolicy Dolnego Śląska powołują się zaś władze miasta. To one przecież stworzyły i umacniają oraz popularyzują mit wielokulturowego Wrocławia, wyrażający się hasłem: *Wrocław – Miasto Spotkań*, używanym nawet na oficjalnym portalu miasta [www.wroclaw.pl](http://www.wroclaw.pl).

Wielokulturowość Wrocławia ma długą historię i obejmuje bardzo różne obszary i działania. Z bardziej znaczących można przywołać choćby wielokrotnie modyfikowany na przestrzeni wieków herb Wrocławia. Współczesny herb miasta (ostatnia wersja pochodzi z 1990 r.) zawiera wszystkie elementy, które pojawiały się na nim przez minione wieki i świadczyły o historii Wrocławia, jego przechodzeniu z granic jednego państwa w granice drugiego oraz zmieniania się wpływów, którym podlegał. Jest więc w nim motyw głowy występujący już wcześniej na pieczęciach miejskich – to głowa patrona miasta oraz wrocławskiej katedry – św. Jana Chrzciciela (na srebrnej misie). Jest wsparty na dwóch łapach lew czeski z koroną na głowie – symbol przynależności do dawnej Korony Królestwa Czeskiego oraz czarny orzeł Piastów wrocławskich. Jest także duża litera W od imienia legendarnego założyciela miasta *Wratislava* lub od łacińskiej nazwy miasta *Wratislavia* (na podstawie: Harasimowicz, 2000). Innym, jeszcze bardziej współczesnym przykładem, tym razem otwartości Wrocławia i jego pionierskiej roli w działaniach międzykulturowych, jest postać biskupa Bolesława Kominka. Był on nie tylko arcybiskupem metropolitą wrocławskim, ale przede wszystkim pomysłodawcą i autorem listu biskupów polskich do biskupów niemieckich z 1965 r. List ten był jednym z najważniejszych etapów pojednania polsko-niemieckiego. Dziś pomnik biskupa stoi przy jednym z wejść na wrocławski Ostrów Tumski, a przy innym

znajduje się ulica jego imienia. Na wielokulturowość, rozumianą tym razem jako wielowyznaniowość, zwrócili też uwagę organizatorzy ceremonii otwarcia Europejskiej Stolicy Kultury 2016 we Wrocławiu „Przebudzenie”, przeprowadzając przez miasto wśród czterech Duchów Wrocławia – obok Ducha Odbudowy, Ducha Powodzi, Ducha Innowacji – Ducha Wielu Wyznań.

## Wrocławskie mniejszości i ich działalność

Wszystkie powyższe wielonarodowościowe, wielokulturowe i wielowyznaniowe odwołania wydają się jak najbardziej uzasadnione. Wrocław jest miastem, w którym zamieszkują przedstawiciele licznych mniejszości, czasem bardzo ograniczonych liczebnie, zarówno narodowych i etnicznych, jak i wyznaniowych. Wśród mniejszości narodowych i etnicznych należy wymienić choćby Greków, Karaimów, Łemków, Niemców, Romów, Tatarów, Ukraińców czy Żydów. Nie są to wszystkie wrocławskie mniejszości narodowe i etniczne, a jedynie wybrane m.in. ze względu na liczebność (jak np. Ukraińcy) czy pewną wyjątkowość (jak Karaimi). Warto zwrócić uwagę na przykład na fakt, że to właśnie Wrocław jest największym w Polsce skupiskiem Karaimów i że tutaj mieszkał ostatni polski hazzan Rafał Abkowicz, którego wnuczka Mariola Abkowicz pełni obecnie funkcję przewodniczącej Związku Karaimów Polskich. We Wrocławiu funkcjonowała też jedyna w historii powojennej Polski kienesy (Karaimski dom modlitwy). W celu zachowania możliwie największego obiektywizmu i nieprzyznawania żadnej z powyżej wymienionych mniejszości wyjątkowego, pierwszego miejsca, wspomniane mniejszości zostały uszeregowane alfabetycznie.

Wśród mniejszości wyznaniowych znajduje się m.in. 18 kościołów chrześcijańskich, w tym: Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Ukraińska Cerkiew Grekokatolicka, Kościół Polskokatolicki, Kościół Ewangelicko-Augsburski, Kościół Ewangelicko-Methodystyczny, Kościół Chrześcijan Baptystów, Kościół Adwentystów Dnia Siódmego, Kościół Zielonoświątkowy, Kościół Ewangelicko-Reformowany oraz 9 mniejszych kościołów protestanckich. A także 11 wspólnot buddyjskich, Gmina Wyznaniowa Żydowska, Muzułmański Związek Religijny, Towarzystwo Świadomości Kryszny czy Świadkowie Jehowy.

Wiele z wymienionych wyżej mniejszości usiłuje zaistnieć na kulturalnej mapie miasta, organizując różnego rodzaju festiwale czy wydarzenia kulturalne. Można wśród nich wskazać np. Festiwal Kultury Mniejszości Niemieckiej, Festiwal Kultury Ukraińskiej Viva Ukraina! Viva Polonia! czy Festiwal Kultury Protestanckiej. To jednak nie wydarzenia organizowane przez poszczególne mniejszości są najciekawsze, ale te, które są ich wspólnymi działaniami, które są przykładami współpracy między mniejszościami, a czasem także współdziałaniu przedstawicieli kultury dominującej – polskiej i katolickiej. Bo tylko wielokulturowe, wielowyznaniowe, wielonarodowe i wieloetniczne projekty realizowane na terenie miasta mogą uzasadniać nazywanie Wrocławia miejscem spotkań. Bo przecież spotkanie to nie „osobne” istnienie we wspólnej nawet przestrzeni, ale zetknięcie się z drugą osobą, grupą, społecznością. Zatem nie istnienie wielu różnych grup etnicznych, narodowych czy wyznaniowych ani także nie

prezentacja przez nie swojej kultury będą decydowały o wielokulturowości Wrocławia, a stykanie się i współdziałanie tych grup.

## Wielokulturowość we Wrocławiu a wielokulturowość Wrocławia

Wielokulturowe działania mające miejsce we Wrocławiu zostaną w niniejszym artykule przedstawione na podstawie wypowiedzi samych organizatorów, zamieszczonych przede wszystkim na ich stronach internetowych. Dobór prezentowanych wrocławskich inicjatyw wielokulturowych jest w oczywisty sposób subiektywny i w pewnym stopniu arbitralny. Wybrano do prezentacji inicjatywy, które autorce wydawały się istotne bądź ze względu na poruszaną w projektach wielokulturową tematykę, bądź ze względu na zawartą w projekcie ideę wielokulturowości, bądź ze względu na wielokulturowe (wielonarodowe, wieloetniczne czy wieloreligijne) grono realizatorów, uczestników i odbiorców projektów. Za działania wielokulturowe uznano więc albo takie, które realizowane są przez więcej niż jedną grupę narodowościową, etniczną czy wyznaniową i skierowane do wielokulturowego audytorium, albo takie, w realizacji i odbiorze których biorą aktywny udział przedstawiciele różnych grup narodowościowych, etnicznych czy wyznaniowych, przy ważnym zastrzeżeniu, że uczestnikami powinni być także przedstawiciele kultury dominującej. Uznane za wielokulturowe będą także takie, które – choć realizowane przez jednorodną kulturowo grupę – wprost stawiają sobie za cel prowadzenie dialogu międzykulturowego.

Aby uniknąć niebezpieczeństwa przyznania którejkolwiek z prezentowanych inicjatyw pozycji uprzywilejowanej oraz odwołując się częściowo do teorii relatywizmu kulturowego, czyli „stanowiska metodologicznego w socjologii i historii, postulującego spojrzenie na badane wartości, zjawiska, normy i systemy społeczne z punktu widzenia kultury określonego społeczeństwa (grupy społecznej), w której obrębie występuje, nie zaś z punktu widzenia kultury badacza” (Olechnicki & Załeckie, 2004, s. 175), przedstawione inicjatywy zostały uporządkowane alfabetycznie.

Istnienie we Wrocławiu nawet licznych wielokulturowych inicjatyw nie przesądza jeszcze o uznaniu samego miasta za wielokulturowe. Uznanie Wrocławia za wielokulturowe miasto spotkań uzasadniać będzie zaś posiadanie przez niego cech, wskaźników wielokulturowości. Za Słownikiem Języka Polskiego przyjęto, że wielokulturowość to „1. posiadający cechy charakterystyczne dla różnych kultur; 2. czerpiący z dorobku kulturalnego wielu narodów; 3. budowany dorobkiem kulturalnym wielu narodów” (Słownik Języka Polskiego, 2016), zaś wielokulturowość to „posiadanie cech nabytych wskutek oddziaływania różnych kultur” (Słownik Języka Polskiego, 2016). Posiadanie zatem przez miasto cech charakterystycznych dla różnych kultur oraz nabytych pod wpływem ich oddziaływania, a także czerpanie z kulturalnego dorobku wielu narodów czy wyznań oraz tworzenie/budowanie dorobku kulturalnego miasta na podstawie dorobku kulturalnego wielu grup narodowych, etnicznych czy wyznaniowych, będą świadczą o wielokulturowości Wrocławia. Pozostaje zaś pytanie, czy powyższe zjawiska rzeczywiście we Wrocławiu zachodzą, czy w sposób stały wpływają na jego cechy charakterystyczne, czy może są tylko efemerydami pojawiającymi się na mapie miasta

na bardzo krótki czas – np. trwania festiwalu czy koncertu – i czy zatem rzeczywiście wskazują na wielokulturowość stolicy Dolnego Śląska?

## Wrocławskie inicjatywy wielokulturowe – przegląd

Na tle prezentowanych dalej działań prowadzonych przez przedstawicieli różnych grup mniejszościowych oraz polskiej i katolickiej większości, dość osobliwe miejsce zajmuje Brave Festiwal, a szczególnie jego część funkcjonująca pod nazwą Brave Kids. Na stronie Festiwalu czytamy, że jest to projekt wykraczający nie tylko poza Wrocław, ale nawet – cały Dolny Śląsk „Wspólnie z Wrocławiem, w projekt zaangażowało się pięć miast: Puszczykowo, Przemyśl, Wałbrzych, Warszawa i Zagórze Śląskie. Znaczącą częścią Brave Kids jest zaangażowanie lokalnej społeczności – przyjezdne dzieci mieszkają w domach polskich rodzin. Dla „rodzin Brave Kids” ofiarowujących dzieciom gościnę, ale przede wszystkim ciepło domowego ogniska, to wyjątkowa okazja, by poczuć bliskość często zupełnie odmiennego świata, lekcja szczodrości, cierpliwości i niejednokrotnie przyjaźń na całe życie. Wielkim finałem Brave Kids jest wspólnie przygotowany spektakl, prezentowany podczas wieczoru otwierającego Brave Festival. Pod wodzą liderów artystycznych powstaje unikatowy pokaz łączący odmienne tradycje oraz umiejętności, którymi wymieniają się odważne dzieciaki. Podczas tych wyjątkowych kilku tygodni ogarnia nas niezwykła odwaga, entuzjazm, empatia i otwartość” (Katalog Brave Kids, 2015, s. 4). Odpowiedź na pytanie, jakie są cele tych działań i jak Brave Kids mieści się w założeniach samego Brave Festiwal, którego podtytuł brzmi „przeciw wypędzeniom z kultury”, znajdujemy również na stronie internetowej organizatora: „Jednym z najistotniejszych elementów<sup>1</sup> programu są działania<sup>2</sup> lokalne skierowane na aktywizację i edukację polskiego społeczeństwa. Zaproszone dzieciaki są goszczone przez lokalne rodziny, które spędzają dwa tygodnie, opiekując się swoim gościem, realnie obcując z różnicami i podobieństwami kulturowymi, a także aktywnie uczestnicząc w spektaklach, występach i działaniach dzieciaków” (Praktykowanie gościnności, Internet, 2016). O doświadczeniach osób biorących udział w projekcie oraz o zmianach w mentalności niektórych z nich, zwłaszcza dotyczących kontaktów wielokulturowych, pisze Anastazja Gołaj w swoim artykule pt. Brave Festival. The Brave Festival (por. Gołaj, 2010).

