

Warto zapytać o kulturę 3

OBCY
INNY
SWÓJ



Warto zapytać o kulturę 3

OBCY

INNY

SWÓJ

Redakcja
Krzysztof Czyżewski

Białystok – Sejny 2008

*Inni oczekują naszej uwagi,
nie zaś naszych uwag*

Małgorzata Zuber

NA POCZĄTEK
COŚ SWOJEGO,
CZYLI GOSPODARZE

Teremiski i Rzeczpospolita

„Jestem Białorusinką, Polska jest moją ojczyzną”. To zdanie, wypowiedziane przez Ilonę Karpiuk w Teremiskach podczas ostatniego sympozjonu „Warto zapytać o kulturę”, było zdaniem najdonioślejszym. W lapidarnej formie dotknęło samego sedna problemu zawartego w hasle spotkania „Inny, obcy, swój”. Czy możliwa jest bowiem wspólnota, która nie neguje odrębności? W której pojęcia Inny i Swój nie są ze sobą sprzeczne i nie wykluczają się nawzajem?

Opisana przez Dževada Karahasana w *Sarajewskiej sevdalince* klęska Sarajewa jako wspólnoty „dramatycznej”, w której przeciwstawne elementy otrzymują nowe właściwości, nie tracąc swej pierwotnej natury, każe zwątpić w możliwość pozytywnej odpowiedzi na tak postawione pytania. Różnorodność jest zarazem słabością i siłą, jak pisze Konstanty Gebert we wstępie do tomu esejów Karahasana. Jest też immanentną cechą świata, który staje się coraz bardziej ciasny.

W *Rzeczpospolitej dla moich wnuków* Jacek Kuroń, zapraszając do stawiania pytań o kluczowe problemy, przed jakimi stoi świat i jego regiony, przywołuje termin „Rzeczypospolita” „wypracowany w trakcie tworzenia wspólnego państwa Polaków, Rusinów,

Żydów, Litwinów, Prusaków...". Idea Rzeczy Wspólnej, tworzonej przez przedstawicieli różnorodnych nacji, religii i tradycji oraz otwartej i tolerancyjnej, jest mocno zakorzeniona w historii oraz intelektualnej tradycji Europy Środkowej, w tym również Polski. W formie państwa powołanego wspólnie przez Polaków i Litwinów jest, jak pisze Czesław Miłosz w *Rodzinnej Europie*, wyjątkowym przypadkiem pokojowego pochodzenia cywilizacji.

Jednak idea „Rzeczpospolitej”, pozostawała i pozostaje nadal jedynie utopią, która choć możliwa, w praktyce jest nieosiągalna. Wielowymiarowość problemów pogranicza odsłonił w całej ich złożoności i brutalności Józef Obrębski. Jego etnograficzne badania Polesia, prowadzone w okresie międzywojennym, ukazały spłot odmienności etnicznych, kulturowych, społecznych, ekonomicznych i politycznych na kształt węzła gordyjskiego, którego rozwiązanie wydawało się niemożliwe wobec przemocy państwa polskiego i procesów akulturacji Poleszuków. Współczesny świat cały jest pograniczem. Problemy zarówno etniczne, jak i społeczne są stale obecne w każdym jego miejscu. Nie odszedł on daleko od obrazu, który kreśli Obrębski. Nas – animatorów kultury – fakt ten stawia w sytuacji, wobec której nie możemy przejść obojętni.

Uniwersytet Powszechny im. Jana Józefa Lipskiego w Teremiskach rodził się, gdy bezrobocie w Polsce zbliżało się do poziomu 20 proc., a cały świat przeżywał wrześnie tragedię Nowego Jorku. Nikt trzeźwo myślący nie mógł mieć dłuższej wątpliwości, że dotychczasowa formuła, na której oparty był globalny ład, przestała się sprawdzać. Jacek Kuroń kończył pisać *Działanie* i, jak to miał w zwyczaju, ćwiczył z nami swój tok myślenia, dokonując dalekich dygresji sięgających czasów drużyn walterowskich. W tej atmosferze stawialiśmy fundamentalne dla naszego Uniwersytetu pytania.

Jednym z elementów definicji kultury, którą sformułował Jacek, jest myśl, że organizuje ona rzeczywistość, odpowiadając

całościowo na pytanie, jak żyć. Jeśli jednak odpowiedzi tej nie udziela, dezintegruje życie. Wyraźnie widzieliśmy, że istnieje przestrzeń, w której kultura bądź w sposób niewystarczający odpowiada na pytanie, „jak żyć”, bądź trzeba postawić nowe pytania i znaleźć nowe odpowiedzi.

W roku 2002, gdy na Uniwersytet przyjechali pierwsi studenci, zaczynaliśmy od rzeczy nam najbliższych – od pytania: jak wejść w dorosłość. Nie jest to kwestia dręcząca ludzi tylko tam, gdzie w Polsce żyje się najtrudniej. „Jak żyć” to jest również problem młodzieży uprzywilejowanej. Można go rozważać przynajmniej na dwóch płaszczyznach: wyboru wartości i etosu. Drugim pytaniem jest – „z czego żyć”. Jest ono o wiele bardziej dramatyczne dla ludzi, którzy żyją np. w osiedlach popegeerowskich, ale nie jest łatwe również dla absolwentów szkół elitarnych.

Obecnie, w roku 2008, gdy niemal wszystkie nasze siły staramy się zaangażować we wsparcie gminy Białowieża, pytania pozostały te same. Jak i z czego żyć w puszczańskich wsiach? Kurcząca się wspólnota, której korzenie tkwią w bardzo wielu pięknych tradycjach, stoi wobec nierozstrzygniętego problemu modernizacji.

Przenosząc te rozważania na poziom globalny, trzeba powiedzieć za Jerzym Jedlickim, że problemów strategii politycznej państwa – kształtu przemian ustrojowych, przyswajania osiągnięć cywilizacyjnych Zachodu, ich wyboru, odpowiedzi na pytanie o własną indywidualność kulturową, wreszcie wyboru modelu edukacji, który nadąża za przemianami świata – nie da się rozstrzygnąć na płaszczyźnie opinii ekspertów i, podyktowanych presją czasu, decyzji polityków. W gruncie rzeczy, zwraca uwagę Jedlicki w artykule *Pożytek z mądrali*, są to problemy ideologiczne – by je rozwiązać, nie wystarczy odwołać się do wyników badań, ostateczne ich rozstrzygnięcie zależy od „swobodnie przyjętego” systemu wartości.

Rozpoczynając pracę z białowieskimi dziećmi, wierzymy, że modernizacja nie musi odbywać się kosztem utraty różnorodności i degradacji krajobrazu, a różnorodność wraz z krajobrazem kulturowym i przyrodniczym nie muszą być przeszkodą w procesie modernizacji. Bardzo pomocne w takim myśleniu jest dokonane przez Krzysztofa Czyżewskiego rozróżnienie pomiędzy prowincjonalizmem a Prowincją. Prowincja czerpie siłę ze świadomości drzemiącego w niej potencjału „ze swoim niepowtarzalnym pejzażem, splotem losów i doświadczeń, małością i marnością, tajemnicą i blaskiem”. Dla swoich mieszkańców stanowi ona centrum, a nie rzecz wstydliwą i skrywaną. Prowincja jest jednocześnie opisaną przez Karahasana „wspólną dramatyczną”. Wspólną okrągłego stołu. Ojczyzną opartą, jak pisze Miłosz, nie na krwi, lecz na odpowiedzialności. Istnienie Prowincji jest bliskie ideałowi Rzeczypospolitej. Obecnie jednak w życiu publicznym tego ideału się nie praktykuje.

Prawdziwy koniec Rzeczypospolitej Pierwszej i Trzeciej zarazem nastąpił w latach 2000 – 2004, jak pisze Andrzej Romanowski w eseju *Ku czemu Polska idzie?*. To wtedy odeszli ostatni – zdaniem Romanowskiego – „mędracy”, niosący w sobie cnoty Rzeczy Pospolitej: Jerzy Giedroyc, Czesław Miłosz, Stanisław Stomma, Jacek Kuroń, Jan Nowak Jeziorański i Karol Wojtyła. Ich dewizą było instynktowne przeciwstawianie się wykluczeniu, odpowiadanie dialogiem na jedyną prawdę oraz odpowiedzialność wykluczająca radykalizm. Zostaliśmy sami wobec odradzających się na naszych oczach demonów nacjonalizmu, jedynoprawdy i, depczącego ludzką godność, radykalizmu.

To, co możemy zrobić, to starać się pracować zgodnie z etosem Rzeczypospolitej – otwartej, tolerancyjnej i współtworzonej przez wszystkich, z szacunkiem dla człowieka i miejsca, w którym działamy.

Teremiski, 9 grudnia 2008

Medea – obca/inna/swoja

Gorzko umierać na obcym.

Słodko jest żyć we Francji.

A. Wat, „Pieśni wędrowca”

*...pamiętam nazbyt dobrze
przygodę kogoś, kto mnie poprzedził. O, nie w sól się obrócił, ale –
wieczne serca rozdarcie.*

A. Wat, „Sny sponad Morza Śródziemnego”

Pogranicze obcego, innego i swojego jest terytorium agonu, na którym człowiek walczy o imię, odczytuje swój los, staje się tym, kim jest. Właśnie dlatego, że „staje się”, a nie „jest”, mówimy o agonie – to nie tylko walka, lecz także bycie w drodze, przeprawianie się na drugą stronę. Agon obejmuje wszystko, co nie zostało nam dane i dla nas ustanowione, lecz co jest naszą zdobyczą lub klęską, przekroczeniem lub zaniechaniem.

„Swojość” człowieka przypisana jest pograniczu z obcością i innością. Przypisana jest: tu, w Europie, wielokulturowej, z przyływem nowych fal imigrantów, pamięcią o mordach na innych i lękiem przed obcym – podbijanym, ale też grabieżcą; tu, w świecie, w którym odległa inność niepostrzeżenie staje się częścią codzienności najbliższego sąsiedztwa; tu, pomiędzy inaczej określającymi swą tożsamość kobietą i mężczyzną; tu, gdzie



Maria Callas jako Medea w filmie Piera Paola Pasoliniego (1969)

nowe wypiera odwieczne; tu, gdzie człowiek graniczy z naturą; tu, gdzie boskie jest w gościnie lub pozostawia ślady swej nieobecności; tu, między „ja” i „ty”, w dialogu, który zakorzenia zamkniętych lub wygnanych.

Zapuszczając się na to pogranicze wstępujemy w przestrzeń obecności mitu. Ogarnia nas niepokój powodowany tym, że coś poza nami, wydawałoby się z innego eonu czasu, mówi do nas, i to z wnętrza nas samych. Zamiast starać się go stłumić, powinniśmy podróżować wszędzie tam, gdzie stare opowieści są lepiej słyszalne i wsłuchiwać się w ich szept tak, jak czynili to starożytni, pielgrzymując do wyroczni w Delfach lub uczestnicząc w misteriach. Może się to okazać pomocne w odnalezieniu korespondencji pomiędzy zjawiskami doświadczanymi przez nas na powierzchni zdarzeń, w obejmującym nas czasie historycznym, a archetypowymi złożami spoczywającymi głęboko w nas, we wspólnotach i miejscach, które zamieszkujemy. A ponieważ na powierzchni niepokoi nas kryzys tożsamości i wspólnotowości, nabrzmiewający w konflikt kultur, w naturalny sposób sięgamy w głąb zbiorowej podświadomości po te, pozostawione przez bogów opowieści, w których zapisana jest pamięć zderzenia kultur i spotkania z innością. Pośród nich szczególną moc posiada mit o Medeji i wyprawie Argonautów,

najstarsza w cywilizacji Śródziemnomorza opowieść o obcej wśród nas i o człowieku przekraczającym granice. Już Homer w *Odysei*, wspominając wyprawę po złote runo statkiem Argo nazywa ją (bo Argo jest rodzaju żeńskiego) *Argo pasimelusa* – tą, która wszystkich obchodzi¹.

Stare oczy Medei

Pamiętacie oczy Kamisy Dżamaldinow? Dziennik „Polska” pokazał je na fotografii w wielkim zbliżeniu. Reporterka pisała², że pięknie się uśmiecha, tylko te jej oczy... Czezeńskiej imigrantki, która trójkę martwych dzieci pozostawiła na polsko-ukraińskiej granicy, sama błędząc dalej z zawiązanym na grzbiecie synkiem i krzycząc „Pomocy!” po rosyjsku, ukraińsku i polsku. To były oczy Medei. Chociaż tyle różni jej historię od historii córki kaukaskiego króla z mitycznej Kolchidy... Ona wędrowała, by znaleźć dla swoich dzieci lepszą przyszłość, a potem desperacko szukała dla nich ratunku – pogranicznicy, do których wreszcie dotarła, przyszli z pomocą za późno. Medea w wersji mitu opowiedzianej w filmie Larsa von Triera modli się, aby ich ojciec Jazon nie zdążył z pomocą. Także w innych adaptacjach starożytnej opowieści przedstawiana będzie jako świadoma dzieciobójczyni. We współczesnych inkarnacjach mitu rzadko dochodzi do głosu ta jego wersja, uznawana za starszą, według której to ci, którzy chcieli ją wygnać jako obcą, zabili jej dzieci³. Tak jest w powieści Christy Wolf *Medea: Głosy*,

¹ Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1997, s. 476.

² K. Warszta, *Matka umierała trzy razy*, „Polska” 2 listopada 2007.

³ R. Graves w *Mitologii greckiej* podaje, że dzieci zamordowali Koryntczycy, w zemście za zabójstwo ich króla Kreona i księżniczki Glauki; oni też mieli przekupić Eurypidesa, dając mu pięćdziesiąt talentów i żądając w zamian, aby napisał, że to Medea winna jest tej zbrodni.

w której prawda zafałszowana jest przez pamięć zwycięzców, która obciąża winą barbarzyńską przybłędę. Dla Claudio Magrisa jednak „Medea, morderczyni własnych dzieci, jest bardziej wiarygodna, prawdziwsza, gdyż staje się w jeszcze większym stopniu ofiarą; nikt nie jest tak bardzo ofiarą jak ten, którego udręka niszczy osobowość, sprawia, że traci on ludzkie cechy, zostaje popchnięty do zła”⁴.

U Kamisy trudno doszukać się zła, nawet nienawiść jej męża Hampaszy do opłaconych przemytników, którzy posłali matkę z dziećmi na śmierć, jest jej obca. Ale i ona, jak Medea, popchnięta została do tragedii. Nie kierowała nią chorobliwa zazdrość i szalony gniew do mężczyzny-zdrajcy. Jej *thymos*⁵ żywiła się cierpieniem i upadkiem Czezeni, piekłem w jej rodzinnym miasteczku Szala, gdzie w dzień targowy spadały bomby w środek bazaru, gdzie nie było komu chować zabitych, gdzie marzli zimą, bo już dawno wyrąbano okoliczne lasy na opał, dokąd przybywali w czas „oficjalnego pokoju” po 2002 r. pijani i naćpani wojowie by mścić się – jedni na bohaterach, drudzy na kolaborantach, by gwałcić kobiety i grabić. Bieda i poniżenie pchały ją na Zachód, do mitycznej Szwecji, gdzie – jak słyszała – nie tylko żyje się „normalnie”, ale i uchodźców traktuje się „normalnie”⁶.

Gdzieś w tle tragicznej opowieści Kamisy odnajdziemy postać męża i ojca, dramatycznie nieobecnego podczas zmagañ z losem osamotnionej kobiety, pozostającego w oddalonym

⁴ C. Magris, *Mikrokosmosy*, przeł. J. Ugniewska, A. Osmólska-Mętrak, Warszawa 2002, s. 65-66.

⁵ *Thymos* – uczuciowość, racje emocjonalne; przeciwstawiana była przez starożytnych Greków *phronesis* - rozumowi, racjom intelektualnym; źródłem tragedii była niemożność ich połączenia i zrównoważenia.

⁶ Ostatecznie tą „normalność”, którą w wywiadach nazywać będzie „rajem”, znajdzie Kamisa wraz z mężem i synem w Polsce, w gościnnej leśniczówce Mirosławy Majerowicz-Klaus, która stanie się dla niej „jak siostra”.

mieście (bo nie starczyło pieniędzy na opłacenie przemytników – brali za każdą osobę, nawet za trzyletnie dziecko tą samą stawkę), początkowo tchórzliwie wzbraniającego się przed przyjazdem do szpitala w Ustrzykach Dolnych, gdzie przebywali jego żona i syn, potem opisanego przez nawiedzających rodzinę dziennikarzy jako człowiek o stalowych oczach, ze zwieszoną głową, który ponuro milczy.

Odnajdziemy w tej historii także zderzenie i dialog kultur. Opłaceni przemytnicy ukraińscy spodziewali się kobiety z Mołdawii; dopiero gdy ją przejęli od pośrednika dowiedzieli się, że jest muzułmanką. Kiedy jej polska opiekunka spytała burmistrza, czy pomoże zorganizować dla nich lekcje języka polskiego, usłyszała że nie powinna denerwować ludzi i że ma pomyśleć raczej o Al-Kaidzie i islamskich terrorystach. Zapytana jednak, jak im się współżyje, odpowiedziała: „Jak rodzina, naprawdę! My jesteśmy rodziną głęboko katolicką, a oni są muzułmanami. Wie pani jak my się dobrze rozumiemy? Ile wspólnych wartości mamy? Wielu ludzi mówiło: «Ale to muzułmanie!». A ja: «O Jezu! Rzeczywiście». Ale to właśnie na tym polega katolicyzm. Żeby pomagać bliźniemu, prawda?”⁷

Odnajdziemy wreszcie w historii Czczenki, o której usłyszała cała Polska, obok współczucia i solidarności, świadectwa zachodniej, cywilizowanej racjonalności, pozornie próbującej tylko zrozumieć, a najczęściej oceniającej inną/barbarzyńską kulturę. Świadectwa te boleśniej naznaczają trudną rzeczywistość międzykulturowego spotkania niż okrzyki pod oknami Kamisy młodocianych chłystków: „Czczenka! Czczenka!” No bo jak mogła narazić swoje dzieci na coś takiego? Powinna bardziej przewidywać, ubrać je cieplej, więcej jedzenia zabrać. Przecież tam już nie ma wojny, nie lepiej było zostać w domu?

⁷ V. Szostak, *Wybór Kamisy*, „Gazeta Wyborcza. Wysokie Obcasy” 19.11.2007r.

„Prawdopodobnie nie mają w życiorysie martyrologicznej karty, bo już by ją pokazano”⁸. Do dyskusji włączyli się także urzędnicy państwowi: „Czeczeni uciekają do Polski nie tyle z powodu prześladowań, (choć i takie sytuacje się zdarzają), lecz dlatego, że traktują nasz kraj jako przystanek w wędrówce na ciągle atrakcyjny dla prowadzenia różnego rodzaju interesów Zachód. To owczy pęd...” Nie powinniśmy także pominąć głosu ekspertów, tych, co się znają na innych kulturach i są z nimi w ciągłym kontakcie. Przede wszystkim podejrzane już jest to, że kobieta była sama, bo jak doskonale wiemy w kulturze muzułmańskiej kobieta nie może podróżować sama. Wielce znaczącym jest fakt, że chłopiec ocalał a dziewczynki nie: „Czy aby nie wynika to ze specyfiki kulturowej – wśród muzułmanów dziewczynki są mniej warte od chłopców”. Zaskakującą jest wreszcie wiadomość, że matka chce pochować ciała dzieci w Czeczeni; przecież – wiemy to – na Kaukazie „zmarłych chowa się tam, gdzie wydali ostatnie tchnienie, nie wolno ich nigdzie przenosić.” Na koniec postawmy wreszcie, za cytowaną już wyżej ekspertką od innych kultur, to czyhające na nas tu w Polsce i w całym cywilizowanym świecie pytanie: „Czy ich [Czeczenów] wrodzona, plemienna choroba nienawiści jest uleczalna?”

Tak, te oczy są Medei. Także oczy Kamisy. W tragedii, która się wydarzyła w pobliżu bieszczadzkiej miejscowości Wołosate w paśmie Wołczego Berda, przy polsko-ukraińskim słupie granicznym nr 82, matka-uciekinierka nie umiera, idzie ze swym bólem dalej w świat. Tak jak w tragedii Eurypidesa – choć z rodzinnego gniazda wyrwała ją nie miłość do mężczyzny

⁸ Ten i następne cytowane przeze mnie „głosy w dyskusji” o tragedii czeczeńskiej rodziny, w tym dyrektora generalnego Urzędu ds. Repatriacji i Cudzoziemców Jana Węgrzyna i prof. Zofii Fischer z Katedry Ekologii Stosowanej KUL, pochodzą z reportażu H. Kowalik, *Czy Kamisa D. zaaklimatyzuje się w Polsce?*, serwis internetowy „Trop Reportera” www.trop-reportera.pl.

z innego kraju, tylko pragnienie „normalnego” życia w „normalnym” świecie – idzie dalej, pomiędzy nas, grzejących się w ciepłe domowego ogniska. Stara się uśmiechać, zaadoptować, też mieć trochę ciepła. Tylko te jej oczy... Stare jak nasz los – obcych/innych/swoich. „W micie nic się nie wydarzyło, wszystko zostaje jedynie opowiedziane i zdarza się za każdym razem, kiedy bywa opowiadane”⁹.

Nowe wcielenia Medei

Po 11 września 2001 r., jak zauważa Celia Wren, „Medea stała się obsesją amerykańskiego teatru”¹⁰. Także w innych częściach świata znajdziemy twórców, którzy zgodzą się ze zdaniem Charlesa Schicka, reżysera *Love, Medea*: „Nie potrafię wskazać sztuki, która dla nas dzisiaj miałaby większe znaczenie”¹¹. Zjawisko to dotyczy oczywiście nie tylko teatru, ale w tym miejscu właśnie jemu poświęcimy uwagę.

Dyrektor artystyczny Chamber Theatre w Milwaukee nad jeziorem Michigan, Montgomery Davis wybrał do swej inscenizacji adaptację Medei dokonaną przez Robinsona Jeffersa, kierując się jej pacyfistycznym wydźwiękiem. Zainspirowany pocztówką przedstawiającą kobietę z Iranu celującą z broni do wszystkiego, co było w zasięgu jej rażenia, przesłonił twarze aktorkom chustami, a scenografię oparł na malowidłach amerykańskiej artystki

⁹ C. Magris, op. cit., s. 65.

¹⁰ C. Wren, *In Medea Res. An Ancient Greek Femme Fatale Is the American Theatre's Passion of the Moment*. „Theatre Communication Group” 2006, www.tcg.org.

¹¹ Ibidem. Na temat obecności Medei w sztuce i literaturze zob. m.in. H. Foley, *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton 2001; *Medea. Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art*, ed. J.J. Claus, S.I. Johnston, Princeton 1997; *Medea in Performance 1500-2000*, ed. E. Hall, F. Macintosh, O. Taplin, Oxford 2000; K.A. Gajda, *Medea dzisiaj. Rozważania nad kategorią innego*, Kraków 2008.

Georgi O'Keffee sugerując, że Korynt to Europa Zachodnia i Ameryka na styku z cywilizacją Bliskiego Wschodu, czyli mówiąc inaczej – nie ma tu już *limes* oddzielających cywilizacje, jest pogranicze, na którym inne jest w środku, u nas na podwórku.

Reżyserka jednego z azjatyckich teatrów w Ameryce, Silas Jones umiejscawia akcję spektaklu *American Medea: An African-American Tragedy* w jednym z krajów afrykańskich jeszcze w epoce kolonializmu, zwracając uwagę, że rasizm to nie jest sprawa przebrzmiała w Ameryce. Opowiada historię księżniczki, która wychodzi za mąż za Greka Jazona. Kiedy rodzice, już z dwoma synami docierają do portu na wschodnim wybrzeżu, Medea poddana zostaje segregacji i umieszczona w kwartale dla niewolników, co staje się początkiem tragedii rodziny, która chce się jej wyrzec – w efekcie to syn sztyłem morduje matkę.

Głośny dramat Cherrie Moraga *Głodna: Meksykańska Medea*, opowiada tragedię miłości lesbijek, które popychają do zbrodni alienacja i zniewolenie, jakich doświadczają w swoim środowisku. A ich świat to wspólnota Indian Chicano, usiłujących w społeczeństwie amerykańskim zachować swoje wierzenia i tradycje. Z jednej strony nie mają zrozumienia dla inności seksualnej Medei, która walczy z byłym mężem o opiekę nad synem, z drugiej strony budzą sympatię widza swą walką o prawa mniejszości etnicznej. Współczesnemu odczytaniu tragedii Eurypidesa służą próby nawiązania do starożytnej tradycji teatru azteckiego skonfrontowanego z tradycją teatru greckiego – Moraga uwypukla w obu przypadkach dominację aspektu patriarchalnego.

W Europie rezonans 11 września był oczywiście również bardzo mocny, choć stary kontynent ma także swoje „pola walki”, na których daje o sobie znać konflikt kultur. Jedno z pierwszych objawiło się w Holandii, co zakrawa na gorzką ironię, biorąc pod uwagę słowa Heinricha Heinego, często później cytowane

dla potwierdzenia ich trafności, w których twierdził, „że gdy będzie się zbliżał koniec świata, on ruszy do Holandii, ponieważ w tym kraju wszystko dzieje się pięćdziesiąt lat później”¹².

Tuż przed swoją tragiczną śmiercią w 2004 r. z ręki islamskiego ekstremisty Theo van Gogh ukończył złożony z sześciu odcinków serial telewizyjny, w którym Eurypidesową *Medeę* umieścił w realiach współczesnego świata polityki holenderskiej – zakochana Medea usiłuje pomóc mającemu ambicję zostania premierem Jazonowi, przypominającemu postać Pima Fortuyna, prawicowego polityka i – jak sam się określał – „kulturowego nacjonalisty”, słynącego z wrogości do obcych, głównie imigrantów, zastrzelonego w 2002 r. przez lewicowego aktywistę.



Plakat do spektaklu Tylera Perry'ego *Medea's Family Reunion* (2008). Sylvie Rohrer jako Medea w spektaklu Grzegorza Jarzyny w Burgtheater (2007).

W wiedeńskim Burgtheater Grzegorz Jerzyna wystawił własną wersję *Medei*, spektakl o Gruzince przywiezionej na Zachód przez młodego karierowicza o niemieckich korzeniach, który nie dotrzymuje ślubów małżeńskich, zakazuje synom mówić

¹²I. Buruma, *Śmierć w Amsterdamie. Zabójstwo Theo van Gogha i granice tolerancji*, przeł. A. Lipszyc, Kraków 2008, s. 17.

po gruzińsku i szuka sposobu na asymilację przez małżeństwo z córką wpływowego biznesmena; zdradzona, wyobcowana i samotna dziewczyna, ku zaskoczeniu męża i wiedeńskiego otoczenia ucieka się do zbrodni, zamiast przystać na racjonalny kontrakt rozwodowy, który jej zaproponowano w dobrej woli i z myślą o lepszej przyszłości dzieci.

Flamandzki dramaturg Tom Lanoy napisał tragikomedie *Mamma Medea*, która doczekała się już także polskiej premiery, i która – jak czytamy w programie spektaklu Teatru Polskiego w Poznaniu – jest „przypowieścią o człowieku, który w imię miłości, pod wpływem młodzięczego impulsu, wyrzekł się wszystkiego co mu było bliskie i drogie – gdzieś po drodze zatracił sam siebie”.

Jazon i Medea w dramacie Dei Loher *Manhattan Medea* są nielegalnymi imigrantami w amerykańskiej metropolii, uciekinierami z ogarniętych wojną Bałkanów, których miłość nie wytrzymuje próby nowego świata, rządzącego się prawami, do których Jazon, a właściwie wymawiany już z amerykańska Jason szybko się przystosowuje, w odróżnieniu od Medei niepotrafiącej oderwać się od korzeni swojej kultury.

Mit Medei nie oparł się też kulturze masowej, by wspomnieć chociażby popularną grę komputerową *Jazon i Argonauci*. Zglądając na początku marca 2008 roku, a więc w czasie kiedy pisane są te słowa, do serwisu internetowego interia.pl odnajdujemy news z ostatniej chwili: „Więzienna komedia *Medea Goes To Jail* [znana również pod tytułem *Medea's Family Reunion*] utrzymuje się na pierwszym miejscu listy najpopularniejszych produkcji kinowych minionego weekendu w Ameryce Północnej. Komedia, w której główną rolę zagrał reżyser filmu Tyler Perry, przyniosła w weekend 16,5 mln dolarów.”

Z górą 2440 lat rozmowy z mitem

Przywołane przez nas zostały tylko wybrane i tylko z ostatnich lat przykłady spośród coraz liczniejszych współczesnych odczytań międzykulturowej i starej jak świat wyprawy Argonautów. Stanowią one zaledwie końcówkę trwającej od zarania naszej kultury rozmowy o przekraczaniu granic światów, wyko-rzenieniu i próbach dialogu na styku obcego, innego i swojego. Przełomowa, i może najpotężniejsza inkarnacja tej rozmowy nastąpiła dwa tysiące czterysta czterdzieści lat temu, bowiem to w roku 431 p.n.e. podczas Dionizjów Miejskich w Atenach po raz pierwszy wystawiono tragedię Eurypidesa *Medea*. Jednak to nie Eurypides był inicjatorem tej rozmowy. Obecna już była w eposach Homera i Hezjoda, w najdłuższej z zachowanych *Odzie pytyjskiej* Pindara, w zaginionych tragediach Ajschylosa i Sofoklesa. Potem Apollonios z Rodos, dyrektor Biblioteki Aleksandryjskiej poświęcił jej jedyny zachowany do naszych czasów epos epoki hellenistycznej *Argonautika*, a Seneka napisał rzymską wersję dramatu *Medea*. W przeciągu dziejów rozmowa ta znajdowała dla siebie wyraz w prawdziwych arcydziełach, nieodrodnie towarzysząc *homo creativus*, gdy zdobywał się na bunt, wędrówkę po nowy horyzont, zerwanie wiążących go konwencji i myślowych ograniczeń.

Szalona i piękna Medea, namalowana w antycznej technice enkaustyki przez urodzonego w Bizancjum tajemniczego Timomachosa¹³ w niczym nie przypomina dobrej chtonicznej boginki, przed Eurypidesem przedstawianej na wazach i rzeźbionych reliefach z magicznym kotłem, w którym czarami odmładzała ojca Jazona. Zatrzymajmy się na chwilę przy tym

¹³ Zdaniem Pliniusza Timomachos żył w epoce panowania Juliusza Cezara w I w. p.n.e., inni natomiast twierdzą, że tworzył w epoce klasycznej przełomu V i IV w. p.n.e.



Medea z dziećmi i starcem Ajaksem; malowidło ściennie z Pompei na podstawie Timomachosa

malowidło nabytym przez Juliusza Cezara w jednym z miast Azji Mniejszej¹⁴ aż za 80 talentów, zdobiącym portyk świątyni Wenus Genetrix na rzymskim forum. Jego kopie odnajdziemy na słynnych freskach ściennych w Herkulanum i Pompejach sprzed 79 r. n.e.¹⁵ Dla naszej opowieści istotny jest namysł nad

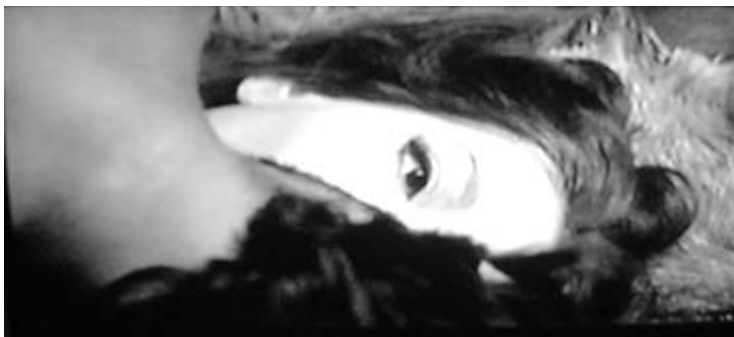
¹⁴ Prawdopodobnie w Kyzikos na wyspie Morza Marmara, tym samym, w którym zatrzymali się podczas swej wyprawy Argonaucci; zob. Z. Kubiak, op. cyt., s. 485.

¹⁵ Według innej koncepcji słynna *Medea* z Pompejów jest kopią dzieła Arystolaosa wykonaną na pocz. I w. n.e. przez artystę określanego jako Mistrz Światła. Zob. M.L. Bernhard, *Sztuka hellenistyczna*. Warszawa 1980, s. 448.

kunstem, którym władał artysta-malarz, bowiem przynależy on do dziedziny tworzenia spoiw tam, gdzie wydaje się to wręcz niemożliwe. Beztroska dzieci bawiących się u siebie w domu kontrastuje z rozpaczliwym niepokojem wyrzuconej z gniazda matki, desperacko ściskającej miecz w dłoni. Artyzm Timomachosa musiał się wznieść na szczyty, by ruch, w który wprawia bohaterkę, potrafił złączyć w jednej istocie rozdzierającą zazdrość żony i kojące współczucie matki. Klęską twórcy byłoby odrzucenie któregośkolwiek z elementów całości, pozostanie tylko na jednym z brzegów tej urwistej rzeki. Znacomiecie zdawał sobie z tego sprawę inny malarz grecki Antyfilos, tworzący w III w. p.n.e. w Aleksandrii, który pozostawił po sobie zadziwiający wiersz poświęcony dziełu swojego kolegi po fachu:

*Kiedy ręka Timomachosa malowała owładniętą
morderczymi zamiarami Medeę,
targaną raz w jedną stronę przez zazdrość, raz
w drugą przez troskę o dzieci,
podjął się zadania ponad ludzką miarę sportretowania
jej podwójnego charakteru:
jedna jej część skłania się ku szaleńczemu gniewowi,
druga ku współczuciu.
Obie ukazał w całości. Spójrzcie na obraz.
Na jej grozie spoczywa łza, w jej współczuciu jest gniew.
„Liczy się intencja”, powiedział ktoś mądry.
Krew dzieci była odpowiednia dla Medeji, ale nie dla
ręki Timomachosa¹⁶.*

¹⁶ Antyfilosa przytaczam we własnym przekładzie za: J. Tanner, *The Invention of Art History in Ancient Greece. Religion, Society, and Artistic Rationalisation*. Cambridge University Press, 2006, pp. 263-264.



Medea (Maria Callas) i Jazon (Giuseppe Gentile) w filmie Piera Paola Pasoliniego (1969)

Timomachos nowatorsko posługuje się światłem – rozcina obraz ostrą granicą cienia, który w świetle pozostawia dzieci, stojącego za nimi starca i tylko połowę twarzy Medei¹⁷. Niemal identyczne rozcięcie namaluje w swym arcy mistrzowskim obrazie filmowym Pier Paolo Pasolini – w pojawiającej się dwukrotnie scenie miłości kochanków, za każdym razem widzimy tylko połowę twarzy Medei, wręcz nienaturalnie jasną, przykrytą kontrastującym z nią pół-nagim Jazonem. Tyle że to, co u Timomachosa jest cieniem, u Pasoliniego jest awanturniczo dzikim i spieczonym słońcem ciałem Greka, wdzierającym się w kunsztownie położony makijaż i przepysznie bogaty strój kolchidzkiej księżniczki.

Rozcięcie światłocienia, ruch Medei, już wiecznie niespokojny i na progu szaleństwa, któremu towarzyszą sprzeczności ujawniające się na styku odmiennych odczuć i wierzeń, a także trwożliwe pytania o możliwość powrotu z wypraw, jak ta do kaukaskiej

¹⁷ Na rycinie Rembrandta *Ślub Jazona i Kreuzy* z 1648 r. Medea całkowicie pograżona jest w cieniu; trzyma w dłoniach czarodziejskie wywary i skrywa się ze swoją śmiercionośną zemstą na Glauce (Kreuza), która w świetlistym planie ryciny bierze ślub z Jazonem przed obliczem króla Kreona.

Kolchidy, podczas których przekraczane są tradycją strzeżone granice – to właśnie nadaje bieg rozmowie z archaicznym mitem na przestrzeni kolejnych stu- i tysiącleci. Próby choćby orientacyjnego naszkicowania mapy miejsc, dat i imion, przez które snuje się ta rozmowa, układają się w niemożliwą do wyczerpania litanie.

Wspomnijmy tylko *Heroidy* i *Metamorfozy* Owidiusza (ok. 8 r. n.e.; jego tragedia *Medea* nie zachowała się); poemat z pogranicza snu Geoffreya Chaucera *The Legend of Good Women* (Czytanie o Dobrych Paniach) z końca XIV w., w którym *Medea* ma swoje miejsce obok m. in. Kleopatry, Ariadny i Lukrecji; tragedię *Pierre’a* Corneilla z 1635 r.

Wspomnijmy najpopularniejszą operę XVII w. *Il Giasone* Francesco Cavalliego (1649) i późniejsze operowe *Medee*: Marc-Antoine Charpentiera (1693), Luigi Cherubiniego (1797) i Giovanni Paciniego (1843), do których powinniśmy dodać operą *Dariusza* Milhauda (1938) i słynną „milczącą operę” Roberta Wilsona *Deafman Glance* (inspirowaną Eurypidesem i rysunkami głuchoniemego chłopca, 1970).

Wspomnijmy największe dzieło choreografa Jeana Georges Noverre’a *Médée et Jason*, które uczyniło z niego „ojca francuskiego baletu” (1763), oraz balet Samuela Barbera *Grota serca* (1946, późniejszy tytuł: *Medytacja Medeji i taniec zemsty*).

Wspomnijmy dzieła malarskie artysty zwanego Mistrzem Argonautów (Biagio d’Antonio, *Sceny z historii Argonautów*, 1465), Lorenzo Costy (*Statek Argonautów*, pocz. XVI w.), Lodovico Carracciego (freski na fryzie Palazzo Fava w Bolonii obrazujące historię życia Jazona, 1584), Gustava Moreau (*Jazon i Medea*, 1865), Eugène Delacroix (aż trzy obrazy Medeji obejmującej dzieci i trzymającej nóż w ręku: 1838 – Musée des Beaux-Arts w Lille, 1862 – Musée du Louvre, 1859 – Nationalgalerie w Berlinie; piękną akwarelę, właściwie barwną wariację na motywach tych obrazów stworzył Paul Cézanne – *Medea* 1879-1882), a także



Gustav Moreau, *Jazon i Medea*, 1865

dzieła Giorgio de Chirico, urodzonego w greckim mieście Volos, skąd wyruszyła wyprawa Argonautów, który początek podróży i powrót uczynił częstymi tematami swoich metafizycznych obrazów, w tym zatytułowanego *Odjazd Argonautów*, 1921).

Wspomnijmy napisaną po samobójczej śmierci matki trylogię dramatyczną Franza Grillparzera *Das goldene Vlies* z 1821 r. (*Der Gastfreund, Die Argonauten, Medea*).

Wspomnijmy Sarah Bernhardt wcielającą się w rolę Medei wg. Catulle Mendès'a w proto-feministycznym spektaklu Théâtre de

la Renaissance (ze słynnym plakatem Alfonsa Muchy, 1898) i Marię Callas jako Medeę w operze Cherubiniego i filmie Pasoliniego.

Wspomnijmy adaptacje i inscenizacje tragedii przez Jeana Anouilha (1946), Andreia Serbana (1971, część cyklu *Fragmenty trylogii* zrealizowanego w nowojorskim La MaMa Theater), Yukio Ninagawę (jego *Meda* z 1978 r., inscenizowana w konwencji teatrów japońskich kabuki i bunraku, przywieziona do Europy w 1983 r. stała się początkiem sławy reżysera na Zachodzie).

Wspomnijmy poezję Robinsona Jeffersa (włącznie z jego adaptacją *Medei* Eurypidesa wystawioną w 1946 r., której tytułowa kreacją Judith Anderson przeszła do historii); dramat Romana Brandstaettera *Medea* (1959); wspólną art-book Francesco Clemente (litografie) i Alberto Savinio (tekst) pt. *Odjazd Argonauty* z 1986 r.; dzieła twórców południowoafrykańskich: Guya Butlera (dramat *Damea* z 1960 r., na premierę którego zezwolono dopiero w 1990 r.) oraz Marka Fleishmana i Jannie Reznick (1994), a także dzieła twórców wschodnioniemieckich: dramaty Heinera Müllera *Medeamaterial* i *Landschaft mit Argonauten* z 1982 r. oraz powieść Christy Wolf *Medea: Stimmen* z 1996 r.

Wspomnijmy filmowe *Medee* Pier Paolo Pasoliniego (1969), Julesa Dassina (*Krzyk kobiet*, 1978) i Larsa von Triera (1988).

Agon pogranicza

„Nie ma żartów z tymi bogami, którzy tylko na Olimpie, w niebie fantazji i religijnej wyobraźni trwają w błogim spokoju i jedności, ale teraz jako określony patos ludzkiej indywidualności wstępują rzeczywiście w życie...”¹⁸.

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1964, t. III, s. 625.

Medea nas fascynuje bo jest w niej siła nienawiści kolonizowanego i zniewalanego świata – Trzeciego Świata, innej Europy, mniejszości, wyzyskiwanych i poniżanych – oblicze której Zachód ujrzał w całej wyrazistości 11 września. Jest w niej obcość – tajemnicza, pociągająca, dzika, nieoswajalna, wieczna. A przy tym ta jej obcość nie jest zastygła w archaicznym królestwie za siedmioma górami; jest mobilna, światowa, pośród nas; obcość, wobec której mamy zobowiązania i nieczyste sumienie; obcość, której potrzebujemy.

Medea jest kobietą, piękną i niepodległą, upominającą się o swoje prawa. Zwycięża w świecie – męskim, racjonalnym – w którym „inni”, tacy jak ona, zwykle są ofiarami. I to w przypadku dużej części współczesnych odbiorców mitu wystarczy by przesłonić świadomość ceny, jaką przyszło jej za to zwycięstwo zapłacić. Uwodzi w niej czarodziejka, posiadająca dostęp do mocy, które zdawały się ujarzmione przez postęp cywilizacji – może je przebudzić, gdy tylko zostanie doprowadzona do desperackiej rozpacz. Jest inna, jak kobieta przy mężczyźnie, ale też jak mniejszość przy większości, jak inność seksualna czy rasowa, jak każdy kto nie wpisuje się w panującą konwencję, system, logikę, konieczność.

Medea dzieciobójkzyni rzuca współczesnemu światu wyzwanie odnoszące się do kryzysu rodziny, małżeństwa, losu dzieci. Doprowadzona do krawędzi przepaści rujnuje to, co przecież było jej najdroższe – miłość do drugiego człowieka, skąd by nie przybył, jakiej nie byłby rasy i z jakiej kultury by się nie wywodził. W imię tej miłości do męża, dzieci, rodziny wyrzekła się wszystkiego innego w życiu, w tym własnej ojczyzny. Ofiara, którą własnoręcznie składa z własnych dzieci, to tragiczna niezgoda na życie, które mogłoby się toczyć dalej, pogwałciwszy śluby, prawa miłości i święte granice człowieczeństwa, ustanowione nie przez władzę ludzi a przez bogów. To oni bowiem, pozostawiając nam swoje opowieści, zakorzenili nas w tym, co ludzkie.

Można by jeszcze mnożyć warianty wcieleń współczesnej Medei, choć wydaje się, że te wymienione przez nas przywołują najważniejsze z nich. Pamiętać oczywiście musimy, że odniesienia czynione przez nas w stosunku do osoby Medei, dotyczą w równym stopniu całej opowieści, także innych jej bohaterów – w tym Jazona i Argonautów. Tragedia Medei jest jedną z możliwych kulminacji mitu, dlatego właśnie tragiczną, że świadomi jesteśmy czynów i losów ludzi, którzy w tym agonii uczestniczyli.

Medea w swoich współczesnych wcieleniach jest obcą. Nie tylko dlatego, że pochodzi z kaukaskiej Kolchidy. Także dlatego, że jest anty-systemowa, nieoswojona, swoja – nigdy nasza. Wtedy, gdy wyraża kobiecość, prawa mniejszości, inną seksualność, kiedy staje na straży miłości i rodziny, kiedy jest imigranką i dzieli los wygnańców, wtedy jej obcość staje się innością, a przynajmniej ma szansę taką się stać. Znaczy to, że jest bliżej nas, że spotkać się może ze zrozumieniem, że jej prawo do inności nie wyobcowuje jej z naszej wspólnoty, a tym samym może poczuć się swoją, w sensie – naszą. A przy tym my, których obejmuje owa „naszość”, mamy szansę odczucia więzi z innym, dzielenia wspólnych wartości, losów, uniwersaliów, czegoś więcej niż to, co gwarantuje nam strzeżone granicami królestwo naszego ja, naszej chaty z kraja, naszej odrębnej kultury, naszej jedynej prawdy.

Dotykamy tutaj czegoś bardzo istotnego, co sprawia, że Medea, w całej swojej obcości i inności jest również swoja. Nie dlatego, że oswojona, że zewnętrznie się do nas zbliżyła, poprzez chociażby imigrację czy zaangażowanie w walkę o prawa słabszych i uciskanych. Jest dlatego swoja, że budzi się w nas, wewnątrz, w całej swojej obcości i inności, która staje się częścią nas samych. Zawsze nią była, tylko my tego nie byliśmy świadomi, albo skrywała to głęboko kultura, której jesteśmy częścią. Jej wygnanie jest naszym wygnaniem, jej irracjonalna

uczuciowość jest naszą uczuciowością, jej bunt wobec konwencji i systemów obejmujących władzę nad nami jest naszym buntem, jej płacz nad ofiarą dzieci jest naszym płaczem.

Starożytna opowieść o Greku, który przywiózł z wyprawy poza granice swojego świata zakochaną w nim czarodziejkę, otwiera przed współczesnym człowiekiem po raz kolejny agon pogranicza tego, co obce, inne i swoje. Medea symbolizuje w tej walce siły wyzwolone z ukrycia, stłumione w człowieku siłą, perswazją lub kulturą, nigdy jednak nie uśmiercone. Siła samej Medei spoczywa w tym, że nie z zewnątrz przychodzi do naszego świata, a z jego wnętrza. Wiemy, że Medea może mieć moc destrukcyjną. Ale wiemy też, że dzieje się tak wtedy, gdy jest odrzucana, zdradzana, okłamywana. Siłę wspólnoty – wszystko jedno: rodziny, kraju czy cywilizacji – mierzy się tym, na ile potrafimy zintegrować z naszym życiem Medę – jednocześnie obcą, inną i swoją; na ile wyrzeczenia, zrozumienia i mądrości stać nas wobec niej, i na ile ona zdoła nas pokochać, zrozumieć i zmienić.