Dni Wzajemnego Szacunku są doroczną imprezą firmowaną przez Fundację Bente Kahan. Choć sama Fundacja Bente Kahan nastawiona jest raczej na promowanie i popularyzację kultury Żydowskiej, to realizuje także projekty na rzecz przeciwdziałania rasizmowi i nietolerancji. W ramach Dni Wzajemnego Szacunku każdego roku w rocznicę Nocy Kryształowej (9 listopada) odbywa się we Wrocławiu Marsz Wzajemnego Szacunku. To marsz na rzecz tolerancji i szacunku, połączony z uroczystym zapaleniem *ner tamid* (wiecznego światła). Pierwszy Marsz przeszedł ulicami Wrocławia w 2005 r. Jak zapowiadali jego organizatorzy w listopadzie 2015 r. na swoim

1 Poprawka gramatyczna wprowadzona do tekstu cytatu przez autorkę artykułu.

2 Poprawka gramatyczna wprowadzona do tekstu cytatu przez autorkę artykułu.

profilu na Facebooku: „Rozpocznie się na dziedzińcu przed Synagogą Pod Białym Bocianem, a zakończy spotkaniem pod pomnikiem w miejscu spalonej Synagogi na Wygonie (ul. Łąkowa). Były przewodniczący Gminy Żydowskiej Karol Lewkowicz odczyta modlitwy żydowskie po polsku”. W Marszu tradycyjnie biorą udział przedstawiciele władz Wrocławia, innych mniejszości (szczególnie skupionych w Dzielnicy Wzajemnego Szacunku Czterech Wyznań) oraz liczni wrocławianie, którym bliska jest idea tolerancji i wielokulturowości.

Dzielnica Wzajemnego Szacunku Czterech Wyznań to nie tylko konkretny, wyjątkowy obszar w samym centrum Wrocławia – choć rzeczywiście w odległości nie większej niż 300 metrów znajdują się tam cztery obiekty, w których przedstawiciele dwóch religii i trzech wyznań spotykają się na modlitwie. Maria Jasińska tak opisuje Dzielnicę: „Dzielnica Wzajemnego Szacunku Czterech Wyznań położona jest w centrum miasta, niedaleko wrocławskiego rynku. Jest to jedyne takie miejsce w Europie, gdzie duchowni i społeczności czterech wyznań od blisko piętnastu lat prowadzą nie tylko autentyczny dialog międzyreligijny i międzykulturowy, wspólne działania edukacyjne, kulturalne i społeczne, ale także przyjacielskie pogawędki i poważne dysputy dotyczące istotnych spraw ducha i materii. Charakterystyczną cechą tej dzielnicy jest położenie blisko siebie, w odległości 300–400 metrów, czterech świątyń: zboru ewangelicko-augsburskiego, cerkwi prawosławnej, kościoła rzymskokatolickiego (w którym od 1998 r. prowadzą parafię ojcowie paulini) oraz synagogi – nie ma drugiego takiego miejsca w Polsce” (Jasińska, 2010, s. 189). Działające w Dzielnicy parafie i Gmina Żydowska powołały w 2005 r. Fundację Dzielnicy Wzajemnego Szacunku Czterech Wyznań. Od tego czasu – jak piszą na swojej stronie osoby zaangażowane w działalność Fundacji – „Fundacja stale promuje kulturę czterech wyznań oraz mniejszości narodowych (m.in. białoruskiej, żydowskiej, ukraińskiej i łemkowskiej), a także ważniejsze wydarzenia religijne, edukacyjne i kulturalne w Dzielnicy. Zachęca społeczności czterech świątyń i mieszkańców Wrocławia do wspólnych spotkań, modlitw oraz obchodów świąt i rocznic wydarzeń historycznych (np. „Nocy Kryształowej” itp.)” (<http://www.fundacja4wyznan.pl/n/fundacja/>). Przedstawiają też cele, które Fundacja i Dzielnica stawiają przed sobą: „Propagowanie idei dialogu między religiami i ekumenizmu oraz wspólnych wartości etycznych i moralnych, przy zachowaniu pełnej autonomii czterech wspólnot wyznaniowych: prawosławnej, rzymskokatolickiej, ewangelicko-augsburskiej i Gminy Wyznaniowej Żydowskiej; tworzenie warunków dla współpracy pomiędzy nimi w różnych dziedzinach, a w szczególności: dobroczynności, działalności kulturalnej, ochrony dóbr kultury i sztuki, ochrony praw i tożsamości mniejszości narodowych, pomocy społecznej, działalności edukacyjnej, oświatowej i wychowania, działalności naukowej, a także współpracy pomiędzy nimi a innymi organizacjami i instytucjami. Wspieranie działań mających na celu inspirowanie osób przebywających na terenie dzielnicy czterech świątyń dla poszanowania historii, tradycji i kultury, krzewienia szacunku i miłości bliźniego.” (<http://www.fundacja4wyznan.pl/n/fundacja/>).

Dzielnica Wzajemnego Szacunku Czterech Wyznań jest chyba najbardziej znanym przykładem wrocławskich działań wielokulturowych i międzykulturowych. Dzieje się tak między innymi dlatego, że te działania do końca 2015 r. w sposób szczególnie wspierane były przez Gminę Wrocław, a sama Dzielnica traktowana była przez władze miasta jak swoista wizytówka jego wielokulturowości.

Tradycyjnie już w pierwszą niedzielę po prawosławnym Bożym Narodzeniu, obchodzonym według kalendarza juliańskiego w dniach 7–9 stycznia, odbywa się Eku-  
meniczne Spotkanie Noworoczne organizowane przez Stowarzyszenie Prawosławne  
im. Świętych Apostołów Piotra i Pawła. Rokrocznie patronat nad spotkaniem obej-  
mują aktualni zwierzchnicy Prawosławnej Diecezji Wrocławsko-Szczecińskiej, Archi-  
diecezji Wrocławskiej Kościoła Rzymskokatolickiego, Diecezji Wrocławskiej Kościoła  
Ewangelicko-Augsburskiego oraz Przewodniczący Gminy Wyznaniowej Żydowskiej  
we Wrocławiu, a także Prezydent Wrocławia oraz Wojewoda Dolnośląski. Na program  
spotkań składają się występy chórów i zespołów katolickich, prawosławnych, ewange-  
lickich oraz wyjątkowego „jedyne w Polsce żydowskiego chóru Synagogi pod Białym  
Bocianem.” (Witt, 2012, s. 16).

Wrocław jako miasto postrzegane przez wielu jako wielokulturowe, przyciąga też  
pewnego rodzaju specyficzne projekty czy inicjatywy. Takim projektem jest niewąt-  
pliwie wspomniany wyżej Festiwal Dialog – Wrocław. Jego organizatorzy, poniekąd  
uzasadniając wybór miejsca jego organizacji, tak pisali przed pierwszą edycją festiwa-  
lu: „Coraz częściej obserwujemy przejawy braku wzajemnego zainteresowania. Coraz  
bardziej odczuwamy też wyrastanie nowych podziałów – nie tylko z powodu różnic  
ekonomicznych i cywilizacyjnych. Mimo oficjalnej polityki zmierzającej do zjedno-  
czenia Europy, nieoficjalnie, powoli odwracamy się do siebie plecami. Okazuje się, że  
wzajemne poznanie i zrozumienie jest trudne. Wymaga wyjścia poza krąg własnych  
przyzwyczajzeń i gustów, zmusza do rezygnacji ze stereotypowego myślenia i stereo-  
typowego postrzegania świata.” (<http://dialogfestival.pl/i-edycja-2001-idea-wstep/>).  
Warto przypomnieć jeszcze, że poprzedni festiwal teatralny, firmowany przez zało-  
życielkę, organizatorkę i dyrektora Festiwalu Dialog – Wrocław, Krystynę Meissner,  
odbywający się w Toruniu, nosił nazwę Kontakt. Po kontakcie (Kontaktcie) czyli „parze  
wzajemnie zorientowanych działań społecznych o charakterze jednorazowym, przelot-  
nym” (Sztompka, 2004, s. 85), zgodnie z teoriami opisującymi aktywność człowieka,  
od behawiorystycznych zachowań do złożonych relacji międzyludzkich, przyszedł więc  
czas i miejsce (!) na dialog, jako pewien rodzaj stosunku społecznego. I dialog (Dialog)  
ten, jak widać nie przypadkowo, już od 15 lat odbywa (toczy) się właśnie we Wrocła-  
wiu, a ważnym elementem programu każdej edycji są spotkania i rozmowy twórców  
i artystów z różnych krajów i reprezentujących różne kultury.

Kolejna inicjatywa wielokulturowa – Fundacja Dom Pokoju jest uczestnikiem Ko-  
alicji Wrocław Wita Uchodźców, do której należy także prezentowana w dalszej czę-  
ści artykułu Fundacja Kalejdoskop Kultur. Jak sami przedstawiają się autorzy strony  
internetowej Fundacji Dom Pokoju: „Naszą misją jest budowanie społeczeństwa oby-  
watelskiego aktywnie uczestniczącego w życiu świata i lokalnej społeczności, otwar-  
tego na dialog. Pracujemy na rzecz poprawy relacji między człowiekiem a człowiekiem  
oraz człowiekiem a wspólnotami, ucząc tolerancji, komunikacji bez przemocy, wza-  
jemnego szacunku według idei i metodologii edukacji pokoju. Prowadzimy działal-  
ność prospołeczną, badawczą oraz edukacyjną – oferującą nowoczesne rozwiązania  
systemowe dla szkół i instytucji, samorządów, organizacji pozarządowych oraz dla  
biznesu.” (<http://www.dompokoju.org/o-fundacji/>). Jednym z ciekawszych działań  
Fundacji był realizowany od 2012 r. projekt „Religia – Kultura – Edukacja”, poświęcony  
przedwojennym wrocławskim teologom. W ramach projektu przedstawiono sylwetki

czterech teologów związanych z Wrocławiem w latach przedwojennych oraz w czasie II wojny światowej. Już same ich postacie wyraźnie prezentują Wrocław jako miasto wielokulturowe i wielowyznaniowe jeszcze w czasach poprzedzających wybuch wojny (być może bardziej wielokulturowe i wielowyznaniowe wtedy niż dziś). W czasie realizacji działań objętych projektem, ich uczestnicy zapoznali się myślą teologiczną oraz działaniami – między innymi międzywyznaniowymi – Dietricha Bonhoeffera, jednego z największych teologów XX wieku, który działał w niemieckim ruchu oporu przeciw narodowemu socjalizmowi, „w 1931 r. rozpoczął działalność w ruchu ekumenicznym jako sekretarz młodzieżowy światowej federacji Life and World, głosząc potrzebę wyrzeczenia się nacjonalizmu oraz wszelkiej nienawiści klasowej i rasowej” (Harasimowicz, 2000, s. 83), a w 1945 r. zginął w obozie koncentracyjnym; Benno Jacoba, jednego z najbardziej znaczących rabinów i judaistycznych badaczy biblijnych początków XX w.; Edyty Stein, niemieckiej filozof pochodzenia żydowskiego, siostry Teresy Benedykty od Krzyża, świętej Kościoła Katolickiego i patronki Europy oraz Kathariny Staritz, ewangelickiej teolożki i pastorki, która pełniła funkcję wikariusza miejskiego we Wrocławiu przy kościele św. Marii Magdaleny i która opiekowała się Żydami oraz wypowiedziała swój sprzeciw wobec obowiązku noszenia gwiazdy Dawida przez ludność niaryjską oraz ograniczeniu w kościołach praw Żydów ewangelików (informacje biograficzne na podstawie: <https://www.facebook.com/dompokoju>; Harasimowicz, 2000). Jednak nie tylko tematyka działań Fundacji Dom Pokoju jest wielokulturowa. Projekt „Religia – Kultura – Edukacja” był realizowany m.in. we współpracy z Ewangelikalną Wyższą Szkołą Teologiczną we Wrocławiu.

Organizatorzy Kalejdoskopu Kultur – Fundacja Kalejdoskop Kultur – tak przedstawiają ten projekt na swojej stronie internetowej „Kalejdoskop Kultur jest inicjatywą dialogu międzykulturowego. Celem całorocznych działań jest edukacja na rzecz tolerancji, budowanie dialogu wśród grup etnicznych i narodowych, a także ochrona i promocja regionalnego folkloru opartego na wielokulturowości Wrocławia oraz Dolnego Śląska. Punktem kulminacyjnym całorocznej działalności jest Festiwal Kalejdoskop Kultur będący integralną częścią Święta Wrocławia. Celem Festiwalu jest przybliżenie mieszkańcom Wrocławia dorobku artystów reprezentujących mniejszości narodowe, m.in. niemiecką, ukraińską, grecką, romską, łemkowską, żydowską, karaimską oraz bułgarską. [...] Wieloletnia współpraca dolnośląskich mniejszości narodowych i etnicznych zaowocowała stworzeniem struktur formalnych w postaci fundacji pn. Kalejdoskop Kultur. Fundacja kontynuuje oraz rozwija współpracę i dialog zainicjowany deklaracją podpisaną przez przedstawicieli mniejszości narodowych i etnicznych pn. Porozumienie przedstawicieli mniejszości narodowych i etnicznych „Kalejdoskop Kultur” z dn. 12 lutego 2009 r.” (<http://kalejdoskopkultur.pl/kalejdoskop-kultur/o-nas.html>, dostęp: 28.09.2015). Porozumienie zostało podpisane przez przedstawicieli Związku Ukraińców w Polsce, Fundacji Kultury i Edukacji Żydowskiej „Gesher”, Związku Karaimów Polskich w RP, Niemieckiego Towarzystwa Kulturalno-Społecznego, Stowarzyszenia Greków w Polsce oraz Związku Tatarów RP. Do udziału we wspólnych działaniach zaproszono przedstawicieli innych mniejszości narodowych i etnicznych. Jeszcze przed podpisaniem Porozumienia i powstaniem Fundacji odbył się I Festiwal Kalejdoskop Kultur. Obecnie Kalejdoskop Kultur zaangażowany jest w działania na rzecz uchodźców, uczestnicząc w Koalicji Wrocław Wita Uchodźców oraz prowadząc kurs dla asystentów uchodźców, a także



współprowadząc projekt na rzecz ukraińskich uchodźców wojennych „Trener dla psychologa”. (na podstawie: <http://kalejdoskopkultur.pl>).

Wspomniana już wcześniej Edyta Stein to patronka jednej z najstarszych organizacji pozarządowych w Polsce – Towarzystwa Edyty Stein. Powstało ono we Wrocławiu, rodzinnym mieście Edyty Stein, w 1989 r. Osoba Edyty Stein – żydówki z urodzenia (12 października 1891 r. we Wrocławiu), która konwertowała na katolicyzm (1 stycznia 1922 r.), następnie wstąpiła do zakonu karmelitanek bosych (14 października 1933 r. – wstąpienie do Karmelu, 15 kwietnia 1934 r. – obłóczyny, 21 kwietnia 1938 r. – śluby wieczyste), a w 1942 r. została zamordowana w obozie w Auschwitz Birkenau (ok. 9 sierpnia 1942 r.) – w sposób oczywisty powoduje, że w działaniach tej organizacji krzyżują się i przeplatają wątki żydowski i katolicki oraz Żydowski, Niemiecki i Polski. Należy także podkreślić, że Edyta Stein jest świętą Kościoła Katolickiego (Teresa Benedykta od Krzyża) kanonizowaną przez papieża Jana Pawła II 11 października 1998 r. Od 1 października 1999 r. jest także patronką Europy. To przeplatanie się judaizmu i chrześcijaństwa w życiu Edyty Stein podkreślił też Jan Paweł II w homilii wygłoszonej podczas uroczystości kanonizacyjnych na Placu św. Piotra w Rzymie (11 października 1998 r.), nazywając Teresę Benedyktę od Krzyża (bo takie imię zakonne przybrała Edyta Stein) „wielką córką Izraela i wierną córką Kościoła” (Jan Paweł II, 1998). Na te judeo-chrześcijańskie wątki w biografii Edyty Stein zwracają też uwagę działacze Towarzystwa – w większości sami związani z Kościołem Katolickim. Jak czytamy na stronie internetowej Towarzystwa: „Dialog międzykulturowy jest podstawą organizowanych w Domu Edyty Stein spotkań autorskich, działań artystycznych, wykładów, koncertów, wystaw, warsztatów, wymian międzynarodowych, a nawet kursów językowych. W związku z tym najczęstszą formą organizowanych przez nas przedsięwzięć są różnego rodzaju spotkania międzynarodowe” (<http://www.edytastein.org.pl/pl/3-o-towarzystwie/2-projekty/>). Wśród działań prowadzonych przez Towarzystwo jego działacze wymieniają m.in. propagowanie dziedzictwa Edyty Stein, porozumienie judeochrześcijańskie oraz polsko-niemieckie. (<http://www.edytastein.org.pl/pl/3-o-towarzystwie/1-cele-i-misja/>).

Wszystkie przedstawione powyżej działania to inicjatywy obywatelskie, działania prowadzone przez organizacje pozarządowe. Na tym tle wyjątkowe miejsce przypada jednej instytucji samorządowej, Muzeum Etnograficznemu, Oddziałowi Muzeum Narodowego we Wrocławiu, które jest Instytucją Kultury Samorządu Województwa Dolnośląskiego Współprowadzoną Przez Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego (za: [http://www.mnwr.art.pl/CMS/o\\_muzeum/o\\_muzeum.html](http://www.mnwr.art.pl/CMS/o_muzeum/o_muzeum.html)). W 2014 r. Muzeum Etnograficzne zrealizowało projekt „Dolny Śląsk. Lud, jego zwyczaje, sposób życia, pieśni, muzyka i tańce...”. Powstało 15 filmów edukacyjnych poświęconych powojennemu osadnictwu na Dolnym Śląsku. Ich bohaterami są m.in. Niemcy, Ukraińcy, Romowie, Tatarzy, Karaimi, Łemkowie, Grecy i Macedończycy, Ormianie i Żydzi. Muzeum jest także aktywnie obecne w życiu wrocławskich mniejszości narodowych, etnicznych i wyznaniowych. Realizując swoją misję gości je na organizowanych imprezach, udostępnia swoje sale wystawowe na organizowane lub współorganizowane przez mniejszości wystawy, prezentuje kulturę i sztukę w jej wielowymiarowym aspekcie. Ale także, wykraczając zapewne poza wyznaczone administracyjnie ramy, współuczestniczy w mniej oficjalnych – a czasem wręcz zupełnie nieoficjalnych – imprezach, na

których spotykają się przedstawiciele mniejszości, a które odbywają się m.in. właśnie w Muzeum.

## Dyskusyjna wielokulturowość Wrocławia – stanowiska kwestionujące mitologizację wielokulturowości miasta

Mimo wszystkich przedstawionych powyżej działań wielokulturowych i popularnego we Wrocławiu przekonania o jego wielokulturowości, pojawiają się głosy podające to przekonanie w wątpliwość. Są to głosy z bardzo różnych stron i środowisk. Niektóre odnoszą się jedynie do wielokulturowości Wrocławia, inne zwracają uwagę na ogólnopolskie funkcjonowanie mitu wielokulturowości. To opinie zarówno naukowców, jaki i publicystów, a także – wcale nierzadko – mieszkających we Wrocławiu obcokrajowców, przedstawicieli innych narodowości, grup etnicznych czy wyznań. Poniżej przedstawiono jedynie wybrane głosy dotyczące mitologizacji wielokulturowości Wrocławia. Jak pisze Zdzisław Mach w posłowie do książki „W stronę nowej wielokulturowości”: „Wśród licznych mitów, jakie Polacy zbudowali na własny temat, ten o wielokulturowej, tolerancyjnej Rzeczypospolitej należy do najbardziej znaczących” (Mach, 2010, s. 248). Ten mit wielokulturowości jest szczególnie mocno obecny właśnie we Wrocławiu, w którym wszyscy powołują się na wyjątkową historię miasta i jego przechodzenie z rąk do rąk na przestrzeni dziejów, na jego specyficzne położenie geograficzne, gdzie w linii prostej bliżej jest z Wrocławia do Berlina (295 km) i Pragi (217 km) niż do Warszawy (301 km), a także na niecodzienny skład wrocławskiej społeczności, w której brak prawie przedwojennych mieszkańców miasta, za to obecna jest ludność napływowa, która po II wojnie światowej dobrowolnie lub przymusowo zasiedliła Wrocław. W tym mieście każdy (lub jego rodzice, dziadkowie albo pradziadkowie) jest „skądś”. A jednak także we Wrocławiu, podobnie jak w innych miastach czy regionach Polski, wielokulturowość postrzegana jest ciągle tak, jak miało to miejsce w czasach historycznych, gdy „w dawnej Rzeczypospolitej rozmaite wspólnoty reprezentujące bardzo różne kultury żyły raczej obok siebie niż wspólnie razem, nie tworzyły jednego, zintegrowanego pluralistycznego społeczeństwa, lecz raczej wielość enklaw kulturowych, mozaikę, w której wyraźnie widoczne są granice oddzielające jednych od drugich.” (Mach, 2010, s. 251–252).

Ale rysy pojawiające się na wielokulturowym wizerunku Wrocławia to nie tylko efekt specyficznego etnicznego pojmowania narodowej tożsamości, o której pisze Zdzisław Mach (Mach, 2010, s. 248–255) oraz braku umiejętności Polaków do tworzenia z „innymi” relacji opartych na współpracy i współdziałaniu. To także wynik coraz częściej zadawanych pytań o to, czy Wrocław jest rzeczywiście wielokulturowy i czy pod tym względem różni się od innych polskich miast. Pytania te stawiają dziennikarze, naukowcy oraz mieszkający we Wrocławiu cudzoziemcy lub wyznawcy innych religii, a uzyskiwane przez nich odpowiedzi wydają się uzasadniać użycie znaku zapytania w tytule niniejszego artykułu. W grudniu 2011 r. mieszkająca we Wrocławiu Czeszka, Hana Cervinkova – antropolog kultury, co w omawianym kontekście nie pozostaje faktem bez znaczenia – ogłosiła, że Wrocław nie jest wielokulturowy, bo „przecież jego cechą charakterystyczną nie jest obecność i wspólne istnienie różnych kultur, brak

dominacji jednej nad innymi. Wrocław to miasto, w którym żyją Polacy, w 90% wyznania katolickiego.” (Cervinkova, 2011, s. 6). Autorka dodaje też, że mit wielokulturowego Wrocławia został już wcześniej opisany przez niemieckiego historyka Gregora Thuma w jego eseju „Wrocław and the myth of the multicultural border city”: W 2005 r. pisał on, że „wielokulturowy Wrocław to mit, po który w latach 90. sięgnęły władze miasta, aby zdobyć międzynarodową rozpoznawalność. [...] Przy braku obecności innych kultur wielokulturowość w wersji wrocławskiej polega zatem wyłącznie na symbolicznym odzyskiwaniu historii tego miasta na rzecz tworzenia jego nowoczesnej tożsamości. Jest narzędziem budowania wyjątkowości miasta. Ma stworzyć jego obraz jako miejsca przyjaznego dla obcych, co zgrabnie jest ujęte w hasle promocyjnym »Wrocław – miasto spotkań«.” (Cervinkova, 2011, s. 6).