Jazon i Menea, rzymski sarkofag,
koniec II w. n.e.

INNY
– NASZE
WYZWANIE

Postawy wobec obcości*

Kim są obcy?

Obcy, to ktoś inny niż my, dziwaczny, niezwykajny, nie stąd, spoza naszego ładu, spoza świata naszych wartości i obyczajów, przechodzień, który chce zostać, dewiant, który szkodzi samym swoim istnieniem, wróg, który zdaje się budzić grozę nawet potulnością, potwór, który rodzi odrazę przez swoją niezwykajność. Barbarzyńca, dziki, Żyd, homoseksualista, kobieta, kaleka, szaleniec, inny (...) „pod pachą niósł laskę z czarną rączką w kształcie głowy pudła. Lat na oko miał ponad czterdzieści. Usta jakby krzywe. Gładko wygolony. Brunet. Prawe oko czarne, lewe nie wiedzieć czemu, zielone. Brwi czarne, ale jedna umieszczona wyżej niż druga. Słowem – cudzoziemiec”¹. Tak pisze Bułhakow o obcym, który pojawia się pewnego dnia na Patriarszych Prudach, a o którym wkrótce wszyscy mają się dowiedzieć, że „jest częścią tej siły, która wiecznie zła pragnąc wieczne dobro czyni”.

Obcych się boimy, dziwimy się im, budzą w nas niechęć, wrogość, odrazę, potrzebę kolekcjonowania, eksterminacji, izolacji, wykluczenia.

¹ M. Bułhakow, *Mistrz i Małgorzata*, tłum. I. Lewandowska, W. Dąbrowski, Warszawa 2001, s.11-12.

Obcy podlega szybkiej i trwałej stereotypizacji. W wydanej w 1928 r. Encyklopedii Powszechnej czytamy o Cyganach: „Cyganie to ludzie pozbawieni elementarnych podstaw moralnych, niepoprawni złodzieje, fałszerze i oszuści, bardzo też prędko ściągają na siebie powszechną nienawiść. Włóczęgostwo Cyganów stanowi prawdziwą plagę współczesnej cywilizacji. Cyganie prowadzą życie w brudzie i próżniactwie, bandy cygańskie są często rozsądnymi różnymi chorobami, nie tylko wśród ludzi, ale i wśród zwierząt domowych. Cyganie ubierają się w łachmany, trudnią się kowalstwem, kotlarstwem, handlem koni, przy czym bez skrupułów oszukują. Cyganki są niekiedy bardzo piękne, ale ich piękność jest krótkotrwała, doszedłszy do lat 30 Cyganka zazwyczaj wędnie zupełnie (...) Cygan nie jest wybredny, nie cofa się przed jedzeniem padliny, najbardziej jednak ulubionym jedzeniem Cygana jest mięso jeża”².

Obcy – jak pisze Erving Goffman w książce *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości* – nie jest dla nas w pełni człowiekiem. Opierając się na takim założeniu, stosujemy wobec niego różne formy dyskryminacji, przez co skutecznie eliminujemy go z życia w ogóle, z życia społecznego lub chociażby zmniejszamy jego życiowe szanse oraz dostęp do praw czy dóbr³. Przykłady takiego zachowania, przykłady, które urosły do rangi teorii, można mnożyć w nieskończoność. Wniosek jest jeden: dyskryminacja jest bodaj najtrwalszym elementem europejskiej kultury i jej społeczeństw. Zmienne są jej formy i przedmioty, zmienne są jej nazwy, sama dyskryminacja pozostaje jednak faktem.

Zarówno wspólnoty, jak i jednostki zawsze i wszędzie określały – i nadal określają – swoją tożsamość w odniesieniu do innych.

² *Encyklopedia Powszechna*, Warszawa 1928, Wydawnictwo Ultima Thule, t.2.

³ E. Goffman, *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, tłum. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir, Gdańsk 2005, s. 35.

I tak, już kultura Greków wyłoniła się z barbarzyńskiego świata, przeciwstawiając „człowieka”, czyli „zwierzę polityczne”, barbarzyńcy, o którym wiadomo było tyle, że nie pochodzi stąd oraz że nie mówi, ale bełkocze. I jest nieokrzyszany. Grek definiował siebie jako – przede wszystkim – obywatela, czyli istotę, która nie jest Bogiem, ponieważ jest śmiertelna, ani nie jest barbarzyńcą, ponieważ swoje konflikty rozstrzyga poprzez perswazję, a nie poprzez przemoc. Jeszcze za czasów trzech wielkich tragiczków Sofoklesa, Eurypidesa i Ajschylosa, którzy nader często używają słów „barbarzyńca”, „barbarzyński”, ich znaczenie z deskryptywnego przeradza się w silnie pejoratywne. Barbarzyńca, to nie tylko ten, który mówi niezrozumiałym językiem i zachowuje się w niezrozumiały sposób, ale ten, który jest nieobyczajny, zły, okrutny, dziki.

Wiele wieków później, po Grekach, normatywną rolę barbarzyńcy przejął innowierca i poganin. Ważne nie były jego zachowania, lecz wiara. Chrześcijaństwo, mimo że w porządku eschatologicznym uznawało równość wszystkich ludzi jako dzieci bożych, w porządku doczesnym sankcjonowało i wspierało społeczną hierarchię opartą na relacjach podporządkowania i władzy. Nazywano to naturalnym porządkiem lub prawem naturalnym. Nader często w historii uzasadniano dyskryminację „normą” lub „naturą”. Bo słuszne jest, by „ciało było podporządkowane duszy, materia formie, społeczność królowi, król papieżowi, dzieci rodzicom, kobieta mężczyźnie, a niewolnik panom”⁴.

Chrześcijańska Europa wzmacnia swoją tożsamości i polityczny wizerunek przez niszczenie pogan, żydów i innowierców. Dominikanin Oviedo, który – według Todorova – traktował Indian jak rzeczy („Indianie nie zostają tu sprowadzeni do poziomu

⁴ T. Todorov, *Podbój Ameryki. Problem innego*, tłum. J. Wojcieszak, Warszawa 1996, s. 170.

konia czy osła, ale znaleźli miejsce obok materiałów budowlanych, drewna, kamienia czy żelaza”), tak pisze o ich eksterminacji: „Szatan został usunięty; cały jego wpływ teraz zniknął, kiedy Indianie są martwi. Któż zaprzeczy, że użycie prochu przeciwko poganom to tyle, co ofiarowanie kadzidła Panu Naszemu”⁵.

Innowiercy i poganie stanowili klasę wrogów nie tylko zewnętrznych, związanych z kategorią obcej przestrzeni czy innej historii. Europa miała również swoich obcych wewnętrznych: ateistów i czarownice palono na stosach, a przez niemal dwieście lat nasz kontynent pogrążony był w krwawych wojnach religijnych, gdzie przedstawiciele tej samej religii, choć jej różnych odłamów (protestanci, katolicy, hugenoci, anglikanie, trynitaryści, antytrynitaryści), walczyli ze sobą na śmierć i życie. Gdy dziś obserwujemy nienawiść islamskich szyitów i sunnitów, musimy pamiętać, że i Europa przeszła przez podobny, równie krwawy i nonsensowny okres walk bratobójczych.

Osobną kategorię obcych tworzyli i nadal tworzą w Europie Żydzi. Antysemityzm europejski jest zjawiskiem równie starym, jak chrześcijaństwo, choć nie tylko do niego ograniczonym. Żyd był bowiem obcym nie tylko z powodu wiary, ale również z powodu winy, która ciążyła na nim za rzekome zabicie Chrystusa, był obcym z powodu niegodnych zajęć, którymi się zajmował (niechęć do handlu i lichwy była w Europie dość trwała), gdy zaczął zajmować inne społeczne i zawodowe role, nadal nie przestał wzbudzać podejrzeń i nieufności, lecz je mnożył. Żyd był obcym niezależnie od prywatnych wyborów i stylu życia. Zawsze był członkiem obcego kolektywu, choćby trauma związana z poszukiwaniem akceptującej go tożsamości czyniła zeń osobę afirmującą stanowisko antysemitów. I choćby skorzystał z jedyne go biletu do akceptowanej tożsamości, jakim

⁵ Tamże, s. 169.

był chrzest. Był podejrzany, gdy się asymilował, podejrzany, gdy pozostawał pariasem, był podejrzany jako parweniusz, geniusz, bankier, polityk, outsider, bo antysemityzm nigdy nie traktował Żydów jako osoby indywidualne, lecz zawsze jako przedstawicieli symbolicznego kolektywu obcych.

Inną kategorią konsolidującą tożsamość Europy był odkryty przez Kolumba dziki. Dziki, czyli Indianin, był zarazem poga-
ninem, innowiercą, barbarzyńcą, bestią, zwierzęciem, przed-
miotem, małą, niewolnikiem, uosobieniem wszystkiego, co
obce, inne, gorsze. „Ci z lądu stałego żywią się ludzkim cia-
łem. Są sodomitami bardziej niż jakikolwiek inny naród. Nie
ma wśród nich sprawiedliwości. Wszyscy są nadzy. Nie szanują
ani miłości ani dziewictwa. Są głupi i roztrzępani. Nie głoszą
prawdy, z wyjątkiem sytuacji, kiedy przemawia na ich korzyść;
są niestali (...) Są brutalni, są szczęśliwi demonstrując swoje
wady. Nie ma u nich żadnego posłuszeństwa, żadnej uprzej-
mości młodych dla starszych, synów dla ojców (...) Jedzą wszy,
pająki i glisty bez gotowania gdziekolwiek je znajdują. Nie upra-
wiają żadnej sztuki, żadnego z ludzkich rzemiosł (...) Można
wręcz stwierdzić, że Bóg nigdy nie stworzył rasy tak pełnej
nałogów i bestialstwa bez żadnej domieszki dobroci i kultury.
Indianie są głupszy od osłów i nie chcą się w niczym wysilać”⁶.
„Kolumb – jak pisze Todorov w swojej świetnej książce *O pod-
boju Ameryki* – odkrywa Amerykę, ale nie Amerykanów. Inność
drugiego człowieka zostaje zarazem odkryta i odrzucona. Już
rok 1492 symbolizuje w historii Hiszpanii podwójny proces;
w tym samym roku kraj pozbywa się swego wewnętrznego
Innego, odnosząc zwycięstwo nad Maurami w ostatniej bitwie
o Grenadę i zmuszając Żydów do opuszczenia terytorium.
Odkrywa też Innego zewnętrznego, całą tę Amerykę, która

⁶ Tamże, s.168.

stanie się łacińską. Wiadomo, że sam Kolumb zawsze łączył te zdarzenia, pisał bowiem: „W tymże roku 1492, po tym jak wasze wysokości doprowadziły do końca wojnę przeciwko Maurom (...) w tym samym miesiącu Wasze Wysokości postanowiły wysłać mnie Krzysztofa Kolumba do wspomnianych zakątków Indii (...) Mam więc nadzieję, że wasze Wysokości zdecydują się wysłać – i to jak najrychlej – zakonników, w celu pozyskania dla Kościoła tak licznych ludów i nawrócenia ich, podobnie jak zniszczyliście tych, którzy nie chcieli uznać Ojca, Syna i Ducha Świętego”. Todorov komentuje ów list tak: „Można jednak spojrzeć na te dwa przedsięwzięcia jako na takie, w których występują przeciwne tendencje i które uzupełniają się: jedno powoduje usunięcie innowierstwa z hiszpańskiego terytorium, drugie nieuchronnie je doń wprowadza”⁷.

Prawne usankcjonowanie wykluczenia obcych pojawia się jednak w Europie nie wtedy, gdy krystalizuje ona swoją tożsamość, lecz wtedy, gdy otwiera się ona na uniwersalność. To Wielka Rewolucja Francuska, głosząc hasła powszechnej wolności, równości i braterstwa, rozpoczęła rewindykację praw narodowych tworzących *hiatus* między obywatelami a cudzoziemcami. Widać to już w konstrukcji samej Deklaracji. Jej pierwszy artykuł ma charakter uniwersalny, mówi się tam o człowieku, równości i wolności. Jednak już Artykuł 3 brzmi: „Zasada wszelkiej suwerenności tkwi ze swej istoty w narodzie, żadne ciało, żadna osoba, nie może sprawować władzy, która wyraźnie od niego nie pochodzi”. Słowo „człowiek” zostaje dalej – już w art. 6 – zastąpione słowem „obywatel”, a prawa człowieka okazują się nie podstawą, lecz pochodną praw obywatelskich. W czasach Terroru winę za wszelkie zło ponoszą cudzoziemcy, a Francja z miejsca narodzin uniwersalnych praw człowieka – staje się republiką narodową.

⁷ Tamże, s. 59.

I taka jest po dzień dzisiejszy; nie tylko ona, również w Polsce niesłuchanie trudno jest uzyskać prawa obywatelskie cudzoziemcom, choć skądinąd wiemy, że są oni ludźmi, tak jak my, wolnymi i równymi.

„Być pozbawionym praw człowieka – jak pisze Hannah Arendt – to przede wszystkim być pozbawionym miejsca w świecie, miejsca, które czyni nasze opinie znaczącymi, a czyny skutecznymi”⁸. Tym miejscem jest od XIX w. naród i prawa jego obywateli, które po dziś dzień są skutecznym narzędziem wykluczenia, ponieważ – mimo swojej uniwersalnej genezy – nie są dostępne wszystkim.

Europa, prócz zewnętrznych i wewnętrznych obcych związanych z ich kulturową, religijną czy etniczną innością, ma również swoich „obcych społecznych”, których logika wykluczania podporządkowana jest odrębnym regułom. Dyskryminuje ich się z powodu roli, jaką pełnią, i zajęć, które sytuują ich na obrzeżach życia społecznego. Goffman pisze, że w przednowożytnej Europie piętno społeczne dotyczyło przede wszystkim osób zajmujących się tym, co w kulturze chrześcijańskiej tego okresu stanowiło tabu: wiązało się z rozlewem krwi (a więc żołnierz, kat, rzeźnik), ze śmiercią (żołnierz, kat, grabarz), z nieczystością (praczka, krawiec, ogrodnik, kucharz), a także z pieniędzmi (prawnik, notariusz, kupiec, lichwiarz). Inną grupę tworzyli ci, którzy znajdowali się na samym dnie hierarchii społecznej i byli bezproduktywni dla społecznego ładu: a więc prostytutki, łaziebne, karczmarze, karczmarki, hazardziści, akrobaci, minstrele, a także włóczędzy, żebracy, przestępcy. Zawsze nosicielami piętna byli „ludzie luźni”, czyli wdowy, wdowcy i stare panny⁹.

⁸ Cyt. za J. Kristeva, *Etrangers à nous-même*, Paris 1988, s. 225.

⁹ J. Tokarska-Bakir, *Et(n)ologia piętna*, wstęp do E. Goffman, *Piętno...*, s. 16.

Cała nasza kultura generuje obcość jako niezbędny warunek „swojskości”, jedności, siły, praw, dobrobytu, solidarności i braterstwa tych, którzy definiują się jako lepsi, bo są Grekami, chrześcijanami, białymi, istotami rozumnymi, obyczajnymi. Wreszcie – Europejczykami.

Z drugiej jednak strony ta sama kultura generuje wiele postaw, które skłonność do dyskryminacji i wykluczania innych mają przewyciężyć. Można wyróżnić co najmniej sześć takich postaw, czy mówiąc szerzej – tendencji duchowych Europy. Są to grecka postawa gościnności, chrześcijańska postawa miłości, nowożytna idea racjonalności, oświeceniowa tolerancja, heglowska kategoria uznania oraz idea solidarności. Zaczniemy od greckiej *filoksenii* i *filantropii*.

1. Greckie *kseinos* oznacza zarazem obcego i gościa. Prawo gościnności, którego strzegł *Zeus-kseinos* było bodaj najstarszym greckim prawem, możemy je znaleźć w przekazach homeryckich, a według historyków, zostało ono odziedziczone po kulturze egejskiej. Grecy często używali określenia *filoksenia*, co znaczyło umiławanie gościa-obcego, a miłość ta przejawiała się w specyficznym rodzaju gościnności. Zapraszając obcego na posiłek, nie dawali mu swoich własnych potraw, lecz produkty, tak, aby gość mógł przygotować sobie posiłek według własnych gustów i zwyczajów. Dziś powiedzielibyśmy, że uznawali prawo kulturowej integracji, którego znamienym elementem jest szacunek dla inności, a nie prawo asymilacji, które nakazuje obcym podporządkować się zwyczajom kraju, który ich gości.

Znana w Grecji była również postawa *filantropii*, dziś nieco spłycona i ograniczona do zachowań charytatywnych. Słowo *filantropia* pojawia się pierwszy raz w *Prometeuszu skowanym* Ajschylosa. Bohater – jak wiadomo – zostaje przykuty do skały kaukaskiej, sęp mu szarpie wątrobę, a chór mówi: „Niech ma

karę za czyn swój zbrodniczy – i z Zeusa nich się władzą nieuchronną liczy – i zrzeknie się miłości, którą ma dla człeka”. W oryginale ostatnie słowa brzmią: *philanthropu de pauesthai tropou*, co znaczy, „aby zaniechał usposobienia miłującego ludzi”. Potem to nowe słowo powtarza Arystofanes w komedii *Pokój*, znajdujemy je również w Platońskiej *Uczcie* (jako pochwała Erosa). Patronem filantropów zostaje jednak nie Prometeusz ani Eros, lecz Herkules, który z powodów filantropijnych uwolnił ludzkość od potworów. Isokrates i Ksenofont traktują filantropię jako główną zaletę władców, bo filantropią skuteczniej niż przemocą można zachować władzę i zdobyć inne miasta. Zmarłego Cyrusa – jak pisze Ksenofont – sławili nawet barbarzyńcy jako „najbardziej filantropijnego” z władców.

Grecka filantropia przekształca się w rzymskie *humanitas*, co oznacza kulturę, jak również w humanitaryzm, czyli postawę szacunku nie tylko wobec obcych, ale i nawet wobec zwierząt. Plutarch w *Żywocie Katona Starszego* pisze: „Traktować niewolników jak bydło zaprzęgowe, wypędzać ich na starość i sprzedawać, to uważam za oznakę zbyt twardego serca człowieka, który sądzi, że poza korzyścią człowiek nie ma z drugim człowiekiem nic wspólnego. A przecież widzimy, że łaskawość ma szerszy zasięg niż sprawiedliwość. Prawo i sprawiedliwość stosujemy z natury rzeczy tylko wobec ludzi, ale dobroć i łaskawość nasza spływa nawet na nierozumne zwierzęta, jakby z bogatego źródła naszej ludzkości”¹⁰.

W filozofii stoickiej, która spaja kulturę grecką z rzymską, a i po części z chrześcijaństwem, Senekę po dziś dzień niektórzy traktują jako chrześcijanina, filantropia zyskuje nowe kosmopolityczne i uniwersalistyczne podstawy. W *Listach moralnych do Lucyliusza* (95,51 n.) Seneka, zastanawiając się nad sposobem

¹⁰Plutarch, *Żywot Katona Starszego*, rozdz. 5.

traktowania ludzi, stwierdza, że nie wystarczy nie szkodzić temu, któremu powinno się pomagać, ale „trzeba rozbitkowi rękę podać, zbłąkanemu drogę pokazać, z łaknącym chlebem się podzielić”, ponieważ „Cały ten świat, obejmujący sprawy boskie i ludzkie, tworzy jedność: jesteśmy członkami wielkiego ciała. Natura nas wydała jako krewnych, skoro nas zrodziła z tego samego. Ona nam wszczepiła wzajemną miłość i uczyniła nas istotami społecznymi. Według jej ustanowienia jest rzeczą nędzniejszą wyrządzić krzywdę niż ją ponosić. Z jej rozkazu gotowe są ręce do pomagania. Miejmyż więc w duszy i na ustach ten wiersz: *Człowiekiem jestem i nic ludzkiego nie uważam za obce sobie*”¹¹. Tę naukę kończy Seneka porównaniem ludzkości z kamienną budowlą, która upadnie, jeśli jej części nie będą się nawzajem podpierać i podtrzymywać.

2. W chrześcijaństwie znaczenie słowa filantropia zostaje ograniczone do dobroczynności, a w jego miejsce pojawia się *caritas*, postawa, która otwiera nas nie tylko na obcych, ale na nieprzyjaciół.

Zgodnie ze *Słownikiem teologicznym*, miłość bliźniego to: miłość autentycznej osobistej życzliwości, która szuka innego ze względu na niego samego, a nie dla własnego pożytku czy zadowolenia, która dlatego akceptuje go w jego absolutnej niepowtarzalności, nie podporządkowując go swemu własnemu ideałowi, która stosuje się do innego, a nie dostosowuje innego do siebie samego. Ponieważ miłość jest prawdziwą i pełną aktualizacją osoby duchowej, bezinteresowność nie oznacza tu oziębłości i dystansu, ale oddanie całej swojej istoty w tej mierze, w jakiej to jest możliwe i w jakiej inny może być adresatem takiej miłości.

¹¹ L.A. Seneka, *Listy moralne do Lucylusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, XV, 95, 51-54 (s. 497-498).

Chrześcijańska *caritas* – jak zauważył Scheller – ma odwrotny kierunek do miłości greckiej, tej, którą znamy z Platońskiej *Uczty*. Tam miłość ma charakter wstępujący, doskonalący indywiduum, „miłość – pisze Scheller – jest dla greckich myślicieli i poetów dążeniem »niższego« ku »wyższemu«, mniej doskonałego ku bardziej doskonałemu, nieukształtowanego ku ukształtowanemu, *me on* ku *on*, przejściem od pozoru do istoty”, od miłości do osób ku miłości idei, od pięknych ciał do Piękna samego w sobie. Miłość chrześcijańska – przeciwnie – ma charakter zstępujący, „to, co szlachetne, skłania się i zniża ku temu, co nieszlachetne, zdrowy ku choremu, bogaty ku ubogiemu, piękny ku brzydkiemu, dobry i święty ku złemu i wulgarnemu, mesjasz ku celnikom i grzesznikom – bez antycznej obawy, że będzie to stratą i że szlachetne stanie się nieszlachetne, lecz w osobiwie zbożnym przeświadczeniu, że w tym akcie „skłonienia się”, zniżenia, „zatracenia zdobywa się to, co najcenniejsze – dorównuje się Bogu”¹². Bóg w chrześcijaństwie nie jest – według Schellera – przyczyną, lecz skutkiem odwrócenia porządku miłości. „Bóg jest teraz (...) wieczystym, nieruchomym celem miłości, który wprawia świat w ruch, tak jak »kochającego wprawia w ruch ukochany«, przeciwnie – miłowanie i służba stają się samą jego istotą i dopiero stąd wnika tworzenie, wola, działanie”¹³. I dalej: „Nonsensem staje się teraz zdanie, iż należy kochać dobrych, a nienawidzić złych”. Przeciwnie: miłość chrześcijańska jest nadnaturalną intencją duchową, która łamie i odrzuca wszelkie prawidła naturalnych popędów życiowych, takich jak nienawiść do wrogów czy prawo do zemsty i odpłaty.

Do tak rozumianej *caritas* nawiązał w swojej pierwszej encyklice Benedykt XVI (*Deus caritas est*). Bóg jest nie tylko

¹² M. Scheler, *Resentiment a moralność*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1977, s. 88 n.

¹³ Tamże, s. 91.

monopolistą Prawdy i dzierżawcą onnipotentnej władzy moralnej, lecz jest miłością. Więcej. Główne treści chrześcijaństwa dadzą się wpisać w wyzwanie, jakim jest miłość. Papież pisze, z nijakim zdziwieniem, że często z imieniem Boga łączy się idee zemsty, a nawet „obowiązek nienawiści i przemocy”. A wszak Bóg i całe chrześcijaństwo to miłość. I to nie tylko deklaratywna miłość wobec rodziny czy sympatia wobec ludzi posiadających taką samą wiarę, ale miłość obcych i nieprzyjaciół. Papież zwraca uwagę na funkcje praktyczne tak rozumianej miłości, a więc na charytatywną działalność Kościoła, ale przede wszystkim na konieczność troski o bliźnich, w szczególności wykluczonych. I za św. Janem powtarza: „Jeśli by ktoś mówił: miłuję Boga, a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem, kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi”. (J 4,20)

3. Postawę otwartości buduje również – równoległe do chrześcijaństwa, choć zarazem destrukcyjnie wobec niego – nowożytny racjonalizm, który rewitalizuje grecki sceptycyzm, krytycyzm, ironię, otwartość i dialog.

Julia Kristeva, w swojej doskonałej książce *Etrangers à nous-mêmes*, twierdzi, że co najmniej od czasów *Listów perskich* Monteskiusza, dzięki racjonalizmowi i racjonalnemu podejściu do spraw ludzkich (a więc do polityki i społeczności), obcość zaczyna pełnić w obrębie naszej kultury funkcje pozytywne. Po pierwsze: otwiera horyzonty na inne obyczaje, zachowania, mentalności, style bycia, po drugie wskazuje na nasze własne ograniczenia, śmieszności, dziwactwa, na nasz polityczny lub mentalny despotyzm. „Obcy staje się figurą wytworzoną przez bystry umysł filozofa, jego maską, jego *alter-ego*. Staje się metaforą dystansu, który musimy nabrać wobec samych siebie, by nasze przemiany ideologiczne i społeczne stały się bardziej

radykałne”¹⁴. Obrona obcości staje się fermentem pozwalającym kulturze na przekraczanie samej siebie. Szczytem tego ruchu jest – według Kristej – *Kuzynek Mistrza Rameau* Diderota. Kuzynek jest zapowiedzią nadejścia człowieka ponowoczesnego, który obcość zaczyna odkrywać przede wszystkim w sobie. Jego dotąd stabilne i określone, zarówno metafizycznie, jak i normatywnie „ja”, odnajduje się poza własną istotą, w różnych odmiennych pozycjach, a więc poza konwencją, poza dobrem i złem. Teza o „obcości, która jest w nas”, znamionująca filozofię podmiotu Kristej, znajduje swoje korzenie w słynnym popisie kuzynka z końcowych partii książki: „Czegoż to nie robił! Płakał, śmiał się, wzdychał, spoglądał czule, spokojnie, był kobietą, która mdleje z bóleści, nieszczęśliwcem rzuconym na łup rozpacz, świątynią, która w górę się wznosi, ptactwem, które nie milknie o zachodzie słońca, wodą, która szmerze w miejscu samotnym i cieniastym, skargą ginących zmieszana ze świstem wiatrów i hukiem piorunów. Był mrokiem, był cieniem i ciszą, gdyż nawet milczenie określa się dźwiękami”¹⁵. Kuzynek jest prototypem dzisiejszej tożsamości zdekonstruowanej, której pewną reprezentacją (ale tylko pewną, bo zdekonstruowana tożsamość nie ma swojej reprezentacji) może być np. Michael Jackson, o którym do końca nie wiadomo, czy jest czarnym czy białym, kobietą czy mężczyzną, dzieckiem czy człowiekiem dojrzałym, blondynem czy rudym, osobą wyrafinowaną czy prostaczką, ofiarą czy sprawcą.

Jakiś czas przed Diderotem, Michel de Montaigne tak pisał o obcości: „Stworzenia, które nazywamy potworami, nie są nimi dla Boga. On, w ogromie swego dzieła widzi nieskończoność form, jakie w nim zawarł; można przypuszczać, iż niejedna

¹⁴J. Kristeva, *Etrangers à nous-même*, s. 196.

¹⁵Diderot, *Kuzynek mistrza Rameau*, tłum. L. Staff, Warszawa 1953, s.112.

postać, która nas zdumiewa, ma związek i podobieństwo z innymi postaciami takiegoż rodzaju, nie znanymi człowiekowi. Z jego wszechmądrości nie płynie nic, jeno samo dobro, powszechność i porządek; ale my nie widzimy związków tego i stosunku. Co często widzi, temu się nie dziwi, chociażby nie wiedział czemu to się dzieje. Czego przedtem nie widział jeśli to się zdarzy, uważa za nadzwyczajny dziw. Mówimy przeciw naturze, gdy coś jest przeciw zwyczajności; tymczasem wszystko jest wedle natury, jakie bądź by nie było. Niechaj to prawo rozumu, powszechne i przyrodzone, wyżnie z nas błąd i cudowanie się, jakie nam przynosi każda nowość¹⁶.

4. Fundamentalne znaczenie dla nowożytnych procesów osławiania obcości ma idea tolerancji. Nie będę przytaczać jej historii, bo jeszcze niejednokrotnie o niej mówić tu będziemy. Zacznę od wyjaśnienia treści tego pojęcia (za prof. Iją Lazarri-Pawłowską). Z tolerancją jako postawą moralną mamy do czynienia wtedy, gdy spełnione są trzy warunki: po pierwsze – warunek negatywny – czegoś nie lubimy, nie podobają nam się czyjeś poglądy, zachowania, wyznanie, kolor skóry, orientacja seksualna; po drugie – warunek pozytywny – posiadam jakąś formę władzy, mogę osoby nielubiane zamknąć w więzieniu, poddać ostracyzmowi, obrzucić kamieniami. Po trzecie – powstrzymuję się od działań negatywnych, ponieważ uznaję zasadność jednej z dwóch poniższych racji. Pierwsza ma charakter religijny, wywodzi się z chrześcijaństwa, chodzi tu o szacunek dla osoby, jako istoty stworzonej przez Boga. Można więc negatywnie oceniać czyjeś zachowania, ale szanować osobę. Druga ma charakter oświeceniowy i jest związana z liberalnym uznaniem jednostkowych praw do wolności, do bycia innym.

¹⁶ M. de Montagne, *Próby*, tłum. T. Boy-Żeleński, t. 2, Warszawa 1985, s. 369.

Wartość idei tolerancji jest niezaprzeczalna. Pozwoliła ona Europie wyjść z wojen religijnych i ustanowić jeden z najważniejszych fundamentów demokracji, jakim jest neutralność światopoglądowa państwa.

Jeden z braci Polskich (socynianin) Jan Szlichtyng, w swojej *Apologii* wydanej jeszcze przed *Listem o tolerancji* Johna Locke'a pisze: „Różne bowiem są to rzeczy: Kościół i państwo; łącząc je wprowadza się wielkie zamieszanie. Mówią o tym liczne i straszne klęski, wojny oraz smutne przykłady obalonych wraz z państwami Kościołów. Kościół przyjmuje na swoje łono tylko tych, którzy dostosowali się do wzoru pobożności przykazanej przez Chrystusa (...) Państwo przyjmuje i wspomaga ludzi wszelkiego rodzaju i wyznania; i bałwochwalców i pogan, i heretyków i odstępców od imienia Chrystusa (...) byleby tylko wszyscy żyli w spokoju i dochowali wierności państwu, które pośród tak wielkiej niejednorodności wszystkim w równym stopniu opieki swojej udziela”. I nieco dalej, w tymże samym dziele: „Na czymże polega wolność sumienia, która Bogu jedynemu jest podporządkowana, jeśli nie na tym, byś w sprawach religii myślał, co chcesz i swobodnie głosił to, co myślisz, i czynił wszystko, co nie pociąga za sobą krzywdy ludzkiej”.

Demokratyczne państwo zgodnie z oświeceniową ideą tolerancji powinno więc troszczyć się z jednej strony o ochronę wolności religijnej swoich obywateli, a z drugiej o neutralność tej sfery, gdzie podejmowane są decyzje dotyczące wszystkich.

Problemem, który wiąże się z tolerancją, jest przede wszystkim kwestia jej granic. Według Locke'a nie wolno być tolerancyjnym wobec ateistów i katolików, według Johna Stuarta Milla, który ogromnie poszerzył granice tolerancji, nie wolno być tolerancyjnym wobec tych, którzy łamią prawo, i wobec tych, których zachowania przynoszą innym cierpienie, krzywdę czy upokorzenie. Jeśli dobrze rozumiem Milla, kategoria cierpienia jest

tu traktowana dosłownie, nie hipotetycznie. To znaczy nie wolno ograniczać czyjeś wolności tylko dlatego, że wydaje mi się, że czyjś styl bycia, kolor skóry czy orientacja seksualna krzywdzą mnie samym swoim pojawieniem się w sferze publicznej. Mill pisał: „Potrzebna jest ochrona przed tyranią panującej opinii i nastroju; przed skłonnością społeczeństwa do narzucania za pomocą innych środków niż kary prawne swoich własnych idei i praktyk jako reguł postępowania tym, którzy się z nimi nie godzą; do krępowania rozwoju lub, jeśli można, zapobiegania powstaniu jakiejkolwiek indywidualności nie stosującej się do zwyczajów oraz zmuszania wszystkich charakterów, by stosowały się na jedną modłę”¹⁷. Mill głosił tolerancję wobec inności, a nawet twierdził, że właśnie inność i wolność, która sprzyja jej ujawnianiu się, jest najważniejszym motorem dobrobytu. Mill, jak sądzę, sprzeciwiałby się używaniu argumentu obrazy uczuć religijnych w kwestiach ekspresji artystycznej, a tak zwany problem homoseksualizmu z pewnością by dla niego nie istniał. Problem moralny pojawia się bowiem tam, gdzie pojawia się krzywda, to natomiast, w jakich konfiguracjach płciowych żyją ze sobą ludzie, jest neutralne z moralnego punktu widzenia. Nie możemy tolerować dwóch gejów, którzy się nad sobą znęcają, podobnie jak nie może być przedmiotem tolerancji wszelka krzywda, przemoc i cierpienie w obrębie heteroseksualnego miru domowego. Przemocy tolerować nie można niezależnie od jej postaci, tolerowanie przemocy i zachowań prowadzących do cierpienia to nie tolerancja, lecz indyferencja moralna. Jeśli ludzie się kochają, mimo że w sposób stereotypowy, jeśli zachowują się ekscentrycznie lub wypowiadają poglądy, z którymi kompletnie się nie zgadzamy – powodów do nietolerancji nie ma.

¹⁷ J. St. Mill, *O wolności*, [w:] *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. M. Ossowska, A. Kurlandzka, Warszawa 1959, s.122.

Można się jednak zapytać, czy należy być tolerancyjnym dla przeciwników tolerancji? André Comte-Sponville odpowiada na to, że jak najbardziej: bycie tolerancyjnym wobec tolerancyjnych nie jest szczególną zasługą, bycie tolerancyjnym dla nietolerancyjnych – jest poważną zasługą¹⁸. Czym innym jest natomiast problem: czy powinno się być tolerancyjnym dla przeciwników wolności. Mill odpowiedziałaby, że nie. I to jest również ważna, jeśli nie najważniejsza, granica tolerancji. Nie można tolerować zachowań i poglądów, które naruszają fundamenty niezbędne dla istnienia demokratycznego państwa, czyli wolności i równości.

Można też mówić o rodzajach i formach tolerancji. Powszechnie odróżnia się tolerancję pasywną (negatywną) od aktywnej (pozytywnej). Ta pierwsza polega na znoszeniu czyichś zachowań, na powstrzymaniu się od agresji, ta druga na czynnym zaangażowaniu się w obronę praw osób dyskryminowanych. Jak mawiał Wolter, nie lubię twoich poglądów, nie znoszę twojego stylu bycia, religii etc., ale do końca życia będę walczył o to, byś miał takie samo prawo głoszenia tych poglądów i posiadania własnego stylu życia, jak ja mam, lub jakie ma większość.

Na zakończenie uwag o tolerancji warto też zaznaczyć, że tolerancja ma dwie formy. Może być osobistą cnotą lub zasadą życia publicznego. Chcę podkreślić znaczenie tej drugiej formy. O ile bowiem nie muszę być tolerancyjny w życiu prywatnym (nie lubiąc gejów, Żydów, Romów, kobiet, nie muszę ich wpuszczać do własnego domu, jadać z nimi kolacji, etc.), o tyle tolerancja w życiu publicznym jest fundamentem jego moralności. W sferze publicznej każdy jest zobowiązany przestrzegać moralności publicznej sformułowanej chociażby w zasadach

¹⁸ A. Comte-Sponville, *Mały traktat o wielkich cnotach*, tłum. H. Lubicz-Trawkowska, K. Trawkowski, Warszawa 2000, rozdz.13. *Tolerancja*.

politycznej poprawności. Zgodnie z nimi, trzeba się wystrzegać zachowań dyskryminacyjnych, języka dyskryminacji, przemocy, nienawiści, stereotypizacji, pogardy. Nawet wtedy, gdy ktoś myśli, że to zuboży paletę jego ekspresyjnych zachowań, wolność słowa lub indywidualność. Zasady poprawności politycznej tak rozumiane są niczym normy etykiety: nie trzeba ich uzasadniać, trzeba ich przestrzegać. I zasady te grają rolę podobną do norm etykiety – cywilizują Europę i stanowią narzędzie eliminacji przemocy ze sfery publicznej. Im wyższe miejsce w hierarchii politycznej i medialnej wizualności zajmuje osoba publiczna, tym bardziej rygorystycznie zasad tych powinna przestrzegać. Jest to miarą nie tylko kultury osobistej, ale i poziomu cywilizacji.

5. Kolejną ważną ideą dla otwartości kultury europejskiej jest „uznanie” (*recognition*). Chodzi mi o termin heglowski, z którego korzystała również Simone de Beauvoir, pisząc o wyzwoleniu kobiet¹⁹, a z którego Fukuyama uczynił ważny element swojej tezy o końcu historii. Według Fukuyamy, kiedy wybieramy życie w demokracji liberalnej, stawką jest coś więcej niż fakt, że zyskujemy wolność do zarabkowania, konsumowania i zaspokajania pożądań. Ważniejszą i w ostateczności bardziej satysfakcjonującą rzeczą, którą zapewnia nam demokracja liberalna, jest uznanie naszej godności. „Uniwersalne państwo homogeniczne, które powstaje u kresu historii, opiera się na dwóch filarach, gospodarce i uznaniu. Proces historii ludzkiej, który do tego państwa prowadzi, napędzany jest zarówno logiką ekonomicznego dobrobytu, jak i walką o uznanie”²⁰. Dawniej, w ustrojach

¹⁹ Zob. S. de Beauvoir, *Druga płeć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa 2003.

²⁰ F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Biedroń, M. Wichrowski, Poznań 2002, s. 293.

niedemokratycznych, zaspokajanie potrzeby uznania odbywało się kosztem innych, obcych, gorszych, których człowieczeństwo nie uzyskiwało potwierdzenia. Demokracja liberalna zniosła rozróżnienie na panów i niewolników i znosi rozróżnienie na swoich i obcych, wszystkie bowiem istoty, niezależnie od obywatelstwa, mają otrzymać w jej ramach prawa i ich ochronę. Tak więc demokracja to nie tylko określona forma sprawowania władzy, czy procedury decyzyjne, ale przede wszystkim proces wkluczania wykluczonych. Chodzi nie tylko o wolność i godność, ale o równą wolność i godność, i nie tylko o równość praw, ale o równość szans i możliwości. Proces demokratycznego wkluczania rozpoczął się w czasach Rewolucji Francuskiej, ale ciągle trwa i pozostało wiele do zrobienia. Jedne grupy zostały doń włączone, wcześniej, inne całkiem niedawno, jeszcze inne dopiero walczą o uznanie w sferze publicznej. I trzeba im pomóc. Poprzez promowanie tolerancji, zasady miłości bliźniego, poprzez politykę afirmatywną, odwróconej dyskryminacji czy politykę praw mniejszości.

W Polsce można też promować wartość, na którą jesteśmy szczególnie wrażliwi, mianowicie solidarność.

6. Solidarność – w moim przekonaniu – stanowi silną więź emocjonalną, która ma charakter publiczny, jak niegdyś przyjaźń w greckim *polis* (dla Arystotelesa była ona podstawową wartością życia politycznego właśnie, a nie prywatnego), a której celem jest artykulacja i realizacja określonych interesów, potrzeb i wartości. Solidarność jest tym skuteczniejsza, im silniejsza jest pamięć o historii (zwłaszcza dotycząca niegdyśszych roszczeń sprawiedliwości, równości, wolności) i im silniejsze jest abstrahowanie od interesów i tożsamości prywatnych. W Polsce solidarność powodowała, że intelektualiści stali u boku robotników, a cudzoziemcy, w okresie stanu wojennego,

u boku Polaków, mimo że wiele ich różniło. Solidarność nie wymaga bowiem podobieństwa tożsamości, nie wymaga również wspólnych biografii czy wspólnej historii, ale uznania racji innego w jego walce o równość. Właściwie wymaga uznania wartości, jaką jest równość i wolność, lub co najmniej, odrzucenie dyskryminacji.

Arendt napisała kiedyś, że w tak zwanych mrocznych czasach, gdy jedni są opresjonowani i wykluczani, a innym, będącym u władzy, wydaje się, że mają monopol na Prawdę, sprawiedliwość i wgląd w porządek naturalny, wymagający – rzekomo – nierówności i podporządkowania, nie można być obojętnym i mówić „to nie mój problem”, „dyskryminacja obcych mnie nie dotyczy”, lub „nie ma dyskryminacji”. Bo to – jak twierdzi – „zawiesza realność opresji”. Solidarność polega na tym, że gdy ktoś niszczy Żydów, dyskryminuje kobiety, obraża homoseksualistów, sieje nienawiść wobec cudzoziemców, czy innych „obcych”, trzeba krzyczeć, że jest się Żydem, kobietą, gejem i obcym, by dyskryminacji – poprzez solidarność – się przeciwstawić i by ją znieść²¹.

To bodaj najważniejsze przesłanie cywilizacji europejskiej. Jest ono trudne w realizacji, ale historia Europy i jej idei pokazuje, że jest możliwe.

* Tekst opublikowany w: „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2008, nr 2-3 (20).

²¹ H. Arendt, *O człowieczeństwie w mrocznych czasach. Myśli o Lessingu*, tłum. A. Jackl, B. Młynarz, „Znak”, 380-381/1986, s. 54, 59.

Dlaczego ludzie nie lubią „obcych” i „innych”?

We wszystkich społeczeństwach mamy do czynienia z grupami i osobami, które *a priori* są traktowane jako „gorsi Inni”. Sygnałem do takiej niechętej czy zdystansowanej postawy wobec nich jest kulturowo zdefiniowany dezawuujący atrybut. Stanowi on impuls, wezwanie do budowania stereotypowego, uproszczonego obrazu Innego. Na ogół obraz ten ma konotacje nieprzychylnie lub wręcz wrogie. Stąd nasz stosunek do Obcego, Innego jest najczęściej, w najlepszym przypadku nieufny i zdystansowany, a w najgorszym jawnie wrogi.

Ponieważ zjawisko ma charakter powszechny i dostrzegamy je nie tylko w społecznościach ludzkich, warto zapytać o jego etiologię? Można bowiem sądzić, że przyczyny tego stanu rzeczy mają charakter uniwersalny. Nasuwa się więc pytanie o przyczyny wspomnianej niechęci.

Nim przystąpię do próby udzielenia odpowiedzi w tej kwestii, warto zauważyć, że tylko niektóre atrybuty są powszechnie stygmatyzowane. Należą do nich choroby psychiczne, widoczne wady twarzy oraz homoseksualizm. Zdecydowana większość stygmatów, a więc dezawuujących atrybutów, jest zmienna w czasie i przestrzeni oraz nie jest powszechnie

podzielana w określonej społeczności. Tak np. starość jest niewątpliwym stygmatem w Stanach Zjednoczonych, ale zaletą w Japonii. Leworęczność była stygmatem w Europie przez wiele wieków, ale dziś np. w Polsce stała się cechą bez znaczenia. Widzimy też, że w tym samym społeczeństwie bycie rozwodnikiem może być przedmiotem ostracyzmu i potępienia przez jeden segment społeczny, a w innym niekoniecznie budzić negatywne emocje.

Wskazuje to niewątpliwie na fakt, że wiele ze stygmatów nie jest obiektywnie istniejącymi wadami, ale ma charakter lokalny i kulturowy oraz jest konstruowana społecznie (por. np. „badylarz”, „cinkciarz”, „komuch”). Nasuwa to kolejne kwestie: dlaczego jeden atrybut jest przedmiotem stygmatyzacji (np. zajęcza wargą), a inny nie (np. jasny kolor włosów)? A także kwestie: jak liczna ma być grupa osób negatywnie oceniająca ludzi z dezawuuującym atrybutem, aby można było mówić o stygmatyzacji? Jest wszak oczywiste, że niektórzy nie lubią brunetek, inni kobiet o dużych biustach, ale nie oznacza to wcale, że brunetki czy kobiety o obfitych biustach muszą czuć się „gorszymi Innymi”.

Zauważono, że w procesie interakcji dochodzi do ujednolicenia poglądów w kwestii tego, jakie atrybuty są, a jakie nie są (i w jakim stopniu) cenione przez grupę. Takie uzgodnienie niesie ze sobą lepszą komunikację. Zarazem ludzie poszukują grup, które podzielałyby ich wartości i normy oraz wiążą się z nimi chętniej niż z innymi.

1. Wyjaśnienia funkcjonalne

Wy tłumaczenia tych niechętnych postaw szukano w psychospołecznych czynnikach, takich, jak:

Podniesienie własnej wartości (czynnik tożsamości indywidualnej). Ludzie pragną być tacy, jak inni (konformizm), ale też w jakimś stopniu się od nich odróżniać. Ta druga tendencja pozwala zaznaczyć swoją odmienność i podkreślić własną wyjątkowość i niepowtarzalność, a także przyjąć uprzywilejowaną postawę „arbitra” wobec Innych. (Fein, Spencer 1997).