W marcu 2013 r. dwie wrocławskie socjolożki z Instytutu Socjologii Uniwersytetu Wrocławskiego, Kamilla Dolińska i Julita Makaro, przedstawiły publicznie wyniki swoich badań. Jak relacjonuje Michał Wilgocki na łamach Gazety Wyborczej Wrocław: „Z danych ze spisu powszechnego w 2002 r. (zdaniem Julity Makaro to ostatni spis z odpowiednią metodologią, która pozwala na ocenę wielokulturowości) we Wrocławiu jest zaledwie 1,5 tys. osób, które deklarują przynależność do mniejszości narodowych. Wśród nich najwięcej jest przedstawicieli mniejszości romskiej (467 osób), niemieckiej (404) i ukraińskiej (250). [...] Jeszcze ciekawsze są dane pochodzące z kościołów. Okazuje się, że choć we Wrocławiu jest aż pięć najwyższych rangą świątyń różnych religii, to wierni parafii rzymskokatolickich stanowią zdecydowaną większość. [...] Tymczasem z badania przeprowadzonego na próbie 420 losowo wybranych osób wynika, że wrocławianie postrzegają swoje miasto jako wielokulturowe. Niemal wszyscy uznają mnogość kultur za zjawisko pozytywne. Dostrzegają też, że być może mit wielokulturowości bierze się ze strategii promocyjnej Wrocławia. Albo z faktu, że prawie każdy badany miał styczność z „innymi”” (Wilgocki, 2013).

Cytowany wcześniej Michael Fleischer nie ma wątpliwości i jednoznacznie pisze, przedstawiając wspomniane już wyniki badań dotyczących przekonania wrocławian i respondentów spoza Wrocławia o wielokulturowości miasta, że uzyskane wyniki są bardzo ciekawe z perspektywy kulturoznawczej: „nie ulega bowiem wątpliwości, że Wrocław w żadnym stopniu nie jest miastem wielokulturowym. Respondenci nie mogą mieć zatem na myśli realności, lecz jedynie symbol kolektywny lub dyskursowy konstrukt »wielokulturowości«, kiedy uznają Wrocław za miast wielokulturowe” (Fleischer, 2004, s. 60).

## Podsumowanie

Jak zatem spojrzeć na przedstawione wyżej inicjatywy wielokulturowe w kontekście pojawiających się wątpliwości co do wielokulturowości Wrocławia? Biorąc pod uwagę funkcjonowanie we Wrocławiu wspomnianych już wcześniej i historycznie zakorzenionych w polskiej „wielokulturowości” kulturowych enklaw, trudno oprzeć się wrażeniu, że mniejszości narodowe, etniczne i wyznaniowe współpracując ze sobą, usiłują wzmocnić swój ledwie słyszalny głos wobec polskiej i katolickiej większości, usiłują

dodać sobie pewności i wspierać się w obliczu niechęci i dyskryminacji oraz przemocy, której ich przedstawiciele doświadczają. O zachowaniach dyskryminacyjnych, których doświadczają we Wrocławiu przedstawiciele narodowości, wyznań czy ras innych niż dominujące, można przeczytać m.in. w tekstach Marcina Starnawskiego i Katarzyny Pawlik „Masz problem? Przemoc motywowana nienawiścią we Wrocławiu. Raport na podstawie badań przeprowadzonych na przełomie 2010/2011 r.” (Starnawski, Pawlik, 2012) oraz Natalii Sawki „Muzułmanka we Wrocławiu przeżywa koszmar. Atakowana, wyzywana, opluwana” (Sawka, 2015).

Przedstawione inicjatywy nie wpływają natomiast na cechy miasta i jego charakter, są działaniami korzystającymi z dorobku wielu kultur, ale zmieniającymi charakter Wrocławia pod względem kulturowym – związanym z narodowościowymi, etnicznymi czy wyznaniowymi mniejszościami – tylko na chwilę, tylko w trakcie ich trwania. Wyjątkiem jest może Dzielnica Wzajemnego Szacunku Czterech Wyznań – choć ta w pewnym stopniu ograniczona jest przestrzennie – która (być może niesłusznie i trochę awansem) stała się symbolem wielokulturowości Wrocławia i posłużyła do umocnienia mitu wielokulturowego miasta. Pozostałe inicjatywy są bardzo krótkimi zetknięciami się wrocławskiej – polskiej i katolickiej – większości z „innościami”, które często budzą ciekawość, ale będąc mniejszościami, w naturalny sposób podlegają dominacji większości. Inicjatywy te są więc raczej „kontaktem” niż „spotkaniem”. Co więcej, osoby uczestniczące w przedstawionych inicjatywach – może poza wspomnianymi ogólnodostępnymi i szeroko reklamowanymi festiwalami kulturalnymi – Festiwalem Dialog – Wrocław i Brave Festival – to w ogromnej większości przedstawiciele tych właśnie mniejszości, zwykle ci sami stali bywalcy czy uczestnicy, którzy świetnie się już znają i spotykają na swoich mniejszościowych imprezach. A to trudno chyba uznać za przejaw wielokulturowości miasta.

## Bibliografia

- Biuro Promocji Miasta (red.) (2012). *Dzielnica Czterech Wyznań. The Quarter of Four Denominations*. Wrocław: [www.c2.wroclaw.pl](http://www.c2.wroclaw.pl) oraz Fundacja „Dzielnica Wzajemnego Szacunku Czterech Wyznań”.
- Fleischer, M. (2004). *Kognitywny wizerunek Wrocławia*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Gołaj, A. (2010). Brave Festival. The Brave Festival. W: Kusek, R. & Sanetra-Szeliga, J. (red.). *W stronę nowej wielokulturowości. Towards a new multiculturalism (237–247)*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Harasimowicz, J. (red.) (2000). *Encyklopedia Wrocławia*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Jasińska, M. (2010). Wrocławska Dzielnica Wzajemnego Szacunku Czterech Wyznań. The Quarter of Mutual Respect in Wrocław. W: Kusek, R. & Sanetra-Szeliga, J. (red.). *W stronę nowej wielokulturowości. Towards a new multiculturalism (188–197)*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Kusek, R. & Sanetra-Szeliga, J. (red.) (2010). *W stronę nowej wielokulturowości. Towards a new multiculturalism*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.

- Mach, Z. (2010). Poślowie. Afterword. W: Kusek, R. & Sanetra-Szeliga, J. (red.). *W stronę nowej wielokulturowości. Towards a new multiculturalism* (248–255). Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Olechnicki, K. & Załęcki, P. (2004). *Słownik socjologiczny*. Toruń: Graffiti BC.
- Starnawski, M. & Pawlik, K. (2012). *Masz problem? Przemoc motywowana nienawiścią we Wrocławiu. Raport na podstawie badań przeprowadzonych na przełomie 2010/2011 roku + materiały po seminarium eksperckim + summary report in English*. Wrocław: Nomada Stowarzyszenie na Rzecz Integracji Społeczeństwa Wielokulturowego.
- Sztompka, P. (2004). *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Witt, J. (2012). Dialog w Dzielnicy Wzajemnego Szacunku. W: Biuro Promocji Miasta (red.). *Dzielnica Czterech Wyznań. The Quarter of Four Denominations* (15–19). Wrocław: www.c2.wroclaw.pl oraz Fundacja „Dzielnica Wzajemnego Szacunku Czterech Wyznań”.

## Netografia

- Meissner, K. (2001), *Wstęp*. Katalog Festiwalu Dialog – Wrocław 2001. Źródło: <http://dialogfestival.pl/i-edycja-2001-idea-wstep/> [dostęp: 1.10.2015].
- Słownik Języka Polskiego (2016), Warszawa: PWN. Hasło: wielokulturowość (źródło: <http://sjp.pl/wielokulturowość> [dostęp: 9.05.2016]). Hasło: wielokulturowy (źródło: <http://sjp.pl/wielokulturowy> [dostęp: 10.05.2016]).
- Katalog Brave Kids* (2015), Wrocław: Wydawnictwo Fundacji Brave Kids. Źródło: [https://issuu.com/bravekids/docs/katalog\\_brave\\_kids\\_2015](https://issuu.com/bravekids/docs/katalog_brave_kids_2015) [dostęp: 01.02.2016].
- Cervinkova, H. (2011), Wielokulturowość w służbie budowy Miasta, *Gazeta Wyborcza. Wrocław* (293). 17 grudnia 2011, 6. (źródło: [http://wroclaw.wyborcza.pl/wroclaw/1,35771,10833675,Wroclaw\\_nie\\_jest\\_wielokulturowy\\_\\_90\\_proc\\_to\\_katolicy.html](http://wroclaw.wyborcza.pl/wroclaw/1,35771,10833675,Wroclaw_nie_jest_wielokulturowy__90_proc_to_katolicy.html) [dostęp: 20.02.2016]).
- <http://kalejdoskopkultur.pl/kalejdoskop-kultur/o-nas.html> [dostęp: 28.09.2015].
- <http://kalejdoskopkultur.pl> [dostęp: 20.02.2016].
- <http://www.dompokoju.org/o-fundacji/> [dostęp: 1.10.2016].
- <http://www.edytastein.org.pl/pl/3-o-towarzystwie/1-cele-i-misja/> [dostęp: 10.02.2016].
- <http://www.edytastein.org.pl/pl/3-o-towarzystwie/2-projekty/> [dostęp: 3.10.2015].
- <https://www.facebook.com/events/511261949023431/> [dostęp: 5.01.2016].
- <http://www.fundacja4wyznan.pl/n/fundacja/> [dostęp: 10.10.2015].
- [http://www.mnwr.art.pl/CMS/o\\_muzeum/o\\_muzeum.html](http://www.mnwr.art.pl/CMS/o_muzeum/o_muzeum.html) [dostęp: 12.02.2016].
- [http://www.muzeumetnograficzne.pl/index.php?section=dolny\\_slask\\_filmy&page=dolny\\_slask\\_filmy](http://www.muzeumetnograficzne.pl/index.php?section=dolny_slask_filmy&page=dolny_slask_filmy) [dostęp: 3.12.2015].
- <http://www.wroclaw.pl/go/wydarzenia/sztuka/14103-otwarcie-esk-przebudzenie> [dostęp: 1.02.2016].
- Jan Paweł II (1998). Wiara i krzyż są nierozdzielne, *L'Osservatore Romano*, nr 12/1998, 17–20, (źródło: <http://www.karmel.pl/hagiografia/stein/baza.php?id=30> [dostęp: 10.02.2016]).
- Sawka, N. (2015). Muzułmanka we Wrocławiu przeżywa koszmar. Atakowana, wyzywana, opluwana. *Gazeta Wyborcza. Wrocław* (241). 15 października 2015. Źródło: <http://wroclaw.wyborcza.pl/wroclaw/1,142076,19026439,muzulmanka-we-wroclawiu-przezywa-koszmar-atakowana-wyzywana.html?disableRedirects=true> [dostęp: 23.02.2016].
- Wilgocki, M. (2013). *Wielokulturowy Wrocław? Socjolożki: Tak nam się tylko wydaje*, *Gazeta Wyborcza. Wrocław* (70). 24 marca 2013. Źródło: [http://wroclaw.wyborcza.pl/wroclaw/1,35771,13622492,Wielokulturowy\\_Wroclaw\\_\\_Socjolozki\\_\\_Tak\\_nam\\_sie\\_tylko.html](http://wroclaw.wyborcza.pl/wroclaw/1,35771,13622492,Wielokulturowy_Wroclaw__Socjolozki__Tak_nam_sie_tylko.html) [dostęp: 18.010.2016].
- [www.wroclaw.pl](http://www.wroclaw.pl) [dostęp: 2.10.2015].