Podniesienie wartości grupy własnej (czynnik tożsamości społecznej). Akcentując wartość grupy własnej jako „lepszej”, „wartościowszej”, „cenniejszej” niż inne grupy, czerpiemy psychologiczny profit z przynależności do Swoich i skłonni jesteśmy oceniać tychże w sposób uprzywilejowany kosztem Obcych, których chętniej dezawuuujemy (Tajfel, Turner, 1986) Podziały na Swoich i Obcych według klucza narodowości, religii czy rasy stanowiły kanwę konfliktów społecznych XX w., kiedy świat był bardziej jednoznacznie podzielony według tych modernistycznych kryteriów. Współcześnie, w świecie następuje rozmycie wspomnianych kryteriów podziałów i powstawanie nowych. Zdaniem feministek, w zglobalizowanym świecie najistotniejsze stały się podziały według kryterium płci, zamożności i władzy, a także być może wieku. Przy czym wszystkie te kryteria można sprowadzić do szeroko rozumianego kryterium władzy.

Poczucie zagrożenia (czynnik zagrożenia). Kiedy ludzie postrzegają, że ich egzystencja jest zagrożona, poszukują i wyolbrzymiają rzeczywiste lub domniemane niebezpieczeństwa. Stwierdzono np., że liczba linczów na czarnych Amerykanach rosła tym bardziej, im bardziej spadały ceny bawełny. Tłumaczy się to wzrostem konfliktów międzygrupowych na skutek rywalizacji o skromne zasoby. Ale zagrożenie może dotyczyć nie tylko zasobów materialnych, ale także zagrożenia zdrowia, co przejawia się np. lękiem przed zarażeniem chorobą. Lęk ten jest zależny od dwóch czynników: oceny stopnia możliwości zarażenia się oraz możliwości sprawowania kontroli nad chorobą. Na ogół

ludzie skłonni są do nierealistycznych ocen zagrożenia zarażeniem, np. obawiają się kąpiele w basenie z osobami umyślowo chorymi lub zabawy własnych dzieci z dziećmi chromymi.

Wiara w sprawiedliwy świat (czynnik „sprawiedliwego świata”). Ludzie chcą wierzyć, że świat jest zasadniczo sprawiedliwy (por. np. „oliwa na wierzch wypływa”, „co ma wisieć, nie utonie”) i nawet wbrew oczywistym faktom skłonni są bronić tego mniemania. To dlatego zasada „sami są sobie winni” jest chętnie przyjmowana jako potwierdzenie reguły sprawiedliwego świata. Kiedy ludzie widzą osoby, których stygmat wydaje się niezasłużoną karą, aby zredukować dysonans, skłonne są odwoływać się do zasad sprawiedliwości społecznej i wzmacniać niechęć np. wobec Innego („widać sobie na to zasłużył”). Wiara w sprawiedliwy świat może być także rodzajem obrony, rzeczywiście lub rzekomo zagrożonego porządku społecznego opartego na ładzie moralnym (por. np. homoseksualizm).

Akcentacja negatywów (czynnik akcentacji). Przyglądając się Innym, mamy nieprzepartą ochotę porównywania ich ze Swoimi. Protekcyjnistyczny stosunek do Swoich, brak wiedzy o Innych oraz ich zamiarach stwarzają sytuację dyskomfortu: może ci Inni są lepsi, mądrzejsi? A może są niebezpieczni? Wspomniany dyskomfort wynika też z niejasności i braku oswojenia Obcego. Budzi więc lęk i potrzebę koncentrowania się na zagrażających aspektach sytuacji. Taka akcentacja negatywów Innego kosztem jego pozytywów jest następnie uogólniana („oni wszyscy są tacy”) i projektowana na całość grupy („wszyscy Cyganie kradną”).

Ułatwienie sobie rozumienia złożoności świata społecznego (czynnik epistemologiczny). Ludzie dokonują poszufladkowania różnych Innych, tworząc społeczne kategorie, dzięki którym mogą lepiej orientować się w świecie społecznym. Kategorie te opatrzone są etykietką i zawierają w sobie stereotypowe

wyobrażenia tych kategorii oraz własne stereotypowe treści i emocje (Macrae, Milne, Bodenhausen 1994). Gdybyśmy nie wierzyli, że nasz sposób percepcji świata nie prowadzi nas do „prawdy”, do „właściwych” odpowiedzi, niemożliwe byłoby wykonanie prostych codziennych czynności. Wiara, iż nasz sposób percepcji świata jest bez zarzutu, skłania nas do aktywnego w nim uczestnictwa i potwierdza, iż tak właśnie jest i że naszym stereotypowym wyobrażeniem kategorii społecznych możemy zaufać. Kiedy proszę asystentkę: zarezerwuj pokój w hotelu, przyjedzie profesor z Ameryki, to wie ona (ze stereotypu), że ma to być hotel najlepszy i niekoniecznie tani. Kiedy proszę o to samo w przypadku profesora z Białorusi – wie ona, że ma to być hotel przyzwoity (profesor), ale tani. Oczywiście „prawdy” stereotypowe jako ogólne często zawodzą w transpozycji na jednostkowe przypadki.

Niedoskonałości kategoryzacji (czynnik międzykategorialny). Świat społeczny jest tak barwny i wieloraki, że ludzie muszą go w jakiś sposób uporządkować i porangować. Kiedy dokonują kategoryzacji świata społecznego, niektóre z osób czy grup „wymykają” się porządkowi kategoryzacji. Tak np. kobiety po menopauzie nie dają się łatwo zaklasyfikować do kategorii „kobiet”, jako że ta kategoria jest definiowana głównie poprzez macierzyństwo. Takie kłopoty z klasyfikacją czynią kategorie „pomiędzy” szczególnie podatnymi na stygmatyzację. To dlatego wiedźmy, czarownice etc. są zazwyczaj w wieku balzakowskim. Podobnie Żydzi mogą być traktowani jako Obcy z racji kłopotów z klasyfikacją: innego wyglądu, języka, obyczajów; zawodów (karczmarza, kupca). Za „gorszych innych” uważa się też homoseksualistów czy schizofreników. Jak widać, kategoryzacja dotyczy zarówno treści stereotypowych obrazów Innego (języka), które mogą ulec rozmyciu, jak i aspektu antropologicznego: przeszczeni czy czasu, który także staje się niejednoznaczny.

Istnienie jednej, uniwersalnej, statystycznej normalności (czynnik statystycznej normalności). W wielu kulturach uważa się za „normalne” normy, zachowania i sposoby myślenia podzielane przez większość. W tym sensie wszelkie odchylenia od obowiązującego statystycznego standardu traktowane są jako „złe”, „nieprzystojne” czy „nienormalne”. I tak, rezygnacja z posiadania dzieci lub posiadanie kilkanaściorga potomstwa, bycie singlem, wegetarianinem etc. traktowane są na ogół jako odmienne i są społecznie karane. Różnicowanie się stylów życia w postmodernizmie uczy, że nie istnieje jedna dla wszystkich norma jedzenia, ubierania się, realizacji własnej seksualności czy sposobu spędzania czasu wolnego i że istnieje szereg alternatywnych, ale także „normalnych” realizacji jednostkowych autonomii.

Kantowski wzorzec dychotomii (czynnik dychotomii). Logika Arystotelesa uczy, że to, co jest A, nie jest B, a to, co jest B, nie jest A. Takie myślenie leży u podstaw traktowania świata w sposób czarno-biały. W tradycji europejskiej powszechnie przyjęły się dychotomiczne określenia rzeczywistości jako wzajemnie się wykluczające i przeciwstawne. Ludzie są tu opisywani jako dobrzy *versus* źli, mądrzy *versus* głupi, władczy *versus* uступliwi etc. W tym ujęciu, skoro istnieją ludzie wartościowi, wysoko cenieni, piękni, to alternatywnie „muszą” także istnieć ci „gorsi”: bezwartościowi, nisko cenieni, brzydacy. To logika „wymusza” istnienie ich przeciwstawień, które w praktyce życia społecznego muszą zostać „obsadzone” przez ludzi, którzy je uosabiają.

Usprawiedliwianie własnej, uprzywilejowanej pozycji społecznej (czynnik usprawiedliwiania pozycji). Ludzie zajmują zróżnicowane hierarchicznie i treściowo pozycje społeczne. Związane są one z pełnieniem komplementarnych ról (np. nauczyciel – uczeń, lekarz – pacjent etc.). Pełnienie ról społecznych może przynosić jednostce rozmaite profity, takie jak szacunek, dobra materialne,

władzę etc. Osoby pełniące przynoszące profity role społeczne starają się uzasadnić, podtrzymać, a nawet powiększyć przywileje, do jakich pretendują z racji pełnionych ról. Wiąże się to z kategoryzowaniem grupy własnej jako uprawnionej do uzyskiwania większych profitów niż inni, a także z traktowaniem tych Innych jako mniej ważnych czy wręcz zbędnych.

Zdobywanie i umacnianie władzy (czynnik władzy). Rozumienie władzy jest bardzo niejednoznacznie pojmowane przez socjologów. Najpowszechniej przyjmuje się za Maxem Weberem, że „władza jest umiejętnością kontrolowania innych, zdarzeń czy zasobów, aby uczynić je powolnymi woli jednostki niezależnie od przeszkód, sprzeciwów czy oporowi” (Marshall 2004). Współcześnie wskazuje się na bardziej subtelne rodzaje władzy, np. mediów, rodzicielską, finansową, edukacji etc. Dążenie do władzy (mocy jak sądził A. Adler) zakłada *a priori* istnienie hierarchii, a więc zróżnicowanie statusów społecznych na „lepszyc” i „gorszych”.

Ułatwienie w komunikacji (czynnik komunikacyjny). Różne segmenty społeczne porozumiewają się w ramach grupy własnej dzięki ustalonym i wspólnym kodom mentalnym (stereotypom i uprzedzeniom). Elementem takiego kodu jest też stosunek do całej gamy społecznych Inności. W ramach takiej grupy „się wie”, że np. Amerykanie są „lepsi” niż Rosjanie i dlatego. Ułatwia to porozumienie wzajemne na „głębszym poziomie”, ale także pozwala wręcz mechanicznie i bezrefleksyjnie wchodzić w sytuację drugiego i przyjmować jego punkt widzenia. W trakcie komunikacji zastane kody kulturowe (tu dotyczące Innego) ulegają dalszej konserwacji przez wzmocnienie ich jako wartościowych dla bezkolizyjnego przebiegu interakcji.

Porozumienie językowe (czynnik języka). Język jest najbardziej naturalnym miejscem naszego bytowania (Gadamer 1979). To w języku zapisane są sensy i znaczenia tego świata, które „nabywamy

z mlekiem matki”. W języku zapisane są też takie treści, jak: „jak świat światem nie był Niemiec Polakowi bratem”, „cyganić” czy „judzić”, a także semantyczny sens słów opisujących Innego. Opisy te stają się mieszkańcami masowej wyobraźni kształtującymi, jakkolwiek niejednoznacznie, stosunek do Inności.

2. Teoria Opanowywania Trwogi (Terror Menagement Theory – TMT)

Jedną z najnowszych, mało w Polsce znanych teorii próbujących przełamać dominujący psychologizm w wyjaśnianiu niechęci do Innego, zaproponowali Sheldon Solomon, Jeff Greenberg, Jeff Schmiel, Jamie Arnd i Tom Pyszczyński (Solomon, Greenberg, Schimel, Arnd, Pyszczyński 2004). To teoria opanowywania trwogi (TMT). Badacze sugerują, że ludzie trapieni są egzystencjalnym lękiem związanym ze śmiercią, chorobą i przemijaniem. Lęk ten w okresie dzieciństwa jest nieświadomy i buforowany przez miłość i opiekę rodzicielską, ale z czasem coraz bardziej narasta, a w okresie po kryzysie środka życia staje się dominujący. Potęgowanie się lęku związane jest z coraz wyraźniejszym uświadamianiem sobie codziennych znaków przemijania i przybliżania się śmierci, takich jak: choroby, starzenie się i odchodzenie najbliższych ludzi i zwierząt, utrata sił związana z wiekiem, własne choroby, psucie się np. żywności etc. Lęk ten w późniejszym wieku, kiedy traci się bezpieczne oparcie w dorosłych, jest buforowany przez własną kulturę i trzymanie się z dala od przejawów dewiacji i wszelkiej, szczególnie budzącej lęk odmienności.

Tak np. osoby z widoczną niepełnosprawnością, o odmiennym fenotypie mogą wywoływać lęk, który skłania do obronnej konsolidacji w ramach własnej grupy kulturowej i właściwego

dla niej swojego, bezpiecznego oglądu świata. Tym samym niechęć do innych ma tu charakter niechęci bardziej do grup niż jednostek, a więc nacji, religii, rasy etc. W obliczu zagrożenia odmiennością, zgodnie z teorią tożsamości społecznej Henri Tajfela, zagrożenie, w tym wypadku odmiennością, powoduje wyostrzenie podziału na Swoich i Obcych oraz protekcyjne postrzeganie Swoich, a nawet ich idealizowanie oraz defaworyzację, a nawet diabolizowanie Obcych. Wspomniany podział ma wpływ na podniesienie wartości tak osoby, jak i grupy własnej oraz stanowi zachętę do czynnego działania na rzecz własnej grupy kulturowej, ale także działania przeciw innym. Niechęć do innych staje się często zarzewiem segregacji i dyskryminacji oraz tendencji do usprawiedliwiania niegodziwości własnej grupy, jak miało to miejsce w Stanach Zjednoczonych Ameryki wobec Indian, ale także poprzez tworzenie rasistowskich ideologii, które np. doprowadziły do ekonomicznego wyzysku niewolniczego i zaanektowania ziem należących do tubylczych plemion.

Jakkolwiek lęk związany z zagrożeniem (tu odmiennością) ma charakter osobisty, zagrożenie integralności, bezpieczeństwa i przyszłości własnej grupy wyostreza uprzedzenia międzygrupowe i konflikty, osłabia tolerancję dla odmienności, wzmacnia tendencje stygmatyzujące.

Teoria opanowywania trwogi wzbudziła i wzbudza wiele dyskusji i badań, które nasuwają pewne wątpliwości co do jej prawdziwości. W każdym razie teoria ta przez swój uniwersalny, ponadkulturowy charakter stanowi nowy sposób wyjaśnienia funkcjonowania mechanizmu niechęci do Innego.

Popularność omawianej teorii wzmogły nowojorskie wydarzenia 11 września 2001 r., które stanowiły rodzaj naturalnego eksperymentu polegającego na silnej ekspozycji śmierci. Komunikaty w rodzaju: każdy mógł się znaleźć na WTC tego dnia i o tej porze, wizerunki rozpaczliwych rodzin, wyznań uratowanych,

zgliszcz etc. – prowadziły do uświadomienia sobie kruchości ludzkiej egzystencji i nieuchronności śmierci. Reakcją na tak sugestywną, publiczną ekspozycję śmierci była konsolidacja wokół deklarowanych wartości „wolnego świata”, takich jak wolność i demokracja oraz osoby świeżo wybranego prezydenta Busha juniora oraz poparcia jego decyzji o rozpoczęciu wojny w Iraku. Podział na swoich (Amerykanów) i obcych już nie tylko terrorystów Al-Kaidy, ale także cały świat muzułmański. Nastąpiła również demonstracja przywiązania do wartości okcydentalnych nie tylko Amerykanów, ale całego świata zachodniego i jego idealizacja. Jednocześnie jawnie antymuzułmańskie książki Oriany Fallaci stawały się bestsellerami.

Co charakterystyczne, w wyniku upływu czasu, nastąpiło naturalne osłabienie obecności śmierci w świadomości Amerykanów związane w wydarzeniami 11 września, a z nim spadek poczucia identyfikacji ze Swoimi i przeciw Obcym, narastanie krytycyzmu wobec wojny irackiej i wzrost negatywnych notowań urzędującego prezydenta oraz całej partii republikańców.

3. Podejście biokulturowe

Wyżej przedstawione mechanizmy wyjaśniające niechęć do Innego wydają się być ważne i zasadne, ale niewystarczające. Przede wszystkim zakwestionowany musi zostać indywidualistyczny, psychologiczny charakter prezentowanej tu perspektywy, co w jakimś stopniu przełamuje perspektywa TMT. Należy jednak zdać sobie sprawę, że omawiana tu funkcjonalno-psychologiczna perspektywa nie pozwala na sformułowanie istotnych odpowiedzi w omawianej kwestii: Jaki atrybut może stanowić stygmat? Dlaczego przedmiotem opresji jest w danej kulturze żydowskie pochodzenie, a nie jest nim amerykańskie

albo mały nos? Dlaczego niektóre atrybuty stanowią zawsze i wszędzie przedmiot opresji społecznej? Niezależnie od rasy, miejsca, momentu historycznego, a są też obecne wśród zwierząt? Stwierdzono niechęć do zdrajców, złodziei, oszustów, niepełnosprawnych fizycznie, identyfikujących (lub wydających się identyfikować) z wartościami odmiennymi od większości. Piętnowanie może przejawiać się w różny sposób. Nie umiemy w perspektywie psychologicznej wyjaśnić, dlaczego jednych osobników się unika, innych przeżywa, jeszcze innych wyśmiewa, inni budzą w nas uczucia ambiwalentne, a jeszcze innych więzi się lub zabija.

W 2000 r. ukazała się ważna książka Todda F. Hethertona, Roberta E. Klecka, Michelle R. Hebl i Jay G. Hull, *Social Psychology of Stigma* (Hetherton, Kleck, Hebl, Hull 2000). Książka ta prezentowała, nowe wówczas, ale ciągle aktualne i płodne badawczo, biokulturowe spojrzenie na problem etiologii niechęci do Innego.

Podęście biokulturowe zakłada, że aby ludzie mogli w pełni korzystać z życia zbiorowego, życie to musi być odpowiednio zorganizowane, tak aby harmonizować indywidualistyczne i egoistyczne skłonności jednostek z dobrem ogólnym. Dlatego wspólnoty ludzkie mają określone cechy strukturalne, zadaniowe i normatywne. Grupa musi skutecznie organizować indywidualne wysiłki jej członków, takie jak: zdobywanie zasobów, ich dzielenie, zapewniać ochronę jej członkom, zabezpieczać dobra grupy, umożliwiać komunikację w jej ramach etc. Realizacja tych podstawowych zasad jest (i zawsze była) możliwa przy zachowaniu fundamentalnych reguł:

a) *Wzajemności*. Oznacza to, że świadczenia na rzecz grupy muszą być odwzajemniane. Jednostki czy osobniki, które nie dzielą się z grupą, stanowią dla niej obciążenie i są traktowane jako gorsze lub zbędne. Norma wzajemności jest regułą

obowiązującą we wszystkich społecznościach ludzkich, ale jest też charakterystyczna dla innych gatunków żyjących stadnie. Gniew i pogarda spotyka więc tych, którzy szkodzą własnej grupie. Złodziei wcale nie musi spotykać grupowy ostracyzm, o ile nie szkodzą oni własnej grupie, jak Robin Hood. Niekoniecznie też brak wzajemności musi być intencjonalny. We wszystkich społecznościach osoby niepełnosprawne są stygmatyzowane, szczególnie kiedy obciążają grupę świadczeniami ponad miarę, chyba że pełnią one role cenione społecznie.

b) *Lojalności grupowej*. Grupa wkłada wiele wysiłku w ukształtowanie efektywnych więzi społecznych opartych na zaufaniu. Jednostki, które osłabiają te więzi przez kłamstwo, oszustwo lub zdradę, są traktowane jako niepożądane. Zaufanie jest więc fundamentem więzi grupowej i jego niedostatek zagraża stabilności i efektywności grupy. Niweczenie zaufania społecznego, szczególnie przez osoby zaufania publicznego, jak np. księża czy nauczyciele – spotyka się ze szczególnym społecznym odrzuceniem. Dotyczy to też wykorzystywania zaufania osób bezbronnych, a więc podatnych na oszustwo, jak np. małych dzieci. Także zdrada i zdrajcy są powszechnie odrzucani, a postać Judasza ma swój nieprzemijający symboliczny sens.

c) *Ułatwiania socjalizacji*. Mechanizmy socjalizacji są kluczowe dla efektywnego funkcjonowania ludzkich grup. Dlatego osoby, które kwestionują fundamentalne wartości grupy lub są o to podejrzwane, spotyka społeczny ostracyzm. Niektórzy uważają np., że Żydzi stanowią zagrożenie dla głównego nurtu kultury i tradycji chrześcijańskiej z racji dostępu do ważnych narzędzi socjalizacji, jakimi są media, banki, kościoły etc.

d) *Dystansowanie się wobec grup obcych*. O ile zrozumiały jest pozytywny i protekcyjnistyczny stosunek do grupy własnej, o tyle nie musi on oznaczać piętnowania grup Obcych. Tak

jednak jest, i wynika to z: 1) braku więzi z nimi, a więc niepewności co do przestrzegania reguły wzajemności, co, z kolei budzi nieufność, oraz 2) rzeczywistego zagrożenia zasobów grupy. Kluczową kwestią jest to, czy grupy wzajemnie ze sobą rywalizują. Spory o terytorium, surowce, wartości symboliczne (pomniki, groby przodków, świątynie), jak w dzisiejszej Jerozolimie, stanowią tu o nasileniu konfliktu.

Ochrona efektywnego funkcjonowania grupy stanowi niekwestionowaną i uniwersalną wartość i otwiera nowe perspektywy badawcze. Odpowiedź na wiele postawionych wyżej kwestii zdaje się wymykać wyjaśnieniu w perspektywie tej teorii. Nie kwestionując wkładu psychologów, socjologów, antropologów, zwolenników TMT oraz reprezentantów podejścia biokulturowego, wydaje się, że problem tkwi w znalezieniu najbardziej uniwersalnej, pierwotnej perspektywy, która leży u podstaw niechęci i unikania inności. Mnogość ponaddiscyplinarnych teorii i pojedynczych badań dotyczących tego zagadnienia jest dziś tak duża (i ciągle rosnąca), że umożliwia ona sformułowanie teorii, która jest w stanie inkorporować większość z nich we własny obręb. Najnowszym głosem w tej materii są sformułowania psychologii ewolucyjnej.

4. Wyjaśnienia psychologii ewolucyjnej

Wydana w końcu 2007 r. ważna dla naszych rozważań książka Antona J.M. Dijker'a i Willema Koomena (Dijker, Koomen 2007), przyjmuje, że ludzie od zawsze funkcjonowali w grupach i od zawsze stawał przed nimi problem odmienności i jej ewaluacji. Systemy przystosowawcze i leżące u ich podstaw motywacje zostały wyselekcjonowane, utrzymane i są

dziedziczone jako efekt doboru naturalnego. Sukces grupy nie stanowi tu punktu odniesienia, jak w koncepcji biokulturowej – jest nim sukces genetycznej reprodukcji. W wyniku czego kontrola społeczna jest nieunikniona i funkcjonalna w każdej relacji i w każdym społeczeństwie oraz jest ukierunkowana na zmianę osób – nosicieli negatywnie postrzeganych atrybutów lub redukcję urażających ich społecznych konsekwencji.

Ludzkość wykształciła trzy typy reagowania na odmiennosć (tu dewiację), albo, innymi słowy, trzy rodzaje kontroli społecznej: *tolerancję, stygmatyzację i naprawę*. Są to ewolucyjnie wykształcone przystosowawcze formy reagowania na odmiennosć, wyraźnie zdefiniowane i sformułowane na podstawie licznych badań i oparte na mechanizmach psychologicznych uformowanych ewolucyjnie jako formy reagowania przystosowawczego. Te wyodrębnione trzy formy reagowania związane są z określonymi emocjami: i tak np. reakcje tolerancyjne związane są z motywacją ochronną i traktowaniem obiektu jako bezbronnego, natomiast reakcje stygmatyzujące wiążą się z lękiem i agresją.

W bliskich związkach, rodzinach lub niewielkich społecznościach, kontrola społeczna może być postrzegana jako proces skierowany na *naprawianie* relacji, bazujący na negocjowaniu i wzajemnej adaptacji pomiędzy różnymi, zaangażowanymi w ten proces partnerami. *Stygmatyzacja* reprezentuje reakcje, które bywają często funkcjonalne w kontekście zhierarchizowanych relacji i są bardziej ukierunkowane na cechę osoby lub jej tożsamość oraz są powiązane z uprzedzeniami i dyskryminacją. W końcu *tolerancja* jest również rozumiana w kategoriach elementarnych procesów kontroli społecznej, które są uruchamiane przez postrzeganie uwarunkowań dewiacyjnych, ale które, z powodu wewnętrznych ograniczeń i norm społecznych, mogą wyrażać się w reakcjach behawioralnych tylko w ograniczony sposób.

Inność (dewiacja) występuje w dwóch typach: *aktywnej* (np. chuligaństwo), której istotą jest sianie zagrożenia, oraz *pasywnej*. Istotą dewiacji *pasywnej* (np. choroba) jest redukcja zdolności do przetrwania.

Reakcją na zagrożenie aktywne jest ewolucyjnie wykształcony system reagowania *walka-albo-ucieczka*, który jest bardziej nieświadomy i przez to nie do końca kontrolowany, natomiast reakcje na dewiację pasywną wyzwalają system reagowania *opieki* i są lepiej uświadamiane i kontrolowane. System opieki wyzwała zachowania opiekuńcze, ochronne i pielęgnacyjne, znane z opiekuńczego systemu rodzicielskiego. Oba systemy reagowania, jako wysoce adaptacyjne, stały się podstawowymi, dziedzicznymi, formami reagowania pozostającymi ze sobą w interakcji. Jej skutkiem jest ogromna różnorodność i elastyczność w reakcjach na dewiację, i co za tym idzie intensyfikacja zdolności do bardziej nawykowego, prostszego reagowania, co ułatwia przetrwanie i stanowi względnie niezależny system od języka i kulturowo wytworzonych systemów symbolicznych.

Mechanizmy walka/ucieczka oraz opieka są adaptacyjne, ponieważ umożliwiają: a) trafnie i szybko percypować i różnicować subtelne cechy dewiacji (migracja, zagrożenie, wołanie o pomoc etc.); b) wzbudzać stosowne mechanizmy motywacyjne (np. lęk czy napięcie) i wykorzystywać je do stosownego myślenia (uciec czy się bronić?) oraz c) na przystosowanie reakcji do zachowań dewianta (np. kiedy przestać uciekać).

Współzawodnictwo w dominacji między oboma tymi systemami stanowi wzorzec kształtowania się adaptacyjnych postaw wobec Inności (dewiacji), który może być także opisany w kategoriach systemu walka-albo-ucieczka oraz systemu opieki. Tak np. wyrozumiałość wobec osoby działającej egoistycznie, która ujawnia wyrzuty sumienia, jest wynikiem łagodzenia agresji przez hamujący wpływ systemu opieki. Wysoce

przystosowawcze, umiarkowane i zrównoważone reakcje na dewiację są moderowane, stając się umiarkowanie agresywne, ale też nie nadmiernie łagodne i przyzwalające wobec różnych typów dewiacji, stanowiąc tym samym gwarancję na w miarę bezkolizyjne funkcjonowanie grupy.

Autorzy prezentowanego tu podejścia uważają, że stanowisko zakładające eliminację opresji z codziennego życia, jakie przyświeca wielu badaczom (w tym piszącej te słowa) jest błędne i oznacza lekceważenie istnienia kontroli społecznej jako niezbędnej dla rozumienia funkcjonowania grupy. Działania na rzecz eliminacji opresji bez zrozumienia i zgody na istnienie opresyjnych mechanizmów społecznej kontroli może prowadzić wręcz do jej wspomagania.

Wszelka interwencja edukacyjna, zmiana *status quo*, może się dokonać poprzez działania stosowne do typu dewiacji oraz towarzyszącym jej potrzebom i emocjom u widza. Tak np. działania wobec dewiacji aktywnej, np. zaraźliwych i śmiertelnych chorób, może być skuteczna przy deaktywacji systemu walka-albo-ucieczka oraz redukcji lęku. Interwencja polega więc nie na eliminacji czy redukcji stygmatyzacji, ale na przemieszczeniu jej do jednego z dwóch bardziej łagodnych typów kontroli społecznej: naprawy lub tolerancji. Inny przykład: zwiększenie efektywności naprawy może dokonać się dzięki negocjacjom, przez osoby dewiacyjne i niedewiacyjne, ale bez praktycznych konsekwencji. Zachowane przy tym powinny być egalitarne warunki, w których naprawa jawi się jako główna strategia kontroli społecznej.

Nieskuteczność działań naprawczych jest szczególnie widoczna w sytuacji, kiedy np. następują próby zwiększanie tolerancji, a jednocześnie osoby są zaangażowane w procesy stygmatyzacji lub naprawy, jak ma to miejsce np. w walce z paleniem tytoniu, czy kiedy etykietkuje się dewiantów jako zagrażających, np. mniejszości etniczne. Niejednokrotnie sprzeczność w nawoływaniu do

samokontroli i odpowiedzialności, przy jednoczesnym akcentowaniu zagrożenia, prowadzi do obniżenia efektywności działań wielu programów edukacyjnych.

W praktycznych sytuacjach, jak np. wtedy, kiedy mamy do czynienia z grupami narkomanów, młodzieżowymi gangami czy prostytutką, koncentrowanie się na działaniach związanych z redukcją stygmatu czy tolerancją, kiedy nie zostały podjęte kroki naprawcze – mija się z celem.

Przedstawione tu poszukiwania i próby odpowiedzi na pytanie, dlaczego ludzie przejawiają na ogół skłonność do unikania lub niechęci wobec inności, prowadzi do ważnego wniosku, iż teoria, która będzie chciała generalnie sformułować odpowiedź na to pytanie, musi uwzględniać trzy fundamentalne składniki tego stosunku: funkcję, percepcję i społeczny konsensus. Dzięki podejściu ewolucyjnemu dodać trzeba jeszcze składnik czwarty: ukształtowaną ewolucyjnie dwojaką motywację oraz trzy rodzaje kontroli społecznej: tolerancję, stygmatyzację i naprawę.

Bibliografia

- Adler A., *Psychologia indywidualna w wychowaniu*, Warszawa 1929.
Czykwin E., *Stygmat społeczny*, Warszawa 2007.
Czykwin E., *Białoruska mniejszość narodowa jako grupa stygmatyzowana*, Białystok 2000.
Dijker A.J.M., Koomen W., *Stigmatization, Tolerance and Repair. An Integrative Psychological Analysis of Responses to Deviance*, Cambridge 2007.
Fallaci O., *Wściekłość i duma*, Warszawa 2004.
Fein S., Spencer S.J., *Prejudice As Self-Image Maintenance: Affirming the Self Through Derogating Others* [in:] „Journal of Personality and Social Psychology”, 1997/73, pp. 31-44.
Gadamer H.G., *Rozum, słowo, dzieje*, Warszawa 1979.
Hetherington T. F., Kleck R.E., Hebl M.R., Hull J.G., *Social Psychology of Stigma*, London 2000; wyd. pol.: *Spółeczna psychologia piętna*, Warszawa 2008.

Macrae C.N., Milne A.B., Bodenhausen G.V., *Stereotypes As Energy-Saving Devices: A Peak Inside the Cognitive Toolbox*, [in:] „Journal of Personality and Social Psychology”, 1994/66, pp. 37-47.

Marshall G., *Słownik socjologii i nauk społecznych*, Warszawa 2004.

Rusaczyk M. (red.), *Teoria opanowywania trwogi. Dyskurs w literaturze amerykańskiej*, Warszawa 2008.

Solomon S., Greenberg J., Schimel J., Arnd J., Pyszczynski T., *The Nature of Death and the Death of Nature: The Impact of Mortality Salience on Environmental Concern*, [in:] „Journal of Research in Personality”, 2008, pp. 1376-1380.

Tajfel H., Turner J.C., *The Social Identity Theory of Intergroup Behavior*, [in:] S. Worchel, W.G. Austin (ed.), *Psychology of Intergroup Relations*, Chicago 1986, pp. 7-24.

Pod wspólnym niebem. Trudności i szanse dialogu na pograniczu religijnym

Religia ksenofobii – religia dialogu

Ludzie uwięzieni w okowach świata zamkniętego na dialog z każdym, kto jawi się im jako „inny”, są zazwyczaj ludźmi uwięzionymi w okowach lęku. Wielu ludzi religijnych swój opór wobec otwarcia się na dialog z wyznawcami innych religii motywuje obawami przed rozmywaniem prawdy, relatywizmem, osłabianiem fundamentów własnej tożsamości, wystawianiem na próbę bezwarunkowego przyłgnięcia do prawd własnej wiary. Uważa przy tym te obawy za obiektywnie uzasadnione, bo wywołane rzekomo realnymi zagrożeniami. Podobne obawy mogą dotyczyć spójności kulturowej własnej grupy etnicznej, które identyfikując wszelkie wpływy z zewnątrz jako zagrożenie, motywują do zamykania się wewnątrz własnej homogenicznej społeczności odgradzonej od wszelkich „obcych” budzącym wrogość negatywnym i zazwyczaj nie mającym oparcia w rzeczywistości obrazem owych „obcych”.

Źródła takich obaw mogą być różnorakie i warto się im bliżej przyjrzeć, aby ustalić, kiedy mamy do czynienia z obiektywnymi problemami stanowiącymi autentyczne wyzwanie

dla integralności postawy człowieka religijnego (czy członka danej grupy etnicznej lub kulturowej) w pluralistycznym świecie, a kiedy te trudności są wyłącznie indywidualne i subiektywne, a jako takie mogą i powinny być przezwyciężone przez jednostkę na drodze intelektualnego i duchowego wysiłku, bez uszczerbku dla prawdy, a z korzyścią dla dialogu między członkami różnych społeczności kulturowych i religijnych.

Tego rodzaju obawy o własną tożsamość słabną lub nabierają na sile w zależności od spadku lub wzrostu poczucia bezpieczeństwa danej jednostki czy grupy w obliczu pluralizmu światopoglądowego czy różnorodności etnicznej lub kulturowej. Tę zależność między stopniem negatywnego nastawienia do wszelkiej odmienności a stopniem braku poczucia bezpieczeństwa w obliczu pluralizmu nietrudno wyśledzić w przestrzeni religijnej. Osoby religijne, które szczególnie ciężko znoszą konfrontację z wielością religijnych doktryn i z ich silnie zmotywowanymi wyznawcami, nie są zazwyczaj mocno ugruntowane w swych przekonaniach właśnie dlatego, że przeczuwają, iż świadomość istnienia konkurencyjnych wizji świata może wydobyć na powierzchnię ich wątpliwości co do tego, czy ich własne przekonania są prawdziwe.

Z takim mechanizmem motywowanej własną niepewnością niechęci do dialogu z wszelkiego rodzaju „innowiercami” mamy do czynienia zwłaszcza wtedy, gdy podstawą czyjegoś światopoglądu jest przede wszystkim partycypacja w systemie wierzeń własnej społeczności i akceptacja *en bloc* systemu wierzeń wyznawanych przez tę społeczność, głównie na podstawie zasady posłuszeństwa wobec tradycji bądź autorytetu, a w małym stopniu na podstawie własnych doświadczeń czy osobistej refleksji nad pewnością swoich przekonań.

Religia fundamentalistyczna a wrogość wobec odmienności

Ten mechanizm obronny jest dobrze znany psychologom społecznym badającym postawy fundamentalistyczne. Niezależnie od dziedziny życia, w jakiej się one ujawniają, jedna zależność pozostaje w nich niezmienna. Im mniej zreflektowane, przyswojone i uwewnętrznione są czyjeś przekonania, im mniejsza osobista pewność co do ich słuszności, tym mocniejsza tendencja do polegania na zewnętrznym autorytecie poznawczym, a nie na osądzie własnego rozumu czy głosie własnego sumienia. A jak nam podpowiada psychologia poznania, choć akt uznania danego przekonania za prawdziwe jest zawsze aktem wewnętrznym jednostki, to jego siła podlega stopniowaniu i jest zależna od stabilności „fundamentu”, na którym wspiera się owa subiektywna pewność „przekonanego”. Im ten fundament jest bardziej uodporniony na zmiany w zewnętrznym kontekście, w którym „wyznawca” nabył to przekonanie i je podtrzymuje, tym fundament przekonania i jego siła będą stabilniejsze. W przypadku fundamentalistycznych postaw religijnych, podstawa przekonań religijnych jest zazwyczaj maksymalnie „uzewnętrzniona”, gdyż na zewnętrzny autorytet poznawczy – zazwyczaj liderów społeczności dzielącej te przekonania – ceduje się całą odpowiedzialność za ugruntowanie pewności własnych przekonań.

Tak rozumiany autorytet grupowy traci jednak wiele ze swej mocy w momencie pojawienia się pluralizmu poglądów w ramach danej grupy. Stąd tradycyjna niechęć fundamentalistów do najmniejszych choćby przejawów wewnętrznego pluralizmu, który budzi niepewność i lęk u jednostek pozbawionych

zdolności do własnego osądu różnicy zdań. Grupowy autorytet poznawczy zostaje też zakwestionowany w konfrontacji z analitycznym autorytetem innej grupy o podobnym charakterze, o ile nie wyjdzie z tej konfrontacji „zwycięsko”. Stąd tradycyjne dążenie fundamentalistów do likwidacji napięcia spowodowanego świadomością istnienia konkurencyjnych przekonań na drodze „pokonania przeciwnika”, udowodnienia mu bezwzględnej wyższości i potwierdzenia swojego tytułu depozytariusza ostatecznej prawdy. Nie trzeba dodawać, że takie nastawienie z zasady wyklucza traktowanie „innego” jako równorzędnego partnera w dialogu, który w przestrzeni religijnej – jak by można było oczekiwać – powinien być postrzegany jako ktoś, kto „w oczach Boga” jest z nami ontologicznie i epistemicznie *on par* – jest dla Boga stworzeniem równie cennym i Bóg w takim samym stopniu pragnie dla niego najwyższego dobra, jakim jest poznanie Jego Samego, a zatem czyni wysiłki, aby dać się wszystkim poznać.

W obszarze religii fundamentalistyczna postawa przybiera najczęściej postać przywiązania do maksymalnie jednoznacznego, zamkniętego, niezmiennego i jedynie słusznego zbioru „prawd wiary”. Fundamentalista postrzega siebie jako „posiadacza” prawdy, wyniesionego przez ten fakt ponad resztę ludzkości, posiadającego misję i moralny obowiązek uświadczenia „innych” o tym, że są w błędzie i że jedynym sensownym krokiem, jaki mogą w tym stanie rzeczy uczynić, jest konwersja rozumiana jako akceptacja pewnego zestawu przekonań. Fakt, że przytłaczająca większość rodzaju ludzkiego nie podziela ich przekonań, nie spędza fundamentalistom snu z powiek. Postrzegają siebie jako „wybraną” i uprzywilejowaną przez Boga mniejszość, którą Bóg posługuje się, by ostrzec pozostałych przed konsekwencjami trwania w „niewierze” – pozostawiania przy swoich dotychczasowych wierzeniach. Przyjęcie postawy

otwarcia na dialog, w miejsce postawy proroka wzywającego do nawrócenia, byłoby w tej sytuacji sprzeniewierzeniem się własnej misji.

Taka wiara, wyrażająca się w akceptacji zbioru „przekonań fundamentalnych”, to znaczy rzekomo niepodlegających zmianom i interpretacjom, ma jedną zasadniczą „zaletę” – eliminuje element ryzyka, zawierzenia, niepewności czy „ciemności” wiary. Ceną za utrzymanie takiego psychicznie komfortowego stanu ducha jest niedopuszczanie do siebie wątpliwości, pytań, myśli o możliwości odmiennych ujęć, innych interpretacji, nowych wglądów i w ogóle wszelkich zmian i wszelkiej różnorodności, które przez samo swe istnienie zagrażają absolutyzacji jednego zestawu przekonań religijnych.

Rzecz w tym, że takie podejście do wiary, które „uwalnia się” od tego, co w wierze trudne, i zabezpiecza przed trudnym spotkaniem z wyznawcą odmienniej religii, jest w kontekście religii monoteistycznych (judaizmu, chrześcijaństwa czy islamu) mocno dyskusyjne, a w każdym razie nieoczywiste. Czyż nie jest dyskusyjnym zastępowanie wiary, która jest ufnym kroczeniem za głosem Boga przez zawsze ograniczonego poznawczo człowieka, zwartym systemem rzekomo niepodważalnych przekonań, który ma usuwać niepokój w obliczu każdej wątpliwości i każdego napięcia w relacjach z wierzącymi inaczej? Przeżywanie wiary na zasadzie przyłgnięcia do dającego poczucie pewności systemu wierzeń niesie z sobą niebezpieczeństwo postawy, którą od najdawniejszych czasów określano w religiach monoteistycznych mianem „bałwochwalstwa”. Bałwochwalstwo to oddawanie czci „bałwanom”, „fałszywym bogom”, czyli ostatecznie oddawanie czci czemuś, co w ogóle nie jest Bogiem i nie zasługuje na religijną cześć. Taka sytuacja może właśnie zachodzić w fundamentalistycznym przeżywaniu religii, gdy zamiast na wierności Bogu Żywemu, zatroskanemu o całe stworzenie, człowiek skupia się na

wierności wytworzonym przez siebie teologicznym systemom, które w oczach niektórych uzasadniają ich własne poczucie wyższości, karmiąc religijne, etniczne i kulturowe separatyzy i uniemożliwiając dialog z „innymi”.

Religijność motywująca do dialogu

Religie na przestrzeni dziejów motywowały swoich wyznawców do dobrego i do złego. Śledząc dzieje ludzkości, można by powiedzieć, że wiele z najgorszych i najlepszych z ludzkich „osiągnięć” nie byłoby możliwe bez religijnej motywacji. Dla przykładu, religijną proveniencję miała idea dyskryminacji i izolacji w ramach własnego kręgu kulturowego wyznawców innych religii, prowadząca aż do pragnienia zupełnego usunięcia wszystkich „obcych” z zamieszkiwanej przez siebie „przestrzeni życiowej”. Ale religijne, a ściślej rzecz biorąc, biblijne źródło ma też idea równości wszystkich ludzi, jako równych sobie stworzeń, posiadających z mocy swego urodzenia te same prawa – idea, która zaowocowała obaleniem nierówności klasowych i rasowych.

W początkach europejskiego Oświecenia panowało przekonanie, że historyczne religie – o ile nie zostaną poddane racjonalnemu oczyszczeniu z przesądu i zabobonu – będą zawsze i w sposób nieunikniony zarzewiem konfliktów międzyludzkich, których zaciekłość i długotrwałość jest na miarę stawki, o którą w religiach chodzi: zbawienia wiecznego. Jednakże w drugiej połowie XX w., po Zagładzie i po Kołymie, byliśmy świadkami głębokiego zwrotu w myśleniu religijnym, związanego z namysłem nad ogromem zła i cierpienia w świecie, któremu religie nie potrafiły zapobiec. Ta świadomość uwrażliwiła wielu ludzi religijnych na te wszystkie przejawy religijności,

które karmią konflikt i sprawiają, że religie – zamiast być narzędziem obrony dobra przed nagą przemocą – przyczyniają się nierzadko do tworzenia atmosfery walki i odwetu, w której ofiarami padają niewinni ludzie.

Dla chrześcijan takim niezwykłym doświadczeniem przełomu w dostrzeżeniu tego, co w religii błędne, bo wzywające do nienawiści do „innych” i „obcych”, a nie do akceptacji „wszystkich dzieci Boga”, było zgromadzenie biskupów Kościoła katolickiego na Soborze Watykańskim II, którzy podjęli ekumeniczne impulsy pojawiające się już kilkadziesiąt lat wcześniej u teologów protestanckich. W czasie kilkuletnich obrad, w latach sześćdziesiątych, wykrystalizowała się nowa, akceptująca wizja świata wieloreligijnego i nowe spojrzenie chrześcijan na położenie tych niezliczonych dzieci Boga, które – używając języka chrześcijańskiej teologii – nie dostały łaski rozpoznania szczególnej obecności Boga w Jezusie Chrystusie, jednakże krocząc za głosem sumienia, poszukują Boga i oddają Mu cześć na sposób, który uważają za najpełniej odpowiadający odkrytej przez nich prawdzie. W tekstach soborowych i posoborowych Kościół odniósł się pozytywnie nie tylko do nadziei na zbawienie ludzi, którzy nie są wyznawcami Chrystusa, ale zadeklarował też swoje przekonanie o obecności Prawdy w innych religiach. Ta druga deklaracja nie wiąże się w sposób konieczny z pierwszą, gdyż nadzieja zbawienia dla niechrześcijan mogłaby być zdefiniowana w kategoriach całkowicie darmowego daru Boga także dla tych, którzy „kroczą w ciemnościach” niewiedzy o Bogu Prawdziwym. W soborowej deklaracji *Nostra aetate* (nr 2) biskupi Kościoła potwierdzili, że „Kościół katolicki nie odrzuca nic z tego, co w religiach (niechrześcijańskich) jest prawdziwe i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do (właściwych im) sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez

niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi”.

W ciągu czterech dekad, które dzielą nas od tej deklaracji przełomowej dla stosunku chrześcijan do wyznawców innych religii, padło wiele słów jeszcze odważniejszych. W tym okresie teologia chrześcijańska zaakcentowała może bardziej niż kiedykolwiek przedtem, że głosząc, iż w Jezusie Chrystusie Bóg objawił się człowiekowi najpełniej – to znaczy, objawił najwięcej ze swej Tajemnicy – nigdy nie sugerowała, że posiada *explicitę* odpowiedź na każde istotne pytanie, ani że do znajomości tych odpowiedzi i stałości w ich wyznawaniu sprowadza się prawdziwa wiara, czyli wierność Bogu Prawdziwemu. Raczej w duchu intuicji św. Pawła, że teraz sprawy Boże widzimy „niejasno, jakby w zwierciadle” i poznajemy je tylko „po części” (por. 1 Kor 13, 12), teologowie chrześcijańscy dali wyraz swojemu przyłgnięciu do tego paradygmatu wierności Prawdzie, którą można „wyczytać” z Chrystusowego Krzyża. Chodzi o Prawdę o niepojętej miłości Boga do człowieka, wykraczającej tak daleko poza dające się zracjonalizować, „upewnić” i „zabezpieczyć” teologiczne doktryny, że słusznie została uznana za głupstwo, szaleństwo i zgorszenie przez mądrych tego świata (por. 1 Kor 1, 23).