---

**Anna Sanecka**

magister, doktorantka

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

Adres: ul. Miodowa 21C, 00-246 Warszawa

e-mail: [anna.sanecka@gmail.com](mailto:anna.sanecka@gmail.com)

Wydarzenia naukowe

---

Cultural Events





ROMAN LEPPERT | Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

## Prof. dr hab. Bogusław Śliwerski Doktorem Honoris Causa Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Professor Bogusław Śliwerski becomes  
Doctor Honoris Causa of the Kazimierz Wielki University

5 grudnia 2016 roku podczas uroczystego posiedzenia Senatu Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy Prof. dr hab. Bogusław Śliwerski został uhonorowany najwyższą godnością akademicką, jaką senat uczelni wyższej może przyznać – tytułem Doktora Honoris Causa.

Uhonorowanego tą godnością Profesora czytelnikom polskich czasopism pedagogicznych, szerzej: polskim pedagogom przedstawiać nie trzeba. Przypomnijmy jedynie dla porządku, że Prof. dr hab. B. Śliwerski jest zatrudniony na stanowisku profesora zwyczajnego na Wydziale Nauk o Wychowaniu Uniwersytetu Łódzkiego, gdzie kieruje Katedrą Teorii Wychowania, jest także profesorem wizytującym na Wydziale Nauk Pedagogicznych Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie.

Nie sposób w krótkim sprawozdaniu przedstawić dorobek naukowy Prof. B. Śliwerskiego, ograniczmy się tu do stwierdzenia, że – jak podaje biogram przygotowany na uroczystość nadania tytułu doktora honoris causa – jest On autorem, współautorem, tłumaczem i redaktorem 65 monografii naukowych oraz autorem ponad 800 artykułów naukowych. W ostatnim czasie opublikował między innymi takie prace, jak: *Pedagogika ogólna. Podstawowe prawidłowości* (Kraków 2012), *Diagnoza społeczeństwa szkolnictwa publicznego III RP w gorsecie centralizmu* (Kraków 2013), *Edukacja (w)polityce. Polityka (w)edukacji* (Kraków 2015), *Harcerstwo źródłem pedagogicznej pasji* (Kraków 2016). Profesor B. Śliwerski jest założycielem i redaktorem naczelnym kwartalnika „Studia z Teorii Wychowania” oraz członkiem rad naukowych wielu czasopism, zarówno w kraju, jak i za granicą. Dotychczas kierował 9 projektami badawczymi realizowanym w ramach konkursów ogłaszanych przez takie podmioty, jak: KBN,

MNiSW, NCN oraz uczestniczył w pracach 14 międzynarodowych i ogólnokrajowych zespołów badawczych.

Profesor B. Śliwerski pełni wiele ważnych funkcji, wśród nich wspomnieć warto przewodniczenie Komitetowi Nauk Pedagogicznych PAN, przewodniczenie Sekcji I Nauk Humanistycznych i Społecznych Centralnej Komisji ds. Stopni i Tytułów w latach 2013–2016, pełnienie roli eksperta w Narodowym Centrum Nauki i Polskiej Komisji Akredytacyjnej.

Dotychczas wyróżniono Prof. B. Śliwerskiego m.in. godnością Doktora Honoris Causa Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie (w 2014 r.), tytułem profesora honorowego Uniwersytetów: Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie i Śląskiego w Katowicach oraz Nagrodą Naukową Prezesa Rady Ministrów w dziedzinie nauk społecznych w 2016 roku.

Z wnioskiem o nadanie tytułu Doktora Honoris Causa Prof. B. Śliwerskiemu wystąpiła 15 września 2015 roku Rada Wydziału Pedagogiki i Psychologii UKW w Bydgoszczy. Dziekan Wydziału Prof. dr hab. Ewa Zwolińska przedstawiła wówczas Kandydata do tytułu jako wybitnego pedagoga – twórcę nowoczesnych podstaw kształcenia i wychowania.

Po przeprowadzeniu wszystkich wymaganych procedurą czynności wewnątrz Uniwersytetu Senat UKW zwrócił się do Senatów Uniwersytetów: Adama Mickiewicza w Poznaniu, w Białymstoku z prośbą o wyrażenie opinii w sprawie uhonorowania Prof. B. Śliwerskiego najwyższą akademicką godnością. Opinie dla wskazanych Senatów przygotowali: Prof. dr hab. Zbyszko Melosik, Prof. dr hab. Jerzy Nikitorowicz. Pierwszy z nich w swojej opinii stwierdził m.in.: „Prof. zw. dr hab. Bogusław Śliwerski jest jedną z najwybitniejszych postaci pedagogiki polskiej ostatnich dekad. Jego wkład w rozwój współczesnej polskiej refleksji edukacyjnej jest powszechnie uznany, a pozycja w środowisku pedagogów polskich (i nie tylko) – bardzo wysoka i niepodważalna. Wiele z książek autorstwa Bogusława Śliwerskiego weszło do kanonu polskiej literatury w zakresie nauk pedagogicznych (i szerzej – społecznych), a każda publikacja tego autora stanowi wydarzenie autorskie”. Profesor Jerzy Nikitorowicz scharakteryzował w swojej opinii sylwetkę Kandydata jako:

- » człowieka Uniwersytetu wychowującego i ukierunkowującego ku przestrzeganiu i realizowaniu zasad demokracji (kreującego postawy obywatelskie studentów i pracowników w środowisku akademickim i pozaakademickim);
- » profesora kreującego tożsamość pedagogiki i mobilizującego naukowo-dydaktyczne środowisko akademickie, nauczycieli i rodziców w proces aktywnej edukacji, rozumianej jako prawo i obowiązek obywatelski, czynnik rozwoju ludzkiego kapitału, pozwalający prowadzić normatywny dyskurs zabezpieczający rozwój demokracji;
- » osobę o pełnej, zintegrowanej, wielowymiarowej tożsamości humanistycznej.

Przygotowane przez Profesorów Z. Melosika i J. Nikitorowicza recenzje zostały pozytywnie zaopiniowane przez Ich macierzyste Uniwersytety.

Po przeprowadzeniu wszystkich wymaganych czynności Senat UKW w Bydgoszczy na posiedzeniu w dniu 28 czerwca 2016 roku podjął uchwałę w sprawie nadania tytułu Doktora Honoris Causa Prof. B. Śliwerskiemu. W uzasadnieniu stwierdzono, że nadanie tytułu Doktora Honoris Causa Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

„jest uzasadnione oryginalnym wkładem i szczególnymi zasługami Profesora Bogusława Śliwerskiego dla rozwoju nauk pedagogicznych, zwłaszcza w obszarze teorii kształcenia i wychowania oraz znaczącym wspieraniem aktywności naukowej bydgoskiego środowiska pedagogicznego funkcjonującego w ramach Wydziału Pedagogiki i Psychologii Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszcy”.

Uroczystość nadania tytułu Doktora Honoris Causa Prof. B. Śliwerskiemu odbyła się (jak wspomniano wyżej) 5 grudnia 2016 roku podczas uroczystego posiedzenia Senatu UKW w Sali Koncertowej Copernicanum. Otwierając ją Rektor Prof. dr hab. Jacek Woźny stwierdził, że „pod każdym względem działalność naukowa Profesora Bogusława Śliwerskiego posiada wybitny charakter i połączona jest z zaangażowaną postawą obywatelską, mającą na celu dobro polskiego państwa i społeczeństwa”.

Dziekan Wydziału Pedagogiki i Psychologii UKW w Bydgoszcy Prof. Ewa Zwołńska przedstawiła zebrany przebieg postępowania – kolejne czynności, jakie miały miejsce podczas nadania tytułu Doktora Honoris Causa Prof. B. Śliwerskiemu. Rolę Promotora w tym postępowaniu pełniła emerytowana Prof. dr hab. Teresa Hejnicka-Bezwińska, związana z bydgoską pedagogiką od połowy lat 70. XX wieku. W wygłoszonej laudacji Pani Promotor wskazała m.in. na biograficzne uwarunkowania sukcesów uhonorowanego Profesora, mówić m.in.: „Przyjmując biograficzną perspektywę poznawczą zaczynać trzeba jednak od pytania o rok i miejsce urodzenia. Profesor urodził się w 1954 roku w Łodzi. W tym mieście w 1945 roku utworzony został uniwersytet na bazie Wolnej Wszechnicy Polskiej oraz później włączonych jeszcze dwóch uczelni (Wyższej Szkoły Pedagogicznej i Wyższej Szkoły Ekonomicznej). Wybór tej *Alma Mater* jako miejsca studiowania nie jest bez znaczenia. Wydaje mi się jednak, iż samo zainteresowanie studiowaniem pedagogiki miało swoje źródło w: 1) dziedzictwie kapitału kulturowego rodziny i najbliższego środowiska, 2) zaangażowaniu w działalność harcerską. Dodać też trzeba, że Profesor nie ma w swym doświadczeniu biograficznym traum związanych z wojną, okupacją i stalinizmem, ale czas urodzenia sprawił, że zdążył jeszcze zetknąć się w okresie swoich studiów z tradycją humanistyczną, która była chlubą II Rzeczypospolitej. W Łodzi gwarantami zetknięcia się z nią byli tacy profesorowie, jak: Józef Chałasiński, Sergiusz Hessen, Aleksander Kamiński, Antonina Kłoskowska, Tadeusz Kotarbiński, Karol Kotłowski, Helena Radlińska, Jan Szczepański i wielu innych. Profesor eksponuje swoje intelektualne związki głównie z Sergiuszem Hessenem i Karolem Kotłowskim, a więc klasykami polskiej pedagogiki”.

W wygłoszonej laudacji T. Hejnicka-Bezwińska zwróciła uwagę na następujące zasługi i osiągnięcia Prof. B. Śliwerskiego:

- » dokonania o szczególnym znaczeniu dla rozwoju pedagogiki jako dyscypliny naukowej,
- » badania w działaniu jako obszar ważnych dokonań w praktyce edukacyjnej,
- » działalność organizacyjną,
- » nagrody i wyróżnienia.

Kończąc, Laudatorka stwierdziła: „Po zapoznaniu się z działalnością i zasługami Profesora jestem przekonana, że nie możemy mieć wątpliwości, iż Profesor Bogusław Śliwerski, którego dokonania Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszcy postanowił uhonorować nadaniem najwyższej godności akademickiej doktora honoris causa UKW ma znaczące miejsce w procesie *Wielkiej Zmiany* ostatniego ćwierćwiecza”.