Można powiedzieć, że na progu epoki globalizacji, w której ujawniła się z całą mocą świadomość wzajemnej odpowiedzialności członków rodzaju ludzkiego za wspólny dom i za siebie nawzajem, Kościół katolicki zdobył się na danie świadectwa zawierzenia Bogu, który jest Stwórcą wszystkich i Panem Wszechświata i który pozostając z nami „wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20), nie przestaje udzielać się swoim stworzeniom także w sposób sobie tylko wiadomy, poza „widzialnymi granicami” Kościoła. Można też powiedzieć, że Kościół dostrzegł w końcu, iż istnieje taki rodzaj wierności

formułowanym przez siebie prawdom wiary, który może się przerodzić w niewierność Bogu Żywemu i Jego ukrytym zamiśłom względem swoich stworzeń. Taka zamknięta na *nowe* światło Ducha Bożego wierność raz nabytym przekonaniom, która narzuca Bogu ograniczenia, może się ostatecznie okazać niczym więcej jak wiernością własnym ludzkim ograniczeniom.

Religijny obowiązek dialogu

Jednym ze źródeł lęków niektórych osób religijnych przed wejściem w dialog z wyznawcami innych religii bądź z niewierzącymi jest całkowicie błędne wyobrażenie, że dialog polega na negocjowaniu z „przeciwnikami” teologicznych ustępstw, aby zbliżyć się do siebie za cenę rezygnacji z części własnych przekonań, uważanych wcześniej za prawdziwe. O ile nie można zaprzeczyć, że w środowiskach akademickich zainteresowanie budzą czasem propozycje najbardziej radykalne, zakładające głęboką rewizję dogmatycznej warstwy teologii wszystkich religii – jak choćby pluralistyczna koncepcja Johna Hicka – o tyle z perspektywy dość długiej już debaty nad przyszłymi kierunkami, jakie może przybrać dialog między religiami, można ze spokojem skonstatować, że wszelkie nieumiarkowanie progresywne sugestie pozostaną w najlepszym razie cennymi eksperymentami myślowymi wyznaczającymi teoretyczne granice możliwego dialogu. Nie da się bowiem przekonać setek milionów wyznawców wielkich religii światowych do sensowności teologicznych „ustępstw”, do których nie doszliby sami na drodze odkrywania pełniejszej prawdy o „swoim” Bogu w ramach własnej tradycji. Horyzont i granice dialogu między wyznawcami różnych religii wyznacza ich wierność Prawdzie. Dialog, w którym strony przestają kierować się wiernością podstawowym

wglądom teologicznym swoich tradycji, przestaje być dialogiem między-religijnym, a staje się polem twórczości teologicznej indywidualnych podmiotów, które muszą wówczas uzasadniać swoje propozycje w inny sposób niż przez odwołanie się do bogactwa duchowego i teologicznego własnych tradycji.

Zaangażowanie w dialog międzyreligijny jest niczym innym jak postępowaniem na drodze wierności Prawdzie, która odkrywa się coraz pełniej w ramach własnej tradycji religijnej w ożywczej konfrontacji z odmiennymi tradycjami, w ramach których ludzie z równym oddaniem i religijnym pietyzmem poszukują Prawdy. Nie istnieje dialog międzyreligijny poza religiami. Dialog międzyreligijny jest możliwy wyłącznie między religiami, a właściwie między wyznawcami religii, którzy czynią wysiłki, aby poznawać Boga, coraz bardziej drążąc niejako w głąb swojej wiary, w głąb odziedziczonej tradycji, nie zaś, by tak rzec, „hasając” z jednego teologicznego poletka na drugie.

Ewolucja katolickiego podejścia do kwestii pluralizmu religijnego jest dobrym przykładem takiego otwarcia na dialog, które jest owocem zgłębiania własnej tradycji religijnej i odkrywania w niej pokładów wcześniej niedostrzeganych. Posoborowe otwarcie się Kościoła na dialog międzywyznaniowy i międzyreligijny było następstwem odkrycia, że takiego kroku domaga się właśnie wierność Bogu Jezusa Chrystusa, nie zaś niepewność co do fundamentów własnej tradycji religijnej. Zgodne z tą logiką były późniejsze deklaracje Jana Pawła II, który na spotkaniach z przywódcami niechrześcijańskich wspólnot religijnych powtarzał, że „dialog międzyreligijny jest wolą Bożą”, a jako taki jest moralnym nakazem i egzystencjalną koniecznością, zarówno dla chrześcijan, jak i dla wyznawców innych religii.

Czy zaangażowanie w dialog międzyreligijny nie domaga się od człowieka religijnego rezygnacji z „głoszenia” innym prawdy, w którą się wierzy? To często zadawane pytanie

zwraca uwagę na niebezpieczeństwo kolejnego nieporozumienia co do istoty dialogu w przestrzeni religii. Po pierwsze, można odpowiedzieć na nie innym pytaniem: czymże mieliby się parać dialogujący wyznawcy różnych religii, jeśli nie rozmową na temat tego, w co wierzą i jak przeżywają swoją wiarę? Doświadczenie uczy, że osoby wchodzące w dialog z wierzącymi inaczej podejmują w jego trakcie wysiłek głębszego niż zazwyczaj zrozumienia swojej własnej wiary, bo tego domaga się konfrontacja własnych przekonań z przekonaniem partnera dialogu. To w środowiskach homogenicznych, niewystawionych na kontakt z odmiennymi przekonaniem, powstaje zagrożenie powolnej atrofii wiary i zaniku dążenia do zgłębiania ukrytych bogactw własnej tradycji. I nierzadko w procesie dialogu z wierzącymi inaczej pojawiają się świeże wągły w głębinie własnej religii.

Sama logika wewnętrznej spójności dyskursu religijnego podpowiada, że jeśli jakieś działanie zostało rozpoznane jako moralny imperatyw zgodny z „wola Boga”, to nie może ono pozostawać w sprzeczności z innymi nakazami odczytanymi jako „wola Boga”. Z tego powodu dialog międzyreligijny musi być przez chrześcijan i przez wyznawców innych religii rozumiany tak, aby nie prowadził do rezygnacji z innego fundamentalnego nakazu, jakim jest poszukiwanie Prawdy i dzielenie się poznaną Prawdą, w duchu troski, „wszyscy ludzie doszli do poznania Prawdy” (1 Tm 2, 4). W przypadku chrześcijan ta „misja” dzielenia się Prawdą jest równoznaczna z „głoszeniem Ewangelii Jezusa Chrystusa” wszystkim narodom. Nie ma niczego paradoksalnego w tym, że pierwszą i najważniejszą czynnością w dialogu międzyreligijnym jest dzielenie się z wzajemnością swoją wiarą, przy czym nie chodzi wyłącznie o opowiadanie o tym, w co się wierzy, ale o dzielenie się „życiem wiary”. To dzielenie się swoją wiarą

z wierzącymi inaczej ma być przejawem autentycznego zatroskania o bliźniego, zrodzonego z pragnienia pomocy wszystkim ludziom w zbliżeniu się do Boga i osiągnięciu Zbawienia/Wyzwolenia.

Należy jednak z mocą podkreślić, że głoszenie Prawdy, w którą się samemu wierzy, nie jest w dobie dialogu międzyreligijnego tym samym, co dążenie za wszelką cenę do „nawrócenia” wierzących inaczej. Papież Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam*, ogłoszonej w czasie Soboru Watykańskiego II, napisał: „Podejmowany przez nas dialog, nie mając na celu naszej własnej korzyści, jest daleki od wszelkich arbitralnych poglądów; [...] odwraca się ze wstrętem od udawania, od rywalizacji, od zdrady i podstępu”. A zatem dialog, który jest od początku jedynie zawoalowaną formą prozelityzmu, staje się zaprzeczeniem dialogu: to nie tylko świadectwo braku poszanowania godności partnera dialogu, ale także świadectwo braku wiary w działanie Boga w świecie, w Jego opatrnościową troskę o wszystkich ludzi, którzy uczciwie poszukują Prawdy. W przemówieniu do buddystów na Sri Lance Jan Paweł II zadeklarował, że „Kościół szanuje wolność jednostek do poszukiwania prawdy i przyjmowania jej według nakazów sumienia. W tym świetle Kościół stanowczo odrzuca prozelityzm i sprzeciwia się wykorzystywaniu nieetycznych metod w celu nawrócenia”.

Bodaj najlepszym sposobem zrozumienia „logiki” dialogu międzyreligijnego jest porównanie go do dialogu Boga z człowiekiem w historii zbawienia, tak jak ukazują ten dialog religie odwołujące się do „wiary Abrahama”, czyli judaizm, chrześcijaństwo i islam. Uczciwość i przejrzystość zasad, na jakich Bóg prowadzi dialog z człowiekiem, jest poświadczona wolnością człowieka, aby Boga odrzucić. Bóg posiadając nad człowiekiem „przewagę”, niczego człowiekowi nie narzuca, tylko właśnie

wchodzi z nim w dialog, w którym, chcąc zakomunikować człowiekowi Prawdę o Sobie, apeluje do wolnej woli człowieka. To zaś oznacza również, że Bóg, aby objawić się człowiekowi, nie posługuje się podstępem. Zatem również ten współudział w przemianie świata, który dokonuje się w nowatorskim i odważnym przedsięwzięciu dialogu międzyreligijnego, nie dopuszcza ukrywania intencji i używania nieetycznych metod, ale też nie domaga się i nie zakłada rezygnacji z jakichkolwiek przekonań własnych, które są wyrazem wiernego i uważnego kroczenia po ścieżce coraz lepszego poznania Prawdy.

Religia budząca demony – religia uwalniająca od strachu

Religia może wzmacniać lęk przed „innym”, ale może też „innemu” nadawać twarz bliźniego, czyniąc go kimś bliskim, w całej odmienności. Religia może karmić lęki, może też od nich wyzwalać.

Szczególnym rodzajem lęku, który bardzo często jak czarna gęsta chmura spowija przez pokolenia i stulecia religijne pogranicza, jest strach przed spojrzeniem w oczy prawdzie o krzywdach wyrządzonych przez nas samych, albo naszych „pobratymców”, tym „innym”, zamieszkującym dziś lub niegdyś nasze religijne czy etniczne pogranicze.

Ten strach jest często łagodzony, a najczęściej całkowicie likwidowany przez wyeksponowanie własnych krzywd, które wyrządzili nam owi „inni”. Wówczas krzywdy wyrządzone przez nas samych lub przez „naszych”, łatwiej zapadają w moralną niepamięć jako „usprawiedliwione” lub przynajmniej „zrozumiałe” postawy „samoobrony” wobec agresora, czyli „innego”.

Ten rodzaj strachu czai się w zakamarkach historii większości ludzi i narodów. Niekiedy jednak się ujawnia, wypływa na powierzchnię. Jeśli pojawia się on w horyzoncie ludzi religijnych, nie mają oni żadnego moralnego uzasadnienia, aby od konfrontacji z tym strachem uciec. Jeśli uciekliby w łatwe „naturalistyczne” usprawiedliwienia, na przykład przedstawiając nikczemne postawy „naszych” jako zrozumiałe przypadki odwetu, wówczas przekreślaliby w zupełności „nadprzyrodzony” fundament moralny własnej religii, która odwetu nie usprawiedliwia.

Jaskrawym momentem ujawnienia się w polskiej świadomości zbiorowej strachu przed uznaniem winy ukrytej w zakamarkach dusz być może nielicznych Polaków, ale winy strasznej, był głos Jana T. Grossa, autora książki *Strach*, traktującej o tragicznych losach niektórych Żydów, którzy uniknąwszy cudem nazistowskiego „ostatecznego rozwiązania”, wpadli następnie w ręce polskich sąsiadów.

Reakcje na głos Grossa były bardzo zróżnicowane. Nie można powiedzieć, że ten głos wywołał narodową debatę. Może po trosze było tak dlatego, że publiczna debata na podobny temat odbyła się kilka lat wcześniej, zainspirowana inną książką tego samego autora, *Sąsiedzi*, traktująca o mordzie w Jedwabnem.

Tu chciałbym jednak zwrócić uwagę na reakcje części polskiej opinii publicznej, może części stosunkowo nie reprezentatywnej, bo osadzonej na pozycjach skrajnych, ale ważnej w kontekście problemu postawionego w niniejszym artykule, że mianowicie religia może być na religijnym pograniczu źródłem ksenofobii, albo źródłem dialogu. Czy będzie jednym, czy drugim zależy od wysiłku samych ludzi religijnych, którzy mogą ze swej religijności uczynić siłę przemieniającą świat na lepsze, lub źródło złej energii budzącej w człowieku to, z czego religia powinna go wyzwalać.

Zatykając uszy na głos sumienia

Najgwałtowniejsze reakcje na głos Grossa przypominającego o żydowskich ofiarach polskich oprawców dało się słyszeć w kołach ludzi, którzy skłonni byliby się określić jako głęboko religijni i całkowicie oddani sprawom religii. Ich reakcje były w istocie całkowitym zaprzeczeniem, że przytaczane przez Grossa historie zawierają w sobie cokolwiek takiego, co miałyby wstrząsnąć sercami i sumieniami współczesnych Polaków, może w pierwszym rzędzie tych, którzy byli świadkami tamtych wydarzeń, a może nawet w nich uczestniczyli.

Jak wyjaśnić taką reakcję ludzi religijnych, którzy słuchając historii o najokrutniejszych cierpieniach i najsmutniejszych przykładach moralnego upadku człowieka, nie doznają moralnego wstrząsu, albo choćby odczucia wzruszenia wobec ludzkich nieszczęść? Choćby takiego wzruszenia, którego doznał „miłosierny Samarytanin” z ewangelicznej opowieści, który „wzruszył się głęboko” na widok poranionego człowieka porzuconego przez zbójców przy drodze. Poraniony był Żydem, Samarytanin nim nie był. Żyd dla Samarytanina był Obcym. I to Samarytanina, który „wzruszył się głęboko” na widok poranionego Obcego, postawił Jezus za wzorzec miłości bliźniego. Jak to możliwe, że istnieli chrześcijanie, którzy na widok poranionych obcych, porzuconych przez zbójców przy drodze, nie wzruszyli się wcale – i nawet dzisiaj się nie wzruszają, gdy ktoś im o nich opowiada?

Pierwsze wyjaśnienie, jakie się nasuwa, jest najbardziej oskarżycielskie, więc z pewnością dotyczy niewielu – tylko tych, którzy istotnie mają na sumieniu coś, co opowiadane przez Grossa historie przywodzą im na pamięć. To nie muszą być zbrodnie; może tylko przywłaszczenie sobie czegoś, co należało do uśmierconych żydowskich sąsiadów; może

drobiazgów, bo przecież Żyd zamieszkujący polski *shtetl* był zazwyczaj równie biedny, jak jego polski sąsiad; a może czasem czegoś więcej, może przysłowiowego żydowskiego złota zakopanego w piwnicy. W takich przypadkach zamykanie uszu na głos ofiar z historii opowiadanych przez Grossa jest niczym innym jak zamykanie uszu na głos własnego nieczystego sumienia.

Prawdopodobnie znacznie częściej gwałtowne reakcje zatykania uszu na głos żydowskich ofiar są rezultatem całkowicie niereligijnego postrzegania swojej etnicznej przynależności, a w dodatku niereligijnego podejścia do kwestii winy i nawrócenia. Istnieją bowiem ludzie, którzy definiują siebie przede wszystkim w kategoriach przynależności do grupy etnicznej i czerpią z tej przynależności swoją wartość i orientację w życiu. Ta przynależność jest dla nich tak fundamentalna, że czynią z narodu swój własny absolut. A absolut ma to do siebie, że musi być doskonały zawsze i pod każdym względem. Nie tylko dzisiaj, ale też i wczoraj. Stąd poczucie obowiązku, by bronić swój absolut przed wszelkimi „oskarżeniami”, które go pomniejszają. Dlatego nie można dopuścić do tego, by przyznać, że na obliczu mojego narodu były jakieś skazy, których by się nie dało moralnie usprawiedliwić. Stąd już krok od tworzenia narodowej mitologii, która domaga się zaprzeczania moralnej niedoskonałości narodu.

Takie rozumienie wspólnoty etnicznej jest z punktu widzenia religii bałwochwalstwem w najczystszej postaci, a samorozumienie siebie w perspektywie tak pojętego absolutu czyni z religii naturalistyczną ideologię, w której nie ma miejsca na wzruszenia dobrego Samarytanina. Chrześcijanie za rzadko przywołują Jezusowe słowa, że „moja ojczyzna nie jest z tego świata”, powtarzające się potem jak echo w listach apostoelskich, przypominających, że ludzie religijni są jedynie

„przechodniami”, krocząc pod wspólnym niebem do domu, którego natura jest duchowa i którego nie można posiadać, nie dzieląc go z wszystkimi „innymi”.

Między obcością a pokrewieństwem

Istnieje jeden oczywisty fakt przemawiający za tym, że ta nieodrobiona lekcja historii przynosi niepożądane konsekwencje i nie może być odkładana w nieskończoność. Tym faktem jest potwierdzana przez badania opinii publicznej niechęć sporej części Polaków do Żydów oraz w pełni odwzajemniana niechęć sporej części Żydów do Polaków. Ta niechęć jest czymś, co zatruwa dziś nasze dusze. Ta niechęć nie pozwala nam też dzisiaj, zarówno Polakom, jak i Żydom, przyswoić sobie na nowo tego przebogatego polsko-żydowskiego dziedzictwa, które zrodziło się na naszej ziemi na przestrzeni kilkuset lat względnie harmonijnego współistnienia dwóch kultur i religii.

Nowym pokoleniom Polaków i Żydów nie wolno przechodzić nad tym wzajemnym negatywnym nastawieniem do porządku dziennego, gdyż w odróżnieniu od naszych rodziców czy dziadków, nie mamy po temu żadnych biograficznych racji. Kulturowanie wzajemnych uprzedzeń, przyjmujących w skrajnych przypadkach formę otwartego antysemityzmu czy antypolonizmu, byłoby niegodne ludzi wychowanych w warunkach pełnej wolności i demokracji. W szczególności jest niegodne ludzi, którzy kultywują w swoim życiu wartości religijne i wypływające z nich wysokie ideały moralności.

Zamiast obrażać się na siebie w nieskończoność, nerwowo reagując na każde, niekiedy zbyt łatwo uogólniane zarzuty, potrzeba zrobić wszystko, aby dialog posuwał się dalej, aż do

momentu, gdy możliwe będzie, tak bardzo pożądane, spojrzenie na siebie wzajemnie przez pryzmat wielowiekowej wspólnoty polskich i żydowskich losów.

Nie ma żadnych powodów, dla których – po przewyciężeniu najbardziej nawet bolesnych zaszłości – Polacy i Żydzi nie mogliby się stać narodami szczególnie sobie bliskimi. Bo nawet jeśli dziś zabrzmi to na wyrost: polska i żydowska dusza ukształtowały się we wzajemnej kulturowej i duchowej symbiozie. Trwanie we wzajemnej niechęci jest niczym zgoda na utratę istotnej części swojej tożsamości, na amputację części własnej duszy.

Z tego właśnie powodu warto podjąć wysiłek moralnej konfrontacji z przeszłością. Niepodjęcie tego wyzwania byłoby dowodem moralnej słabości, a nie siły, zwłaszcza że to wyzwanie jest znacznie mniej wymagające niż w przypadku naszych sąsiadów, przez których zostało podjęte.

Odwilż sumień ludzi wolnych

Polacy osaczeni przez dziesięciolecia w totalitarnych okowach strachu i manipulacji nie mieli okazji dopuścić do swoich serc wstrząsającego głosu, który się rozległ pod naszym wspólnym niebem. Odzyskana wolność stwarza nową szansę, aby przewyciężyć strach przed głosem ofiar, których krew wsiąkła w polską ziemię. Ten strach jest często zakryty obojętnością i brakiem zainteresowania. Ale ludzie wolni powinni znaleźć w sobie dość moralnej siły, by otworzyć się na dostrzeżenie tej przeszłości, której nie można wymazać, i przeżyć ból swoich żydowskich sióstr i braci, dla których ta ziemia – przez wieki określana mianem „żydowskiego raju” – stała się ziemią Zagłady. Ludzie wolni mogą się zdobyć na to, by wpisać

na zawsze losy Żydów w naszą nową narodową opowieść, na równi z losami wszystkich naszych rodaków, którzy padli ofiarą pogardy i nienawiści. Musimy tę nową opowieść o nas samych ukształtować jako ludzie prawdziwie wolni, którzy po dwustu latach zniewolenia mają po raz pierwszy szansę wyzwolić się od strachu przed pełną prawdą o sobie. Musimy, gdyż jak to widać w nieodległych krajach, ludzie, którzy nie są dość silni, by zmierzyć się z tym, co w ich historii trudne, mogą w swej duszy na długo pozostać niewolnikami pośrodku gruzów ich dawnego więzienia.

Dyskusja na temat postaw Polaków w obliczu okrutnej eksterminacji ich żydowskich współziomków wzbudza emocje dlatego, że dotyczy czegoś, co nie stało się jeszcze w dostatecznym stopniu przedmiotem rachunku sumienia. A rzeczywistość ludzkiego sumienia okazuje się być pozbawiona wymiaru czasowego. Sam upływ czasu niczego w nim nie zmienia. Dla polskich sumień czas komunizmu był pod wieloma względami okresem hibernacji. Tymczasem wiosna wolności spowodowała odwilż i przywróciła do życia te obszary polskiego sumienia, które wołają o uzdrowienie. Alternatywą dla odważnego pochylenia się nad obolałym sumieniem jest jego zakłamanie, czyli inna forma jego zamrożenia – tym razem już narzuconego samemu sobie. Ten głos nie całkiem czystego sumienia, ujawniający się w skrajnych emocjach, jest dobrą nowiną. Bo mówi o tym, że pojawia się szansa na konfrontację z trudną prawdą, na wewnętrzną przemianę, pojednanie i doświadczenie moralnego wyzwolenia.

Powie ktoś, że takie ujęcie rozważanej kwestii trąci moralizatorstwem. Owszem, bo też ta historia, która domaga się, by ją przywołać na nowo, jest nazbyt ważna, aby ją pozostawić w rękach historyków. Wszak nie tylko o ocenę historycznych wydarzeń tutaj chodzi, ale o teraźniejszość. Autor *Strachu* nie

czyni tajemnicy z tego, że piętrząc w jednym tomie znane już wcześniej świadectwa niegodziwości popełnionych przez Polaków na swoich żydowskich rodakach przed sześćdziesięciu z górą laty, chce zmobilizować nas, współczesnych, do zajęcia wobec tych wydarzeń moralnego stanowiska. A taka konfrontacja ma odmienny charakter niż nacechowane dystansem postępowanie badacza, który zadawała się ustaleniem okoliczności przeszłych wydarzeń, tak jakby one jego samego w żaden sposób nie dotyczyły. Wznoszenie się na poziom chłodnej analizy uwarunkowań, gdy mamy do czynienia z porażającymi świadectwami moralnego upadku członków naszej społeczności, jest być może zrozumiałe w przypadku historyka. W innych jednak przypadkach taka postawa nasuwałaby podejrzenie, że mamy do czynienia z ucieczką przed niewygodną prawdą.

Napiętnować zło czy badać kontekst

Jedną z reakcji na moralizatorski ton książki Grossa było scedowanie roli apologetów polskiego honoru na krytycznych wobec niego historyków, którzy utożsamiają się z polskim nurtem „narodowym”, a zarazem eksponują swoje przywiązanie do wartości chrześcijańskich. Takie posunięcie było niefortunne, gdyż spowodowało całkowite rozminięcie się dwóch dyskursów: dyskursu zmierzającego do ukazania w jaskrawym świetle i nazwania po imieniu wstrząsających przejawów zła oraz dyskursu stawiającego sobie za cel wskazanie na różnorodność motywacji kierujących osobami, które dopuściły się zbrodni. Można odnieść wrażenie, że ten drugi, jeśli został pomyślany jako skuteczna kontra wobec oskarżycielskich sądów Grossa, chybia celu. Bo czyż sugestia, że niektóre przypadki agresji Polaków wobec Żydów mogły być spowodowane ich nienawiścią do

Żydów-komunistów rozgrzesza kogoś, kto morduje żydowską matkę z dzieckiem na ręku? Czy ukazanie faktu, że po wycofaniu się niemieckiego okupanta na prowincji zapanowało bezprawie i wszechobecny bandytyzm stawia w lepszym świetle Polaków, którzy wzięli udział w krwawych pogromach w Kielcach, Krakowie czy Rzeszowie? Czy hipoteza, że pogromy mogły być inspirowane przez Służbę Bezpieczeństwa, stawiającą sobie za cel skompromitowanie antykomunistycznego podziemia, rehabilituje w jakimś stopniu tych, którzy z łatwością dali wiarę w haniebne plotki o mordach rytualnych dokonywanych rzekomo przez Żydów? Przygnębia rozumowanie jednego z głównych polskich uczestników debaty historyków, który odnosząc się do „wątku żydokomuny”, czyli rzekomej „nadreprezentacji” Żydów w zbrodniczych władzach komunistycznej bezpieki, bez żenady skonkludował: „Nic dziwnego, że Polacy nie lubili Żydów”. Czy z tej „naukowej” tezy miałyby wynikać, że „nic dziwnego, iż Polacy mordowali Żydów”? A co myśleć o tej linii argumentacji rozwijanej przez niektórych autorów, która odwołuje się do rachunku krzywd i sugeruje, że Żydzi, choćby przez to, że kolaborowali z sowieckim okupantem, zasłużyli na swój los, jaki ich spotkał z rąk ich polskich sąsiadów? Być może historykowi wolno tak myśleć, ale z pewnością takie rozumowanie jest nie do przyjęcia dla chrześcijanina. Bo postulat zamknięcia wieka historii nad wyrządzonym złem („po co o tym jeszcze dzisiaj mówić?”), w przekonaniu, że były one wyrównaniem rachunku krzywd, jest postulatem ignorującym całkowicie odpowiedzialność moralną człowieka. Chrześcijaństwo człowiekowi w sytuacji moralnej zapaści oferuje „usprawiedliwienie przez wiarę”, zakładające uznanie własnej winy, przeżycie żalu i przyjęcie przebaczenia, a nie „usprawiedliwienie przez kontekst”, rozpisujący jego winę na tysiąc okoliczności i uwarunkowań.

Wysiłki zmierzające do „usprawiedliwienia przez kontekst” są szczególnie przygnębiające, jeśli są podejmowane w imię rzekomej obrony reputacji religii. Uchylenie się przed nazwaniem zła po imieniu oraz przyznaniem, że chrześcijanie mogli w sytuacji wyzwania okazać odrobinę więcej moralnego heroizmu, w znacznie większym stopniu kompromituje religię, niż przyznanie, że ludzie religijni, jak wszyscy inni, są narażeni na moralną porażkę. Fundamentem chrześcijaństwa, jak i innych religii, nie jest założenie nieomyślności. Wprost przeciwnie, religie są odpowiedzią na nieusuwalną ludzką słabość i tej słabości ma zaradzać odwołanie się do mocy Boga, a nie do jakoby nieskazitelnej natury konkretnych wyznawców religii. Apostoł Piotr, którego Chrystus nazwał „opoką”, na której zbuduje Kościół, nie stanął na wysokości zadania w momencie najważniejszego wyzwania i zdradził swojego Mistrza. Autentyczność jego religijności wyraziła się w tym, że zdobył się na to, by ze łzami wyznać swoją winę, a potem z głębi poczucia swojej ludzkiej słabości głosił naukę miłości, przebaczenia i pokory.

Przesłanie ofiar

Dzisiejsza debata o latach czterdziestych musi być prowadzona tak, abyśmy dopuścili do naszych uszu, umysłów i serc głos ofiar. Wszystkich ofiar. Bo myślę, że one wszystkie kierują do nas to samo przesłanie. To ostrzeżenie, że człowiek, bez względu na swoją narodowość czy światopogląd, potrafi stosunkowo łatwo stoczyć się na moralne dno i stać się katem swoich sióstr i braci. Ofiary wołają do nas z otchłani krematoryjnych pieców, aby raz na zawsze uświadomić nam, że w obliczu moralnej zapaści człowieczego rodu trzeba wziąć w nawias wszystkie różnice, za pomocą których się definiujemy. Takie

krańcowe sytuacje pokazują nam, że najpierw wszyscy jesteśmy ludźmi, których życie jest bezcenne, a dopiero daleko później jesteśmy Polakami, Niemcami, Żydami, chrześcijanami czy muzułmanami. Głos miliona uśmierconych dzieci, który błaga: Nigdy więcej! – musi wstrząsnąć nie tylko nami dzisiaj, ale każdym kolejnym pokoleniem, aż do skończenia świata. Bo to jest lekcja, której nie wolno już powtórzyć.

To przesłanie ofiar jest skierowane do wszystkich ludzi. Ono nie napiętnuje jednego narodu, ale cały ludzki rodzaj. I nie pozwala nikomu poczuć się spokojnym. Bo to jest przesłanie o ludzkiej kondycji – zwierzęcia jedynie naskórkowo oswojonego przez kulturę i religię. Holocaust i różne ludzkie postawy w obliczu Zagłady, także postawy Polaków, pokazały raz na zawsze, że pod cienką warstwą ludzkiej moralności czai się bestia. Ta straszna wiedza, nabyta drogocenną krwią milionów niewinnych ofiar, powinna na zawsze wstrząsać sumieniami i mobilizować przedstawicieli wszystkich religii, kultur i narodów do zgodnej i ścisłej współpracy, aby wzmacniać tę warstwę ochronną w nas, której na imię człowieczeństwo.

Białystok – miasto pogranicza, miasto wielokulturowe

Wielokulturowy dom

W 1990 r. nieżyjący już dziś austriacki grafik, malarz i architekt – Friedensreich Hundertwasser (Hundertwasser 2007) – w jednym ze swoich społeczno-artystycznych manifestów zarysował wizję domu nie tylko pozostającego w zgodzie z naturą (co stanowiło główny punkt jego głęboko ekologicznej filozofii), ale też odzwierciedlającego różnorodność jego mieszkańców. „Osobie, która żyje w wynajętym mieszkaniu musi być dana możliwość wychylenia się ze swego okna i zdarcia tynku z tej części elewacji, która znajduje się w zasięgu jej wyciągniętej ręki. I wzięcia do ręki pędzla, i pomalowania całej tej powierzchni, tak by każdy przechodzień z daleka widział, że mieszka tam ktoś inny od ludzi żyjących obok...” – pisał wówczas. Tym radykalnym wezwaniem do wyrażenia siebie, swojej indywidualności, wolności, inności na zewnątrz – w formie, kolorze, stylizacji swojego bezpośredniego otoczenia – Hundertwasser próbował przeciwdziałać dominującym procesom standaryzacji, homogenizacji, upodabniania się do siebie przestrzeni miejskich i zamieszkujących je ludzi, procesom zagrażającym – jak twierdził – naszemu człowieczeństwu, którego

najpełniejszym wyrazem jest nasza kreatywność. Taki dom, w którym każde okno stanowi głos różnicy i wolności jego właściciela czy najemcy jest, jak sądzę, piękną metaforą miasta pogranicza. To dom, w którym, wbrew obowiązującym konwencjom architektonicznym, każde okno jest inne: ozdobne okno w stylu secesyjnym występuje obok jeszcze bardziej ozdobnego okna barokowego, a te z kolei obok zupełnie prostego okna modernistycznego. To dom, w którym aprioryczne podziały i kategoryzacje straciły na ważności. W którym różnica stała się sensem istnienia całości. Takim domem chciałabym widzieć moje rodzinne miasto – Białystok, miasto pogranicza, miasto wielokulturowe.

Białystok jest często określany mianem miasta wielokulturowego. Taki obraz miasta (magistrat) stara się budować na zewnątrz. Takim widzą je jego mieszkańcy. Białorusini, Litwini, Polacy, Romowie, Rosjanie, Tatarzy, Ukraińcy (czy według kryterium religijnego – katolicy, muzułmanie, prawosławni i in.)¹ tworzą lokalną mozaikę grup etnicznych, religijnych i kulturowych, czego wyrazem jest ich aktywność w życiu publicznym miasta. *De facto* to właśnie istnienie instytucji i organizacji mniejszości jest głównym argumentem za istotnym zróżnicowaniem kulturowym miasta, za którym nie przemawiają np. wyniki Narodowego Spisu Powszechnego z 2002 r. W świetle danych spisowych, 272 266 mieszkańców Białegostoku zadeklarowało narodowość polską, a niepolską 8 672, w tym: 7 434 Białorusinów, 417 Ukraińców i 821

¹ Po drugiej wojnie światowej niemal całkowicie zniknęli z etnicznego pejzażu miasta Żydzi. Dziś żyje w Białymstoku nie więcej niż kilka żydowskich rodzin, należących do gminy warszawskiej (Sadowski 2006, s. 169), dlatego nie wymieniam tutaj tej mniejszości. Dla porównania, przed wojną Białystok był miastem głównie polsko-żydowskim: w 1921 r. Żydzi stanowili prawie 50 proc. ludności miasta, Polacy ponad 45 proc., Niemcy i Rosjanie – po niecałe 2 proc., Białorusini i inni – poniżej 1 proc. W strukturze wyznaniowej, podobnie jak dzisiaj krzyżującej się ze strukturą narodowościową, wyznawcy mojżeszowi stanowili prawie 52 proc. wierzących białostoczan, katolicy – prawie 40 proc., prawosławni – ok. 6 proc., zaś ewangelicy – ok. 3 proc. (Dobroński 2001, s. 120).

przedstawicieli innych nacji. Na tym tle wyraźnie zarysowuje się dychotomia wyznaniowa: 79 proc. mieszkańców deklaruje w badaniach przynależność do obrządku rzymskokatolickiego, nieco ponad 13 proc. – prawosławnego i tylko 2,5 proc. wyznaje inne religie (Sadowski 2006, s. 167). Przy czym należy pamiętać, że identyfikacje narodowe i religijne białostoczan krzyżują się, co jasno wynika także z powyższych danych. Innymi słowy, nie każdy Polak jest katolikiem i nie każdy prawosławny – Białorusinem czy Rosjaninem. Dotyczy to oczywiście także innych identyfikacji narodowych i religijnych.

Indywidualna ucieczka od mniejszościowych przynależności kulturowych nie przeszkadza jednak działaniu instytucji i organizacji je reprezentujących i wspierających. Mniejszościowe stowarzyszenia, prasa, radio, programy telewizyjne, imprezy kulturalne, inicjatywy społeczne... wszystko to jest żywym dowodem różnorodności etniczno-kulturowej Białegostoku, a także odradzającej się pamięci historycznej miasta. Rosnące społeczne zainteresowanie lokalną wielokulturową historią i jej odkrywaniem² (a może tworzeniem od nowa) wskazuje, że dzisiejsi białostoczanie czują się jej pełnoprawnymi spadkobiercami. Nawet jeśli nie jest to dosłownie spuścizna przodków, to „duch lokalności” – poczucie więzi z miejscem i współmieszkańcami, przekonanie, że to miejsce jest czymś wartościowym, świadomość, że jego historia oddziałuje na współczesnych – sprawiają, że wielokulturowa przeszłość miasta, sięgająca czasów Branickiego, jego założyciela, a kultywowana do międzywojnia, znajduje odbicie w tożsamości dzisiejszych białostoczan. Ciekawe, że

² Wyrazem tego zainteresowania są m.in. oddolne inicjatywy, takie jak: Szlak Dziedzictwa Żydowskiego (Niziołek, Poczykowski 2008), projekty stowarzyszenia Szukamy Polski, czy festiwal wielokulturowości pn. *Sąsiedzi*, który odbył się we wrześniu 2008 r.

prawie 78 proc. mieszkańców miasta czuje się „rodowitymi” białostoczanami bez względu na to, czy mieszka w Białymstoku od urodzenia, czy nie. Zaś spośród tych, którzy nie mieszkają w mieście od urodzenia, ponad 60 proc. silnie się z miastem identyfikuje (czuje się jego „rodowitymi” mieszkańcami; Sadowski 2006, s. 228).

Profesor Andrzej Sadowski (Sadowski 2006) określa Białystok mianem miasta heterogenicznego kulturowo, czyli takiego, w którym zróżnicowanie kulturowe ma postać zinstytucjonalizowanych (uregulowanych normatywnie) stosunków międzykulturowych, zapewniających każdej z mniejszości trwałe miejsce w życiu lokalnej społeczności. W Białymstoku na podziały religijne i narodowościowe nakłada się dodatkowo podział na miejscowych i przybyszów (głównie ze wsi). Ruralna specyfika Białegostoku sprawia, że w mieście koncentrują się wartości kulturowe będące odzwierciedleniem zróżnicowania kulturowego całego regionu północno-wschodniego, z obszaru którego odbywały się powojenne migracje ludności. Na skutek tych migracji struktura etniczno-kulturowa miasta zbliżyła się do struktury regionu. Stąd prawdopodobnie wyraźne inklinacje dzisiejszych mieszkańców do akceptacji zróżnicowania kulturowego miasta. Białystok jako miasto zróżnicowane kulturowo (religijnie i narodowościowo) w dużym lub średnim stopniu postrzega prawie 95 proc. jego mieszkańców (Sadowski 2006, s. 230), co sytuuje zróżnicowanie kulturowe miasta w obszarze faktów zbiorowej świadomości i przemawia za wielokulturowym charakterem lokalnej tożsamości. A jednak autoidentyfikacja białostoczan przeczy tym konstatacjom, kiedy w tym samym badaniu niemal identyczny odsetek respondentów określa swoją przynależność narodową jako polską...

Bez względu na opisane trudności na polu zbiorowych identyfikacji i tożsamości, lokalna mozaika etniczno-kulturowa posiada pewien walor swoistości, którego nie można tu pominąć. O tej

swoistości decyduje fakt, że Białystok jest nie tylko miastem heterogenicznym kulturowo, ale także miastem pogranicza, nie bez znaczenia dla jego struktury etniczno-kulturowej (zdecydowana przewaga liczebna mniejszości wschodnich), organizacji przestrzennej i perspektyw rozwoju (np. kontakty handlowe ze Wschodem). Otóż w warunkach pogranicza terytorialnego³, lokalne różnice etniczne, religijne czy kulturowe przestają być kryterium obcości. Widać to np. w układzie przestrzennym miasta, gdzie w ogóle nie występuje charakterystyczne dla wielokulturowych miast Zachodu zjawisko gett etnicznych. Nie bacząc na pochodzenie i różniące cechy kulturowe (np. wyznanie), białostoczanie postrzegają się nawzajem w kategoriach „swojskości” i niejako „wewnętrznej inności”, ujętych w ramy wspólnej kultury pogranicza⁴, specyficznej kultury regionalnej wyrastającej z wzajemnego oddziaływania różnych wartości i wzorów. Lokalna wielokulturowość jako wielokulturowość miasta pogranicza o kilkowiekowej tradycji, ma więc szczególny – „swojski” – charakter. Jest to „nasza” wielokulturowość, z której wyrosliśmy, z którą się identyfikujemy (czego dowodzą cytowane wyżej badania), z której jesteśmy dumni. Jest to też nasz kulturowy kapitał – zasób, który możemy spieniężyć – choćby na rynku usług turystycznych. Ale

³ Pogranicze oznacza tu „terytorium położone między obszarami państwowymi lub regionalnymi, charakteryzujące się przemieszaniem etnicznym lub narodowościowym wynikającym z bliskości przestrzennej” (Kłoskowska 2005, s. 125). Obok znaczenia przestrzennego, terytorialnego, pojęcie pogranicza może być używane także w znaczeniu psychologicznym, do którego odnoszę się w dalszej części artykułu.

⁴ Sytuacja pogranicza nie eliminuje podziałów, sprzeczności i konfliktów na tle etnicznym, religijnym czy kulturowym, szczególnie że na podziały te często nakładają się podziały polityczne. Pomimo rozbieżności interesów politycznych, w sensie kulturowym sytuacja ta wytwarza jednak pewną nową jakość, którą możemy określić mianem „kultury pogranicza”. Kultura pogranicza to „swoisty układ kulturowy, zespół cech różnego pochodzenia, które wspólnie zebrane stanowią funkcjonalną całość” (Straczuk 2006, s. 30). Kultura pogranicza to zatem coś więcej niż tylko sąsiedowanie różnych kultur etnicznych. To rodzaj ładu międzykulturowego.

czy to wystarczy, byśmy mogli rozwijać się jako społeczeństwo i jako jednostki? I czy – wracając do metafory Hundertwassera – w naszym wielokulturowym domu wszystkie okna są otwarte?

Nowi Obcy

Pograniczność nie eliminuje doświadczenia obcości. Także w przestrzeni społeczno-kulturowej miast pogranicza istnieją Obcy. Są nimi ci, którzy wnoszą wartości nienależące do uwspólnionego zbioru właściwości kulturowych pogranicza i z tego powodu balansują między przynależnością a wykluczeniem, akceptacją i odrzuceniem, otwartością i ksenofobią społeczno-ści przyjmującej (por. Simmel 2006). W dzisiejszym Białymstoku rolę Obcych odgrywają migranci przybywający tu z innych części Europy i świata. Są oni przyczyną nowych różnicowań w krajo-brazie etniczno-kulturowym miasta i, co za tym idzie – nowych wyzwań związanych z samookreśleniem jego mieszkańców.

Dziś Białystok jest miastem wielokulturowym nie tylko dzięki mniejszościom pogranicza i historycznym różnicowaniom etniczno-kulturowym, ale także dzięki obecności nowych migrantów: zagranicznych studentów, wolontariuszy międzynarodowych czy uchodźców. Co więcej, wraz z postępem procesów integracji europejskiej i globalizacji, niosących ze sobą wzrost ruchliwości społecznej i – w konsekwencji – różnicowania etniczno-kulturowego, rola tych i im podobnych grup w kształtowaniu oblicza miasta będzie niewątpliwie rosła. A tego ani miasto, ani jego mieszkańcy, pochłonięci odkrywaniem swojej wielokulturowej przeszłości i pielęgnowaniem swoistości kulturowej pogranicza, zdają się jeszcze nie dostrzegać. Podczas gdy już stoi przed nami nowe wyzwanie – europejskich i globalnych różnic kulturowych, znajdujących odbicie w lokalnych procesach rozwojowych.

Elementem zbiorowej świadomości białostoczan jest Białystok – miasto wschodniego pogranicza, historycznie wielokulturowe, przyciągające różnorodnością. Białystok jako miasto europejskie czy Białystok jako miasto globalne już nie⁵. Tak więc mieszkająca za ścianą rodzina pochodzenia białoruskiego czy wyznania prawosławnego jest „naturalnym” składnikiem rzeczywistości społecznej Białegostoku jako wielokulturowego miasta pogranicza. Ale w ramach tej rzeczywistości nie mieszczą się np. misjonarz z Utah (USA), menadżer z Brazylii czy Chorwacki zawodnik miejscowego klubu sportowego. Rama⁶ miasta pogranicza okazuje się za wąska, a etnorelatywizm⁷ mieszkańców miasta pogranicza – wybiórczy, ekskluzywny i anachroniczny.

Oswoić wielokulturowość

Świat dzisiejszy diametralnie różni się od tego sprzed dwustu, a nawet dwudziestu lat. Inne są też miasta pogranicza.

⁵ Należy zauważyć, że jest to odbicie ogólniejszej prawidłowości, stwierdzonej empirycznie. Badania *European Value Study* (EVS) pokazują, że tak w Polsce, jak i wielu innych krajach europejskich, identyfikacje lokalne wciąż dominują nad identyfikacjami z szerszymi zbiorowościami: regionem, narodem, Europą czy światem (Jasińska-Kania 2004). W badaniach prowadzonych lokalnie (Sadowski 2006, s. 165) identyfikacje narodowe, lokalne, regionalne i europejskie są prawie równorzędne (5-4 proc.). Nie uwzględniono w nich jednak identyfikacji globalnych (ze światem jako całością). Wprawdzie największy odsetek badanych określa się w pierwszej kolejności jako przedstawiciele rodzaju ludzkiego („przede wszystkim jestem człowiekiem”), deklaracja ta nie jest równoznaczna z kosmopolityzmem.

⁶ Kategorii „ramy” używam za Irvinem Goffmanem – w znaczeniu schematu służącego do poznawczej interpretacji zdarzeń i działań społecznych (np. Turner 2006, s. 475).

⁷ Pojęcia „etnorelatywizm” używam za Miltonem J. Bennettem, który przeciwstawia ten rodzaj postawy (wrażliwości) międzykulturowej – etnocentryzmowi. Obie wyróżnione przez Bennetta typy postaw są złożone: etnocentryzm może przybierać formę zaprzeczenia, obrony, bądź minimalizacji, zaś etnorelatywizm – akceptacji, adaptacji lub integracji (Gillert 2000, s. 29-32).

Obecność jednego, anegdotycznego już, Hiszpana w spisie ludności Sejn z 1913 r., mogła być czymś niezwykłym wtedy, na początku XX w., kiedy podróż z Hiszpanii trwała kilka dni. Dziś nikogo by nie zdziwiła. Kurczenie się czasu i przestrzeni, spadek znaczenia więzi terytorialnych, globalna dyfuzja wartości kulturowych sprawiają, że dawne strategie radzenia sobie z różnicami kulturowymi, takie jak separacja czy asymilacja, nie tylko straciły rację bytu, ale też stały się sprzeczne z wartościami naszej cywilizacji, definiującymi pożądane kierunki jej rozwoju⁸. Jednocześnie problem różnic kulturowych i radzenia sobie z nimi stał się problemem niemal uniwersalnym, któremu czoła stawić musi niemal każde społeczeństwo i każda społeczność.

Na tym tle sytuacja miast pogranicza, takich jak Białystok, jest szczególna. Są to bowiem społeczności, którym doświadczenie wielokulturowości nie jest obce. Historyczne zróżnicowania etniczne, religijne i kulturowe zostały przez nie „oswojone”: zaakceptowane, zaadaptowane, a nawet zintegrowane⁹. Funkcjonujące w ich obrębie grupy nauczyły się współegzystować i współpracować nie tylko pomimo różnic, ale też wykorzystując te różnice z korzyścią dla wszystkich. Nie oznacza to jednak, że nowe grupy narodowe, etniczne czy kulturowe wchodzą do takich społeczności na tych samych zasadach. Białystok

⁸ Wśród tych wartości wymienić można np. rozwój sfery publicznej, ochronę różnorodności czy przeciwdziałanie wykluczeniu społecznemu. Za ich realizacją opowiadają się m.in. Unia Europejska i Organizacja Narodów Zjednoczonych.

⁹ W świetle modelu Milтона J. Bennetta, akceptacja, adaptacja i integracja stanowią różne typy wrażliwości międzykulturowej mieszczące się w obrębie bardziej ogólnie rozumianej postawy etnorelatywistycznej, a zarazem kolejne etapy rozwoju tej wrażliwości. Akceptacja oznacza tu poszanowanie kulturowo uwarunkowanych różnic w zachowaniach i wartościach innych osób, adaptacja – przyswojenie pewnych zachowań właściwych innej kulturze niejako obok własnego repertuaru kulturowego, zaś integracja – przedefiniowanie własnej tożsamości kulturowej w sposób umożliwiający kontekstowe (sytuacyjne) odniesienia do innych wzorów kulturowych. Integracja jest według Bennetta najbardziej dojrzałą formą wrażliwości międzykulturowej. Jej skrajnym momentem jest poczucie nieprzynależenia do żadnej kultury (Gillert 2000, s. 29-32).

jest tutaj dobrym przykładem: hiszpańskie studentki zbyt głośno rozmawiają w autobusie i stają się obiektem werbalnego ataku ze strony innych pasażerów, lokalni kibice podczas meczu wywieszają na trybunach rasistowski napis „Roger – nigdy nie będziesz Polakiem” (pod adresem Rogera Guerreiro, Brazylijczyka grającego w Legii Warszawa), uchodźców z Czeczenii wciąż traktuje się jak obcych, choć od lat w mieście działają aż dwa ośrodki dla uchodźców, co jest ewenementem w skali kraju.

Sytuacja nowych mniejszości w Białymstoku jest odbiciem jednego z podstawowych społecznych podziałów – na Swoich i Obcych, z tym, że na skutek właściwych dla pogranicza trwałych relacji międzykulturowych z pewnymi grupami narodowymi (np. Białorusinami, Litwinami, Rosjanami), mentalna granica między swojskością i obcością przesunęła się. Wśród polskich badaczy kultury i etniczności, na zjawisko to zwracała uwagę m.in. prof. Antonina Kłoskowska (2005). Sytuacja pogranicza (sąsiedztwa) etniczno-kulturowego stwarza warunki przełamывania obcości i przenikania się kultur. We wspólnej przestrzeni codziennych interakcji różnice (np. wyznaniowe) nie są przeszkodą w kontaktach, lecz cechą (auto)definicyjną społeczności, zaś granice etniczne i odrębności kulturowe rozmywają się.

Uzasadnione wydaje się więc zastąpienie dychotomicznego podziału na Swoich i Obcych, triadą Swój – Inny – Obcy, gdzie kategoria „swojskości” odnosi się do bezpośredniej przynależności kulturowo-grupowej, „inność” oznacza pozytywne prze-wartościowanie odmienności kulturowej grup definiujących się poprzez pewne cechy różniące, jednak pozostających w ciągłej wzajemnej interakcji (jak ma to miejsce w przypadku grup pogranicza), zaś „obcość” sygnalizuje istnienie bariery we wzajemnych kontaktach, obiektywnej lub symbolicznej, spowodowanej różnicami kulturowymi (jest to przypadek nowych migrantów).

Potrzeba edukacji międzykulturowej

Pomimo swojej wielokulturowej tradycji, Białystok nadal potrzebuje więc uczenia się międzykulturowego¹⁰. Respektowanie różnic w zachowaniu i wartościach jednej grupy nie oznacza bowiem automatycznego uogólnienia tej postawy na inne grupy. Europejskie i globalne wyzwania polityczne, ekonomiczne i kulturowe wymagają rozszerzenia dotychczasowej definicji lokalnej różnorodności i stworzenia nowej, bardziej otwartej i dyskursywnej koncepcji miasta. Ma to szczególne znaczenie w odniesieniu do socjalizacji i edukacji młodego pokolenia. Nie można przygotowywać młodych białostoczan do dialogu międzykulturowego tylko na podstawie wielokulturowości pogranicza, ponieważ byłoby to przygotowanie do dialogu z historią, a nie współczesnością. Nie chodzi tu oczywiście o zapominanie historii czy odrywanie od korzeni. Maksyma cytowanego wcześniej Hundertwassera (*nota bene* przeciwnika integracji europejskiej i zaangażowanego orędownika różnic narodowych) – „jeśli nie szanujemy naszej przeszłości, tracimy naszą przyszłość. Jeśli niszczymy nasze korzenie, nie możemy rosnąć” – zachowuje aktualność! Jednak musimy pamiętać, że tzw. wielokulturowość musi dziś oznaczać komunikację nie tylko z mniejszościami w obrębie prywatnej ojczyzny, tymi, które dobrze znamy i z którymi czujemy się moralnie związani, ale też z innymi mieszkańcami Europy i świata, którzy coraz częściej będą stawać się częścią codzienności Białegostoku ze wszystkimi tego konsekwencjami¹¹. W przeciwnym

¹⁰Uczenie się międzykulturowe to „proces zdobywania wiedzy, kształtowania postaw i zachowań, które są związane z wzajemnym oddziaływaniem różnych kultur” (Gillert 2000, s. 17).

¹¹Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia w przypadku emigracji białostoczan, którzy często dysponując ograniczoną kompetencją międzykulturową, muszą radzić sobie z otaczającą ich obcością, reprezentowaną przez mieszkańców krajów przyjmujących, często o wiele bardziej zróżnicowanych etnicznie, religijnie i kulturowo niż Polska.

razie grozi nam utrata cennych kapitałów mniejszościowych, i społecznych, i kulturowych, które w warunkach integracji europejskiej i globalizacji mogą decydować o przetrwaniu, konkurencyjności i rozwoju społeczeństw i społeczności lokalnych.

Integracja poprzez sztukę

Stojącym przed białostoczanami wyzwaniem jest zatem integracja ukierunkowana na nowe, postrzegane jako „obce”, grupy kulturowe. Integracja oznacza wymianę wzbogacającą obie strony, utrzymanie własnej kultury przy jednoczesnym nawiązaniu kontaktu z kulturą nową. Warunkiem integracji jest pluralizm (rozumiany jako wielość światopoglądów), wzajemna akceptacja różnych wartości i empatia. Dlatego „misja integracyjna”, której nosicielami mogą być rodzina, szkoła, trzeci sektor, samorząd lokalny, instytucje kulturalne itp. (a najlepiej wszystkie te podmioty razem)¹², musi przebiegać na dwóch poziomach: stwarzania warunków spotkania i promowania postawy międzykulturowej – wzajemnej tolerancji, szacunku i ciekawości.

Podstawowa trudność takiej „misji” polega na zmianie tożsamości kulturowych – z idiomatycznych, będących własnością tylko danej grupy i tylko dla niej zrozumiałych, zamkniętych, na dyskursywne, zrozumiałe dla innych, pozwalające na uzewnętrznienie się grupy, otwarte (Krzysztofek 2004), które mogłyby z kolei stać się podstawą tworzenia struktur i instytucji międzykulturowych. To ostatnie wymaga zaś rozwoju kapitału

¹² Antonio Gramsci (za: Holst 2002) zalicza wymienione podmioty do kategorii instytucji opartych na konsensusie, tworzących społeczeństwo obywatelskie. Instytucje te są zdolne do wpływania w drodze oddolnej, nieformalnej transmisji kulturowej (w procesie socjalizacji, wychowania, edukacji) na system wartości, postawy, przekonania i moralność społeczeństwa, i w ten sposób wywoływania zmian społecznych.

społecznego o charakterze pomostowym (*bridging*), tj. inkluzji (włączenia) i utrwalenia relacji między kulturowo różnymi od siebie grupami¹³. W praktyce oznacza to potrzebę znalezienia odpowiedniego środka komunikacji, wspólnego języka, pozwalającego na dwukierunkowe „przełożenie” różnych światopoglądów i sposobów bycia w świecie (kultur) oraz animacji lokalnej¹⁴ ukierunkowanej m.in. na budowanie i podtrzymanie sieci społecznych (tzw. *networkingu*), kluczowego komponentu kapitału społecznego. Szerokie możliwości dają na tym polu sztuka społeczna i działalność społeczno-edukacyjna wykorzystująca jej atuty. Za przykład niech posłużą dwa projekty zrealizowane w Białymstoku w 2008 r.: „Co nas łączy, co nas różni? Białystok i jego mieszkańcy w oczach obcokrajowców” i „Nasz świat w 36 klatkach. Integracja dzieci polskich i czeczeńskich”¹⁵.

Według Sherre Wesley (Wesley 2007) sztuka stwarza warunki integracji międzykulturowej w co najmniej dwóch wymiarach. Po pierwsze, wytwarza otwartą przestrzeń uczenia się. Po drugie, daje możliwość uczenia się w inny sposób niż zwykle. W świetle relacji badanych przez Wesley uczestników projektów społeczno-artystycznych, udział w społecznym tworzeniu lub odbiorze sztuki wprowadza nas w przestrzeń społeczną charakteryzującą

¹³ W odróżnieniu od kapitału społecznego wiążącego (*bonding*), integrującego na podstawie podobieństw, wzmacniającego konformizm, wytwarzanego przez struktury o charakterze zamkniętym i wykluczającym (Putnam za: Trutkowski, Mandes 2005).

¹⁴ Animacja lokalna to praktyka społeczna ukierunkowana na rozwój społeczności lokalnej: jej upodmiotowienie (*empowerment*), wzmocnienie jej potencjału (*capacity*), mobilizację do działania, poprawę jakości życia jej członków oraz zwiększenie zakresu ich uczestnictwa w procesach decyzyjnych dotyczących ich własnej sytuacji. Jednym z kluczowych składników animacji lokalnej jest budowanie sieciowych powiązań między jednostkami, grupami, organizacjami i instytucjami (por. Kaźmierczak 2007, s. 29).

¹⁵ Więcej na temat wymienionych projektów w publikacjach: *Co nas łączy, co nas różni? Białystok i jego mieszkańcy w oczach obcokrajowców* (Anchimowicz i in. 2008) i *Integracja dzieci polskich i czeczeńskich* (Potoniec, Grzędzińska, Gaworek 2008).

się większym stopniem zróżnicowania niż to, z jakim mamy do czynienia w innych kontekstach działania, np. w pracy czy sąsiedztwie. Angażuje ludzi z różnych kręgów kulturowych, którzy wchodząc ze sobą w interakcje, wychodzą poza własną kulturę. Pozwala im spojrzeć na otaczającą rzeczywistość z innej perspektywy. Eliminuje bariery komunikacyjne. Wyzwala procesy więziotwórcze i wytwarza poczucie wspólnoty. Nie tracąc własnej kulturowej tożsamości, uczestnicy odnajdują w działaniu poprzez sztukę możliwość jednoczesnej przynależności do wspólnoty artystycznej z ludźmi o odmiennych korzeniach kulturowych. Mogą być jednocześnie członkami i swoich monokulturowych grup etnicznych, i wielokulturowych grup artystycznych, które organizują się na okoliczność wspólnego tworzenia lub odbioru sztuki. Sztuka wytwarza przestrzeń, w której mogą bezpiecznie doświadczać inności, a nawet ją przeżywać. To właśnie dzięki przeżyciu i doświadczeniu odbywa się międzykulturowe uczenie się poprzez sztukę. Jest to proces holistyczny, który łączy oddziaływanie poznawcze, behawioralne i emocjonalne. Ważny jest w nim element wymieniałości perspektyw: uczestnik działania może jak gdyby „przymierzyć” inny światopogląd czy inną kulturę, poczuć się jak ktoś inny, wczuć się w Innego. To z kolei sprzyja tyleż krytycznej refleksji, co empatii. Pozwala dostrzec podobieństwa i zobaczyć różnice w nowym świetle. Sztuka, jak wyraził się jeden z badanych Wesley, wyposaża nas w nowe „oko”, którym patrzymy na różnice wokół nas.

Wnioski z ewaluacji wymienionych wcześniej projektów – „Co nas łączy, co nas różni?” i „Nasz świat w 36 klatkach” – potwierdzają obserwacje Wesley. Tłem obu działań był brak komunikacji i wymiany między społecznością lokalną (przyjmującą) a grupami reprezentującymi nową wielokulturowość Białegostoku. W przypadku pierwszego projektu byli to zagraniczni studenci, wolontariusze europejscy i inni młodzi

obcokrajowcy, mieszkający lub pracujący w Białymstoku, w drugim – dzieci czeczeńskich uchodźców, uczące się w jednej z białostockich szkół podstawowych. Celem obu inicjatyw było więc stworzenie warunków integracji międzykulturowej: spotkania, wzajemnego zrozumienia i poznania (nie poprzez klasyczne odtwórcze nauczanie, ale autentyczne twórcze przeżycie). Założono, zgodnie z prawidłowościami opisanymi przez psychologów społecznych (np. Aronson 2000), że bezpośredni kontakt międzykulturowy i zgromadzona w jego toku wiedza nt. innych kultur pomogą w redukcji wzajemnych stereotypów i uprzedzeń. Dla osiągnięcia integracyjnego efektu projektów podstawowe znaczenia miała zastosowana w nich metoda „fotografii uczestniczącej” (*participatory photography*)¹⁶.

W projekcie „Co nas łączy, co nas różni?” grupa kilkunastu obcokrajowców (Brazylijczyk, Czeczenka, dwoje Finów, Francuzka, Greczynka, Kanadyjczyk, Litwin, Niemka, dwóch Portugalczyków i dwóch Turków) została zaproszona do wykonania fotografii ukazujących zarówno to, co w naszym mieście ich zaskakuje, jak też to, co – pomimo dystansu kulturowego – wydaje im się zwyczajne. Wykorzystanie w projekcie fotografii uczestniczącej pozwoliło jego polskim odbiorcom na dostrzeżenie tych elementów otaczającej rzeczywistości, które zwykle są dla nich niezauważalne, bo „swojskie”. I na odwrót, zagraniczni studenci i wolontariusze biorący udział w projekcie, często niepewni w kontakcie z „nie-swoją” przestrzenią i kulturą,

¹⁶O fotografii uczestniczącej w szerokim sensie możemy mówić wtedy, gdy jednostki lub grupy, które tradycyjnie byłyby przedmiotem oglądu i poznania, same wykonują i interpretują fotografie ukazujące ważne elementy ich życia i doświadczenia (Miles, Kaplan, Howes 2007). W węższym znaczeniu metoda ta polega na angażowaniu przedstawicieli grup marginalizowanych lub społecznie upośledzonych (mniejszości społecznych) w proces dokumentowania, analizowania i nadawania znaczenia doświadczanej przez nich rzeczywistości poprzez samodzielne fotografowanie tych elementów otoczenia, które sami wybierają i definiują jako istotne (Clover 2006, s. 276).

zyskali możliwość jej „oswojenia”. Poprzez połączenie fotografii i narracji, co pozwoliło na zmniejszenie barier językowych, projekt stworzył wstępne warunki integracji międzykulturowej: wyjścia poza własną kulturę i spojrzenia na nią oczami Innego, uczenia się od siebie nawzajem w toku wspólnego działania, zawiązania trwałych interakcji. Publikacja wykonanych przez uczestników projektu fotografii w Internecie i w książce pozwoliła im podzielić się swoimi obserwacjami ze społecznością lokalną i innymi obcokrajowcami, dając tej pierwszej grupie możliwość refleksyjnego (prawie socjologicznego) wglądu w sposób, w jaki jest postrzegana z zewnątrz, tej drugiej natomiast – praktyczną informację na temat społeczności przyjmującej, alternatywną do tej, jaką zwykle można znaleźć np. w poradnikach turystycznych.

Podobnie wykorzystanie fotografii uczestniczącej w pracy z polskimi i czeczeńskimi dziećmi posłużyło nawiązaniu i pogłębieniu wzajemnych interakcji. Podczas warsztatów fotograficznych dzieci robiły sobie nawzajem zdjęcia, pomagały sobie wzajemnie w rozwiązywaniu problemów technicznych, rozmawiały o zdjęciach, które wykonały samodzielnie w domu lub plenerze. W kontekście trudnej sytuacji formalno-prawnej, materialnej, ale także społeczno-kulturowej czeczeńskich uchodźców, projekt dał możliwość zaspokojenia potrzeb grupy docelowej przynajmniej na trzech poziomach: społecznym, kompetencyjnym i osobowościowym. Po pierwsze, stworzone zostały warunki kontaktu międzygrupowego – dzieci polskich i czeczeńskich: ich wzajemnego poznania, wspólnego działania, nawiązania trwałych relacji. Interakcje zawiązane między nimi w toku realizacji projektu można określić jako autentyczne, głębokie i partnerskie. Po drugie, udział w warsztatach fotograficznych, będących integralną częścią projektu, pozwolił jego młodym uczestnikom na zdobycie wiedzy i umiejętności

z zakresu technik fotograficznych, dając jednocześnie szansę na ich wykorzystanie w praktyce. Przy czym uzyskane w trakcie warsztatów kompetencje mogą być przez ich uczestników dalej rozwijane, szczególnie że dzieci otrzymały na własność aparaty, z którymi pracowały w czasie realizacji projektu (w przeciwnym razie dzieci czeczeńskie nie miałyby prawdopodobnie możliwości późniejszego, samodzielnego już eksperymentowania z fotografią). Po trzecie, nowo zdobyte kompetencje wpłynęły pozytywnie na samoocenę dzieci, zwłaszcza dzieci czeczeńskich, znajdujących się na co dzień w sytuacji społecznego upośledzenia, charakteryzującej się m.in. niższym statusem i mniejszymi szansami życiowymi. Wydaje się, że w przypadku dzieci czeczeńskich już samo włączenie ich do działania, poświęcenie im czasu i uwagi, okazanie im zainteresowania musiało spowodować, że poczuły się ważne, zauważone i docenione.

Doświadczenia wyniesione z realizacji projektów „Co nas łączy, co nas różni?” i „Nasz świat w 36 klatkach” pokazują, że sztuka społeczna (w tym przypadku – fotografia uczestnicząca), w połączeniu z celami edukacyjnymi i obywatelskimi może wspomagać procesy: nabywania wrażliwości kulturowej potrzebnej w interakcjach międzykulturowych, socjalizacji do zachowań kooperacyjnych w poprzek podziałów etniczno-kulturowych i kształtowania postaw pożądanych z punktu widzenia rozwoju kapitału społecznego (zaufanie i współodpowiedzialność) w wielokulturowych społecznościach lokalnych, miejskich. Choć efekty uzyskane poprzez implementację tego rodzaju projektów są zwykle „efektami miękkimi”, zaistniałymi na poziomie postaw i więzi społecznych, a więc trudnymi do uchwycenia, zmierzenia w krótkiej perspektywie czasowej, ocena ich efektywności oparta na obserwacji i wywiadzie z animatorami i uczestnikami działania pozwala widzieć w nich skuteczne narzędzie integracji międzykulturowej.

Projektowanie wielokulturowości

Analizując potencjał rozwojowy Białegostoku na tle zróżnicowania kulturowego miasta, prof. Sadowski (Sadowski 2006, s. 177) konkluduje, że korzystanie z mniejszościowych kapitałów kulturowych Białegostoku wymaga odgórnego tworzenia i implementowania odpowiednich makroprogramów czy też strategii rozwoju miasta, gdyż nie są w stanie tego zapewnić żywiołowe procesy interakcji międzykulturowych zachodzące w skali mikro. W pełni doceniając znaczenie państwa i władz lokalnych w realizacji tzw. polityki różnicy i planowania, jestem jednak skłonna większą wagę przypisywać aktywności w skali mezo, w sferze pośredniej, na poziomie inicjatyw społecznych, obywatelskich. W moim przekonaniu pozytywnych postaw wobec zróżnicowania kulturowego nie da się zarządzić czy wprowadzić żadnym odgórnym planem. W ten sposób można kształtować warunki zmiany społecznej (przede wszystkim prawnoinstytucjonalne), ale nie samą zmianę, której najtrudniejszym etapem jest „zmiana w człowieku” (Drucker 2005). Miasto wielokulturowe, jakie postuluje prof. Sadowski, nie musi wyłonić się z jego wielkiego projektu. Sądzę, że o wiele większą moc sprawczą mają na tym polu oddolne i o wiele bardziej spontaniczne działania obywatelskie, powodowane autentycznymi potrzebami i wysiłkami grup mieszkańców, połączonych wspólnym (ponadgrupowym) społecznie użytecznym celem. Choć efekt takich działań jest – niejako ze swej natury – obciążony wieloma wadami, m.in. niewystarczalnością (nie wszyscy potencjalni beneficjenci są skłonni do angażowania się w działanie czy do ponoszenia jego kosztów), partykularyzmem (pewne grupy są pomijane, niereprezentowane w działaniach) czy brakiem koordynacji (działania mogą się dublować), to eliminują one immanentną niezdolność administracji (rządowej czy samorządowej) do reagowania na lokalne

potrzeby, czy – używając terminu Amitaia Etzioniego (Etzioni 2004) – responsywności. *De facto* dopiero zespolenie mocnych stron obu sektorów – publicznego i społecznego – zakładające „połączenie efektywności rządu w gromadzeniu funduszy, formułowaniu programów mających na celu korzyści całego społeczeństwa [takich, o jakich pisze prof. Sadowski – KN], redystrybucji zasobów w celu ograniczenia nierówności społecznych oraz umiejętności organizacji pozarządowych w zakresie świadczenia wysokiej jakości usług, dostosowanych do potrzeb lokalnych i po relatywnie niskich kosztach” (Rymsza 2005, s. 57), może zaowocować pożądaną zmianą społeczną. Jestem przekonana, że tylko oddolna aktywność obywatelska jest w stanie doprowadzić do sytuacji integracji kulturowej, gdzie WSZYSTKIE grupy kulturowe obecne w mieście będą „rozpoznane, uwzględnione i szanowane”, nie zaś tylko te, za którymi stoi polityka (także tzw. historyczna) i kapitał finansowy. Uważam też, że tylko oddolna aktywność obywatelska jest w stanie zneutralizować zdiagnozowane przez prof. Sadowskiego niekorzystne procesy stratyfikacji etniczno-kulturowej, które nie tylko wynoszą jedne mniejszości, degradując inne, ale też wyrzucają cenne kapitały kulturowe (a także ludzkie) w ogóle poza strukturę społeczną miasta i sytuują je na pozycji *underclass* (taki los spotyka obecnie np. Czechenów, pomimo że liczebnie stanowią w mieście mniejszość porównywalną do ukraińskiej). Społeczna aktywność obywatelska ma także charakter projektujący, ale zamiast jednego wielkiego planu wnosi wiele mniejszych pomysłów, które mogą realizować potrzeby, interesy i aspiracje różnych grup, jak też uwspólnione cele pożytku publicznego, m.in. w dziedzinie pielęgnowania różnorodności kulturowej, integracji społeczno-kulturowej czy tworzenia bardziej inkluzywnych (otwartych) przestrzeni publicznych. Dowodzą tego podejmowane na terenie miasta działania społeczne, które zaledwie w ciągu kilku

ostatnich lat doprowadziły do wzrostu świadomości historycznej mieszkańców (m.in. dotyczy to dawnej społeczności żydowskiej) i zainteresowania kulturami mniejszości (w tym nowych migrantów)¹⁷.

Świadomość pogranicza

Rodzi się pytanie, czy warunki pogranicza napędzają czy hamują aktywność ukierunkowaną na afirmację wielokulturowości w przestrzeni fizycznej, społecznej i symbolicznej miasta. W świetle definicji pogranicza najbliższej mojej wyobraźni socjologicznej, ukutej przez prof. Jerzego Nikitorowicza (Nikitorowicz 1995), na sytuację pogranicza składają się cztery aspekty: terytorialny, treściowo-kulturowy, interakcyjny i świadomościowy. W tym ujęciu pogranicze to obszar, na którym mają miejsce trwałe relacje międzykulturowe, gdzie ponad różnicami wykształciły się w formie tradycji i zwyczaju określone normy współżycia społecznego, a tożsamość mieszkańców wytwarza się na skutek oddziaływania wielu kultur, gdzie konfrontacja stereotypów z rzeczywistymi postawami sprzyja pozytywnemu przewartościowaniu odmienności kulturowej i dialogowi, i gdzie – w końcu – refleksja nad różnicą umożliwia przekroczenie własnego etnocentryzmu. Pograniczność oznacza tu więc społeczne uznanie kultury Innego, którego zachowanie, pomimo odmienności, jest dla nas zrozumiałe i przez nas akceptowane.

Tak rozumiana pograniczność – o czym częściowo pisałam już wcześniej – nie dotyczy grup nienależących do kręgu kultury pogranicza, wnoszących wartości niebędące jego

¹⁷ Na poparcie tej tezy nie posiadam w tej chwili twardych, naukowych dowodów. Opieram ją na własnej obserwacji realizowanych działań tego typu (w kilku przypadkach – obserwacji uczestniczącej).

właściwościami. Te grupy są społecznie definiowane jako obce i jako takie nie mogą w pełni uczestniczyć w życiu miasta, choć ich udział mógłby się okazać wzbogacający dla obu stron. Takie pogranicze jest jednocześnie szansą i barierą rozwoju opartego na integracji międzykulturowej. Szansą, bo wyposaża nas we wcześniejsze doświadczenie wielokulturowości, które przy pewnym wysiłku poznawczo-interakcyjnym możemy rozszerzyć na nowe grupy kulturowe, zastępując węższą i *de facto* ekskluzywną ramę miasta pogranicza, szerszą i bardziej inkluzywną ramą miasta po prostu zróżnicowanego kulturowo czy wielokulturowego. Barierą, bo skoro już jesteśmy na swój sposób wielokulturowi i tolerancyjni, czujemy, że w tym zakresie spełniliśmy swój moralny obowiązek i zamykamy się na zmiany zachodzące w świecie i ich reperkusje w naszym najbliższym otoczeniu. Podczas gdy wraz z postępem procesów integracji europejskiej i globalizacji, pograniczność przestaje być domeną wyłącznie styku państw narodowych czy regionów, a staje się zjawiskiem powszechnie występującym np. w dużych i wielkich miastach, gdzie przenosi się na poziom sąsiadujących ze sobą wielu różnych grup narodowych, etnicznych, religijnych czy kulturowych (Krzysztofek 2001). Odrywa się od swego substratu terytorialnego i nabiera bardziej świadomościowego charakteru. Takie psychologiczne pogranicze może wynikać „z narodowo i etnicznie mieszanego genealogii i małżeństwa, z członkostwa w mniejszości narodowej lub etnicznej na terytorium zdominowanym przez inną narodową kulturę, z sytuacji emigracyjnej oraz indywidualnej konwersji narodowej” (Kłoskowska 2005, s. 125).

Sądzę, że biorąc pod uwagę obecne trendy rozwojowe, przyszłość Białegostoku (jak też innych miast usytuowanych na tzw. pograniczach) zależeć będzie nie tylko od umiejętności spożytkowania kapitałów społeczno-kulturowych pogranicza

terytorialnego, ale przede wszystkim od naszej zdolności do wykorzystania atutów pogranicza jako sposobu myślenia, jako stanu świadomości, tzn. uogólnienia właściwej grupom pogranicza wrażliwości międzykulturowej (etnorelatywistycznej, prointegracyjnej) na grupy oryginalnie nienależące do kręgu ich uwspólnionej kultury. Tylko wówczas uda się nam uniknąć pułapki wybiórczego etnorelatywizmu i niezamierzonej ekskluzji cennych kapitałów kulturowych. A wtedy nie tylko „starzy”, ale także „nowi” mieszkańcy Białegostoku – miasta pogranicza, miasta wielokulturowego – będą mogli otworzyć swoje okna, wychylić się z nich i w zasięgu wyciągniętej ręki pomalować powierzchnię wokół tak, by każdy przechodzień z daleka widział, że mieszka tam ktoś inny od ludzi żyjących obok...

Bibliografia:

Anchimowicz M. i in. [red.], *Co nas łączy, co nas różni? Białystok i jego mieszkańcy w oczach obcokrajowców*, Fundacja UwB, Białystok 2008

Aronson E., *Człowiek istota społeczna*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2000

Clover D.E., *Out of the Dark Room: Participatory Photography as a Critical, Imaginative, and Public Aesthetic Practice of Transformative Education*, "Journal of Transformative Education" 2006, nr 4

Dobroński A., *Białystok. Historia miasta*, Zarząd Miasta Białegostoku, Białystok 2001

Drucker P., *Zarządzanie organizacją pozarządową. Teoria i praktyka*, Fundusz Współpracy, Warszawa 1995

Etzioni A., *Wspólnota responsywna: perspektywa komunitariańska*, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2004

Gillert A., *Koncepcje uczenia się międzykulturowego*, [w:] A. Gillert i in., *Uczenie się międzykulturowe. Pakiet szkoleniowy*, Publikacje Rady Europy, Strasburg 2000

Holst J.D., *Social Movements, Civil Society, and Radical Adult Education*, Bergin & Garvey, Westport 2002

Hundertwasser, *Window Dictatorship and Window Right*, [w:] *Hundertwasser. KunstHausWien*, Taschen, Wiedeń 2007

Jasińska-Kania A., *Zmieniające się identyfikacje Europejczyków: globalne, europejskie, narodowe, regionalne i lokalne*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2004

Kaźmierczak T., *Praca socjalna: animacja społeczna, kapitał społeczny, networking*, [w:] *Zmiana w społeczności lokalnej. Szkice o kapitale społecznym w praktyce społecznej i nie tylko*, red. T. Kaźmierczak, Fundacja ISP, Warszawa 2007

Kłoskowska A., *Kultury narodowe u korzeni*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2005

Krzysztofek K., *Pięć refleksji o zmieniającej się naturze pogranicz i wielokulturowości*, [w:] *Pogranicza etniczne w Europie. Harmonia i konflikty*, red. K. Krzysztofek, A. Sadowski, Wyd. UwB, Białystok 2001

Krzysztofek K., *Oblicze cywilizacyjno-kulturowe Unii Europejskiej po rozszerzeniu. Implikacje dla Polski*, „*Studia Europejskie*” 2004, nr 1

Miles S., Kaplan I., Howes A. (2007), *Using Participatory Image-Based Research to Inform Teaching and Learning about Inclusion in Education*, <http://www.campus.manchester.ac.uk/ceebl/projects/casestudies/1.pdf>, 15.06.2008

Nikitorowicz J., *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*, Trans-Humana, Białystok 1995

Niziołek K., Poczykowski R., *Szlak Dziedzictwa Żydowskiego w Białymstoku. Przewodnik historyczny*, Fundacja UwB, Białystok 2008

Potoniec K., Grzędzińska A., Gaworek A., *Integracja dzieci polskich i czeczeńskich na przykładzie projektu „Nasz świat w 36 klatkach”*, Fundacja UwB, Białystok 2008

Rymsza A., *Partnerzy służby publicznej? Wyzwania współpracy sektora pozarządowego z administracją publiczną w świetle doświadczeń amerykańskich*, „*Trzeci Sektor*” 2005, nr 3

Sadowski A., *Białystok. Kapitał społeczny mieszkańców miasta*, Wyd. WSE, Białystok 2006

Simmel G., *Most i drzwi*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006

Straczuk J., *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, FNP, Wrocław 2006

Trutkowski C., Mandes S., *Kapitał społeczny w małych miastach*, Wyd. Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2005

Turner J. H., *Struktura teorii socjologicznej*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2006

Wesley S., *Multicultural Diversity: Learning Through the Arts*, „*New Directions for Adult and Continuing Education*” 2007, nr 116

INNY
NIEPEŁNOSPRAWNY

Niepełnosprawny jako Inny. Uwagi o alienacji i wspólnocie

„Praktykom idei” poświęcam

Zamiast wstępu: Rehabilitacja społeczna

Kwestia niepełnosprawności jest złożonym zagadnieniem badawczym, nakazującym stawianie pytań (i formułowanie na nie odpowiedzi) przynależących do wielu, zróżnicowanych przedmiotowo i metodologicznie dyscyplin naukowych. Właściwie więc sytuuje się w płaszczyźnie dyskursu interdyscyplinarnego.

Podobnie ma się sprawa z postulatem zapewniania osobom niepełnosprawnym szeroko pojętej rehabilitacji – w jej ramach mieścić się powinna zarówno rehabilitacja lecznicza, zapewniająca maksymalną sprawność narządów dotkniętych dysfunkcją (oraz całego organizmu), a więc rehabilitacja w najczęściej używanym sensie słowa, jak i całokształt działań (podejmowanych przez samych niepełnosprawnych, reprezentujące ich organizacje, władze państwowe, inne podmioty życia społecznego) określany mianem rehabilitacji społecznej.

Kwestii rehabilitacji społecznej poświęcony będzie niniejszy tekst, nieaspirujący jednakże do wyczerpania tematu, na co nie pozwalają przede wszystkim kompetencje autorki. Nie będzie

to szkic socjologiczny. Chciałabym przyjrzeć się problemowi rehabilitacji społecznej – od strony formułowania jej celów, założeń, trybu realizacji do obserwowanych efektów działań – w perspektywie filozoficznej. Esej mój jednakże o tyle będzie tekstem filozoficznym, o ile pozwoli na to granice dyskursu wytyczone przez Leszka Kołakowskiego w *Obecności mitu*:

„Filozof może tedy budzić uwrażliwienie na sens poczynąń wykraczających poza filozofię i myślenie naukowe, chociaż nie może ich uprawomocnić jako wartości inaczej niż czyniąc z nich relatywne, historyczne, gatunkowe, ludzkie wartości. Filozof jest narzędziem, za pomocą którego kultura samookreśla się w swoich uprawnieniach do wyjścia poza filozofię, chociaż filozof nie udziela takich uprawnień inaczej, niż relatywizując je do kultury”¹.

Interesuje mnie ujęcie zagadnienia z pozycji niepełnosprawnego jako Innego, tj. tego, kto doświadcza świata inaczej.

Dzieląc się refleksjami i spostrzeżeniami, bazuję zarówno na ogólnodostępnych dokumentach i materiałach dotyczących osób niepełnosprawnych, filozoficznej kategorii Innego wypracowanej przede wszystkim przez filozofów dialogu oraz na własnych doświadczeniach jako osoby niepełnosprawnej dotkniętej poważną dysfunkcją wzroku. W związku z powyższym szkic niniejszy jest właśnie szkicem – tj. esejem, nie artykułem naukowym i nie sprawozdaniem z działalności (własnej i innych), choć będą się w nim przeplatały elementy każdej z wymienionych narracji.

Chciałabym poczynić na wstępie jedną jeszcze uwagę – wypowiadać się będę jedynie w odniesieniu do dysfunkcji fizycznych i sensorycznych. Nie mam wiedzy, doświadczenia,

¹ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003, s. 26.

a przez to prawa i odwagi, by formułować sądy na temat złożoności rehabilitacji społecznej osób dotkniętych dysfunkcjami intelektualnymi, której realizacja wymaga wielkiej wrażliwości oraz ogromnej pracy, za jakie darzę największym szacunkiem wszystkie zaangażowane w nią osoby.

Niepełnosprawny: Inny? Obcy? Swoj?

Czy niepełnosprawny to Inny? Tak, w takim sensie, że jest tym, który doświadcza świata inaczej. Nie, jeśli rozumieć tę kategorię trybalnie, w zgodzie z opisywanym przez antropologów kultury mechanizmem zrównywania człowieczeństwa i przynależności do danej grupy, np. plemienia; przedstawiciel innego plemienia nie jest człowiekiem. Czynienie takich zastrzeżeń wydać się może bezpodstawne w dobie daleko posuniętej w naszej części świata praktyki (i teorii) niedyskryminacji, a jednak złudne jest poczucie jej odwieczności, co dobitnie zobaczyć można na przykładzie XX-wiecznych systemów totalitarnych. Te zaś nie są przecież odległą przeszłością, jeszcze żyją ich świadkowie.

Moja zmarła przed dwoma laty babcia, jako dwudziestokilkuletnia kobieta podczas drugiej wojny światowej pracowała w szpitalu dziecięcym w niemieckich podówczas Katowicach. Przeprowadzano w nim eksperymenty medyczne na nowo narodzonych dzieciach dotkniętych dysfunkcjami fizycznymi i intelektualnymi.

Czy niepełnosprawny to Obcy? Tak, dla tych, którzy po raz pierwszy stykają się z niepełnosprawnością. Bardzo wyraźnie widać to w reakcjach dzieci, będących mieszaniną lęku i zaciekawienia. Nierzadko szczęśliwie zwycięża ten drugi komponent i pada pierwsze nieśmiałe pytanie: o białą laskę, ciemne

nakładki przeciwsłoneczne (kilkakroć w ciągu ostatniego kwartału znalazłam się w takiej sytuacji; co do nakładek, konstatacja ich ruchomości wywołuje prawdziwą fascynację w rodzaju: „Ojej, pani ma sześć (sic!) oczu!”), wózek inwalidzki, brak kończyny itd. Dalszy ciąg sytuacji zależy od nas.

Czy niepełnosprawny to Swój? Tak, bo jest (a przynajmniej być powinien) członkiem węższych i szerszych społeczności. I przynajmniej w państwach demokratycznych, dążących do realizacji równości wobec prawa i urzeczywistniających postulat niedyskryminacji jako członek społeczeństwa, jest swoim *ex definitione*.

Można więc powiedzieć, że celem rehabilitacji społecznej osób niepełnosprawnych jest przekształcenie Obcego w Swojego. Zarówno w odbiorze samych niepełnosprawnych, jak i pozostałych członków społeczeństwa. Myślę, że ma sens podkreślanie konieczności symetrycznego przebiegu procesu integracji, mającego dać w efekcie urzeczywistnienie wspólnoty; zintegrować się powinni nie tylko niepełnosprawni z resztą (mniejszość z większością), ale też owa większość z mniejszością. W mojej opinii tym różni się (różnić się powinna) integracja od asymilacji, że pierwsza jest (powinna być) typem relacji symetrycznej, druga – asymetrycznej.

Co w takim razie z innością? Otóż wydaje się, że integracja, będąca w istocie typem Spotkania, odróżniana od asymilacji możliwa jest tylko pod warunkiem Inności (odmienności, nie-tożsamości) integrujących się (spotykających się) podmiotów. Celowe jest rozróżnienie Innego i Obcego, jak też Swojego i Tożsamego (a nawet „Toż-Samego” Lévinasa). Filozof przestrzegał właśnie przed budowaniem wspólnoty zasymilowanych, a więc glajchszaltującego tworu *quasi*-totalitarnego².

² Zob. E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, Kraków 2006, s. 153-156.

Integracja, jak każde Spotkanie, jest ufundowana na wzajemnym uznaniu Inności partnera relacji. Stąd droga budowania wspólnoty opartej na przeświadczeniu o Tożsamości jest błędna. Taka dążność ze względów oczywistych i dających się psychologicznie wyjaśnić występuje przede wszystkim po stronie niektórych niepełnosprawnych, niegodzących się ze swymi oczywistymi ograniczeniami (np. zatajanie dysfunkcji wzroku i przystępowanie do kursu prawa jazdy) w przekonaniu, że rzeczywiście nie ma dla nich ograniczeń i na pewno ze wszystkim sobie poradzą. Są to wypadki odosobnione, nieczęste. Przywoływać je warto jednak nie tylko z uwagi na badawczą skrupulatność – to kwestia odpowiedzialności.

Sami niepełnosprawni zresztą, nawet cierpiący na te same schorzenia, są dla siebie Innymi – jest to tylko uszczegółowienie ogólnego sądu o nie-równoważności, nie-tożsamości, radykalnej inności ludzkich doświadczeń. Tyle że szczególnie dojmująco ujawnia się ona w przeżyciach negatywnych – w cierpieniu, które Kołakowski nazywa przeżyciem (doświadczeniem) obojętności świata. Szczególnym przypadkiem tego doświadczenia jest, zdaniem myśliciela, przeżywanie bólu fizycznego – szerzej: cierpienia zadawanego nam przez własne ciało, pod co podpada także fenomen niepełnosprawności. Nie tylko osamotnia nas ono, z nim zawsze jesteśmy sam na sam (a mówiąc słowami Jacka Kaczmarskiego: „W cierpieniu wszyscy są wławni”), ale jest ono doświadczeniem inności w nas. Problem ten, który jeszcze powróci, wart jest chwili refleksji nad słowami Kołakowskiego:

„Niezdolny do uwolnienia się od poczucia tożsamości z własnym ciałem, mam je zarazem przed sobą jako realność cudzą, która może mnie przygnieść swoją niewrażliwością na mnie, niezdolnością do przyjaźni ze mną, który jestem tą realnością samą. (...) Wszystkie nasze zmagania z nędzą cielesności

ludzkiej są próbami przywrócenia tożsamości totalnej każdego z nas z jego ciałem; wszystkie mają znieść zobojętnienie ciała wobec »mnie« – każdorazowo innego – oswoić je zrazu »ze mną« w przyjacielskim zaufaniu, a w końcu zapewnić poczucie koincydencji doskonałej”³.

Uznanie wielowymiarowości i głębi (sięgającej fundamentów ontologicznych osoby ludzkiej) przeżywania (doświadczenia) swej Inności przez niepełnosprawnych, wydaje się być *condicio sine qua non* podejmowania wszelkich form rehabilitacji; społecznej w szczególności.

Uświadomienie sobie i intelektualne przepracowanie tego stanu rzeczy przez osoby niepełnosprawne może ustrzec je przed upatrywaniem przyczyn zła, cierpienia i dyskomfortu dotyczących je wyłącznie w świecie i w postawie innych (co łatwo przekształca się w permanentne poczucie krzywdy i w rezultacie pociąga za sobą krzywdzenie innych niesprawiedliwym obwinianiem ich). Alternatywą jest poszukiwanie swego miejsca w świecie pomimo poczucia obcości, którego eliminacja jest najczęściej poza zasięgiem wszelkiej terapii. Trzeba wpierw oswoić Innego-w-sobie, nauczyć się życia z dysfunkcją, chociaż to zadanie przerażająco trudne. I zawsze będzie bolało. Miłość i różnorodna pomoc okazywana niepełnosprawnym mogą co najwyżej złagodzić ten ból.

Partnerzy niepełnosprawnych w symetrycznym procesie integracji, dzięki świadomości powyższego stanu rzeczy będą dostrzegali w nich także osoby stale przewyżczające ograniczenia – bynajmniej nie zewnętrzne, a istotowo zrosnięte z nimi – osoby pokonujące bariery dysfunkcji jakiegoś obszaru własnej cielesności.

³ L. Kołakowski, *Obecność mitu ...*, s. 74-75.

Wzajemne poznanie się partnerów integracji jest gwarantem skuteczności wspólnie podejmowanej pracy. Wymaga ono, jak każde Spotkanie, otwarcia się na Innego, uznania pełni Jego podmiotowości. Uwrażliwienia i uwagi. Uwagi przede wszystkim. Nader często zapominamy o tym, że Inni oczekują naszej uwagi, nie zaś naszych uwag.

Szczytne cele i twarda rzeczywistość

Z szerokiego wachlarza problematyki społecznej rehabilitacji osób niepełnosprawnych wybrałam kwestię edukacji. Truizmem byłoby twierdzenie, że tuż za pozytywnymi i negatywnymi wzorcami wynoszonymi z domów i rodzin, czynnikami najsilniej kształtującymi osobowość są sukcesy i porażki procesu edukacyjnego, jakiemu był poddawany konkretny człowiek na przestrzeni kilkunastu lat. Kształtują go więc blaski i cienie tej edukacji – własne i cudze predyspozycje, osiągnięcia i zaniechania, ale nie w mniejszym, a w większym jeszcze stopniu wykorzystane przezeń szanse edukacyjne; szanse, których nader często nie dostaje. Poziom zdobytego wykształcenia i jakość pobieranej edukacji są w tej perspektywie nie tylko ściśle określonym i ocenianym kapitałem praktycznych umiejętności i kompetencji, ale przede wszystkim rzutują na jakość życia indywidualnego i społecznego.

Niepełnosprawność nie jest oczywiście ani jedyną, ani nie najczęstszą przyczyną nierówności szans edukacyjnych w dzisiejszym społeczeństwie polskim. Stanowi jednak przypadek szczególnie wśród innych zróżnicowanych powodów wykluczenia społecznego (bardzo silnie uwidaczniającego się w sferze edukacji), rozłamuje ekonomiczną, i kulturowo-cywilizacyjną stratyfikację społeczeństwa, dotykając osoby należące do

wszystkich grup społecznych.. Nakładając się na inne podziały, staje się nierzadko przyczyną permanentnej izolacji i osobistych tragedii⁴.

Szkola – w szerokim sensie tego słowa jako cały proces edukacyjny: od przedszkola po uniwersytet – to także najważniejszy instrument socjalizacji osoby ludzkiej. Stąd tak doniosłą wagę trzeba przykładać do edukacji dzieci i młodzieży niepełnosprawnej (i rzecz jasna do edukacji w ogóle).

Trzeba przyznać, że niepełnosprawni młodzi Europejczycy są bezsprzecznie beneficjentami swego usytuowania geopolitycznego i postępującego, przynajmniej w sferze polityczno-prawnej procesu zmiany praktyki edukowania niepełnosprawnych. Skądinąd wiadomo, że najbardziej opornie postępuje likwidacja barier mentalnych, walka z aberracją intelektu. W Polsce smutnym przykładem na słuszność tego twierdzenia są wypowiedzi Janusza Korwina-Mikkego na temat wspólnej nauki pełno- i niepełnosprawnych dzieci w szkołach (klasach) integracyjnych. A skoro z aberracjami intelektualnymi można wygrać tylko za pomocą promowania i urzeczywistniania pożądaných postaw poprzez edukację – kwestie intensyfikacji zmian w myśleniu o procesie edukacji osób niepełnosprawnych (w procesie edukacji jednolitej, wspólnej, otwartej, integrującej większość z mniejszością i odwrotnie) i zmian w nim samym, stają się zadaniem pierwszoplanowym.