Fot. 1. Uroczystości nadania tytułu doktora honoris causa Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy prof. dr. hab. Bogusławowi Śliwerskiemu. Fot. Alicja Szerłąg

Po najważniejszym punkcie uroczystości, jakim było wręczenie przez Rektora UKW i Promotor dyplomu Doktor Honoris Causa wygłosił wykład. Jego pierwszą wersję zawierało przygotowane na uroczystość okolicznościowe wydawnictwo *Acta Universitatis Casimiri Magni Doctores Honoris Causa. Bogusław Śliwerski – Doktor Honoris Causa Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego*, Bydgoszcz 2016, w którym znalazł się tekst zatytułowany „Makropolityka badań oświatowych”. Profesor wygłosił jednak głosę do wcześniej opublikowanego tekstu – wykład zatytułowany „Kryzys oświatowej demokracji w świetle makropolitycznych badań oświatowych”. Tekst tego wykładu zostanie opublikowany w wydawanym w UKW w Bydgoszczy czasopiśmie „Przegląd Pedagogiczny” (nr 2 z 2016 roku). W tym miejscu warto wspomnieć, że wygłoszony przez Doktora Honoris Causa wykład został nagrodzony przez zebranych na uroczystości owacją na stojąco.

W trakcie uroczystości gratulacje uhonorowanemu Profesorowi złożyli:

- » Prof. dr hab. Zbigniew Kwieciński – członek rzeczywisty PAN, także Doktor Honoris Causa UKW, który przekazał gratulacje w imieniu swoim oraz Dziekana Wydziału I PAN Prof. dra hab. Stanisława Filipowicza i Prof. Jerzego Brzezińskiego (również uhonorowanego przez UKW najwyższą akademicką godnością),
- » Wicewojewoda Kujawsko-Pomorski Józef Ramlau,
- » w imieniu Przewodniczącej Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego Prof. dr hab. Joanny Madalińskiej-Michalak dr hab. Piotr Kostyło.



Fot. 2. Prof. dr hab. dr h.c. Bogusław Śliwerski. Fot. Alicja Szerląg

Uroczystości nadania Prof. Bogusławowi Śliwerskiemu tytułu Doktora Honoris Causa towarzyszyło wręczenie medalu „Za Zasługi Dla Rozwoju Polskiej Pedagogiki”, który Komitet Nauk Pedagogicznych PAN ustanowił we wrześniu 2016 roku. Medale z rąk wiceprzewodniczących KNP PAN Profesorów: Marka Konopczyńskiego i Zbyszko Melosika odebrali: Prof. dr hab. Józef Górniewicz, Prof. dr hab. Teresa Hejnicka-Bezwińska, Prof. dr hab. Zygmunt Wiatrowski (Kapituła uhonorowała medalem także nieobecne na uroczystości: Prof. dr hab. Ewę Marynowicz-Hetkę, Prof. dr hab. Eugenię Potulicką).

Uroczystość zakończyło złożenie gratulacji i życzeń Doktorowi Honoris Causa przez licznie przybyłych gości, w tym: członków Komitetu Nauk Pedagogicznych PAN, Dziekanów Wydziałów Pedagogicznych (i pokrewnych) z wielu ośrodków akademickich, Dyrektorów Instytutów Pedagogiki, innych zaproszonych gości, wreszcie przedstawiciele bydgoskiego środowiska pedagogicznego.

---

### Roman Leppert

Profesor, pedagogika ogólna i porównawcza,  
Katedra Pedagogiki Ogólnej i Porównawczej  
Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy  
Ul. J.K. Chodkiewicza 30, 85-064 Bydgoszcz  
e-mail: leppert@ukw.edu.pl



**ARKADIUSZ URBANEK** | Uniwersytet Wrocławski, Polska  
**KAMILA GANDECKA** | Uniwersytet Wrocławski, Polska

## **Sprawozdanie z X Międzynarodowej Konferencji Naukowej: Wymiary antagonizowania się kultur we współczesnej Europie – narodowe, etniczne i wyznaniowe konotacje akulturacji, socjalizacji i edukacji**

Report form the 10th International Scientific Conference:  
Dimension of the antagonisation of cultures  
in contemporary Europe – national, ethnic  
and religious connotations of acculturation

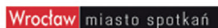
Jubileuszowa X Międzynarodowa Konferencja Naukowa pt. „Wymiary antagonizowania się kultur we współczesnej Europie – narodowe, etniczne i wyznaniowe konotacje akulturacji, socjalizacji i edukacji” (Dimensions of the antagonisation of cultures in contemporary Europe – national, ethnic and religious connotations of acculturation, socialisation and education) odbyła się w Instytucie Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego w dniach 27–28 października 2016 r. Przedsięwzięcie naukowe zostało zorganizowane przez Zakład Edukacji Międzykulturowej i Badań nad Wsparciem Społecznym, pod patronatem naukowym Komitetu Nauk Pedagogicznych Polskiej Akademii Nauk oraz pod patronatem medialnym Radia Wnet z Warszawy. Ponadto Komitet Organizacyjny, w ramach programu Wrocławskie Konferencje Naukowe, uzyskał dofinansowanie z Wrocławskiego Centrum Akademickiego.

Komitet Naukowy, któremu przewodniczyła dr hab. prof. Uniwersytetu Wrocławskiego Alicja Szerłaż, tworzyli m.in.: prof. Keith Doubt (USA), prof. dr hab. Bruno Drwęski (Francja), prof. dr Funda Günsoy (Turcja), prof. Christoph Wulf (Niemcy), prof. dr hab. Jerzy Nikitorowicz (Polska), dr hab. prof. Uniwersytetu w Białymstoku Mirosław Sobiecki (Polska), prof. zw. dr hab. dr h.c. Andrzej J. Szwarz (Niemcy/Polska), dr hab. prof. Uniwersytetu Śląskiego Ewa Jarosz (Polska). Ponadto tegoroczne



## 10th International Scientific Conference

*Dimension of the antagonisation of cultures in contemporary Europe – national, ethnic and religious connotations of acculturation, socialisation and education*



Wrocław, 27-28 October 2016

**Zdjęcie 1.** Plakat promujący konferencję (fot. K. Gandecka)

rozważania nad procesami inkulturacji, socjalizacji i wychowania w realiach globalnego przenikania się kultur, okazały się interesujące dla biorących udział w obradach pedagogów, socjologów, etnologów czy językoznawców.

Inauguracji obrad jubileuszowej konferencji dokonali prof. dr hab. Jan Burdukiewicz, Prorektor Uniwersytetu Wrocławskiego ds. współpracy z zagranicą i projektów międzynarodowych oraz prof. dr hab. Przemysław Wiszewski, Dziekan Wydziału Nauk Historycznych i Pedagogicznych. W pierwszym dniu konferencji sesji plenarnej przewodniczyli dr hab. prof. Uniwersytetu Wrocławskiego Alicja Szerłaż, dr hab. prof. Uniwersytetu w Białymstoku Mirosław Sobecki oraz prof. dr hab. Jerzy Nikitorowicz.

Wystąpienia plenarne rozpoczął wykład prof. dr hab. Brunona Drwęskiego, reprezentującego paryską Sorbonę, poświęcony problematyce integracji i dezintegracji w społeczeństwach europejskich. Profesor Bruno Drwęski, swoim wystąpieniem, zainicjował dyskusję nad ponadnarodowymi aspektami globalizacji kultury w zmieniających się relacjach społecznych.

Kontynuując wątki ponadnarodowe, wykład wygłosiła dr hab. Krystyna M. Bleszyńska. Prezentacja tez wystąpienia ogniskowała się na ukazaniu socjalizacyjnej funkcji etniczności, narodowości i religii oraz akcentowała potencjalne zagrożenia konfliktami.

W perspektywie historii narodu i jego pamięci wykład wygłosił prof. dr hab. Jerzy Nikitorowicz, udowadniając, iż pamięć zbiorowa, w różnych jej wymiarach i obliczach jest częścią nie tylko historii, lecz także szerokiej kultury narodu.

Interesujący głos w dyskusji zabrał również profesor Keith Doubt, który w swoim wystąpieniu przybliżył zagadnienie relacji pokrewieństwa i bliskości, na przykładzie zróżnicowanego kulturowo społeczeństwa byłej Jugosławii. Przedstawione wyniki badań zarówno wskazywały na kulturowe rozumienie relacji i ich zażyłości, jak i podkreślały historyczną ich ewolucję.



Religijne aspekty dyskursu międzykulturowego podjął dr hab. prof. Uniwersytetu w Białymstoku Mirosław Sobecki, który w swoim wystąpieniu poddał w wątpliwość potoczną wiedzę, żywą w komunikacji społecznej, którą fałszywie przypisuje się odmiennym religiom. Wykład prezentował zderzenie tego, co funkcjonuje w kategorii wiedzy potocznej z tym, co wyjaśniają religioznawcy czy językoznawcy, akcentując zagrożenia manipulacją i błędami międzykulturowej komunikacji.

Kultura i religia konstatowały tematykę wykładu prof. dr hab. Viliji Targamadze z Uniwersytetu Wileńskiego, prezentując ewoluowanie tych pojęć i ich desygnaty. Wykładem zamykającym obrady plenarne w pierwszym dniu konferencji było wystąpienie prof. dr Liny Milteniene, która zobrazowała kwestie edukacji włączającej jako przestrzeni porozumienia się w edukacji, przywołując przykłady inkluzji w doświadczeniach litewskich.

W drugim dniu obrad sesji plenarnej przewodniczyli: dr hab. Dorota Misiejuk oraz prof. dr hab. Libertas Klimka. W pierwszym wykładzie prof. dr hab. Christoph Wulf podjął wątek metodologii badań międzykulturowych, w centrum rozważań stawiając rolę antropologii i różnorodnych jej wymiarów, kreśląc przestrzenie jej dyskursu i perspektywy dla badaczy zjawisk społecznych.

Dyskusję o różnorodności przekazów medialnych i wydarzeń o zasięgu globalnym podjęła dr hab. Barbara Pasamonik, poszukując odpowiedzi na genezę fali paniki moralnej we współczesnych społeczeństwach. Przedmiotem debaty było zobrazowanie



**Zdjęcie 2.** Uczestnicy X Międzynarodowej Konferencji Naukowej pt.: Wymiary antagonizowania się kultur we współczesnej Europie – narodowe, etniczne i wyznaniowe konotacje akulturacji, socjalizacji i edukacji, Instytut Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego, 27.10.2016 r. (fot. K. Gandecka)

jak teoretyczne desygnaty pojęcia „panika moralna” nabierają realnego znaczenia we współczesnych realiach społecznych.

Obrady plenarne zakończyło wystąpienie prof. dr hab. Libertasa Klimki koncentrującego tezy wystąpienia na procesach kształtowania się tożsamości narodowej i kulturowej państw zjednoczonych w Unii Europejskiej. Dyskusja podjęła wątki dotyczące działalności UNESCO na rzecz zachowania niematerialnego dziedzictwa kultur narodów, konfrontując założenia z realiami zmian globalizacyjnych widocznych na litewskich ulicach.

W ciągu obu dni konferencji odbyły się posiedzenia trzech sekcji tematycznych, poświęconych zagadnieniom: (re)konstrukcji wielokulturowego ładu społecznego, oblicz (dez)integracji kulturowej i polifonii Inności w kontekstach edukacji.