Statystyki prezentujące poziom wykształcenia osób niepełnosprawnych w Polsce nie napawają optymizmem. Mimo że może (i powinien) cieszyć obserwowany wzrost liczby osób niepełnosprawnych pobierających naukę na coraz wyższym poziomie, to i tak wskaźniki pozostawiają wiele do życzenia.

⁴ Zob. M. Kotas, *Wiejska sielanka?* Artykuł poświęcony sytuacji osób niepełnosprawnych mieszkających na polskich wsiach, zamieszczony na portalu Niepełnosprawni.pl; <http://www.niepelnosprawni.pl/ledge/x/28541>. (Wszystkie adresy stron internetowych – wejścia z dnia 02. 11. 2008 – M. Z.)

Według najnowszych wyliczeń Głównego Urzędu Statystycznego (Badanie Aktywności Ekonomicznej Ludności) za drugi kwartał 2008 r. struktura wykształcenia przedstawiała się następująco⁵:

Osoby w wieku > 15 lat

Wyszczególnienie	Ogółem	Według poziomu wykształcenia				
		wyższe	policealne i średnie zawodowe	średnie ogólnokształcące	zasadnicze zawodowe	gimnazjalne, podstawowe, niepełne podstawowe i bez wykształcenia
		w %				
Osoby w wieku 15 lat i więcej	100,0	15,2	23,1	10,4	25,6	25,7
Osoby niepełnosprawne prawnie	100,0	6,3	17,9	7,0	29,8	39,0
Osoby sprawne	100,0	16,4	23,8	10,8	25,1	23,9

Osoby w wieku produkcyjnym (18-59/64 lat(a))

Wyszczególnienie	Ogółem	Według poziomu wykształcenia				
		wyższe	policealne i średnie zawodowe	średnie ogólnokształcące	zasadnicze zawodowe	gimnazjalne, podstawowe, niepełne podstawowe i bez wykształcenia
		w %				
Osoby w wieku 15 lat i więcej	100,0	17,7	26,4	11,6	30,2	14,1
Osoby niepełnosprawne prawnie	100,0	5,7	20,8	5,9	40,3	27,3
Osoby sprawne	100,0	18,9	27,0	12,2	29,1	12,8

Prezentowane dane ilustrują bardzo konkretny stan rzeczy – osoby niepełnosprawne, legitymujące się raczej niższymi kwalifikacjami naukowymi i zawodowymi, wykonują gorzej płatne, mało kreatywne prace, co w dobie zaawansowanych technologii

⁵ Dane i tabelki ze strony Biura Pełnomocnika Rządu ds. Osób Niepełnosprawnych <http://www.niepelnosprawni.gov.pl/niepelnosprawnosci-w-liczbach/tablice>.

wspierających ich aktywność i przewyżających ich naturalne ograniczenia nie jest odzwierciedleniem faktycznych możliwości osób niepełnosprawnych. W ich środowisku bowiem rozkład predyspozycji intelektualnych, zdolności, talentów i zainteresowań jest podobny, jak w każdej innej grupie.

Problem ten jest jednak pochodną innego, poważniejszego, mianowicie przeświadczenia o konieczności pobierania nauki przez niepełnosprawnych w szkołach specjalnych. I mimo że nie sposób kwestionować dobrej woli, która legła u podstaw stworzenia systemu kształcenia specjalnego⁶, zdecydowanie negatywnie należy ocenić wnioski, jakie wyciągnięto ze słusznego skądinąd przekonania o specjalnych potrzebach osób niepełnosprawnych.

Chcąc ulżyć doli niepełnosprawnych, przygotowywano specjalne programy nauczania, w istocie będące okrojeniem programów „zwykłych”; *a priori* odbierano niepełnosprawnym dzieciom i młodzieży możliwość zdobycia wykształcenia identycznego z wykształceniem ich rówieśników. Stało się to źródłem krzywdy wielu pokoleń niepełnosprawnych, na starcie skazywanych na bycie ludźmi drugiej kategorii. Smutnym i wartym refleksji świadectwem porażki tej praktyki jest funkcjonowanie w żargonie uczniowskim pojęcia „dziecko (osoba) specjalnej troski”. Pejoratywne, zrównujące z pojęciem człowieka nieposiadającego żadnych przymiotów i walorów (szczególnie intelektualnych i społecznych) w wyniku sprzężenia zwrotnego uderza w uczniów niepełnosprawnych, szczególnie w osoby upośledzone intelektualnie.

Dopiero dwie ostatnie dekady przyniosły poważną krytyczną refleksję nad dotychczasowym kształtem edukacji specjalnej (nikt rozsądny nie zaprzeczy istnieniu wyjątkowych potrzeb osób dotkniętych rozmaitymi dysfunkcjami). Z tych samych przesłanek jednak postarano się wyciągnąć nowe wnioski. Był

⁶ C. Bares, G. Mercer, *Niepełnosprawność*, przeł. P. Morawski, Warszawa 2008, s. 56.

to pierwszy krok do tworzenia coraz częściej dzisiaj spotykanych szkół integracyjnych oraz do uznania możliwości wspólnej edukacji dzieci i młodzieży z dysfunkcjami i sprawnymi.

Kiedy w 1991 r. szłam do szkoły podstawowej, radzono moim rodzicom, by posłali mnie do szkoły specjalnej dla dzieci niedowidzących. Szczęśliwie rodzice zdecydowali inaczej, rozmawiając ze mną zresztą na ten temat. Pamiętam, że miałam spore problemy z techniczną stroną nauki – nawet przez jakiś czas używałam zeszytów dla niedowidzących – z szerokimi i grubymi liniami i kratkami. Z czasem zaczęłam pisać w zwyczajnych; zwracaliśmy jedynie uwagę na to, by linie i kratki były wyraźne. Nigdy też właściwie nie odczytałam się pisanie liter i liczb przez dwie linie (kratki). Piszę tak do dzisiaj, chociaż jest mi o wiele trudniej wskutek postępu jaskry będącej następstwem dysfunkcji. W wyższych klasach problemem była geometria, lekcje plastyki itd., do końca liceum nie nadążałam z przepisywaniem treści zapisywanych na tablicy. Ale to naprawdę drobiazgi – pójściu do zwyczajnej szkoły zawdzięczam swą dzisiejszą pozycję, zdobyte wykształcenie, zadowalającą samorealizację.

W 1994 r. w Salamance, podczas konferencji współorganizowanej przez rząd Hiszpanii i UNESCO, z udziałem przedstawicieli 92 państw, organizacji międzynarodowych i pozarządowych, została sformułowana deklaracja i ramowy plan działania na rzecz edukacji specjalnej – *Statement and Framework for Action on Special Needs Education*, w którym dobitnie wybrzmiała teza o konieczności świadczenia niepełnosprawnym pomocy w celu realizacji przez nich programów nauczania (nie zaś: pisania dla nich odrębnych programów):

Curricula should be adapted to children's needs, not vice versa. Schools should therefore provide curricular opportunities to suit children with different abilities and interests.

[Program nauczania powinien być dostosowany do potrzeb dzieci, nie vice versa. Zatem szkoły powinny przygotować taki program nauczania, który sprzyja dzieciom z różnymi możliwościami i zainteresowaniami.]

Children with special needs should receive additional instructional support in the context of the regular curriculum, not a different curriculum. The guiding principle should be to provide all children with the same education, providing additional assistance and support to children requiring it.⁷

[Dzieci ze specjalnymi trudnościami powinny otrzymać dodatkowe wsparcie instrukcyjne w ramach regularnego programu nauczania, a nie odrębnego programu. Zasadą przewodnią powinno być udostępnienie wszystkim dzieciom tego samego programu edukacyjnego oraz zapewnienie dodatkowej opieki i wsparcie tym dzieciom, które tego potrzebują.]

Informacja Rządu Rzeczypospolitej Polskiej o działaniach podejmowanych w 2007 roku na rzecz realizacji postanowień uchwały Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 1 sierpnia 1997 „Karta Praw Osób Niepełnosprawnych”⁸ podaje w formie zestawienia (s. 26) relacje zachodzące między odsetkiem niepełnosprawnych uczniów szkół podstawowych i gimnazjów pobierających naukę w oddziałach ogólnodostępnych, specjalnych i integracyjnych szkół ogólnodostępnych w latach szkolnych 2006/2007 i 2007/2008. Przy jednoczesnym wzroście liczby uczniów w oddziałach ogólnodostępnych i specjalnych, widoczny jest spadek liczby uczniów w oddziałach integracyjnych, co może dowodzić nieskuteczności proponowanego modelu integracyjnego.

⁷ *Statement and Framework for Action on Special Needs Education*, wersja PDF na stronie UNESCO; link bezpośrednio do dokumentu http://www.unesco.org/education/pdf/SALAMA_E.PDF

⁸ Informacja Rządu Rzeczypospolitej Polskiej o działaniach podejmowanych w 2007 roku na rzecz realizacji postanowień uchwały Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 1 sierpnia 1997 „Karta Praw Osób Niepełnosprawnych”, s. 26; <http://www.niepelnosprawni.gov.pl/niepelnosprawnosci-w-liczbach/sprawozdanie-z-realizacji-karty-/>.

Stosunkowo większe możliwości edukacyjne mają niepełnosprawni studenci (o ile uda im się przejść przez wcześniejsze zasady), mogący liczyć na dofinansowanie ze środków PERON. Faktem jest jednak żenująca statystyka, która mówi, że osoby niepełnosprawne stanowią 1,2% wszystkich studentów uczelni publicznych i niepublicznych w Polsce⁹. Niepełnosprawni studenci otrzymują również stypendia specjalne – w średniej wysokości 220 zł (moje było relatywnie wysokie – 250 zł).

Mimo że uczelnie wyższe deklarują zaangażowanie w promocje wykształcenia wyższego wśród osób niepełnosprawnych, działania te nie przynoszą zbyt doniosłych efektów. Po pięciu latach studiów w Uniwersytecie Śląskim dopiero ze strony internetowej uczelni dowiedziałam się – już po studiach – o realizacji przez nią projektu zatytułowanego „Uniwersytet równych szans”¹⁰

Uczelnie wyższe (o szkołach niższych szczebli nawet nie ma co wspominać) robią co mogą, by niepełnosprawni do nich nie trafili, budując nie tylko bariery, ale prawdziwe zasieki informacyjne w postaci absolutnie niedostępnych dla niepełnosprawnych stron internetowych, na których nawet osoba w pełni sprawna ma trudności z odszukaniem potrzebnych informacji.

⁹ Tamże, s. 28.

¹⁰ Zob. <http://student.us.edu.pl/universytet-rownych-szans>., a także o zakrojonych na szeroką skalę badaniach miejscowych socjologów, którzy deklarują, iż ruszyli z akcją promocyjną wśród niepełnosprawnych studentów uczelni... Pozostaje mi tylko żałować, jak wiele mnie ominęło, bo jako żywo nie przypominam sobie, by ktoś informował mnie o jakiegokolwiek inicjatywie na rzecz niepełnosprawnych. Zresztą obserwacje uniwersyteckiej rzeczywistości, chociaż ukazały pewne efekty realizacji założeń projektu, niestety bardziej jeszcze uwidocznily chaotyczność i nielogiczność niektórych posunięć, które jako wkomponowane w plan całościowy byłyby świetnymi rozwiązaniami, pozostawione jednak same sobie są mało przydatnymi ekstrawagancjami (jak wiecznle zamknięta na klucz winda na Wydziale Nauk Społecznych z naklejoną kartką „Tylko dla niepełnosprawnych”; aby z niej skorzystać, osoba na wózku musiała wprawie poprosić sprawnego studenta o odszukanie ochroniarza, który był jednocześnie depozytariuszem klucza...).

Oplakany stan stron internetowych uczelni wyższych dobitnie ukazał audyt przeprowadzony przez „Widzialnych”. Na dziesięć stron największych polskich uniwersytetów cztery strony otrzymały notę niedostateczną, pięć – dostateczną, i jedynie strona Uniwersytetu Jagiellońskiego zasłużyła na oceną dobrą¹¹.

Tym jednak, co sprawia, że nawet najlepsze inicjatywy edukacyjno-społeczne czy kulturalne kończą się niepowodzeniem, jest wszechobecność barier architektonicznych. Cóż z tego, że niepełnosprawny ruchowo młody człowiek zda egzaminy do wymarzonej szkoły, jeśli nie ma w niej podjazdu czy windy? Uczelnie, teatry, kina, sale koncertowe, muzea nie są absolutnie przystosowane pod kątem potrzeb osób niesłyszących, niedowidzących (nigdy i nigdzie nie natknęłam się na tablice informacyjne napisane drukiem powiększonym; zmiana faktury podłoża lub kontrastujący kolor krawędzi stopni są rarytasem). Z prawdziwą radością zatem powitałam informację o dołączaniu kolejnych scen polskich do chlubnej garstki teatrów zapewniających swym widzom tłumaczenie treści spektakli na język migowy. O nieprzystosowaniu komunikacji miejskiej (wyobraźnia decydentów kończy się przeważnie na wprowadzeniu pojazdów niskopodłogowych; świetnym rozwiązaniem jest za to, praktykowana np. w Białymstoku, głosowa informacja dotycząca kolejnych przystanków), można by na ten temat napisać osobny tekst. Komunikacja kolejowa, stan infrastruktury i taboru jest zaś kwestią, o której w tym miejscu elegancko będzie jedynie zamilczeć, bowiem wszystkie inne formy ewentualnej ekspresji nie mieszczą się w granicach dyskursu publicznego...

Alienacja społeczna zaczyna się na stromych stopniach, w blokach bez windy, na nieoświetlonych, niechlujnie rozkopanych chodnikach.

¹¹ Zob. http://widzialni.eu/audyt_dostepnosci_uniwersytetow,m,in,43.html.

Powolnie postępujące zmiany w trendach wykształcenia i zatrudnienia niepełnosprawnych, wzrost ich samoświadomości sprawia, że barier będzie coraz mniej. Możliwe były tylko w społeczeństwie spychającym niepełnosprawność w granice getta czterech ścian.

Nostra culpa i praca u podstaw

Za to, że wciąż jest źle (mimo wszystko jednak nie beznadziejnie), także i my, niepełnosprawni, ponosimy część winy.

Nazbyt długo godziliśmy się na status obywateli drugiej kategorii, spychanych na margines życia – popatrzcie, w jakich niedostępnych miejscach, zwilgotniałych norach, w śmierdzących myszami i uryną sieniach przydzielano nam na odczepnego „lokale” na siedziby kół terenowych naszych organizacji, stowarzyszeń i związków!

Dlaczego tak długo milczeliśmy? Akceptowaliśmy fałszywą wizję idealnego społeczeństwa, najpierw socjalistycznego, potem wybijającego się na kapitalizm, gdzie nie ma miejsca na dysfunkcje. Społeczeństwa obrzydliwie jednorodnego – bez niepełnosprawnych ruchowo, niewidomych, homoseksualistów i zielonych, bez autystycznych dzieci, niemarksistowskich (potem marksistowskich) filozofów!

Godziliśmy się na życie ułożone od A do Z, od szkoły specjalnej do zakładu pracy chronionej. I mało kto z nas miał odwagę powiedzieć: a ja chcę inaczej, bo to w końcu moje życie! I dlatego jesteśmy Obcymi, i dlatego na jednym z forów internetowych przeczytałam mrozące krew w żyłach zdanie: „Na jednego niepełnosprawnego przypada siedem miejsc parkingowych. Po co im jeszcze miłość?”

Zawiniliśmy wobec siebie samych. I od nas tylko zależy, czy zechcemy z królestwa alienacji przeskoczyć do królestwa

wspólnoty. Musimy zebrać wszystkie siły, by stać się konstruktywnie współdziałającym partnerem w procesie integracji. Musimy wystrzegać się resentymentu i twórczo przeobrażać rzeczywistość. Wymagajmy od samorządów i rządu realizacji projektów ułatwiających nam życie, ale służmy im także pomocą tam, gdzie tylko możemy im podpowiedzieć najlepsze rozwiązanie – bo tylko do pewnego momentu są w stanie odczytać nasze potrzeby; cieszymy się z tego ich błogosławnego braku wyobraźni, bo życząc im jej, życzyć musielibyśmy im naszej niepełnosprawności.

Za to musimy być nieugięci w sprawach ewidentnych, w kwestii elementarnego dostosowania przestrzeni i infrastruktury, szkół, teatrów i środków komunikacji. Są opracowane programy i są na to pieniądze, przede wszystkim z funduszy unijnych. Nie jesteśmy ciężarem i zawalidrogą, jesteśmy pełnoprawnymi obywatelami Rzeczypospolitej Polskiej. A jako tacy, weźmy też za nią odpowiedzialność.

Mam nadzieję, że powołana przy Okręgu Śląskim Polskiego Związku Niewidomych Sekcja Młodzieży Niewidomej i Niedowidzącej, którą mam zaszczyt współtworzyć od podstaw z mandatu Delegatów zjazdu młodzieży, rozpocznie konieczny proces zmian. Na niewielką skalę – praca u podstaw jest działalnością żmudną, ale najbardziej nam potrzebną. Można i trzeba globalnie rozważać problemy osób niepełnosprawnych, ich rozwiązywanie jednak zacząć należy od zniwelowania nierówności na chodnikach, montażu wind i podjazdów.

Zaufajmy sobie nawzajem. Zaufajcie nam, potrafimy wybrać własną drogę – do sklepu po ulubione pieczywo lub na uniwersytet na wymarzony kierunek studiów.

Wieszowa, 31 października – 3 listopada 2008 roku.

Moja INNA córka

Tylko jedno może przywrócić życiu upośledzoną osobę, która czuje się opuszczona: autentyczna, serdeczna, ufna więź.

Osoba upośledzona musi odkryć, że jest kochana, że przedstawia dla kogoś jakąś wartość. Dopiero wtedy odkryje, że jest kimś, a jej lęk przerodzi się w pokój.

Jean Vanier

Bardzo długo zastanawiałam się, co napisać na temat „inny – obcy – swój” w odniesieniu do dialogu jako budowania wzajemności. Bo i cóż ja, zwykła matka niepełnosprawnego, a więc jak najbardziej INNEGO dziecka, mogę napisać o światopoglądzie, świadomości różnic, filozofii innego? Mogłabym za Elżbietą Zakrzewską-Manterys przywołać genezę pojęcia „niepełnosprawność”, które zastąpiło wcześniej obowiązujące terminy: ułomny, niedołączny, upośledzony, inwalida, kaleka czy jednostka odchylona od normy.

Mogłabym prześledzić historyczne zmiany w podejściu społeczeństw różnych krajów do osób niepełnosprawnych, wyodrębnić i opisać różne na przestrzeni dziejów ludzkości postawy

społeczne wobec osób niepełnosprawnych, jak: postawę dyskryminacji i wyniszczenia, izolacji, segregacji i integracji. Mogłabym wspomnieć o stereotypach. Poruszyć problem nie tylko postawy otoczenia wobec osoby niepełnosprawnej, ale też stosunku rodziny wychowującej taką osobę wobec niej samej, a także wobec otoczenia. Może rozprawić się z roszczeniowym wizerunkiem rodziny osoby niepełnosprawnej?

Dodatkowo wypadałoby na dłużej zatrzymać się nad filozofią Innego. Przecież właśnie to pojęcie zrobiło oszałamiającą karierę w drugiej połowie XX w., tak jak i pojęcie integracji jako dialogu różnorodności. Nie jestem jednak erudyta, naukowcem, medykiem, filozofem, nie jestem w końcu mówcą. Jestem tylko matką INNEGO dziecka.

Jak ubrać w słowa przemyślenia na temat, z którym przyszło mi żyć od ponad dziesięciu lat, od chwili usłyszenia diagnozy o inności mojego dziecka? Bo przecież niepełnosprawność jest jedną z najbardziej rozpoznawalnych typowych inności. Nie będę pisała o tym wszystkim, co wymieniłam wyżej. Myślę, że w dobie nieograniczonego dostępu do informacji, gdy wystarczy „wrzucić hasło w Google”, szkoda czasu, by dyletant w tej dziedzinie starał się zmierzyć z trudnym i ważnym tematem, siłąc się na ton naukowca. O tym wszystkim, co jest potrzebne, wręcz niezbędne do prowadzenia jakiegokolwiek dialogu, warto pisać.

Dialog jako porozumienie różnorodności. Czy można nawiązać porozumienie z kimś, o kim nie wiemy nic, z kimś, kto głęboko ukrywa informacje o sobie?

Jako matka INNEGO, od chwili narodzin „spisanego na straty” dziecka, dążę do pokazania jego nieuniknionej inności, ale bez otoczki obcości, groźnej, bo nieznannej tajemniczości. Dlatego nie napiszę słów wielkich i znaczących. Będę jedynie kronikarzem własnych uczuć wobec inności, która spadła na mnie jak grom z jasnego nieba, dziejopisem swojego dojrzewania do

akceptacji inności mojego dziecka. Akceptacji jego inności – dziecko jako człowieka zaakceptowałam od razu.

Nie będzie to zapis wiekopomnych wydarzeń, trudno opis przeżyć matki porównać z dialogiem międzykulturowym, a jednak niewątpliwie jest to budowanie wzajemności. Nie tylko między mną i moim INNYM dzieckiem, ale także między mną i otoczeniem, tzw. społeczeństwem. Z przykrością muszę stwierdzić, że w niektórych sytuacjach społecznych nie udało mi się nawiązać dialogu, zamiast niego dochodziło do monologów, czasem do jednostronnych tyrad, które nie tylko nic nie wносиły w budowanie wzajemności, ale wręcz burzyły załączek porozumienia. Pozwolę sobie na odtworzenie z taśm pamięci obrazów sprzed lat dziesięciu, obrazów budowania – częstokroć z wielkim trudem – wzajemności...

„Ma pani córkę”. Ale jakoś tak głucho, pospiesznie, bez radości. Dlaczego nikt mi nic nie mówi? Jak to wszystko w porządku? Przecież widzę, że nie!!! Jeśli położne nie mają prawa udzielić informacji, to na co czekają, dlaczego słuchają diagnozy, obserwując reakcję matki? Położna, która przyjmowała poród Małgosi, stoi oparta o framugę, bez skrzępowania bezczelnie patrzy się na mnie. Jej spojrzenie oblepia mnie wścibską, nieprzyjazną ciekawością.

Słucham słów pediatry i nie dowierzam. A przecież brałam to pod uwagę. Szukam stygmatów inności, a widzę tylko zamknięte oczy, małą twarz, długie włosy. Chciałabym wziąć ją w ramiona, schować ją w nich, zaprzeczyć tym wszystkim wrogim osądom świata, na który przysła.

I jeszcze to: „Dlaczego nie zrobiła pani badań prenatalnych???” – z wyrzutem, żalem. Nie zrobiłam i nie żałuję. Co by to dało? Szansę na pozbycie się problemu? Bo przecież nie szansę na odwrócenie losu...

Czuję ból, ból tam głęboko, w całym swoim jestestwie. Nie jest to ból napawający zadowoleniem z dobrze spełnionego obowiązku, taki zwykły-niezwykły ból poporodowy. To ból duszy, ogarniający całe ciało, spychający w zapomnienie ból przypisany przez naturę macierzyństwu.

Moja INNA córka ...Tysiące myśli, rozterka, zagubienie, żal, strach, ból. Wielki bunt, dlaczego ona?

Potem zastrzyk, bez pytania mnie o zdanie środków uspokajający, i niemożność skupienia się, zastanowienia. Po co? Czy to odmieni rzeczywistość? Dlaczego nie zapytano mnie, czy to jest konieczne? Przecież wyciszacz nie rozwiąże żadnego problemu!

Poruszam się po omacku po korytarzu, jak w tunelu bez światła, bez wyjść, takim zupełnie odrealnionym, pełnym burej mgły, zimnym, obojętnym i obcym. Gdzieś w głębi czuję odległy smutek, poczucie straty. Okropne zmęczenie pogłębia obojętność. Nie potrafię zebrać myśli, wszystko odsuwa się w otchłań, otępienie, a w tle są niepokój i strach.

Nigdy więcej!!! Nie pozwolę sobie w ten sposób odebrać jasności myśli. Przecież muszę zastanowić się, znaleźć miejsce w tym świecie mojej „innej” córce, miejsce rodzinie, sobie. Nie mogę dłużej tak bez sensu cierpieć. Jeśli to dziecko już jest, to znaczy, że mnie wybrało. Że jest w tym jakiś sens, cel. Muszę pokonać żalobę duszy. Nic się nie skończyło. Dopiero się zaczyna.

Dostaję wreszcie swoje zawiniątko do karmienia. Nie zdążyłam poczuć jej ust na swojej piersi, nie zdążyłam posmakować tego niepowtarzalnego uczucia, gdy mi ją brutalnie odebrano ze słowami: „Na chwilkę...” Zaniesiono, bez pytania mnie o pozwolenie, do sali noworodków, by po rozebraniu pokazać grupie studentów.

Dlaczego? Czy tam pracują zwykli wyrobownicy bez serca? Czy inność mojego dziecka upoważnia personel szpitala do

traktowania go jak przedmiot? Dlaczego właśnie tak? Czy Ona – ta INNA, czy ja – matka INNEJ, czy my nie jesteśmy ludźmi? Czy jesteśmy obie stworzeniami niższego gatunku? Gdzie poszanowanie naszych praw: najświętszego prawa macierzyństwa?

W poniedziałek pojawia się pani doktor, obejmująca opiekę nad Małgosią. Poprzednia, ta, która udzielała mi informacji, pełniła tylko dyżur. Okazało się, że miałam dużo szczęścia. Tamta, poza jednym zgrzytem, czyli pytaniem o badania prenatalne, wykazała się wyczuciem chwili, delikatnością. Ta nie umie mi odpowiedzieć na żadne pytanie. Sprawia wrażenie nie obojętnej, ale wręcz złej, że to na nią trafiło.

Proszę więc o konsultację z genetykiem. „Po co? Przecież wszystko wiadomo: zespół Downa” – niechętnie, wrogo. Przekaz jasny i prosty: „Czego ty chcesz kobieto? Daj spokój sobie i mnie, to dziecko nie spełnia norm. O co ci jeszcze chodzi? Down to Down, i tyle”.

Ja się jednak upieram, muszę wiedzieć. Wiedzieć, by jak najskuteczniej pomóc. Stoję na korytarzu, skurczona w sobie, zwinęta w kłębek bólu, ale chłonąca każde słowo. Mimo potoku łez (skąd one się biorą?), nie jestem w stanie ich powstrzymać, zapłakana, zasmarkana, żalosna, zadaję pytania, proszę o szczegóły, jak żyć z innością, jak pomóc w niwelowaniu problemów z nią związanych, o szkic tego, co nas czeka, moją INNĄ córkę i mnie. Mnie i Małgosię...

Małgosia... Miała być przecież Agatka. Agata, nie, nie pasuje do tego malutkiego, bezradnego zawiniątka. Agata to osoba energiczna, zaradna, śmiała. A to moje dziecko jest tak nieporadne. Żal mi ściska serce, gdy widzę ją podczas zabiegów pielęgnacyjnych. Pozostałe dzieciaki wrzeszczą, przykurczają energicznie kończyny. A ta moja INNA ma rozrzucone żałośnie kończyny, niezborne ruchy, cichutko kwili.

Słowa lekarza genetyka przenikają przez pancerz bólu, w którym tkwi moja zraniona dusza. Więc są drogi wyjścia z tej z pozoru beznadziejnej sytuacji. Niepełnosprawność, inność mojego dziecka naprawdę nie musi oznaczać końca świata. To początek naszej wspólnej drogi. Drogi do szczęścia, do innego, nieznanego życia. Może pozbawionego codziennego wygodnictwa, tej rutyny, zwykłości, ale czy to oznacza, że gorszego?

W szpitalu nie miałam czasu przyjrzeć się córce. Oszło-mienie, walka ze swoimi uczuciami, strach przed innością... Trudno wyrazić, co czułam, patrząc wówczas na śpiące maleństwo. Jakąś niewytłumaczalną obcość, poczucie czegoś groźnego, nieznanego. Małutkie ciało, z mojego ciała i krwi, kryło w sobie wielką tajemnicę. Żelazna, lodowata dłoń ścisnęła moje serce, paraliżowała.

Kłopoty z termoregulacją... Tak powiedziano mi w szpitalu, zalecając trzymanie w kocyku elektrycznym, w czapeczce, rękawiczkach... Pomyślałam, że może to przez moje uczucie nieakceptacji i wręcz wrogości wobec inności, może pomieszanie żalu, poczucia straty, zawodu. Może to przeze mnie czujesz brak ciepła, bo ja nie jestem w stanie ci go zapewnić, borykając się z akceptacją Twojej inności.

Na dziesiątą dobę życia Gosi jedziemy na badanie cytogenetyczne. Dzień Matki. Pani doktor dotyka rączek dziecka, zaniepokojona, odkrywa nóżki. Jakieś papiery, pośpiech... Następny gabinet, dialog lekarzy, EKG... Biegnę jak zaszczute zwierzę, które nie wie, dlaczego znów oberwało od swego Pana... Idę po omacku tam, gdzie mnie kierują. Słucham, nie dowierzam...

Serce? Jak to „serce”? Może dlatego, że nie potrafiłam okazać swojego? Że byłam obca, stałam na zewnątrz, jakby to wszystko

rozgrywało się obok. Że to w Niej, tej małej dziewczynce, czułam INNOŚĆ – coś obcego, nieznanego, przyczajonego, groźnego...

To już koniec? Borykając się z poczuciem krzywdy i straty, bezpowrotnie straciłam szansę na pokochanie, na akceptację? Taką prawdziwą, pozbawioną strachu wobec nieznanego, wobec inności?

Urodziłaś się po to, by poznawać życie na uboczu? Nawet chrzest taki pospieszny, bez odpowiedniej oprawy, bez mszy. W zakrystii... Jak gdyby na marginesie majowego nabożeństwa. Gdzieś w tle słyhać śpiew. Jakby dźwięki nie z naszego już świata.

Czy tak pozostanie? Świat na zewnątrz, tętniący głosami, ruchem, oddechem, świat dialogu, porozumienia i nasz – za szklaną ścianą, inny, zapomniany, gdzie czasem wpadnie żebraczka czy grosik litości...

Nikomu niepotrzebna, malutka, bezbronna, obca, INNA... Zgasiłaś moją radość, zepchnęłaś na dno, odebrałaś nadzieję... Więc skąd ten strach o to, czy przeżyjesz?

Kiedy Ciebie zaakceptowałam? Chyba od poczęcia. Od chwili, gdy zobaczyłam kreseczkę na teście ciążowym.

Skąd więc to poczucie obcości, odrzucenia?

Nie Ciebie odrzucałam, tylko to, co w sobie kryłaś: wielkie, nieznanne, groźne COŚ – Twoja INNOŚĆ...

Mimo wszystkich, nieuniknionych przecież uczuć, nigdy nie traktowałam Gosi w kategorii tragedii i nigdy nie powiem o Niej, że jest kaleką. Opowiadając o jej „wybrykach” widziałam w Niej miłe, sympatyczne, budzące ciepło na sercu dziecko. Czy muszę w Niej widzieć tylko i wyłącznie ten piekielny zespół Downa? Tę jej inność?

Jakiś czas temu czytałam w „Przyjaciółce” artykuł o dziewczynce w Wielkiej Brytanii, którą rodzice poddali serii operacji

plastycznych. Wiadomo po co – by zlikwidować zewnętrzne objawy inności. W opinii lekarzy operacje były wykonane za wcześnie, kościec dziecka po prostu nie był jeszcze do końca ukształtowany.

Skrajny brak akceptacji czy może jednak objaw miłości do dziecka i pragnienie, by nie było INNE, a tym samym napiętnowane odmiennością? Ja nie zdobyłabym się na taki krok. Wolę wszędzie pokazywać swoją niezwykłą (niech ktoś zaprzeczy) córkę, by jak najwięcej osób „z zewnątrz” przywykło do Jej oryginalnych rysów twarzy, do nieco ekscentrycznego zachowania. To mój sposób na pomoc Małgosi. Wiem, że wszystkich nie „oswoję” z innością mojego dziecka. Ale czy to takie ważne? A może ważniejsze jest, by Gosia czuła się akceptowana taka, jaką jest. Niech to dziwaczne zachowanie otoczenia wobec swojej osoby traktuje ze zdziwieniem.

Wiem, że nie obronię Jej przed złośliwościami, dokuczaniem, odrzuceniem. Niech jednak wie, że są ludzie, którzy kochają i akceptują Ją w pełni. Czy wszyscy tzw. normalni są akceptowani przez swoje otoczenie?

Małgonia jest moim wielkim, nieoczekiwanym cudem. Teraz wszystkie uczucia mają inny smak, intensywność. Naturalna selekcja rzeczy ważnych od tych nieistotnych, które nie tak dawno stanowiły trzon przeżyć i zmartwień.

Zastanawiam się, jak to możliwe, by to moje INNE dziecko dawało mi aż tak wiele siły, woli życia, by tak nauczyło (i nadal uczy) miłości. Nie tylko do siebie. Uczy mnie miłości do innych ludzi.

Kim byłabym bez Gośki? Na pewno nie osobą tak otwartą na innych, na wszystkie swoje dzieci.

Byłabym zwyczajną matką, dbającą o swoje dzieci.

Teraz jestem INNA dzięki mojej INNEJ córce. Teraz czuję się w niepojęty sposób wyróżniona. Sama tego nie rozumiem. Po prostu czuję się zupełnie innym człowiekiem. Takim, którego byle co nie pokona. Nie umiem sobie wytłumaczyć, jak osóbką z niepełnosprawnością intelektualną wyleczyła mnie z niepełnosprawności uczuciowej, z oschłości, nieśmiałości, jak wzbudziła tyle uczuć, emocji, jak obdarzyła siłą i mocą. Dzięki inności mojej córki wiem, co to empatia, mierzenie się z przeciwnościami w sposób pogodny, łagodny i mocny siłą łagodności.

To moja córka nauczyła mnie sztuki podejmowania dialogu.

Ani Małgosi, ani innej osobie niepełnosprawnej nie pomoże śmiertelna powaga albo bezwartościowa i upokarzająca litość. Potrzebne jest zrozumienie. Ot i wszystko – ba, niełatwe „wszystko”.

Dzieci z upośledzeniem umysłowym jakies tam (na papierku wspaniale!) prawa (niby) mają, tylko odległość między przepisem a jego respektowaniem jest kosmiczna!

Ciągle poszerza się krąg osób litujących się nad biednymi rodzinami pokaranymi TAKIMI dziećmi.

I znów wielki szok i niedowierzanie budzą rodzice szczęśliwi i okazujący to szczęście.

Proszę sięgnąć do Biblii: „coście uczynili tym maluczkim, mnieście uczynili” (cytat może nie dosłowny, lecz wiernie oddający myśl) [Mt 25,40 - „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili”; tłum. Biblia Tysiąclecia; przyp. red.].

I przypominają mi się słowa pewnej znanej mi osoby niepełnosprawnej (ruchowo) – „nasza niepełnosprawność nie zmienia faktu, że jesteśmy ludźmi”.

Moim marzeniem, celem wszelkich działań jest osiągnięcie możliwie najwyższego stopnia samodzielności Małgosi.

Nadzieja, która pobudza mnie do osiągnięcia tego celu, nie pozwala mi na oczekiwanie na cud. Nadzieja daje mi siłę do codziennych zabiegów nie tylko o teraźniejszość, ale i o przyszłość mojego dziecka (moich dzieci). Nadzieja jest jak mała roślina, która nieśmiało i z trudem przebija się przez wysuszoną, twardą skorupę ziemi. Nie da się zdeptać, zniszczyć, zniweczyć. Nie czeka beczynn timer i biernie na zbawcze krople deszczu i promienie słońca. Pnie się w górę, niestrudzenie i z wielką siłą, ku światłu, korzeniami sącząc ożywczą wilgoć.

Właśnie siła drzemąca w małym ziarenku pozwala wybuchnąć zieleni nadziei, barwami życia.

Nasze INNE i NIE-INNE dzieci mają prawo do Nadziei, do radości istnienia, wiary, że są niepowtarzalne, niezastąpione i jedyne w swoim rodzaju. Że są częścią ludzkości, nie jej pobożem...

Czy nasze dzieci będą miały TAKĄ Nadzieję, gdy my, rodzice, będziemy jej pozbawieni?

Gdyby nie nadzieja... To jest *perpetuum mobile*. Daje siły na kolejny dzień, na kolejną potyczkę z nieprzyjawnymi siłami.

Częstokroć biję w mur obojętności, bezmyślności urzędów, władz wszelkiej maści, ludzi odpowiedzialnych za los nie tylko naszych dzieci. Przeżywam wzloty i upadki moich marzeń, moich pragnień. To, co daje mi siły, nie pozwala na opuszczenie rąk – to nadzieja.

Zawsze będę pamiętała słowa lekarza: „Jeszcze parę lat temu nie robiono operacji serca TAKIM dzieciom”. To NADZIEJA rodziców, którzy nie ulegli zwątpieniu, którzy walczyli o prawo swoich dzieci do przeżycia i godnego życia doprowadziła do

stanu, że dzieci niepełnosprawne nie tylko są operowane, ale są operowane w pierwszej kolejności. To osiągnęli „wcześniej” rodzice.

Obserwując poczynania organów odpowiedzialnych za „praworządność” w naszym kraju, rodzice INNYCH dzieci mają wielkie zadanie przed sobą: „BYĆ MOŻE POMOŻEMY INNYM PODOBNYM, ALBO DAMY LUDZKOŚCI COŚ, CZEGO NIKT INNY DAĆ NIE MOŻE”.

Nie mogę się poddać, choć często dopada mnie zwątpienie. Jednak jak po burzy świeci słońce, tak po chwilach zwątpienia pięknie jest mieć NADZIEJĘ. Nie wiem, po co ludzie stosują środki wywołujące euforię, przecież życie jest najlepszym środkiem dopingującym.

To Małgosia nauczyła mnie NADZIEI. Prawdziwej, często bardzo niełatwej. Dziesięć lat temu zaczęła się niezwykła przemiana. Przemiana, którą spowodowała ta moja „inna” córeczka. Przemiana, która trwa i daje mi na co dzień tyle radości. Która wypełniła moje życie. To, które wiodłam do tej pory, teraz wydaje się życiem „na niby”.

Dziś z całym przekonaniem mówię: „jestem szczęśliwa”. To szczęście rodziło się w bólu, zwątpieniu, zagubieniu.

Dziś wiem, że zrobię wszystko, by moja INNA córka była szczęśliwa. By moje wszystkie dzieci były szczęśliwe...

Każdy z nas jest inny, każdy ma swoje problemy, cierpi w ten czy inny sposób; fizyczna czy intelektualna niepełnosprawność, narzucająca w pewnym stopniu izolację, nie usprawiedliwia dobrowolnej społecznej alienacji i masochistycznego pograżania się w rozpamiętywaniu swojego losu.

Człowiek nie może rozwijać się bez innych, najgorszym rodzajem niepełnosprawności jest niepełnosprawność społeczna – zaprzestanie podejmowania prób dialogu.

Bo dialog – to budowanie wzajemności.

INNY
NA POGRANICZU
POLSKO-BIAŁORUSKIM

Stosunki między mniejszością i większością w województwie podlaskim a stereotypy, *idées fixes* i przemoc społeczna

Wprowadzenie

Województwo podlaskie jest jednym z niewielu obszarów w Polsce zamieszkiwanych przez rdzenną mniejszość narodową. Jest więc swoistym laboratorium mogącym służyć do badania wpływu nowej strategii ochrony praw mniejszości na relacje między dominującą większością i mniejszościami na przestrzeni ostatniej dekady¹. Kwestią kluczową jest to, czy ludność stanowiąca mniejszość ma rzeczywiście takie same prawa, jak większość. Jeśli tak nie jest, należy określić procesy, które utrwalają zjawisko wykluczenia społecznego i marginalizacji, by im przeciwdziałać. Pojawia się tu jednakże pewna trudność. Jednym z głównych zarzutów wobec idei wielokulturowości

¹ Nowy program ochrony praw mniejszości w Europie to zbiór konwencji, ustaw i rozwiązań monitorujących ich wdrażanie, mających na celu zapewnienie równych praw członkom społeczności stanowiących mniejszości narodowe. Powstał po upadku komunizmu w Europie Środkowowschodniej. Zob. M. Fleming, *National Minorities...*, gdzie omówione zostały kwestie związane z nowym programem ochrony praw mniejszości w Polsce. <http://poradnia.pwn.pl/lista.php?id=1247>

podnoszonym na przestrzeni ostatnich lat jest maskowanie przez nią odmienności, czyli, krótko mówiąc, wielokulturowość nie jest tak wielokulturowa jaką się mieni.

Celem niniejszego artykułu, który skupia się na ludności białoruskiej na Podlasiu, jest rzucenie światła na charakter stosunków panujących obecnie między większością i mniejszością w tym województwie i ukazanie wszechogarniającego i niszczącego wpływu przemocy społecznej na działania zmierzające do tworzenia relacji o charakterze bardziej inkluzywnym, włączającym, pomiędzy mniejszością i większością. Artykuł zmierza także do zbadania ograniczeń współczesnej wielokulturowości i nakreślenia wizji faktycznego włączenia mniejszości do (szeroko rozumianej) zbiorowości politycznej (ang. *polity*).

Przemoc społeczna

Przemoc przybiera różne formy, ale zwykle omawia się tylko jedną z nich – przemoc osobistą. Akty przemocy osobistej nie utrwalają dominujących relacji społecznych i dokonywane są przez konkretnego sprawcę – np. bandytę okradającego kogoś na ulicy. Jednak bardziej rozpowszechniona jest przemoc niejako *wbudowana* w relacje społeczne. Ta forma przemocy określana jest zwykle mianem przemocy strukturalnej. Ma ona trzy aspekty. Pierwszy z nich to ten rodzaj przemocy, który jest nieodłącznie związany z dominującymi relacjami społeczno-ekonomicznymi. We współczesnych społeczeństwach kapitalistycznych przejawia się to m.in. w różnicy wskaźników bezrobocia i przewidywanej długości życia (ang. *life expectancy*) dla różnych grup społecznych. Drugim aspektem przemocy strukturalnej jest ten jej rodzaj, który utrwała dominujące relacje społeczne i zwykle znajduje wyraz w przymusowym charakterze władzy państwowej. Roz-

ważny dla przykładu ogólne przyzwolenie na strajk w pojedynczym zakładzie pracy i brak przyzwolenia na strajk generalny. Strajk generalny spotyka się zwykle ze zbrojną reakcją ze strony państwa względu na to, że sprzeciw ten ma na celu osiągnięcie korzyści dla danej grupy społecznej poprzez wymuszenie. Ponadto umieszczanie na czarnej liście agitatorów i działaczy związkowych jest dodatkową strategią mającą służyć utrzymaniu *status quo*. Trzeci aspekt stanowi ten rodzaj przemocy, który tkwi w języku i służy utrwalaniu relacji dominacji i podporządkowania w obrębie danego społeczeństwa. Określany jest on mianem przemocy symbolicznej. Poprzez stosowanie i szerzenie stereotypów i różnych *idées fixes*, język spycha pewne osoby i grupy na pozycję podporządkowania. Uświadomienie sobie, w jaki sposób język rozmieszcza poszczególne osoby i grupy w obrębie określonej hierarchii społecznej, jest sprawą istotną, ponieważ pozwala ujawnić fundamentalne relacje oparte na ucisku społecznym zachodzące w różnej skali na różnych płaszczyznach.

Dlaczego więc używa się terminu przemoc symboliczna? Odpowiedź wydaje się oczywista. Poprzez symboliczne przedstawianie Innego, czy może raczej poprzez nadawanie Innemu określonej tożsamości, podmiotowość owego Innego nie tylko jest traktowana marginesowo, ale często wręcz negowana. Ale to nie wszystko: ponieważ świat jest w pewnym sensie tworzony za pośrednictwem naszej subiektywnej świadomości, w takim razie naznaczanie innych jako Innych jest działaniem prowadzącym do niszczenia świata.

Na poziomie empirycznym posługiwanie się stereotypami jest najbardziej oczywistym sposobem wyznaczania i ograniczania pozycji tych uznanych za Innych. Ale przemoc symboliczna pełni jeszcze inną negatywną funkcję, być może nawet szkodliwszą. Tworzy bowiem *fakty społeczne*. Weźmy na przykład pod uwagę rozpowszechnione w województwie podlaskim

przekonanie, że w czasach PRL-u Białorusini byli komunistami. Otóż pewien starszy wiekiem polityk z tego regionu, szukając wyjaśnienia dla takich, a nie innych relacji pomiędzy większością a mniejszością na przełomie XX w., powiedział mi w 2000 r., że „należy brać pod uwagę pewne fakty sięgające lat czterdziestych i pięćdziesiątych – we władzach lokalnych zasiadali przeważnie Białorusini, a wśród Polaków starszego pokolenia panuje obawa przed dominacją ze strony mniejszości narodowych”. Krótko mówiąc, gdyby Białorusini nie byli komunistami w latach czterdziestych i pięćdziesiątych, obecne stosunki pomiędzy większością i mniejszością byłyby lepsze, czyli to Białorusini powinni czuć się winni temu, że są spychani na margines!

Są dwa sposoby na rozprawienie się z twierdzeniem owego polityka. Pierwszy to dotarcie do źródeł historycznych i ukazanie rzeczywistej skali udziału Białorusinów w aparacie władzy w latach czterdziestych i pięćdziesiątych oraz ocena ich roli. Dokonał tego Eugeniusz Mironowicz (1993), który ukazał ograniczony, choć na niższych szczeblach władzy nadreprezentowany udział Białorusinów w niektórych instytucjach państwowych, z urzędami bezpieczeństwa włącznie. Wyjaśnia on, że Białorusini zajmowali głównie stanowiska na niższych szczeblach, a nie stanowiska decyzyjne. Źródła historyczne ukazują więc, że twierdzenie, iż władze w regionie składały się głównie z Białorusinów, nie może być przyjęte za prawdziwe bez poczynienia istotnych zastrzeżeń. Przekonanie, że ówczesne władze zdominowane były przez Białorusinów, opiera się na stereotypach na temat Białorusinów i różnych *idées fixes* odnoszących się do ich „praworządnej” postawy. Fakt, że niektórzy Białorusini należeli do państwowego aparatu władzy, stał w sprzeczności z poglądem, że administracja państwowa powinna mieć wyłącznie polską twarz, i zazębiał się ze stereotypem, że Białorusini to komuniści.

Prowadzi to do drugiego i być może bardziej radykalnego sposobu rozprawienia się z twierdzeniem naszego polityka. A jeżeli przyjmiemy, że źródła historyczne faktycznie wykazały dominację Białorusinów w aparacie władzy? Czy uzasadniałoby to rozumowanie polityka? Odpowiedź brzmi „nie”, ponieważ opowiadanie o uczestnictwie Białorusinów w aparacie państwowym i o tym, że byli komunistami, nie jest podyktowane w pierwszym rzędzie chęcią przekazania faktów, ale jest wyrazem uprzedzeń. Jak to ujął niedawno słoweński filozof Slavoj Žižek (2008, s. 85), odnosząc się do opowieści krążących na temat szabrowania w Nowym Orleanie po przejściu huraganu Katrina oraz w nawiązaniu do nazistowskiego antysemityzmu, skrywana libidinalna potrzeba nadawania szczególnego znaczenia postaci Innego sprawia, że jakiegokolwiek stwierdzenia na temat owego Innego stają się nieprawdziwe – co Žižek określa mianem „kłamstwa pod płaszczykiem prawdy: jeśli nawet to, co mówię jest prawdziwe, jeśli idzie o same fakty, powody, dla których to mówię, są oparte na fałszu”.

Žižek dostrzega problem wynikający z zajęcia takiego stanowiska i od razu odpiera argument prawicowo-populistyczny, że ze względu na tak zwaną poprawność polityczną nie wolno stwierdzać prostych faktów na temat członków społeczności stanowiącej jakąś mniejszość. Zaleca, aby nie „zafałszowywać ani nie pomijać milczeniem faktów przez wzgląd na jakąś wyższą prawdę polityczną, ale by... zmieniać swoje subiektywne stanowisko w taki sposób, by przekazywanie prawdy faktycznej nie wiązało się z kłamstwem wynikającym z subiektywnego stanowiska wyrażanego w danej wypowiedzi”. Teza Žižka odsłania pewne ograniczenie idei poprawności politycznej, będące wynikiem wpływu dominującej formy wielokulturowości. Mianowicie, ten rodzaj poprawności politycznej koncentruje się na zbiorze zaleceń odnoszących się bardziej do treści tego, co mówimy, niż

do wymogu konieczności zmiany subiektywnego stanowiska, które zajmujemy w momencie wypowiedzi.

Tak więc utrwalone stereotypy krążące na temat Białorusinów w województwie podlaskim nie tylko wymagają odpowiedzi, która podważyłaby ten nacechowany uprzedzeniami odbiór Białorusinów (nawet sama idea prostych ludzi „tutejszych” jest problematyczna). Wymaga to również radykalnego przewartościowania subiektywizmów, które tworzą swoiste punkty węzłowe w szerszym środowisku dyskursywnym. Na poziomie fundamentalnym chodzi przede wszystkim o ponowne przemyślenie binarnej opozycji „My – Oni”, która sytuuje Innego jako Innego w danej strukturze społecznej. Podejmując jakąkolwiek próbę podważenia stereotypów, należy brać pod uwagę fakt, że owo szersze środowisko dyskursywne samo w sobie jest na wskroś prześląknięte przemocą symboliczną, która służy spychaniu na margines i kreowaniu Inności. Jednym z oczywistych kroków, jakie można poczynić, jest zachęcanie do większej refleksji i introspekcji tych, którzy mówią o grupach mniejszościowych i pragną działać na ich rzecz bądź z nimi współdziałać. Nie chodzi tu o propagowanie opinii, że mniejszości są zasadniczo nieprzejrzyste, ale o zwrócenie większej uwagi na subiektywne nastawienie, z jakim wygłaszamy sądy o innych – tak, abyśmy zdawali sobie sprawę, że nawet gdy mówimy prawdę, fałsz leżący u podłoża naszego subiektywnego stanowiska może zdezwauować wartość naszego sądu.

Stereotypy i *idées fixes* – kwestie praktyczne

Opinia, że stereotypy i rozmaite *idées fixes* należą zasadniczo do rejestrów kulturowych i socjolingwistycznych, stwarza ogromne problemy, ponieważ zarówno stereotypy, jak i *idées fixes* funkcjonują jako formy przemocy symbolicznej,

która z kolei jest aspektem przemocy strukturalnej utrwalającej dominujące relacje społeczne. Innymi słowy, stereotypy i *idées fixes* nie są jedynie niefortunnym i dającym się uniknąć efektem ubocznym ciągle zmieniających się konturów zbiorowości politycznej – są rzeczywistym jądrem danej zbiorowości i odsłaniają mechanizm funkcjonowania i reprodukcji tejże zbiorowości. Zmierzenie się ze stereotypami i *idées fixes* oznacza zakwestionowanie fundamentalnych założeń, które sankcjonują istniejący podział władzy i dóbr. Jednym z najważniejszych powodów, dla których tak trudno jest zmienić pewne stereotypy (w tym miejscu należy wymienić stereotypy dotyczące Białorusinów w województwie podlaskim), jest to, że jakakolwiek próba podważenia stereotypu jest jednocześnie próbą podania w wątpliwość istniejących praktyk politycznych. Doskonale ilustrują tę tezę przykłady z ostatnich lat.

Konflikt białowieski

Konflikt ten często był przedstawiany jako taki, w którym ci, którym leży na sercu dobro środowiska naturalnego, postanowili bronić cennego terenu leśnego przed tymi, którzy o środowisko nie dbają. W podstawową logikę tej opowieści wpisana jest dychotomia dobro – zło. W rzeczywistości, konflikt w takim samym stopniu dotyczył tego, kto ma prawo zabierać głos w sprawie puszczy, jak samej otoczki uregulowań prawnych, w której był zanurzony. Konflikt, który toczył się od połowy do końca lat dziewięćdziesiątych, osiągając punkt krytyczny w marcu 2000 r., po którym nastąpiło nieznaczne przewartościowanie stanowisk, w formie, w jakiej się zrodził, mógł powstać wyłącznie dlatego, że posługiwano się w nim szeregiem *idées fixes* i stereotypów.

Pierwsze posunięcie „ekologów” polegało na zmarginalizowaniu i zdelegitymizowaniu rozumienia lasu i jego funkcji przez miejscową ludność. Było to szczególnie łatwe do osiągnięcia dzięki rozpowszechnionemu myśleniu o osobach zamieszkujących obszar wokół puszczy jako o „prostyh ludziach”. Dominujące reguły dyskursywne w odniesieniu do lasu (i bardziej ogólnie „przyrody”) stawiają argumentację „naukową” w uprzywilejowanej pozycji względem lokalnych rozumień i twierdzeń. Drugi krok polegał na przedstawieniu puszczy jako polskiego lasu w sytuacji zagrożenia. Łącząc imperatyw „nacionalistyczny” z koniecznością natychmiastowego działania (np. musimy działać TERAZ!), poglądy ludzi miejscowych (w większości Białorusinów) zostały ponownie zdelegitymizowane, zaś ekowojownicy z całego świata zostali zmobilizowani do wysyłania petycji do rządu polskiego z żądaniem podjęcia natychmiastowych działań – nawet jeśli nie wiedzieli, gdzie leży Białowieża.

Niezależnie od kontrowersyjnych sądów wygłaszanych przez „ekologów” na przestrzeni lat w odniesieniu do puszczy i problemów związanych z niewłaściwym podejściem do relacji zachodzących na styku przyroda – człowiek (ta kwestia była omawiana szeroko w innym miejscu), wykluczenie miejscowej ludności w celu przeforsowania konkretnych rozwiązań na rzecz ochrony środowiska szło w parze i odzwierciedlało charakter działań politycznych podejmowanych w województwie². Dla jasności, strategia wielu „ekologów” podczas tego konfliktu stała w sprzeczności z liberalną ideą zbiorowego namysłu (ang. *public deliberation*), ale nie naruszała obowiązujących w regionie umów politycznych. Krótko rzecz ujmując, posługiwanie się

² S. Franklin w *Białowieża Forest ...* omawia historię konfliktu. Zob. M. Fleming, *Talking about Białowieża...*, gdzie omówione zostały najnowsze kwestie.

przemocą symboliczną w celu wykluczenia głosu miejscowej ludności (Białorusinów) było powszechnie stosowaną praktyką. Rzecz jasna, „ekolodzy” zaangażowani w owe procesy wyłączenia nie dostrzegają, w jaki sposób ich działania wykluczają. Twierdzą, że ich jedynym celem jest ocalenie lasu przed zniszczeniem. Ale wykorzystując dla wsparcia swoich działań *idées fixes* dotyczące miejscowej ludności, odsłaniają tym samym przyświecającą im ideologię mizantropii, która stawia pod znakiem zapytania ich „naukowe” wypowiedzi. Nawet w dziedzinach określanych jako apolityczne, w których rządzą obiektywne racje, daje się odczuć przemoc polityczną, a w szczególności przemoc symboliczną. Zwraca to uwagę na fakt, że decyzje polityczne, takie jak te dotyczące kształtowania krajobrazu, nie mogą prowadzić do zrzeczenia się odpowiedzialności odnośnie do własnych działań poprzez uprzywilejowanie pewnych grup interesu kosztem innych.

Nie chodzi o stwierdzenie, iż wszystkie punkty widzenia są równouprawnione, tak jak czynią to niektórzy postmoderniści, ale o postawienie tezy, że aprioryczne uprzywilejowanie pewnych głosów powinno się stać samo w sobie przedmiotem poważnej debaty. Poprzez kwestionowanie uprzywilejowania *a priori*, ujawnia się *polityczny* charakter takiego działania. W przypadku Puszczy Białowieskiej manipulowanie zaangażowaniem na różną skalę, od narodowej, poprzez europejską, po globalną, w celu skłonienia rozmaitych grup do działania na rzecz rozwiązania rzekomego kryzysu w południowej części województwa podlaskiego, było przejawem ciągłego ataku na zasadność opinii i dążeń miejscowej ludności w do. Trudności w prowadzeniu dyskusji na temat puszczy były spowodowane w głównej mierze oporem niektórych „ekologów” przed próbą zrozumienia stanowiska prezentowanego przez Innego.

W relacjach większość – mniejszość, uprzywilejowanie *a priori* głosu większości pełni rolę karty atutowej w jej ręku. Poszczególne przypadki mogą się różnić w szczegółach, ale logika, jaką się rządzi, pozostaje niezmiennie taka sama: „to, co Ty mówisz, jest nieistotne, bo to, co ja mówię, jest naukowe / obiektywne / antykomunistyczne / katolickie itd.”. Gdy „debata” zostaje sprowadzona do binarnej opozycji prawda – fałsz, stosowanej w odniesieniu do podmiotów mających władzę i tej władzy pozbawionych, nie ma już debaty – pozostaje tylko ucisk społeczny.

Preferencje wyborcze

W mniemaniu wielu osób, które są przeciwne faktycznemu równouprawnieniu mniejszości białoruskiej w województwie podlaskim, jeśli chodzi o najbardziej istotne obszary życia społecznego, preferencje wyborcze Białorusinów potwierdzają prawdziwość rozpowszechnionych stereotypów, że Białorusini to komuniści, a co najmniej niereformowalni lewicowcy. Po raz kolejny spotykamy się z przypadkiem *klamstwa pod płaszczykiem prawdy*.

Statystyki nie pozostawiają wątpliwości. Białoruska mniejszość wykazuje tendencję do popierania partii lewicowych względem partii prawicowych. Dane pokazują także, iż nawet gdy w skali kraju po 2001 r. poparcie dla lewicy zaczęło spadać, preferencje wyborców w rejonie Hajnówki nadal wykazują pewną przewagę po stronie lewicy.

Wydaje się prawdopodobne, że poparcie dla lewicy wróciło obecnie do swego „normalnego” poziomu w powiecie hajnowskim – oscylując wokół 40% elektoratu, co daje liczbę znacząco wyższą w porównaniu z resztą Białostocczyzny. I tak,

pytanie można stawiać na dwa sposoby. Po pierwsze, dlaczego elektorat Hajnowszczyzny wykazuje tendencje lewicowe? Albo też, dlaczego reszta Białostocczyzny przejawia tendencje prawicowe? Odpowiedź, jak zamierzam dowieść poniżej, ma związek zarówno z socjo ekonomicznymi cechami populacji, jak i rozłamami społeczno-kulturalnymi wewnątrz regionu. Wzajemna relacja między tymi czynnikami wyjaśnia zarówno „lewicowość” samej Hajnówki, jak i „prawicowość” całego województwa.

Okres postkomunizmu przyniósł nasilenie przemocy symbolicznej wobec mniejszości białoruskiej. Różne „narodowe” dyskursy propagowały mit, że mniejszości narodowe są odpowiedzialne za sprowadzenie na Polskę komunizmu i wszystkiego, co potem nastąpiło. Dyskursy te mają na celu zarówno udowodnienie niewinności Polaków, jak i wykazanie winy Innego. Krótko rzecz ujmując, rolą tych opowieści jest takie odwrócenie relacji ciemnieca – ofiara, że ci posiadający władzę ukazani są jako bezsilni i ciemnieni. A bardziej precyzyjnie, ich funkcja polega na nagromadzeniu moralnego kapitału po stronie domniemanej ofiary, która zostaje tym samym zwolniona z obowiązku podejmowania dialogu z Innym, który może i powinien być teraz wykluczony ze zbiorowości politycznej. W województwie podlaskim mity łączące mniejszości z komunizmem odgrywały zasadniczą rolę w wykluczaniu głosu mniejszości z forów demokratycznych. Ta tendencja do ekskluzji została dostrzeżona przez Rabagliatę w 2000 r. Analizując sytuację polityczną w regionie w pierwszej dekadzie ery postkomunistycznej, Rabagliata zauważa, że:

„(...) rozłam na Białostocczyźnie odzwierciedlał bardziej istotne podziały niż tylko różnice natury politycznej. Fakt, że większość ludności nosiła się z zamiarem głosowania po linii narodowej i religijnej, stanowił zagrożenie dla mniejszości, która

zostałaby na stałe odsunięta od władzy i wpływów. W powiązaniu z nieproporcjonalną ilością władzy zgromadzoną w rękach radykalnie zorientowanych katolików, przyczyniało się to jedynie do powstawania dalszych nieporozumień i przejawów nietolerancji w województwie”.

Są jednak pewne powody do optymizmu. Duże poparcie udzielone w regionie Platformie Obywatelskiej w wyborach 2007 może świadczyć o zwiększaniu się poziomu tolerancji kulturowej. Albo też, ujmując rzecz inaczej, siła napędowa stereotypu, który stygmatyzuje Białorusinów jako komunistów, może ulegać osłabieniu, bądź nawet stawać się zbędna. W każdym razie podziały pomiędzy Białorusinami i ogółem ludności nadal dają się zauważyć, a preferencje wyborcze są jednym z obszarów, gdzie te podziały są oczywiste.

Preferencje wyborcze ogółu elektoratu Białostockizny w ostatnich kilku wyborach leżały po stronie naznaczonej katolicyzmem polityki społecznej o zabarwieniu nacjonalistycznym, wyrażanej w programach Akcji Wyborczej Solidarność (AWS) oraz później Prawa i Sprawiedliwości (PiS), w odróżnieniu od mieszkańców powiatu hajnowskiego, którzy preferowali partię postkomunistyczną ze względu na gwarantowane przez nią bezpieczeństwo ekonomiczne, liberalną politykę społeczną oraz, co ważne, brak retoryki nacjonalistycznej. Krótko mówiąc, lewica preferowana jest za to, czym jest i, co istotne, za to, czym nie jest – a nie jest ugrupowaniem neoliberalnym, mimo wpasowania się w neoliberalizm w trakcie swej obecności w rządzie w latach 2001-2005, ani też nie dąży do legitymizacji kompromisów zawieranych z prawicowym skrzydłem Kościoła katolickiego.

Dla mieszkańców całego regionu, poparcie dla PiS było zgodne z preferencjami wyborczymi w regionach o podobnym profilu społeczno-ekonomicznym, ale nie można z tego

wyciągać wniosku o istnieniu dla tego wyboru wszędzie tych samych powodów. PiS przemawia do wielu wyborców na płaszczyźnie kulturowej. Opozycja wobec inności z jednej strony przyciąga poparcie wyborców w skali całego regionu, a z drugiej strony jest czynnikiem zniechęcającym do udzielania poparcia w rejonie Hajnówki. Symptomatyczne jest to, że w wyborach prezydenckich w 2005 r. kandydat PiS Lech Kaczyński, zdobył większość głosów w skali regionu, natomiast w rejonie Hajnówki pewną przewagę uzyskał kandydat PO, Donald Tusk. Ponieważ program wyborczy Tuska miał niewiele do zaoferowania mieszkańcom pod względem ekonomicznym, kluczowa linia podziału między kandydatami oraz to, jak elektorat głosował na nich w powiecie hajnowskim, związane były z kwestiami natury społecznej i kulturowej. Obawiano się, że Kaczyński może okazać się mniej przychylny dla grup mniejszości.

Zachowania wyborcze w województwie podlaskim odzwierciedlają *obiektywną* marginalizację odczuwaną przez członków mniejszości białoruskiej. Zasadniczo głosują oni inaczej niż ogół mieszkańców regionu nie dlatego, jak twierdziłby ludzie z uprzedzeniami, że są z *natury* lewicowi, ale dlatego, że jedynie poprzez sojusz z partiami lewicy politycznej mogą wyrazić swój sprzeciw wobec *idéés fixes*, które sytuują ich na pozycji Innego. Oczywiście ironia tkwi w tym, że w procesie kreowania Inności, podmiotowość Innego (w tym wypadku Białorusinów) przeradza się w faktyczne *bycie* Innym. Krótko mówiąc, ukształtowana w ten sposób dialektyka „My – Oni” powraca do swego twórcy, prowadząc do utrwalania stereotypów. Tak więc, gdy podejście wielokulturowe dążyłoby do wytyczenia granic między tym, co dozwolone, a tym co niedozwolone w stwierdzeniach na temat istoty podmiotowości owego Innego, z pewnością pilniejszym zadaniem jest

przewyciężenie radykalnego podziału na My – Oni w taki sposób, by stworzyć sprzyjające warunki, w których dałby się słyszeć głos odmienności (Białorusini). Powinno to iść w parze ze zdecydowanym sprzeciwem wobec tworzenia subiektywnych podmiotowości będących skutkiem marginalizacji Innego.

Sfera polityki: zwrot ku polityce w rejestrze moralności

Dyskusja na temat polityki w kategoriach opozycji lewica – prawica staje się coraz bardziej problematyczna. Mimo to pozostaje ona użytecznym kompasem do nawigacji po obszarach polityki, nawet w dobie biopolityki, która skupia się na zapewnieniu ludziom jako takim bezpieczeństwa i dobrobytu. Obecnie w Polsce w ramach dyskursu politycznego nastąpił zwrot od stawiania pytań należących do rejestru polityki i działania w wyznaczonym przez nie kierunku (takich jak: „kto dostaje co, gdzie i jak?”) – do rejestru moralności, który kładzie nacisk na pytania typu: „kto zrobił co, gdzie, komu i jak?”. Te pytania natury „moralnej” mają na celu przeorientowanie sceny politycznej na korzyść poszczególnych uczestników³.

Podczas gdy politykę gospodarczą z łatwością można określić na spektrum politycznym jako lewicową bądź pravicową, najistotniejszą kwestią służącą identyfikacji polskiej prawicy są jej poglądy polityczne w ogólności. Krótko mówiąc,

³ Zob. M. Grabowska, T. Szawiel, *Budowanie demokracji...*, s. 259. Książka stanowi empiryczną analizę lewicy i prawicy w Polsce. Autorzy twierdzą, że podział na lewicę i prawicę ma sens w klasycznym rozumieniu tych określeń w Polsce.

polska prawica, która jest przedmiotem niniejszych rozważań, obejmuje tych, którzy są zwolennikami polityki operującej w rejestrze moralności i którzy dążą do wykluczenia ze struktur politycznych tych, których uznali za „nieczystych”⁴. Definicja ta służy podkreśleniu jednej z najistotniejszych cech charakteryzujących dużą część współczesnej polskiej prawicy: nieliberalność poglądów politycznych.

Reorientacja obszaru politycznego ogranicza zakres poważnej debaty, jako że „moralność” zastępuje to, co należy do polityki. Architekci tego programu rozumieją spór między przeciwnikami jako konflikt dobra i zła, albo też, żeby posłużyć się językiem bardziej współczesnym, konflikt były opozycjonista – postkomunista lub nie-kolaborant – kolaborant. Dla tych, którzy osadzają politykę w rejestrze moralności, poglądy przeciwników nie są wyraźnie oddzielane od osoby, która głosi inny punkt widzenia: innymi słowy, argument wysuwany przez przeciwnika i sam przeciwnik zlewają się w jedno. Oczywiście jest, że zwrot ku dyskursowi operującemu w rejestrze moralności nie jest procesem automatycznym, ale przedsięwzięciem politycznym samym w sobie, które należy rozumieć właśnie w ten sposób.

Skutki, jakie ta reorientacja obszaru politycznego wywarła na społecznościach mniejszościowych, są ogromne. Obejmują one wykluczanie z forów demokratycznych i wszechobecność przemocy symbolicznej oraz towarzyszącą im marginalizację ekonomiczną (można tu przytoczyć argumenty, którymi

⁴ Uprawiany przez klasę polityczną dyskurs czystości wywołuje niepokojące skojarzenia teraźniejsze i historyczne. Warto odnotować, że termin „lustracja” wywodzi się z ideologii chrześcijańskiej i odnosi się do oczyszczenia z grzechów. Zwolennicy procesu lustracji dążą do usunięcia z klasy politycznej tych, którzy według nich stanowią zagrożenie dla tego procesu ze względu na swoje zachowania polityczne w przeszłości, bądź pewne skojarzenia z tym się wiążące, takie jak praca dla poprzedniego reżimu. Inne grupy, takie jak geje oraz wspólnoty tworzone przez mniejszości narodowe, również są często postrzegane w ten sposób. Zob. A. Engel-Bernatowicz, *Gej nie nosi torebki...*, s. 20-23.

posługiwała się miejscowa ludność, aby zachować tradycyjne prawo do wypasu bydła oraz zbioru płodów runa leśnego na terenie Puszczy Białowieskiej)⁵.

Niektóre z przeciwności, z jakimi musiała się zmagać mniejszość białoruska w dążeniu do uzyskania społecznego szacunku i faktycznej równości, widoczne są w liście prawosławnego biskupa białostockiego i gdańskiego do wojewody podlaskiego z sierpnia 2006 r., w którym twierdzi on, że prawosławni w województwie traktowani są z wrogością, w wyniku polityki rządowej wobec tej mniejszości (większość Białorusinów jest wyznania prawosławnego). Biskup zwrócił uwagę na fakt, że wojewoda zignorował Białorusinów, nie przyjmując zaproszenia do udziału w specjalnym nabożeństwie z okazji Święta Wojska Polskiego. Biskup stwierdził, że „od jakiegoś już czasu władze naszego województwa nie biorą pod uwagę prawosławnych. Wystarczy przypomnieć, że w czasie Świąt Bożego Narodzenia Wojewoda odmówił wzięcia udziału w uroczystej Wigilii dla ubogich”⁶.

Podczas gdy fakt, iż wojewoda nie pojawia się na pewnych uroczystościach, do uczestniczenia w których zaprasza go biskup prawosławny, może być interpretowany jako przezwrażliwienie ze strony biskupa, to jednak nie można takiego poglądu przyjąć za prawdziwy ze względu na systemowy i długofalowy charakter marginalizacji społeczności oraz fakt, że owa społeczność wykonała wiele gestów pod adresem władz województwa w celu uzyskania symbolicznego uznania swoich praw. W istocie, odmowa symbolicznego uznania musi być widziana jako forma przemocy symbolicznej. Prawdziwe

⁵ Wielu mieszkańców przekonywało, że utrzymanie praw związanych z dostępem do lasu jest dla nich bardzo ważne, ponieważ zbiór jagód i grzybów pozwalał im zbilansować domowy budżet.

⁶ Zob. U. Dąbrowska, M. Gawina, *Biskup Jakub oskarża*, „Kurier Poranny” 11 sierpnia 2006, s. 1.

życie społeczności jest w takiej samej mierze osadzone w reprezentacji i symbolizmie, jak w konkretnych działaniach natury fizycznej.

Mimo wprowadzenia nowego programu ochrony praw mniejszości, wejścia Polski do Unii Europejskiej i uchwalenia ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych 6 stycznia 2005 r., która weszła w życie 1 maja 2005 r., przemoc symboliczna wobec mniejszości białoruskiej nadal istnieje⁷. W województwie podlaskim powtarzające się skargi wnoszone przez przywódców społeczności zarówno prawosławnej, jak i białoruskiej wskazują na fakt, że „dialog międzykulturowy” na poziomie elit jest nadal wyjątkowo problematyczny, mimo że artykuł 6 (ust. 2 pkt 3) ustawy z 2005 r. zobowiązuje organy władzy publicznej do „umacniania dialogu międzykulturowego”.

Dialog międzykulturowy

W 2000 r. Elżbieta Czykwin opublikowała książkę *Białoruska mniejszość narodowa jako grupa stygmatyzowana*, w której dowodziła tezy postawionej w tytule⁸. Od tego czasu nadal zachodzą te same procesy. Rozwiązaniem problemu postępującej marginalizacji członków mniejszości białoruskiej powinna być debata publiczna, w której wszyscy uczestnicy – na równi respektowani – mogą swobodnie przedstawić swoje stanowisko, cele i troski. Podjęte przez rząd prawne zobowiązania do prowadzenia dialogu międzykulturowego mogą okazać się drogą prowadzącą do przyjęcia takiego rozwiązania.

⁷ Tekst nowej ustawy w Dz.U. z 2005 r. Nr 17, poz. 141 oraz http://ks.sejm.gov.pl/proc4/ustawy/223_u.htm www2.mswia.gov.pl/download.php?s=1&id=2327

⁸ Zob. E. Czykwin, *Białoruska mniejszość narodowa....* Zob. także Fleming, *National Minorities....*

Jeśli taki dialog ma odnieść skutek, musi on wznieść się ponad przesyconą „wielokulturowością” poprawność polityczną, której celem byłoby jedynie kontrolowanie języka poprzez określanie, co można, a czego nie można powiedzieć w odniesieniu do grup mniejszościowych. Należy jednak podkreślić, że w województwie podlaskim nawet taka politycznie poprawna, naznaczona „wielokulturowością” forma dialogu przyniosłaby znaczące korzyści, ponieważ zwróciłyby uwagę na całą gamę stereotypów i *idées fixes*, które umieszczają białoruską mniejszość w pozycji (uciśnionego) Innego. Cena takiego dialogu wkrótce okazałaby się oczywista, ponieważ jakiegokolwiek zyski płynące z chęci stłumienia stereotypów mogłyby z łatwością ulec zaprzepaszczeniu, z chwilą, gdy nieliberalna polityczna prawica zmobilizuje się w celu odzyskania wysokiej pozycji moralnej i zacznie stosować strategię, która na gruncie dyskursu odwróci role ciemniejszych i ciemniejszych.

Dlatego też ważne jest, aby dialog międzykulturowy podnosił problem podmiotowości wszystkich uczestników. Celem jest mówienie prawdy i nieuleganie kłamstwu wynikającemu z subiektywnej postawy przyjmowanej w momencie wypowiedzi, czyli prawdomówne mówienie prawdy. Przy każdej próbie podjęcia autentycznego dialogu międzykulturowego jest to zadanie o wiele trudniejsze, wymagające znacznego wysiłku ze strony wszystkich uczestników, wzajemnego zaufania, zrozumienia i zachowania krytycyzmu wobec siebie.

Wnioski

Marginalizacja i przemoc symboliczna występują w konkretnych kontekstach socjoekonomicznych. Skuteczne kwestionowanie tych procesów oznacza podważenie politycznego

obszaru, jaki stanowią. Warunkiem niezbędnym do „emancypacji” Białorusinów w Polsce jest odejście od polityki operującej w rejestrze moralności. Polityka postępową to taka, która skupiłaby się na głęboko tkwiących, ukrytych przyczynach gniewu i frustracji w społeczeństwie i przeobraziła krajobraz polityczny z takiego, który szuka wrogów i polega na argumentach *ad hominem* (w celu zdyskredytowania przeciwników), w taki, który dostrzega rolę pluralizmu oraz opozycji opartych na podziałach klasowych.

Ważne jest więc, aby zdać sobie sprawę z faktu, że w dialogu międzykulturowym nie chodzi w pierwszym rzędzie o kulturę, a o politykę. W istocie jednym z niebezpieczeństw płynących z dialogu międzykulturowego sponsorowanego przez rząd jest to, że może on prowadzić do skostnienia aktualnych postaw, skutkiem czego forma dialogu ustanowiona na początku może stać się bardziej realna niż żywe socjo-kultury, o których rzekomo mówi. Fetyszyzowanie dialogu prowadzi do tego, czego właśnie dialog kulturowy powinien unikać – kreowania nieprzejrzystej Inności. Proces dialogu sam musi być zatem otwarty na krytyczny osąd. Jedynym sposobem na skuteczne podważenie stereotypów oraz *idées fixes* jest zmierzenie się z tym, czym faktycznie jest przemoc symboliczna, czyli z formą przemocy strukturalnej zakorzenionej wewnątrz dominujących relacji społecznych. Należy zdawać sobie sprawę, że taka konfrontacja doprowadziłaby do całkowitej rekonfiguracji obszaru polityki.

Przekład z języka angielskiego: Urszula Chybowska

Bibliografia

- Czykwin E., *Białoruska mniejszość narodowa jako grupa stygmatyzowana*, Białystok 2000.
- Dąbrowska U., Gawina M., *Biskup Jakub oskarża „Kurier Poranny”*, 11 sierpnia 2006.
- Engel-Bernatowicz A., *Gej nie nosi torebeczki „Polityka”* nr 23, 9 czerwca 2007, s. 20-23.
- Fleming M., *National Minorities in Post-Communist Poland*, London 2003.
- Fleming M., *Talking about Białowieża: Recent problems and issues, “Annus Albaruthenicus”*, 2007, s. 163-172.
- Franklin S. *Białowieża Forest, Poland: Representation, myth and the politics of dispossession, “Environment and Planning A”* 2002, t. 34, s. 1459-1485.
- Grabowska M., Szawiel T., *Budowanie demokracji. Podziały społeczne, partie polityczne i społeczeństwo obywatelskie w postkomunistycznej Polsce*, PWN, Warszawa 2003.
- Mironowicz E., *Białorusin-komunista, „Przegląd Kresowy”* 1991, 1, s. 29-30.
- Mironowicz E., *Białorusin-konformista, „Przegląd Kresowy”* 1991, 4, s. 19-20.
- Mironowicz E., *Białorusini w Polsce 1944-1949*, Warszawa 1993.
- Mironowicz E., *Polityka narodowościowa PRL, Białoruskie Towarzystwo Historyczne*, Białystok 2000.
- Mouffe C., *On The Political*, London 2005.
- Ost D., *The Defeat of Solidarity: Anger and Politics in Postcommunist Poland*, London 2005.
- Rabagliata A., *A Minority Vote*, Kraków 2001.
- Žižek S., *Violence*, London 2008.

Wypełnić słowa treścią

*Ani katolik, ani Polak, ani nikt inny, nie może mieć
w państwie większych praw, niż ma człowiek.
ks. Józef Tischner, Ksiądz na manowcach*

Z czego są dumni mieszkańcy Podlasia? Nie jestem socjologiem i nie prowadziłam badań naukowych, ale mam wrażenie, że najczęściej na to pytanie pada odpowiedź: z cudownej, niepowtarzalnej przyrody i wielokulturowości regionu (pomijam tutaj takie specyficzne grupy mieszkańców, jak fani Jagiellonii). Ktoś bardziej odczytany i obeznany z historią doda, że zachował się tutaj fragment dawnej wielokulturowej, wielonarodowościowej Rzeczypospolitej. Na tym z reguły wypowiedź się kończy. Zarówno pytający, jak i odpowiadający są usatysfakcjonowani.

Wielokulturowość, mam wrażenie, stała się w ostatnich latach słowem-kluczem, poprawnym politycznie, dobrze widzianym w świecie, czasami otwierającym drzwi międzynarodowych fundacji, ale całkowicie wypranym ze znaczenia. Podobnie jak tolerancja czy ekumenizm. Wiemy, że te pojęcia oznaczają coś pozytywnego, ale nic szczególnego. W ogóle nie skutkują czymś konkretnym w naszym codziennym życiu, edukacji dzieci,

kontaktach z sąsiadami. Ot, po prostu, tak jak kandydatka do tytułu miss Podlasia, pytana o hobby uważa, że wypada odpowiedzieć: „książki”, tak samo my odpowiadamy, że jesteśmy dumni z wielokulturowości regionu. Gdybyż jeszcze kogoś zainteresowało, jakie książki ostatnio przeczytała miss...

Jestem nauczycielką języka białoruskiego w Szkole Podstawowej nr 4 im. Sybiraków w Białymstoku. Jest to, jak wiadomo, praca bardzo konkretna, więc przytoczę trochę danych. Na moje zajęcia przychodzi 66 osób. Jest to jedyna w 300-tysięcznym „wielokulturowym” mieście szkoła podstawowa, w której jest nauczany język białoruski. Tyle samo mniej więcej dzieci uczy się białoruskiego w dwóch oddziałach Przedszkola nr 14 i około 40 w Gimnazjum nr 7 i LO nr 3. Nie piszę tego, żeby się skarżyć na złe traktowanie mniejszości narodowych przez Polaków czy ubolewać nad niską świadomością samych Białorusinów, których liczebność w samym Białymstoku ocenia się na kilkadziesiąt tysięcy (według spisu powszechnego z 2002 r. białorską narodowość zadeklarowało około 7,5 tys. mieszkańców Białegostoku), tylko żeby pokazać skalę problemu „wielokulturowości”.

Okolo 200 dzieci spośród wielotysięcznej masy uczniów poznaje białorską kulturę. Kulturę, z którą w mniejszym bądź większym stopniu spotkali się w domu, rodzinie, gdyż na zajęcia te chodzą przeważnie dzieci pochodzenia białoruskiego. W zasadzie więc nie poznają innych, tylko tak naprawdę siebie.

Przypomnę także, a może niektórym uświadomię, że nauczanie języka białoruskiego w Białymstoku stało się możliwe przede wszystkim dzięki determinacji rodziców, którzy pokonali wszystkie przeszkody biurokratyczne i mentalne urzędników miejskich. Dzisiaj ten cykl szkolny przynajmniej w pewnym stopniu usprawiedliwia oficjalne wypowiedzi przedstawicieli władz o naszym pięknym „wielokulturowym” mieście. Chciałabym trochę złośliwie zapytać, gdzie są ich

inicjatywy? Skoro różnorodność kultur jest tak cenna, to może przydałaby się pozytywna dyskryminacja mniejszości, które z reguły skazane są na asymilację.

Rozumiem, oczywiście, że wyznacznikiem tutaj jest nie tylko szkoła. Są przecież w krajobrazie Podlasia cebulaste cerkwie i jeszcze bardziej egzotyczne dwa drewniane meczety, są niemówiące po polsku malowniczo pomarszczone babki na wiejskich łąweczkach przed chatami przygarbionymi jak ich właścicielki. Tak, to wszystko jest bardzo interesujące dla przyjezdnych. To można pokazać, ale jak długo jeszcze? Najpierw z naszego krajobrazu znikną babki. Ich wnukowie, jeśli nie rozbiorą chałup, to obją je saidingiem, przekształcając w wygodne dachy. Zostaną świątynie, do których będziemy przychodzić jak do muzeum. Zamiast żywych nabożeństw, usłyszymy tam czyste, dopracowane w studiach nagrania najlepszych chórów.

Prawdziwie wielokulturowy charakter regionu zachować możemy tylko poprzez edukację. Mówię o tym nie tylko jako nauczycielka. Bez szkoły, która zapozna dzieci z kulturą i historią narodów zamieszkujących nasz region, która da możliwość poznania języka białoruskiego (jeszcze do niedawna podstawowego środka porozumiewania się we wschodniej Białostocczyźnie), będziemy skazani jedynie na pseudofolklorystyczne „cepeliowskie” festyny cudem ocalałych resztek mniejszościowych społeczności, które tylko od biedy mogą uchodzić za namiastkę kultury.

Jako nauczycielka języka białoruskiego chcę zapoznać dzieci przede wszystkim z kulturą białoruską. Ale staram się im zaszcześcić otwarcie na świat, zainteresowanie innymi, nie mniej ciekawymi. Od kilku lat organizuję letnie obozy etnograficzne pt. „Tutaj się urodziłem”. Co roku wyjeżdżamy do innej podlaskiej miejscowości, aby poznać ludzi, żywe dialekty, zebrać miejscowe legendy i piosenki. Nie wyobrażam sobie, żeby będąc np. w Narewce, nie odwiedzić kirkutu, aby nie wspomnieć

o Żydach, którzy jeszcze nie tak dawno stanowili większość mieszkańców tego miasteczka. Albo żeby podczas spotkania w gminie Mielnik, nie zapoznać się z historią Niemirowa i pięknym barokowo-klasycystycznym miejscowym kościołem.

Śmiało mogę powiedzieć, że w moich dzieciach widzę zarówno dumę z własnej kultury, jak też otwarcie na świat. One doskonale wiedzą, że jeśli ktoś jest inny, nie znaczy to, że jest gorszy. Z rozmów z młodzieżą licealną wiem, że często czuje się nawet lepsza od rówieśników, bo bogatsza w wiedzę o swoim regionie, jego historii, o ludziach, którzy tu mieszkali, i tych, co tu nadal mieszkają.

Na koniec chciałabym powiedzieć coś pozytywnego o moim mieście i wrzucić kamyczek do własnego białoruskiego ogródka. Do dzisiaj wśród starszych Białorusinów pokutuje pogląd, że w Białymstoku nie można głośno mówić po białorusku, bo spotkamy się z wrogą reakcją. Słyszę to niestety nawet z ust osób wykształconych, ba! autorytetów. Na czymś ten strach się opiera. Może rzeczywiście kiedyś tutaj tak było. Kiedy po wojnie Białystok zasiedliła biedota z okolicznych wsi, która pomimo zmiany adresu nadal utożsamiała się ze swoją najbliższą okolicą, parafią, a na każdego obcego patrzyła jak na potencjalnego wroga.

Moje doświadczenia są diametralnie różne. Chociaż na co dzień rozmawiam po białorusku z moimi dziećmi i uczniami, z przyjaciółmi i znajomymi, nic mnie niemiłego w Białymstoku nie spotkało. A bywało tak, że moja córka w autobusie komunikacji miejskiej lubiła głośno prezentować piosenki, których się akurat tego dnia nauczyła w przedszkolu. Oczywiście białoruskie. I żadnej niezdrowej sensacji to nie wywoływało. Więc my także nie wywołujemy demonów tam, gdzie ich nie ma.

A może jest postęp? Może nasze miasto, powoli, bo powoli, ale jednak się zmienia na lepsze? Może z czasem słowa, które dzisiaj są tylko frazesami, z czasem napełnią się treścią?

Inny – Obcy – Swoj. Wokół dylematów edukacyjnych w sytuacji zróżnicowania kulturowego na pograniczu polsko-białoruskim^{*}

*Po to, żebym był rzeczywistym uczestnikiem świata kultury,
potrzebna mi jest kultura drugiego człowieka.
Nie mogę się ograniczać do tego,
że pozwalam mu być odmiennym.
Ale muszę w jakiś sposób wprowadzić jego kulturę,
jego wartości i prawdę w sferę mojego własnego myślenia. (...)
To nie tylko tolerowanie czegoś innego, ale także zrozumienie,
że bez tego innego ja nie mogę być samym sobą.¹*

Świat dojrzewa do przeświadczenia, że edukacja międzykulturowa wspomaga korzystne społeczne i indywidualne relacje między grupami różniącymi się kulturowo. naszej niedalekiej przyszłości w istotnej mierze rozstrzygać będzie problem spotkania z *Innym* (bliskim, dalekim, egzotycznym) w świecie pełnym zapożyczeń, nagłych zmian, krajowych, wewnątrz europejskich i międzykontynentalnych migracji oraz hybrydyzacji kultur. Towarzyszące nam przeświadczenie o potrzebie nieuchronnego i nieustannego spotkania, wynika z wiedzy, iż *Innego* nie czyni

¹ W. Bibler, *Myślenie jako dialog*, tłum. J. Dobieszewski, Warszawa 1982.

go obcym i możliwe jest stwarzanie sprzyjających warunków do współlbycia i współdziałalności poprzez naukę szacunku dla różnorodności. Owo zapatrywanie skłania równocześnie do poszukiwania takiego wymiaru edukacji², który łączyłby oczekiwania edukatorów, animatorów, regionalistów z użytecznymi modelami teoretycznymi i analizą potrzeb osób³, których obecność zmienia monokulturowe oblicze szkoły i klasy szkolnej.

Dobrze wiemy, że brak wiedzy i kluczowych międzykulturowych kompetencji, staje się często argumentem przesądającym o chęci pomocy kulturowo Innym, o nawiązywaniu kontaktów międzykulturowych. W konsekwencji stać się może barierą w poszukiwaniu płaszczyzn porozumienia i prowadzenia dialogu międzykulturowego.

W polskiej rzeczywistości edukacyjnej „nie ma jakiejś spójnej teorii edukacji międzykulturowej – jest ona raczej polityczną i pedagogiczną reakcją na problemy pojawiające się w wielokulturowych społeczeństwach”⁴. Toteż do zrozumienia różniującego się kulturowo oblicza współczesnej polskiej szkoły i kwestii niejednorodności przejawiającej się w wielu obszarach nauczania i wychowania nie wystarczają już klasyczne paradygmaty. Istnieje potrzeba – na gruncie edukacji – podejmowania międzykulturowych badań i międzykulturowych inicjatyw oraz konstruktywnego dostrzeżenia różnic kulturowych wywodzących się w znacznej mierze z podziałów etnicznych, religijnych, przesądających o tożsamości grup i narodów uwikłanych w lokalno-globalne procesy przenikania i kulturowego

² Należy zaakcentować w tym miejscu potrzebę międzykulturowych programów edukacyjnych i konieczność myślenia o lepszym jutrze dla przyszłych pokoleń, mając na uwadze edukację obywatelską i historię, która uczy szacunku, lecz jednocześnie nie posługuje się resentymentem.

³ W zakresie ich praw, reprezentacji, uznania, szacunku i tolerancji.

⁴ T. Szkudlarek, *Pedagogika międzykulturowa* [w:] *Pedagogika, Podręcznik akademicki*, cz.1, red. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, Warszawa 2003, s. 423.

różnicowania się społeczeństw⁵. Właściwie opracowana polityka edukacyjna w zakresie edukacji wielo- i międzykulturowej oraz odpowiednie środki służące jej realizacji, mogą nadać wyraźny impuls procesowi integracji, dialogowi społecznemu i międzykulturowemu.

Edukacja międzykulturowa jako nauka szacunku dla różnorodności, nakierowana na problematykę Innego, obcego, swojego, na budowanie wzajemności, rozwiązywanie dylematów wielokulturowości w wymiarze indywidualnym⁶ i grupowym, sprzyja lepszemu zrozumieniu własnej kulturowej tożsamości i wyznacza bieguny modelu nauczania i wychowania w sytuacji zmiany kulturowej. Edukacja międzykulturowa w praktycznym wymiarze nie ogranicza się do tego, aby w procesie nauczania poznawać jedynie odmienne kultury. Chodzi w niej przede wszystkim o bliskość, kontakt, wspólne uczenie się, pojmowanie podobieństw i różnic, doświadczanie, współżycie, a nie współbycie w wielokulturowości⁷, współkształtowanie wartości kulturowych tak, aby nie tylko jedność, ale również wielość, różnorodność i swojskość uczynić wartymi poznania⁸.

Analizując różnorodne programy i projekty o charakterze edukacji wielo- i międzykulturowej, możemy dostrzec, że „to, co w jednym ma charakter kluczowy, w innym jest zmarginalizowane; to, co w jednym jest *makro*, w innym jest *mikro*, (...) co

⁵ Szerzej: Z. Bauman, A. Kłoskowska i in.

⁶ „Człowiek jest tylko wtedy sobą, gdy przekracza siebie. Im bardziej otwarci jesteśmy na wysłuchanie Innego, tym większe szanse mamy na dotarcie do prawdy o nas samych”. K. Czyżewski, Przemówienie otwierające IV Sympozjon *Warto zapytać o kulturę*, Uniwersytet Powszechny im. J.J. Lipskiego, Teremiski, 17.10.2008.

⁷ Por. A. Sadowski, *Sterowanie wielokulturowością. Dotychczasowe doświadczenia i kierunki przemian (na przykładzie województwa białostockiego)*, [w:] *Edukacja międzykulturowa w wymiarze instytucjonalnym*, red.. Nikitorowicz, A. Sadowski, Białystok, 1999.

⁸ Szerzej: U. Bielefeld, *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?* Hamburg, Bundesgesetzblatt (BGBl) 439/91, Wien 1991.

w jednym miejscu jest uważane za normalne i naturalne, co jest uważane za metanarracyjne i uniwersalne (jako uprawomocnione przez religię czy tradycję), gdzie indziej jest postrzegane jako partykularne czy dewiacyjne (...)”⁹. Owo zróżnicowanie wynika z konieczności dostosowania programu do potrzeb i specyfiki oraz zróżnicowania obszaru/miejsca, w jakim jest/będzie on realizowany.