Podsumowując, jubileuszowa konferencja naukowa, zorganizowana w ramach corocznych wrocławskich spotkań wielokulturowych, zgromadziła badaczy z 10 zagranicznych oraz 15 polskich ośrodków naukowych. Niezmiernie ważnym aspektem każdej konferencji popularyzującej wiedzę oraz stan aktualnych dokonań badawczych w ramach danej dyscypliny naukowej, jest zaangażowanie studentów i środowiska lokalnego. Także tym razem wykładom poświęconym zagadnieniom wielokulturowości przysłuchiwali się licznie zgromadzeni studenci Instytutu Pedagogiki oraz przedstawiciele Rzecznika Praw Obywatelskich, Komendy Policji oraz Okręgowej Służby Więziennej.

---

### **Arkadiusz Urbanek**

doktor, adiunkt, pedagogika społeczna, resocjalizacyjna  
Instytut Pedagogiki, Uniwersytet Wrocławski,  
ul. J. W. Dawida 1, 50-527 Wrocław  
e-mail: arkadiusz.urbanek@uwr.edu.pl

---

### **Kamila Gandecka**

doktor, adiunkt, pedagogika społeczna  
Instytut Pedagogiki, Uniwersytet Wrocławski,  
ul. J. W. Dawida 1, 50-527 Wrocław  
e-mail: kamila.gandecka@uwr.edu.pl

# Indeks cytowań<sup>1</sup>

## Citation index<sup>2</sup>

### A

Abbot, Tony 19  
Adamowski, Jan 98  
al-Adnani, Mohammed 18, 26  
al-Assad, Baszar 20  
al-Bagdadi, Abu Bakr 15, 16, 17, 19  
Altran, Scott 26, 28  
Angrosino, Michael 61  
Appadurai, Arjun 61  
Assmann, Jan 90, 97  
Atatürka, Kemal 15  
Augustyn, Aneta 91, 92, 97  
Austin, William G. 29

### B

Bakker, Edwin 14, 19, 25, 28  
Balić, Smail 71  
Banaszkiewicz, Magdalena 103, 104, III  
Bańkowski, Andrzej 105, III  
Barrett, Frank J. 30  
Bartkiewicz, Kazimierz 85  
Bartmiński, Jerzy 59, 61  
Bauman, Zygmunt 27, 28, 32, 40  
Berger, J.M. 14, 29  
Bierut, Olga 25, 28  
Bocheński, Stanisław 80, 84  
Bonhoeffer, Dietrich 120

Boski, Paweł 61  
Bourdieu, Pierre 34, 40  
Bouzar, Dounia 15, 17, 19, 21, 23, 25, 28  
Braun, Stefan 65, 71  
Brubaker, Rogers 37, 40  
Brückner, Andrzej 105, III  
Butler, Declan 28

### C

Castells, Manuel 35, 40  
Castles, Stephen 51, 61, 98  
Caupenne, Christophe 17, 28  
Cervinkova, Hana 122, 123, 125  
Chomczyk, Zofia 70, 71  
Cieślak, Jürgen 80, 81, 84  
Ciok, Stanisław 78, 84  
Čiubrinskas, Vytytis 37, 40  
Coulombe, Nikita 25, 30  
Czernikiewicz, Wiesław 44, 49

### D

Dawidejt-Drobek, Ewa 93, 95, 98, 100  
Dawidejt-Jastrzębska, Ewa 93, 98  
de Roy van Zuijdewijn, Jeanine 14, 19, 25, 28  
Denscombe, Martyn 34, 40  
Denzin, Norman K. 61  
Dereń, Andrzej 89, 90, 93, 98

1 Indeks zawiera zestawienie nazwisk i imion osób, które występują w tekście zasadniczym, w przypisach oraz bibliografii.

2 Index contains names and surnames of people found in the main text, footnotes and bibliographies.

Derlatka, Marek 45, 49  
Dolińska, Kamila 123  
Donnelly, Susie 35, 40  
Doroszewski, Witold 105, III  
Drobek, Wiesław 93, 95, 98, 100  
Dudek, Michał 106, 109, 110, III  
Dziubacka, Krystyna 75, 78, 81, 82, 84, 85

## E

Esposito, John 28

## F

Farrell, Lillian 40  
Ferenz, Krystyna II  
Ferguson, Niall 27, 28  
Fish, Stanley 97, 98  
Fleischer, Michael II4, 123, 124  
Förster, Frank 81, 85

## G

Gaida, Bernard 95, 98  
Gardocki, Lech 44, 49  
Giddens, Anthony 64, 65, 71  
Gizbert-Studnicki, Tomasz 105, 106, 107, III, II2  
Gładkiewicz, Ryszard 98  
Golka, Marian 2, 10, II  
Gołaj, Anastazja II7, 124  
Gröger, Reinhard 95, 98  
Gryniuk, Anna 105, II2  
Grzyb, Magdalena 44, 49  
Grzymała-Moszczyńska, Halina 61  
Gumowska, Aleksandra 70

## H

Harasimowicz, Jan II4, 120, 124  
Haslam, S. Alexander 26, 28, 29  
Haykel, Bernard I7  
Herget, Beata 96, 98  
Hołownia, Szymon 70  
Horolets, Anna III  
Hussain, Ghaffar 20, 29

## I

Imieliński, Kazimierz 44, 49  
Inglis, Tom 35, 40

## J

Jaber, Hala 16, 29

Jacob, Benno 120  
Jadacka, Hanna 106, II2  
Jałowiecki, Bohdan 85  
Jan Paweł II 121, 125  
Janyga, Wojciech 44, 49  
Jasińska, Maria II8, 124

## K

Kajfosz, Jan 97, 98  
Kalaga, Wojciech 102, II2  
Kamiński, Bronisław M.J 89, 96, 98  
Kamiński, Remigiusz 93, 98  
Kanash, Tatsiany 71  
Kaźmierczak, Marek 99  
Khoury, Adel T. 65, 71  
Kieniewicz, Jan O. 88, 98  
Kłodnicki, Zygmunt 89, 98  
Kłoskowska, Antonina II, 12, 131  
Kneissl, Karin 16, 24, 29  
Kobylarz-Buła, Renata 94, 98  
Kocik, Joanna 29  
Kominek, Bolesław II4  
Korzeniowska, Wiesława 92, 99  
Królikowski, Michał 46, 47, 50  
Krzysztofek, Kazimierz 59  
Kurcz, Zbigniew 78, 85  
Kurczewska, Joanna 85  
Kusek, Robert 124, 125  
Kuznecovienė, Jolanta 32, 37, 40  
Kwiatkowski, Piotr T. 99  
Kwiecińska, Roma II2

## L

Lachowski, Jerzy 46, 47, 50  
Levinas, Emmanuel 104, II2  
Lévi-Strauss, Claude 61  
Lincoln, Yvonna S. 61

## Ł

Łuczyński, Romuald M. 90, 99  
Łukasik, Joanna II2  
Łuszczyna, Marek 44, 50

## M

Mach, Zdzisław 122, 125  
Makaro, Julita 123  
Malerek-Ilburg, Mariola 95, 99  
Malik, Nikita 29  
Mariański, Janusz 71

Massey, Doreen 29  
Maślanka, Tomasz 29  
Meegan, Richard 29  
Meissner, Krystyna 114, 119, 125  
Meller, Tara 28  
Michalska, Wanda 90, 99  
Michl-Bernard, Alexander 93, 99  
Mielosik, Zbyszko 112  
Mikulski, Krzysztof 99  
Milgram, Stanley 26  
Miller, Mark J. 61  
Mirkowska-Mankiewicz, Anna 71  
Misiak, Władysław 84, 85  
Mitchell, Claire 35, 36, 40  
Mozgawa, Marek 44, 50  
Mróz, Anna 111  
Musialik, Wanda 98

## N

Nalborczyk, Agata 17  
Napiórkowska, Anna 20, 29  
Nelken, David 106, 107, 112  
Nieuważny, Andrzej 94, 99  
Niewiadomski, Adam 111  
Nikitorowicz, Jerzy 2, 10, 12, 130, 135, 136  
Noga, Zdzisław 99  
Nowicka, Ewa 61  
Nowosielska-Sobel, Joanna 99  
Nycz, Edward 89, 99

## O

Obama, Barack 17  
Olechnicki, Krzysztof 116, 125  
Orłowska, Elżbieta 85  
Osękowski, Czesław 78, 85

## P

Palm, Piotr 75, 85  
Pasamonik, Barbara 23, 26, 27, 29, 30, 64, 71, 137  
Pawelec, Monika 111  
Pawlak-Jordan, Beata 44, 49  
Pawlik, Katarzyna 124, 125  
Pawłowska, Krystyna 74, 85  
Peritz, Aki 28  
Perzyński, Marek 94, 99  
Pisarek, Adam 112  
Pitt-Rivers, Julian A. 106  
Planert, Ute 94, 99

Platow, Michael J. 26, 28  
Płachta, Michał 46, 50, 112  
Pływaczewski, Emil 45, 50  
Pohl, Łukasz 46, 47, 50  
Poushter, Jacob 17, 29  
Pruskus, Valdas 32, 40  
Purchla, Jacek 98

## R

Rafiq, Haras 29  
Rapley, Tim 61  
Reicher, Stephen 26, 28, 29  
Robertson, Roland 32, 40  
Rolecki, Michał 29  
Roszkowski, Radosław 89, 90, 98  
Roy, Olivier 15, 27, 28, 29  
Ruchniewicz, Małgorzata 96, 99  
Ruthven, Malise 65, 71  
Rybicka, Elżbieta 97, 99

## S

Sadowa, Katarzyna 29  
Sadowski, Mirosław 29  
Saltman, Erin M. 20, 29  
Sammel, Anna 95, 99  
Sanetra-Szeliga, Joanna 124, 125  
Saryusz-Wolska, Magdalena 95, 97, 99  
Sasnal, Patrycja 15, 16, 17, 26, 29  
Sawka, Natalia 124, 125  
Schäpe, Thaddäus 95, 99  
Sieradzka-Kasprzak, Jolanta 90, 99  
Silwerman, David 40  
Sitek, Wojciech 75, 85  
Skąpska, Grażyna 105, 112  
Smith, Melanie 23  
Smolicz, Jerzy J. 10, 12  
Spychalska, Aleksandra 29  
Starnawski, Marcin 124, 125  
Stasik, Elżbieta 44, 50  
Stefanicki, Robert 23, 24, 29  
Stein, Edyta 120, 121  
Stern, Jessica 14, 29  
Storm, Ingrid 35, 40  
Strauchold, Grzegorz 99  
Suchodolski, Jacek 80, 84  
Szczepeński, Marek S. 95, 99, 131  
Szerląg, Alicja 2, 11, 12, 132, 133, 135, 136  
Szkudlarek, Tomasz 102, 104, 112  
Szpociński, Andrzej 95, 99

Sztompka, Piotr 119, 125  
Szymczak, Mieczysław 112

## Ś

Śliz, Anna 95, 99

## T

Tahir, Abbas 15  
Tajfel, Henri 26, 29  
Tajmijja, Ibn 18  
Tarkowska, Elżbieta 71  
Thapan, Meenakshi 35, 40  
Thum, Gregorg 123  
Topolski, Jerzy 78, 85  
Tottoli, Roberto 28  
Turner, John C. 26, 29

## U

Urzędowska, Marta 24, 28, 29

## V

Vaculik, Jaroslav 84, 85  
Valsan, Sulayman 17, 28  
Vertovec, Steven 32, 40  
Voas, David 35, 40  
von Rohrscheidt, Armin M. 89, 95, 99

## W

Wachnicki, Michał 23, 25, 30, 45, 50

Warylewski, Jarosław 44, 50  
Wąsek, Andrzej 44, 46, 50  
Wciseł, Wojciech 61  
Whitehead, Stephen M. 30  
Wieliński, Bartosz T. 24, 29  
Wilgocki, Michał 123, 125  
Winiarski, Ryszard 103, 112  
Wiśniewski, Rafał 29  
Witkowska, Diana 93, 99  
Witkowski, Lech 9, 12  
Witt, Janusz 2, 119, 125  
Wodak, Ruth 34, 40  
Wojciechowska, Janina 44, 45, 50  
Wolnik, Paweł 47, 50  
Wood, Graem 16, 17, 18, 26  
Worchel, Stephen 29  
Wójcicka, Marta 98  
Wróbel, Włodzimierz 44, 46, 47, 50  
Wrzesiński, Wojciech 80, 85  
Wyszyńska, Magda 75, 76, 85, 92

## Z

Zaborowska, Joanna 90, 99  
Załęcki, Paweł 116, 125  
Zawłocki, Robert 46, 50  
Zdebski, Janusz 103, 112  
Zimbardo, Philip 25, 26, 30  
Ziółkowski, Marek 77, 85  
Zoll, Andrzej 44, 46, 47, 50

# **Regulamin wydawniczy czasopisma naukowego „Multicultural Studies”**

## **§ 1. Publikowanie tekstów**

1. Publikowanie tekstów w czasopiśmie „Multicultural Studies” jest bezpłatne.
2. Redakcja czasopisma nie zwraca materiałów niezamówionych Autorom.
3. Autor jest zobowiązany do przesłania tekstu zgodnego z wymogami określonymi w załączniku „Informacja dla Autorów”. W przypadku niespełnienia wymogów formalnych Redakcja zastrzega sobie prawo do odesłania tekstu Autorowi celem dokonania poprawek lub redaktor sam wprowadzi niezbędne korekty.

## **§ 2. Prawa autorskie i ochrona danych osobowych**

1. Prawa autorskie majątkowe do opublikowanych utworów ma Wydawca (do utworu zbiorowego) oraz Autorzy (do poszczególnych części utworu zbiorowego mających samodzielne znaczenie).
2. W czasopiśmie pt. „Multicultural Studies” mogą być publikowane tylko utwory oryginalne oraz wcześniej nierozpowszechniane.
3. Uniwersytet Wrocławski nie ogranicza możliwości dalszego rozpowszechniania przez Autora jego utworu, pod warunkiem wskazania „Multicultural Studies” jako pierwotnego miejsca publikacji.
4. Podpisanie umowy Autora z Wydawcą jest równoznaczne z nieodpłatnym przekazaniem Wydawcy majątkowych praw autorskich, dając prawo do dysponowania utworem bez ograniczeń, zezwalając na:
  - a) wyłączone i nieograniczone w czasie prawo utrwalenia i zwielokrotnienia, rozpowszechniania utworu lub jego fragmentów w każdej formie, niezależnie od liczby egzemplarzy, także w formie elektronicznej;
  - b) wyłączone i nieograniczone w czasie prawo wydania utworu w każdej formie i w nieograniczonej liczbie egzemplarzy oraz do wznawiania wydań utworu;
  - c) wprowadzenie utworu do obrotu, w tym pierwszego wprowadzenia do obrotu,
  - d) wprowadzenie utworu do pamięci urządzeń elektronicznych, w tym komputerów, laptopów i innych urządzeń;

- e) prawo do wykorzystania utworu w całości i we fragmentach dowolnie wybranych przez Wydawcę w wersji papierowej, na nośnikach elektronicznych lub sieciach teleinformatycznych, w tym na stronach w Internecie, a w szczególności na stronach Wydawcy;
  - f) prawo do podawania do publicznej informacji wszelkich danych o utworze, w tym reklama i promocja utworu w każdej formie, w tym na targach książki oraz poprzez profesjonalne podmioty na zlecenie Wydawcy;
  - g) opracowanie utworu w całości lub we fragmentach, w szczególności sporządzanie różnych wersji językowych, przeróbka, adaptacja wraz z prawem do rozporządzania i korzystania z opracowania;
  - h) najem, licencję, dzierżawę wyżej wskazanych praw;
  - i) wykorzystanie w innych utworach multimedialnych i publikacjach zbiorowych.
5. Autor zezwala na udzielenie przez Wydawcę dalszego zezwolenia na korzystanie z utworu (sublicencja) przez podmioty zaangażowane w proces publikacji i popularyzacji utworu.
  6. Autor wyraża zgodę na upublicznienie swoich danych osobowych (imienia i nazwiska, afiliacji, adresu e-mail) koniecznych do procesu publikacji utworu i jego rozpowszechniania.

### **§ 3. Zapobieganie zjawiskom „ghostwritingu” i „guest authorship”**

1. Zgodnie z wytycznymi MNiSW Redakcja czasopisma zapobiega zjawiskom „ghostwritingu” i „guest authorship”.
2. „Ghostwriting” oznacza sytuację, w której Autor wniósł istotny wkład w powstanie publikacji, jednak nie został ujawniony jako jeden z autorów, jak również w tekście nie odniesiono się do jego roli. „Guest authorship” oznacza sytuację, w której udział Autora jest znikomy lub w ogóle nie miał miejsca w procesie powstawania utworu, a mimo to jest Autorem lub współautorem publikacji. Oba zjawiska są przejawem nierzetelności naukowej.
3. Redakcja czasopisma „Multicultural Studies” wymaga w umowie wydawniczej określenia procentowego wkładu Autora/Autorów w powstanie utworu z podaniem ich afiliacji. Odpowiedzialność za te informacje ponosi Autor zgłaszający manuskrypt.
4. Redakcja czasopisma „Multicultural Studies” będzie gromadziła informacje o ujawnionej nierzetelności naukowej Autorów, w celu ewentualnego przekazania ich organom zatrudniającym Autorów.
5. W przypadku gdy badania naukowe, których wyniki wykorzystano w publikowanym utworze, były finansowane przez instytucję inną niż jednostka naukowa afiliująca Autora, jest on zobowiązany do ujawnienia źródeł finansowania. Nie dotyczy to przypadku finansowania badań ze środków własnych.

### **§ 4. Procedura wydawnicza utworów w czasopiśmie „Multicultural Studies”**

1. Nadesłanie przez Autora utworu do Wydawcy, w wersji pliku cyfrowego i maszynopisu.
2. Ocena nadesłanego utworu pod kątem jego kompletności.
3. Przekazanie utworu do recenzji (dwóch recenzentów, zgodnie z zasadą *double blind review*).



4. Po uzyskaniu pozytywnej recenzji przekazanie utworu do opracowania redakcyjnego, obejmującego weryfikację podanych przez Autora źródeł oraz redakcję językową tekstu.
5. Korekta autorska tekstu w terminie wyznaczonym umową wydawniczą.
6. Podpisanie umowy wydawniczej.
7. Opracowanie redakcyjne danego numeru czasopisma.
8. Druk papierowej wersji referencyjnej czasopisma.

#### **§ 5. Deklaracja o wersji pierwotnej**

Redakcja czasopisma „Multicultural Studies” deklaruje, iż wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma jest wersja papierowa.

Wymogi redakcyjne dla Autorów znajdują się na stronie czasopisma w zakładce **Dla Autorów**: <http://mcs.uni.wroc.pl/pl/mcs/dla-autorow/dokumenty-do-pobrania/>.



# **Terms of publishing of the scientific journal “Multicultural Studies”**

## **§ 1. Publication of articles**

1. Papers are published in the “Multicultural Studies” journal free of charge.
2. Editors do not return the noncommissioned materials to the Authors.
3. Submitted papers must meet criteria enumerated in the “Information for Authors” appendix. If a paper does not meet the formal criteria, the Editors reserve the right to return it to the Author for necessary corrections or input those corrections themselves.

## **§ 2. Copyright and personal data protection**

1. Holders of copyright to the published papers are: Publisher (to the collective works) and Authors (to respective parts of the collective works which have independent significance)
2. Only original papers that have not been previously distributed can be published in the “Multicultural Studies” journal.
3. University of Wrocław does not limit Author’s rights to further distribute his paper, yet “Multicultural Studies” journal has to be indicated as an original source.
4. By signing the contract with the Publisher, the Author transfers copyright to the Publisher free of charge, giving the Publisher unlimited rights to manage the submitted paper which include:
  - a) exclusive and unlimited in time rights to copy and distribute the paper or its fragments in any form (including electronic one) and independently form the number of copies,
  - b) exclusive and unlimited in time rights to publish the paper in any form, in unlimited number of copies, as well as right to republish the paper,
  - c) marketing authorisation, including the first marketing authorisation,
  - d) writing the paper in the memory of electronic devices, including computers, notebooks, and other devices,

- e) rights to use the submitted paper (as a whole and in fragments arbitrarily chosen by the Publisher) in print, on data storage devices, in ICT networks, including websites – the Publisher’s websites in particular,
  - f) rights to make public all the information about the paper, including advertisement and promotion of the paper in any form, including at book fairs and through professional entities contracted by the Publisher,
  - g) rights to edit and modify the paper as a whole and in fragments, particularly rights to translate the paper into different languages, to make alterations and adaptations along with the right to dispose the paper and use it,
  - h) right to lease and licence all the rights enumerated above,
  - i) right to use the paper in other multimedia works and collective works.
5. Author allows the Publisher to give further permissions to use the paper (sublicence) to other entities involved in publication and popularisation of the paper.
  6. Author consents to his personal data (name, surname, affiliation, e-mail address) being made public when necessary for the publication and popularisation of the paper.

### **§ 3. Preventing “ghostwriting” and “guest authorship”**

1. In accordance with the Ministry of Science and Higher Education guidelines, the Editors prevent “ghostwriting” and “guest authorship”.
2. “Ghostwriting” is a situation when an author made significant contributions to the paper, yet he/she was not acknowledged as one of the authors and his/her role was not referred to in the paper. “Guest authorship” is a situation when an author’s contribution to the paper is negligible or non-existent and yet he/she is acknowledged as one of the authors or a sole author of the paper. Both described phenomena are expressions of scientific dishonesty.
3. Editors of the “Multicultural Studies” journal require the exact contribution (specified in percent) of Author/Authors to the paper along with their affiliation to be specified in the contract. Responsibility for the information rests on the Author that submits the paper for publication.
4. Editors of the “Multicultural Studies” journal will gather information about any disclosed scientific dishonesty of the Authors in order to pass it to Authors’ employers, if needed.
5. If the Author presents in the paper results of the research that was financed by institution other than the one he/she is affiliated with, the Author is required to disclose the source of financing. This does not apply if the Author finances the research from his/her own funds.

### **§ 4. Publishing procedure of the “Multicultural Studies” journal**

1. Author submits the paper to the Publisher in two versions: digital file and type-script.
2. Completeness of the submitted paper is evaluated.
3. The paper is submitted for review (two reviewers, in accordance with the rules of double blind review)
4. After receiving positive review, the paper undergoes editing which includes verification of cited sources and text editing.

5. Author is given time (stated in the contract) to make his own corrections.
6. Publishing contract is signed.
7. Whole issue of the journal undergoes editing.
8. Reference (paper) version of the journal is printed.

#### **§ 5. Declaration on the primary version**

Editors of the “Multicultural Studies” journal declare that printed version is the primary (reference) version of the journal.

Editorial requirements and guidelines for Authors can be found on the journal’s website, bookmark “For Authors”: <http://mcs.uni.wroc.pl/en/for-authors/publication-agreements/>.