Również w wielowarstwowej, fragmentarycznej i coraz bardziej różnicującej się przestrzeni wielokulturowych miejsc na mapie Polski i samego Podlasia różnorodność stanowi wyzwanie dla dotychczasowego wymiaru edukacji, stawia nowe pytania, na które muszą odpowiedzieć nie tylko edukatorzy, ale instytucje, środowiska kulturotwórcze, urzędnicy, regionaliści, rodzice i sami uczniowie., wdrażanie i międzykulturowych programów oraz międzykulturowych treści do szkolnego i pozaszkolnego nauczania to równocześnie ważne zadanie współczesnej pedagogiki.

Polska, z racji swoich historycznych, a tym samym kulturowych dziejów, była obszarem, na którym żyły niejednolite grupy społeczne, różniące się kulturowo w różnym wymiarze. W dzisiejszej rzeczywistości, w dobie relatywizmu aksjologicznego i współistnienia ze sobą i obok siebie wielości, w orientacjach na poznawanie i poszanowanie innych kultur, głównie przez edukację, ważne poznawczo jest pytanie: czy i jakie szkolne i pozaszkolne i projekty podejmujące i realizujące tematykę edukacji międzykulturowej występują w Polsce?

Zatem pytanie o edukację międzykulturową pogranicza trafnie sytuje się na polsko-białoruskim pograniczu. Poszukując odpowiedzi na powyższe pytanie, potraktowałam pogranicze

⁹ T. Szkudlarek, Z. Melosik, *Kultura, tożsamość i edukacja. Migotanie znaczeń*, Kraków 1999, s. 28.

polsko-białoruskie jako matrycę dla realizacji działań edukacji międzykulturowej – modelowy obszar kulturowy i etniczny, językowy, obyczajowy, wyznaniowy, a także polityczny. Zakładam, że realizowana tu edukacja międzykulturowa z jednej strony wykracza poza granice narodowościowe, sprzyjając zarazem pozytywnej ocenie procesów integracji europejskiej i ogólnoświatowej, z drugiej natomiast, że lokalne przekraczanie barier i otwieranie się na innych oraz partnerstwo i tolerancja pozytywną mogą stać się bodźcem aktywnej i otwartej postawy i współpracy dla osób przynależących do kulturowej większości i mniejszości. Proces takiej edukacji opiera się na poznaniu wartości i specyfiki własnej kultury, przy jednoczesnym poznawaniu, wspieraniu i dialogowaniu z przedstawicielami kultur odmiennych, „innych”, na zasadach partnerstwa.

Punktem wyjścia problematyki realizowanej nie tylko na obszarze pogranicza polsko-białoruskiego edukacji międzykulturowej staje się dziś diagnoza sytuacji człowieka – jako jednostki – uczestnika w sytuacji złożonych przeobrażeń, charakterystycznych dla XXI w. z uwzględnieniem szans i zagrożeń, jakie niesie ze sobą specyficzny dla każdego regionu, kraju czy kontynentu proces globalizacji i integracji społecznej. Na tym niejednorodnym i sfragmentaryzowanym tle podjęta zostaje tematyka edukacji międzykulturowej, dotycząca problemów wychowania „między”, „w” i „dla” różnorodności. Jest to również tematyka oscylująca wokół zagadnień „my” – „oni”, uwzględniająca w treściach nauczania różnorodność i złożoność lokalnych i europejskich społeczeństw oraz społeczności. Jest to tematyka ukierunkowana na integrację społeczną, a tym samym na rozwój międzykulturowego nauczania i komunikowania. Dotyka kwestii i możliwości podejmowania dialogu z „innością”, oczekiwań, które rozwój tego dialogu powinien spełnić,

jak również reglamentacji, barier i ograniczeń utrudniających zaistnienie i realizację dialogu zwróconego ku tolerancji i poszanowaniu kulturowej inności.

Rozpoczynając rozważania na temat kształtowania się i wdrażania inicjatyw o charakterze edukacji międzykulturowej na pograniczu polsko-białoruskim należy zaznaczyć, że międzykulturowe nauczanie w wielokulturowym środowisku pogranicza (na styku kultury łacińskiej i prawosławnej) nie jest i nie może być jedynie „jakimś” skonkretyzowanym i określonym schematycznie przedmiotem nauczania. Wielokrotnie bowiem odnajdujemy je w postaci przyjmowanych postaw, zachowań grup i jednostek wobec specyfiki tego problemu; postaw wymagających współpracy wielu podmiotów (środowisk wychowawczych) na wielu zróżnicowanych płaszczyznach funkcjonowania.

Przykładem¹⁰ projektów i programów zawierających w sobie płaszczyznę edukacji wielo- i międzykulturowej oraz podejmujących kwestie integracji społeczno-kulturowej i kulturowego zróżnicowania na Podlasiu i w obszarze polsko-białoruskiego pogranicza po stronie polskiej są:

– Działania podejmowane w ramach programu Sokrates Comenius dotyczące głównie edukacji europejskiej, niemniej jednak ważny element każdego międzynarodowego projektu skierowanego do dzieci i młodzieży (współpracy z zagranicą, realizacji współpracy transgranicznej) w szkołach, placówkach i organizacjach województwa podlaskiego stanowiły treści edukacji międzykulturowej. Wiele szkół w ramach programu „Partnerstwo i współpraca transgraniczna” realizowało wymianę z rówieśnikami z krajów regionu: Litwy, Białorusi, Ukrainy,

¹⁰ Są to jedynie wybrane losowo przykłady programów i projektów realizowanych na obszarze polsko-białoruskiego pogranicza w wymiarze edukacji szkolnej i inicjatyw pozaszkolnych, do jakich udało mi się dotrzeć od grudnia 2003 r.

Niemiec. Przykładowe projekty: „Europa od kuchni” – czterostronna wymiana młodzieży z Polski i krajów sąsiedzkich: Czech, Litwy i Łotwy; „Wielokulturowość jest w nas. Polsko-hiszpańskie odkrywanie Podlasia” – wymiana młodzieży realizowana w ramach Programu MŁODZIEŻ przez Stowarzyszenie Terra Incognita.

– Programy, w których wolontariusze opiekują się dziećmi czeczeńskimi, szukając porozumienia i ścieżek ku integracji (zajęcia z Czechenami i Czechenkami w ośrodku „Iga”). Projekty realizowane przez Stowarzyszenie „Inny Świat” z Poznania 2007, Centrum Pomocy Migrantom i Uchodźcom w Białymstoku oraz Caritas Archidiecezji Białostockiej w ośrodku dla uchodźców „Iga”; „Uchodźcy” – program edukacji humanitarnej Polskiej Akcji Humanitarnej. Integracja dzieci polskich i czeczeńskich na przykładzie projektu „Nasz świat w 36 klatkach” –projekt Akademickiego Klubu Turystyczno-Krajoznawczego działającego na Uniwersytecie w Białymstoku.

– Podejmowane przez nauczycieli i uczniów projekty młodzieżowe, realizowane w ramach ogólnopolskich programów edukacyjnych proponowanych m.in. przez Fundację Batorego – Program „Dla Tolerancji – To, co wspólne, i to, co różne”, ogólnopolski program edukacyjny „Przywróćmy pamięć” Fundacji Ochrony Dziedzictwa Żydowskiego i Centrum Edukacji Obywatelskiej. Projekty Centrum Edukacji Obywatelskiej, do których należą: „Szkoła bliżej świata”, „Ślady przeszłości”, „Szkoła z klasą”, „Literacki atlas Polski”, „Młodzi obywatele działają”.

– Projekty „Obcy w kulturze”, realizowane w ramach programu „PEACE – Lekcja Tolerancji” przez organizację AIESEC i studentów SGH w Warszawie, pod patronatem Programu Organizacji Narodów Zjednoczonych ds. Rozwoju (UNDP). Projekty realizowano w Zespole Szkół z Dodatkową Nauką

Języka Białoruskiego w Hajnówce, VI Liceum Ogólnokształcącym im. Króla Augusta Zygmunta w Białymstoku oraz w innych liceach na terenie Podlasia¹¹;

– Laboratorium Etnograficzne „Podlascy Żydzi – trudna pamięć”, projekt Białoruskiego Zrzeszenia Studentów z Białegostoku, zrealizowany w ramach programu „Dla tolerancji” Fundacji Batorego, w 2006 r.

– „Nie ma kwiatów bez korzeni. Odkrywamy i poznajemy dziedzictwo kulturowe i tradycje naszych okolic”. Projekt realizowany w Krynkach przez Stowarzyszenie Villa Sokrates,

– „Freiwillig unterwegs in Polen – Podlasie na trasie”, sierpień 2006, projekt organizacji Horyzont – sieć wolontariuszy dla dialogu polsko-niemieckiego i Stowarzyszenia Międzynarodowej i Międzykulturowej Wymiany ANAWOJ. Polsko-niemiecki projekt edukacji historycznej „Podlasie – poszukiwanie śladów”, realizowany od 22 do 30 lipca 2006 r. w Białymstoku i okolicach; uczestniczyli w nim niemieccy studenci z Universität w Berlinie oraz polscy studenci z Uniwersytetu w Białymstoku. Międzynarodowe seminarium „NEIGHBOURS–młodzieżowa wymiana międzynarodowa”, stowarzyszenia ANAWOJ z Michałowa; brała w nim udział młodzież z: Polski, Litwy, Ukrainy i Białorusi. Seminarium odbyło się zbiornikiem wodnym Siemianowka 1–10 sierpnia 2005. Projekt „Podlasie – multietniczność na pograniczu”.

– „SUPEŁEK – chronimy pamięć naszego miasteczka”, organizatorzy projektu: Fundacja Uniwersytetu w Białymstoku, Koło Naukowe Socjologów przy Uniwersytecie w Białymstoku i Stowarzyszenie Edukacji Kulturalnej WIDOK.

¹¹ Zajęcia realizowane w szkołach średnich, w ramach projektu, uwzględniając specyfikę i charakter szkoły oraz potrzeby jej uczniów, miały za zadanie poszerzać kulturowe zrozumienie dla Inności; poprzez interaktywne zajęcia i dyskusje szerzyć ideę tolerancji, gdyż stereotypy i uprzedzenia rodzą się często z nieznaności kultury obcej i poczucia zagrożenia przez „obcego”. Projekt zakładał też integrację prowadzących zajęcia wolontariuszy i uczniów szkoły w ramach czasu wolnego.

– Projekt @lter Camp, „Partnerstwo na rzecz rozwoju” w ramach Tematu I: „Pomoc w społecznej i zawodowej integracji osób ubiegających się o status uchodźcy”, który powstał na podstawie realizacji ętej przez Polskę dyrektywy wdrażającej zasadę równego traktowania osób niezależnie od ich rasy czy pochodzenia etnicznego (Dyrektywa 2000/43/EC z 29 czerwca 2000) oraz zgodne z programem haskim (Programu w Załączniku 1 do konkluzji prezydencji, Bruksela 4–5 listopada 2004).

– „3 w 1 – Islam, Prawosławie, Katolicyzm w Sokółce”, projekt realizowany od 15 grudnia 2004 r. do 20 maja 2005 r. w Zespole Szkół im. M. Kopernika w Sokółce.

– W roku szkolnym 2005/2006 realizowany był w szkole w Michałowie podczas zajęć pozalekcyjnych, w ramach programu „Szkola Marzeń”, projekt „Mała Ojczyzna – ważna część Wielkiej Ojczyzny i świata” oraz projekt „One World”, realizowany wspólnie ze szkołą w Kalifornii.

– Projekt edukacyjny „Religie Polski ze szczególnym uwzględnieniem Podlasia”, osadzony w historycznej wielokulturowości regionu pogranicza, realizowany w Gimnazjum im. Jana Pawła II w Drohiczynie.

– Polsko-hiszpański projekt wymiany młodzieży na Podlasiu „Wielokulturowość jest w nas. Polsko-hiszpańskie odkrywanie Podlasia”, Terra Incognita.

– Autorski program nauczycielek z Zespołu Szkół nr 13 w Białymstoku „Poznajemy mniejszości narodowe Podlasia i ich kulturę”.

– „Poznajemy siebie wzajemnie”, edukacja kulturowa młodzieży polskiej i białoruskiej w regionie Puszczy Białowieskiej; projekt pod patronatem Euroregionu Niemen, realizowany przez Starostwo Powiatowe w Hajnówce; uczestniczyła w nim szkoła w Narewce (2003/2004);

– „Poznać, zrozumieć, zaakceptować”, projekt edukacyjny połączony z warsztatami „Mniejszość – większość – opozycja czy koalicja”, skierowany do młodzieży szkolnej; Stowarzyszenie „Dziedzictwo Podlasia” i Muzeum w Bielsku Podlaskim; zrealizowany w Narwi i w Bielsku Podlaskim czerwiec–grudzień 2006 r.

– „Śladami mniejszości narodowych i religijnych po wschodniej białostocczyźnie”, projekt Stowarzyszenia Jeden Świat, sierpień 2000.

– „Zapomnianych tajemnic czar”, projekt realizowany przez Stowarzyszenie Muzeum i Ośrodek Kultury Białoruskiej w Hajnówce, w roku szkolnym 2005/2006.

– Projekty realizowane przez Fundację Uniwersytetu w Białymstoku, m.in.: „Co nas łączy, co nas różni? Białystok i jego mieszkańcy w oczach obcokrajowców”, projekt realizowany od grudnia 2007 do czerwca 2008 r.

Warte analizy są przedsięwzięcia realizowane przez: Wojewódzki Ośrodek Animacji Kultury w Białymstoku – „Wojewódzkie Spotkania Zespołów Kolędniczych”, Muzeum w Bielsku Podlaskim, Podlaskie Stowarzyszenie Twórców i Animatorów Kultury w Białymstoku – „III Międzynarodowe Spotkania Wiosenne Kolędowania z „Konopielką”, Białoruskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne w Białymstoku – „XII Ogólnopolski Festiwal Piosenka Białoruska 2005”, Podlaskie Stowarzyszenie Twórców i Animatorów Kultury – „Ożywić Tradycje – cykl spotkań edukacyjnych”, 2004, Stowarzyszenie Staroobrzędowców w Polsce – „Cudze chwalimy, swego nie znamy – inicjatywy młodzieży staroobrzędowej”, 2003, Stowarzyszenie Litwinów w Polsce – „XII Festiwal Teatrów Stodolanych” oraz „X Spotkania Mniejszości Narodowych i Etnicznych”, 2003, Chrześcijańskie Stowarzyszenie Ekumeniczne „Oikoumene” w RP w Białymstoku – konferencja naukowa „Białystok miasto przyjazne.

Mniejszości narodowe i wyznaniowe w jego dziejach i ziemi podlaskiej”, Gimnazjum w Krynkach – organizacja uroczystości związanych z Holocaustem Żydów Kryńskich, 2005.

Uzyskanie wglądu w obszar realizowanych na Podlasiu i na pograniczu programów i projektów oraz prowadzonych zajęć edukacyjnych pozwala na dopełnienie obrazu potrzeb jego potencjalnych odbiorców, jakimi są pedagodzy, nauczyciele, animatorzy i uczniowie. Obrazuje równocześnie tezę, że „każda edukacja międzykulturowa odbywa się w zupełnie innej i niepodobnej do siebie rzeczywistości kulturowej, która wpływa na charakter procesu edukacyjnego”¹².

Nie ma wzorcowego programu, czy uniwersalnego projektu edukacji międzykulturowej, jaki mógłby być realizowany w wielokulturowej przestrzeni miejsca – na polsko-białoruskim pograniczu. Pomimo wyzwań różnorodności, nie jest również możliwe stworzenie uniwersalnego akulturowego programu edukacji międzykulturowej, gdyż każdy program powinien być dostosowany do specyfiki i zróżnicowania obszaru/miejsca, w jakim będzie realizowany. Sukces każdego konstruowanego modelu edukacji międzykulturowej łączy się z zastosowaniem oryginalnego rozwiązania, którego dany model dotyczy. Matryca międzykulturowej edukacji może przybrać postać edukacji formalnej, lub odbywać się na poziomie dyskursów edukacji nieformalnej.

Istnieje więc konieczność przygotowania i realizacji projektów oraz programów stanowiących odpowiedź na potrzeby danej społeczności, realizujących postulaty edukacji

¹² U. Wróblewska, *Edukacja na pograniczu kulturowym*, [w:] *Edukacja regionalna*, red. A.W. Brzezińska, A. Hulewska, J. Słomka, Warszawa 2006, s. 257.

zmierzającej do lepszego rozumienia świata i ludzi. Takowe inicjatywy mogłyby stanowić próbę przekazywania wiedzy o sobie i innych, nawiązywania międzykulturowego w ramach zintegrowanych działań na gruncie formalnej i nieformalnej edukacji młodzieży. prowadzone w duchu dialogu, w którym obie strony mają równe prawo głosu i prawo rozumienia świata na swój sposób, łączyłyby wielokulturową wiedzę i głębokie zrozumienie aktualnych i dziejowych zagadnień.

Problematyka międzykulturowa poruszana w przedstawionych przeze mnie powyższych inicjatywach szkolnych i pozaszkolnych, jest również kluczowa w sytuacji poszukiwania edukacyjnych płaszczyzn porozumienia i współdziałania, w kontekście lokalnej różnorodności narodowościowej, wyznaniowej czy kulturowej, gdy ludzie nie migrują w sensie dosłownym, lecz pozostają na miejscu. Wielowymiarowe przenikanie się tego, co globalne, z tym, co lokalne, sprawia, że kultury nie mogą już być przyporządkowane do konkretnego obszaru i konkretnej przestrzeni. Stąd niezbędne staje się ukazywanie rozumienia wielokulturowości świata z uwzględnieniem tradycji i doświadczeń historycznych (kraju pochodzenia) współtworzących dziedzictwo kulturowe.

Po drugie, wzrasta ważność problematyki międzykulturowej w sytuacji intensywnych ruchów migracyjnych, zmian ekonomicznych, mobilności i napływu zróżnicowanych pod względem narodowościowym i kulturowym grup cudzoziemców zza wschodniej i zachodniej granicy. Ruchy te oznaczają nie tylko napływ przedstawicieli innych kultur do Polski, ale konfrontację z innością i konieczność podjęcia inicjatyw: poznania, komunikacji, dialogu, współpracy z Obcym, by nie było braku rozumienia, lub braku jakiegokolwiek reakcji wobec tego fenomenu.

Poza potrzebą wiedzy o świecie wielokulturowym, o jego różnorodności narodowościowej, etnicznej i religijnej, nieodzowna jest budowa warsztatu merytoryczno-metodycznego (wielu form i metod radzenia sobie z wielokulturowością i jej fenomenami) do pracy z osobami odmiennymi kulturowo i kształtowanie świadomości oraz postaw wrażliwych na Innego w środowisku większościowym. Istotne jest też przygotowanie edukatorów, pedagogów i nauczycieli do identyfikacji zjawisk międzykulturowych, wyposażenie ich w kompetencje i narzędzia niezbędne do konstruowania działań i projektów służących zapobieganiu dyskryminacji i marginalizacji z powodu niewiedzy i podnoszenia świadomości społecznej w tematyce kulturowego zróżnicowania.

Ze specyfiki kulturowego zróżnicowania na pograniczu polsko-białoruskim wynikają pewne konkretne oczekiwania¹³ związane z międzykulturową działalnością szkół i innych instytucji oraz organizacji. Wobec procesów globalizacji trzeba wykształcić formę edukacji międzykulturowej w kontekście założeń pedagogiki „w” i „dla różnorodności”¹⁴, przeznaczonej dla zróżnicowanej społeczności – mniejszości i większości – zamieszkującej obszar Podlasia na terenie RP. Dzieci i młodzież – potencjalni odbiorcy owych międzykulturowych działań, będą stanowić w niedalekiej

¹³ Będą to oczekiwania dotyczące praktycznych działań prowadzących do przekształcania postaw, się ksenofobii, dyskryminacji, rasizmu, wrogości wobec mniejszości, barier i różnic; oczekiwania związane z działaniami mającymi na celu nauczenie postrzegania różnicy kulturowej jako szansy w rozwoju własnej kulturowej grupy odniesienia.

¹⁴ Również dziś przedsięwzięcia kulturalne i edukacyjne podejmowane przez mniejszościowe grupy narodowe, etniczne, wyznaniowe w wymiarze środowiska lokalnego i krajowego (festiwale i przeglądy, lokalne warsztaty, spotkania twórców i zespołów ludowych) – pozostają mało znane, bądź postrzegane przez pryzmat folkloru i ludyczności jako formy zdecydowanie anachroniczne.

przyszłości o charakterze polityki wobec kulturowo Innych oraz wywierać istotny wpływ na kształtowanie wartości, wzorów zachowań i relacji społecznych w środowisku zamieszkania i w szerszych kręgach społeczeństwa (migracje). Zdobyta przez nich wiedza i umiejętności oraz kompetencje w zakresie międzykulturowej komunikacji mogą stanowić istotny punkt odniesienia dla mądrego i sprawiedliwego sposobu realizacji kulturalnych i społecznych programów integracyjnych (zapobiegających wykluczeniu, marginalizacji i krzywdzie) i edukacyjnych oraz dla wypracowania koncepcji użytecznych dla członków wielokulturowego społeczeństwa w bezpośrednich kontaktach i doświadczeniach życia codziennego. Młodzi ludzie winni mieć zatem świadomość, że edukacja międzykulturowa ich wspiera, stymuluje i umożliwia prawidłowe komunikowanie się oraz bycie ze sobą (pomimo różnic w różnorodności). Wielokulturowość staje się siłą, ale jedynie wtedy, gdy jest poprzedzona edukacją międzykulturową dającą umiejętności prowadzenia międzykulturowego dialogu.

Dziś niezbędna jest nam wszystkim – nie tylko mieszkańcom Podlasia czy pogranicza polsko-białoruskiego – umiejętność rozpoznawania i rozumienia kulturowych różnic, ich symptomów, skutków oraz znaczeń, a tę umiejętność można zdobywać właśnie dzięki międzykulturowemu nauczaniu, doświadczeniu i komunikacji z Innym. Istotne jest również uświadomienie, że obecność kulturowej różnicy pomiędzy ludźmi na pograniczach i w kulturowych centrach jest czymś koniecznym i nieodzownym w procesie konstruowania własnej kulturowej tożsamości¹⁵ i świadomej samoidentyfikacji jednostki.

Istotnym zadaniem i wyzwaniem dla dziś jeszcze nie tak powszechnej edukacji międzykulturowej staje się przygotowanie do interakcji z innymi grupami kulturowymi, społecz-

¹⁵ Por. O.F. Bollnow, *Sprache und Erziehung*, Stuttgart 1966.

nymi, językowymi i mniejszościowymi; komunikacja oparta na równoważnym dialogu mniejszości i większości oraz żanie jednostek do bycia „z” i „między”¹⁶, uwarunkowane odnawianiem, zaakceptowaniem i cieniem własnej tożsamości lokalnej i narodowej oraz poszanowaniem praw innych do kulturowej odmienności. Celem podejmowanych działań edukacji międzykulturowej, jej myślą przewodnią, staje się „traktowanie wielokulturowości jako wartości”¹⁷.

Na zakończenie chciałabym przywołać słowa Jerzego Nikitorowicza, który stwierdza, że wspólne bytowanie na obszarze pogranicz i dialog z drugim człowiekiem „tylko wówczas ma szansę się wyłonić, gdy nauczymy się doceniać wartość sposobów życia innych społeczeństw”¹⁸.

Wypracowanie na gruncie polskim modeli teoretycznych oraz projektowanie praktycznych rozwiązań w obszarze edukacji międzykulturowej to niezbędny, wspólny wysiłek umożliwiający stworzenie przestrzeni do prowadzenia ponadnarodowego dialogu budowanie otwartego, wielokulturowego społeczeństwa. „Lepsza przyszłość zależy od tego, czy społeczeństwo nauczy się cenić i szanować różnorodność i równość”¹⁹.

*Niniejszy tekst jest fragmentem przygotowywanej przeze mnie pod kierunkiem Pani prof. dr hab. Danuty Gielarowskiej rozprawy doktorskiej *Edukacja międzykulturowa pogranicza polsko-białoruskiego*.

¹⁶ Na podstawie: J. Nikitorowicz, *Projektowanie edukacji międzykulturowej w perspektywie demokratyzacji i integracji europejskiej*, [w:] *Edukacja międzykulturowa...*, s. 25.

¹⁷ Szerzej: M. Golka, *Oblicza wielokulturowości*, [w:] *U progu wielokulturowości*, red. M. Kempny, A. Kapciak, S. Łodziński, Warszawa 1997.

¹⁸ J. Nikitorowicz, *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*, Białystok 1995, s. 116.

¹⁹ A. Krause, *Wszystkie dzieci ziemi powitamy przy naszych ogniskach*, „Dzieci w Europie” 2008, nr 13(1), s. 3.

PAMIĘĆ
INNEGO

Bolesna pamięć narodu a Inny. Współczesna Litwa wobec Holokaustu

Jest rzeczą oczywistą: żeby się nawzajem zrozumieć, pojąć, co nas łączy i co dzieli, oraz mieć szacunek do innej kultury, należy przede wszystkim tę kulturę poznać. Warto jednak zastanowić się nad przeszkodami, które wciąż się pojawiają, podważając niekiedy skuteczność dialogu międzykulturowego, ograniczając jego wpływ do działalności jedynie niedużych grup ludzi.

Takich przeszkód jest wiele, przeplatają się ze sobą, te z przeszłości, związane z mitami i stereotypami narodowymi, i te nowsze, które ujawniły się już w czasach wolności. Te drugie, uogólniając, można by tłumaczyć szybko malejącym zapotrzebowaniem na kulturę w ogóle i dewaluacją kultury we współczesnym społeczeństwie konsumpcyjnym.

Ciekawie na ten temat wypowiadał się niedawno w Wilnie Krzysztof Piesiewicz, którego gościliśmy z okazji dwudziestolecia powstania cyklu filmowego *Dekalog*. Pozwolę sobie przytoczyć niektóre, dość pesymistyczne myśli Piesiewicza. Podkreślając znaczenie *Dekalogu* dla objętego kryzysem społeczeństwa, obecny upadek kultury porównuje on do stanu kultury w czasach Republiki Weimarskiej. Widać go wszędzie – w filmie, plastyce, literaturze, filozofii. Kryzys kultury jest odbiciem

negatywnych zmian w wyznawanym systemie wartości, w ludzkich zachowaniach, wyborach moralnych i estetycznych. Filozofia dialogu, na której opierał swoje myślenie ś.p. ksiądz Józef Tischner, przestała być w Polsce charakterystycznym sposobem myślenia. A przecież właśnie takie doświadczenie dialogu wyzwoliło tę niezwykłą energię, która pomogła Polakom stworzyć największy ruch społeczny w historii współczesnej Europy i bez rozlewu krwi obalić zdawałoby się niepokonany system. Deformację pogłębia wpływ, jaki na społeczeństwo wywierają środki masowego przekazu, stosunki rynkowe, reklama, media i tworzony przez nie obraz polityczny oraz pretensje polityków do monopolu na prawdę. Nowa przestrzeń wolności stworzyła nowe mechanizmy manipulacyjne i niespotykane dotąd sposoby cynicznego unicestwiania człowieka.

Większość tych spostrzeżeń Piesiewiczza odnieść można także do Litwy. Żyjemy w warunkach demokratycznych, lecz nie wychowaliśmy jeszcze społeczeństwa obywatelskiego i nie stworzyliśmy kultury dialogu. Nie posiadamy znaczących organizacji pozarządowych czy ruchów społecznych, które miałyby wpływ na życie społeczeństwa. Dziś coraz częściej na świecie mówi się o niedoskonałości modelu demokratycznego. Demokracja formalna ograniczona jest do procedury wyborczej, o wynikach wyborów decydują środki masowego przekazu, a politycy imitują działania mające na celu rozwiązanie problemów. Ważne problemy politycy w ogóle wolą przemilczeć, bo w konfrontacji z nimi przewidują swoją porażkę. Litewskie partie polityczne dążą do popularności poprzez manipulację nastrojami wyborców, ich niezadowoleniem, tęsknotą za przeszłością – w tym tkwiącymi w świadomości historycznej stereotypami narodowymi, których korzenie sięgają nawet epoki romantyzmu i sycą mit narodu jako ofiary złożonej na ołtarzu historii.

Badania socjologiczne pokazują, że większość społeczeństwa Litwy pozostaje wciąż ksenofobiczna i homofobiczna. Politycy jednak nie robią nic, żeby tę sytuację zmienić. Przeciwnie, większość z nich, niezależnie od orientacji politycznej, aprobeuje nastroje nacjonalistyczne, zupełnie ignorując związane z tym problemy. A zdarza się czasem, że działania polityków takie nastroje tylko rozniecają.

Oczywiście społeczeństwo się zmienia, staje się bardziej otwarte bez pomocy polityków. Wpływ na nie ma Unia Europejska, kontakty międzynarodowe, swoboda podróżowania, osobiste doświadczenia emigracyjne. Stosunki narodowościowe wewnątrz kraju też rozwijają się mniej więcej normalnie, dotyczy to również bardzo złożonych w przeszłości stosunków polsko-litewskich, choć – jak w takich wypadkach na ogół bywa – w stosunkach tych gorzej ma się mniejszość: w szybkim tempie zmienia się sytuacja demograficzna na Wileńszczyźnie, a samo Wilno traci historycznie nabyte niepowtarzalne cechy wielokulturowości. Gwoli prawdy należy jednak dodać, że znaczący postęp w polepszeniu stosunków polsko-litewskich nie byłby możliwy bez wpływu polityki – ścisłych kontaktów i współdziałania obu krajów. Jest to dobry przykład, jaką rolę ma do odegrania polityka w rozwiązywaniu trudnych kwestii narodowościowych.

Istnieje jednak pewien stały wskaźnik ksenofobii – antysemityzm i pogłębiający go problem Holocaustu. Tu negatywne nastawienie społeczeństwa oraz działania polityków i komentarze w mediach są zadziwiająco do siebie podobne. Prawda o Holocaustie burzy mit niewinności narodu, wymaga konfrontacji z własną historią i wciąż pozostaje ciężką psychiczną traumą.

Pod względem moralnym problem ten jest oczywisty: należy przyjąć odpowiedzialność za to, co się wydarzyło na naszej ziemi. Próby pozbycia się tej odpowiedzialności prowadzą

do sprzeniewieżenia się prawdzie, pomniejszenia, czy nawet usprawiedliwienia faktu uczestnictwa Litwinów w ludobójstwie Żydów, więcej – zrzucenia odpowiedzialności na same ofiary Holocaustu. Wszystko to tak czy inaczej wciąż przywołuje z przeszłości niesławne teorie „dwóch ludobójstw”, czyli „symetrii”, według których Żydzi, aktywnie współdziałając w 1940 r. z okupacyjnym reżimem bolszewickim, zsyłali i niszczyli naród litewski, co stało się powodem tego, że w 1941 r. znaleźli się Litwini, którzy mścili się na Żydach za doznane od nich krzywdy, choć na ogół Litwini Żydom współczuli i ich ratowali. Nie Litwini zatem ponoszą odpowiedzialność za Holocaust – taka była polityka okupacyjna nazistów, niezależność Litwy była skruszona przez kamienie młyńskie dwóch reżimów totalitarnych.

Jest wiele przyczyn odrzucenia Holocaustu, jedna z najnowszych – strach przed możliwym zwrotem mienia żydowskiego. Uświadomienie sobie znaczenia problemu nie nastąpiło także dlatego, że z wyzwaniem Holocaustu społeczeństwo zetknęło się stosunkowo niedawno, po upadku systemu komunistycznego. Wtedy zresztą wróciła teoria „dwóch ludobójstw”, która powstała wkrótce po wojnie w litewskich obozach Displaced Persons w Niemczech i zadziwiająco dobrze przetrwała wśród żyjącej w wolnym świecie litewskiej emigracji.

Selektywna pamięć narodu, który ucierpiał od bolszewizmu, uparcie nie dopuszcza do świadomości kolaboracji z nazistami oraz przerażającego faktu, że prawie wszyscy litewscy Żydzi byli zamordowani rękami ich litewskich sąsiadów. Próby przypomnienia o tym (mam na myśli działalność Centrum Simona Wiesenthala i innych światowych organizacji żydowskich) za każdym razem spotykają się z agresywną reakcją. Na Litwie jest ponad 200 większych lub mniejszych miejsc masowych mordów, najczęściej położonych na ustroniu, w lesie lub na skraju

pola. W 2001 r. brytyjska Fundacja Pamięci o Holocauście zainicjowała projekt oznakowania masowych grobów. Estetyczne granitowe słupki pełnią funkcję podwójną: są drogowskazami i pomnikami. I prawie w każdym oznakowanym miejscu, gdzie od tamtej pory zdarzyło mi się być, znajdowałem ślady agresji: słupki były zwalone lub rozbite specjalnie przyniesionym do lasu młotem; niektóre były posklejane i postawione od nowa. Drewniany pomnik ofiar Holocaustu w rejonie trockim zeszłego lata był obłożony oponami samochodowymi i podpalony. Media nie widziały nawet potrzeby, żeby wskazać dokładne miejsce popełnienia przestępstwa. Na Litwie zdarzają się różne przypadki wandalizmu, jednak systematyczne niszczenie pamięci o Holocauście przypomina ciężką chorobę psychiczną. Opozycja swój – obcy w naszym kraju najjaskrawiej uwidacznia się właśnie w nienawiści do ofiar Holocaustu. Litewska Wspólnota Żydowska liczy obecnie zaledwie cztery – pięć tysięcy osób, toteż we współczesnej świadomości społecznej zaistniała szczególna forma antysemityzmu – antysemityzmu bez Żydów.

Odrodzona Republika Litewska poczyniła ważne kroki w ocenie Holocaustu. Rada Najwyższa (przyszły Sejm) już w 1990 r. potępił aktywny udział obywateli Litwy w mordach dokonywanych na Żydach. 23 września obchodzony jest na Litwie jako Dzień Eksterminacji Żydów. W 1995 r. ówczesny prezydent Litwy Algirdas Brazauskas, przemawiając w izraelskim Knesecie, poprosił o wybaczenie „za tych Litwinów, którzy brutalnie mordowali, zsyłali i poniżali Żydów”, za co zresztą, po powrocie do kraju, był atakowany przez prasę i wielu polityków. Okazuje się, że prośba o wybaczenie za przestępstwa rodaków płami honor narodowy.

Minęło jednak ponad dziesięć lat, a na poziomie państwowym w sprawie rozliczeń z Holocaustem nie zrobiono nic. Przeciwnie, w działaniach instytucji państwowych widoczna

jest wyraźna niechęć do tego problemu, co naturalnie bardzo szkodzi międzynarodowej pozycji Litwy. Organy prawodawcze i sądy nie potrafiły skutecznie zakończyć spraw przekazanych Litwie przestępców wojennych. Po części może dlatego, że media za każdym razem natychmiast zaczynały żądać ukarania Żydów-enkawudzystów, którzy gnębili naród litewski. Echa teorii „symetrii” słyszalne są nawet w nazwach instytucji państwowych, takich jak Centrum Badań Ludobójstwa i Ruchu Oporu Mieszkańców Litwy (odpowiednik Instytutu Pamięci Narodowej) lub Międzynarodowa *Komisja* ds. Oceny Okupacji *Nazistowskiej i Sowieckiej na Litwie*. Pojęcie *genocydu* (ludobójstwa) próbuje się stosować także w przypadkach przestępstw popełnionych przez władzę sowiecką, zrównując i łącząc przestępstwa obu reżimów. Widocznie podobną logiką kierują się także ci eurodeputowani z krajów Europy Wschodniej, którzy w tym roku zażądali sprawiedliwości historycznej, jednakowo oceniając przestępstwa komunizmu i nazizmu.

W ostatnim czasie prestiżowi Litwy najbardziej chyba zaszkodziła absurdałna sprawa żydowskich partyzantów walczących w sowieckim podziemiu antynazistowskim. Żeby wyjaśnić, o co chodzi, zacytuję historyka Rimantasa Zizasa z Centrum Badań Ludobójstwa i Ruchu Oporu Mieszkańców Litwy:

„Jak pisze żydowski historyk Solomonas Atamukas, «Żydzi, decydując się na walkę z hitlerowskim faszyzmem, mogli tę walkę prowadzić jedynie w szeregach radzieckiego ruchu partyzanckiego, nie było innego wyboru». Istniał jednakże inny aspekt uczestnictwa Żydów w działaniach sowieckiego podziemia zbrojnego. To podziemie na Litwie służyło interesom politycznym ZSRR, jego celem była ponowna sowiecka okupacja, a do tego celu dążono różnymi środkami, nawet represyjnymi i przestępczymi. Część partyzantów – Żydów stała się

narzędziem w dokonywanych przez sowietów przestępstwach i współnikami oprawców. Przy tym należy zaznaczyć, że większość Żydów, dezaprobuując komunizm i ZSRR ze względów narodowych, politycznych i ideologicznych, z podziemiem sowieckim nie współpracowała”.

Ostatnie zdanie cytatu wskazuje na szczególną krótkowzroczność ideologiczną i cynizm badacza. Niewspółpracowanie z podziemiem sowieckim dla litewskich Żydów znaczyło niechybną śmierć.

W maju 2006 r. Litewska Prokuratura Generalna rozpoczęła dochodzenie skierowane przeciwko członkowi honorowemu wspomnianej Międzynarodowej *Komisji* ds. Oceny Okupacji *Nazistowskiej i Sowieckiej na Litwie*, wieloletniemu dyrektorowi Yad Vashem, historykowi Holocaustu Yitzhakowi Aradowi, podejrzanemu o przestępstwa przeciwko ludzkości. W 1941 r. piętnastoletni Yitzhak Rudnitzki (w przyszłości Arad) uciekł z miasta Święciany, gdzie zginęli wszyscy jego bliscy, do partyzantów sowieckich, a po wojnie dotarł do Palestyny, uczestniczył w walkach o niepodległość Izraela i awansował do stopnia generała. Zarzuty przeciwko profesorowi Aradowi zostały sformułowane na podstawie książki autobiograficznej *The Partisan: From the Valley of Death to Mont Zion*.

Przed rozpoczęciem dochodzenia w dzienniku „Respublika” ukazał się artykuł *Ekspert z krwawymi rękami*, a w trakcie dochodzenia niektórzy parlamentarzyści z partii konserwatywnej zgłosili prokuraturze swoje zaniepokojenie z powodu zwłoki w rozpatrywaniu sprawy. Wszystko to przypomina zaczarowane koło, można się tylko zastanawiać, dlaczego i z czyjej inicjatywy organizowane są takie akcje polityczne.

Sprawa Żydów-partyzantów zataczała coraz szersze kręgi. Po publikacjach prasowych i na podstawie książek wspomnieniowych wezwano do prokuratury (co prawda tylko

w charakterze świadków) jeszcze kilka uczestniczek walki z nazistami. Sprawa została zamknięta zaledwie miesiąc temu, po tym, jak prokuraturze nie udało się zebrać wystarczająco dowodów, że Ytzhak Arad, cytując media, „dokonywał działań przestępczych w stosunku do cywilnych mieszkańców Litwinów”. Bez wątplenia jednak sprawa ta spełniła swoją rolę podżegania do nienawiści.

Dlatego nadal aktualny jest list otwarty Litewskiej Wspólnoty Żydowskiej wystosowany 28 sierpnia 2008 r. do Prezydenta Republiki, Przewodniczącego Sejmu, Premiera i Prokuratora Generalnego, w którym napisano:

„To, że prześladowanie Żydów – uczestników partyzantki antyfaszystowskiej – nie doczekało się oceny politycznej, zmusza nas do zadania następujących pytań: Czy Litwa uznaje zwycięstwo koalicji antyfaszystowskiej w drugiej wojnie światowej? Czy Republika Litewska uznaje postanowienia Międzynarodowego Trybunału Wojskowego w Norymberdze? Czy sądy i prokuratura Republiki Litewskiej kierują się tymi postanowieniami? Czy sędziowie i prokuratorzy naszego państwa mogą uprawiać politykę inną niż Republika Litewska? Czy prześladowanie partyzantów, więźniów getta jest częścią oficjalnej polityki Republiki Litewskiej, czy też jest samowolą prokuratorów i sędziów? (...) Sądzymy, że prześladowanie Żydów antyfaszystów – to jeszcze większa prowokacja przeciwko Litwie niż akt wandalizmu dokonany przeciwko wspólnotie żydowskiej. Oczyszczyć ściany i okna budynku jest znacznie łatwiej, niż zmyć piętno wstydu z fasady państwa, jeżeli nie zaprzestanie się prześladowania Żydów z partyzantki antyfaszystowskiej”.

Problemowi Holocaustu na Litwie wyraźnie brakuje wspomnianej w liście oceny, jasnej pozycji i woli politycznej. Przecież dialog polityczny Niemiec i Francji, który doprowadził do nowej jakości powojennych stosunków w Europie i powstania

Unii, rozpoczął się nie na ulicach, a w gabinetach polityków. Przypuszczam, że te decyzje wcale nie były popularne w zwaśnionych wojną, pełnych zadawnionych antagonizmów społeczeństwach. Po to, by Niemcy pozbyli się nazistowskiej przeszłości, też potrzeba było długich dziesięcioleci konsekwentnej polityki. Niestety, społeczeństwa krajów postkomunistycznych Europy Środkowowschodniej zmarnowały już niemało czasu i w dalszym ciągu nie prowadzą takiej polityki. A może po prostu ciągle jeszcze na taką politykę nie zasłużyliśmy...

Metoda *oral history* jako źródło wiedzy o Sprawiedliwych

*Ludzie nie rodzą się, żeby być bohaterami. Matki
rodzą i wychowują dzieci do życia, po prostu.
Dlatego nie ma na świecie większych bohaterów,
dzielniejszych ludzi niż Sprawiedliwi wśród Narodów
Świata. To jest egzamin z człowieczeństwa...*
Szewach Weiss

Narracja ustna stanowi bez wątpienia najstarszą formę przekazywania wiedzy o przeszłości. Historycy od najdawniejszych czasów opierali się na przekazach ustnych. Warto tutaj wspomnieć o Herodocie, który nobilitował relacje mówione już w V w. p.n.e. Jak rozumieć zatem pojęcie *oral history*? Jak pisze Piotr Filipkowski w artykule *Historia mówiona i wojna*: „mowa dziś o *oral history*, chodzi z reguły o nagrywanie, archiwizowanie i wywiadów (relacji) z uczestnikami / świadkami przeszłych wydarzeń. Można się zgodzić na nieco ściślejszą definicję, wedle której *oral history* samoświadoma, poddana pewnej dyscyplinie rozmowa między dwoma ludźmi na temat niektórych aspektów

(doświadczonej) przeszłości uważanych za historycznie istotne, prowadzona z zamiarem jej zarejestrowania”¹

Po raz pierwszy zetknęłam się z tą metodą podczas szkolenia dla nauczycieli w Miedzeszynie, zorganizowanym w lutym 2005 r. przez Fundację Centrum Edukacji Obywatelskiej z Warszawy. Miało ono przygotować nauczycieli do pracy nad projektem „Sprawiedliwi wśród Narodów Świata – Sprawiedliwi wśród nas”. Podczas zajęć poznałam doświadczenia Ośrodka KARTA, które zainspirowały mnie do dalszej pracy. Warto wspomnieć o praktyce tej placówki związanej z *oral history*. W latach osiemdziesiątych, kiedy Ośrodek funkcjonował w ramach podziemnego ruchu dysydenckiego, podjęto realizację nagrań wypowiedzi dawnych mieszkańców wschodnich Kresów Rzeczypospolitej oraz osób represjonowanych przez reżim radziecki. Po 1989 r., gdy Ośrodek KARTA rozpoczął legalną działalność, rozbudowywano stopniowo program „historii mówionej”, rozszerzając zakres zainteresowań na dzieje Europy Środkowowschodniej w XX w. W 2003 r. uruchomiono program Historia Mówiona. Utworzone zostało Archiwum Historii Mówionej, które od 2006 r. wchodzi w skład Medioteki Domu Spotkań z Historią.

W latach dziewięćdziesiątych XX w. i na początku XXI w. w Polsce powstało kilka ośrodków zajmujących się historią mówioną. Do najbardziej znanych należy Ośrodek Brama Grodzka Teatr NN z Lublina, dokumentujący historię Lubelszczyzny, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki żydowskiej. W 2006 r. wdrożono program Narodowego Centrum Kultury „Świadkowie Historii”, mający na celu zebranie i multimedialne zarchiwizowanie relacji ludzi, którzy w życiu dali „świadeństwo obywatelskiej przyzwoitości”.

¹ P. Filipkowski, *Historia mówiona i wojna*, <http://www.staff.amu.edu.pl/~ewa/Filipkowski,%20Historia%20mowiona%20i%20wojna.pdf>, s.1.

Zastanawiałam się, jak te doświadczenia wykorzystać w praktyce szkolnej. Zależało mi na tym, by „wywiady narracyjne” ze Sprawiedliwymi, oprócz niewątpliwej wartości wychowawczej miały również wartość historyczną.

Wspomniany „wywiad narracyjny” przypomina wspomnienia, odznacza się jednak większą rolą prowadzącego rozmowę. Ważny jest w nim sposób nawiązania kontaktu ze świadkiem historii, a także sposób formułowania i treść zadawanych pytań. Osoba prowadząca wywiad powinna otworzyć się na to, co świadek ma do powiedzenia, nie dyskutować, nie komentować, nie narzucać własnych poglądów. W pierwszej części bohater wywiadu, stara się opowiedzieć historię swego życia i sam dokonuje wyboru najważniejszych wydarzeń. Nie ma żadnych ograniczeń czasowych, wywiad może trwać kilka godzin. W drugiej części prowadzący przystępuje do zadawania pytań, poruszając te kwestie, które nie pojawiły się w pierwszej części nagrania, jak i rozwijając te, które potraktowane były przez świadka pobieżnie. Oczywiście pytania zależne są od życiorysu i doświadczenia konkretnej osoby. Jak zauważa Piotr Filipkowski:

„Każdy wywiad jest reakcją na konkretną osobę, zadane pytania, poruszone tematy. Jest też, podkreślmy to raz jeszcze, odpowiedzią rozmówcy na jego wewnętrzną potrzebę nadawania sensu własnym doświadczeniom. Grają tu rolę konwencje językowe, przekonania, oceny. Relacja odbijając stan świadomości mówiącego, kontekst kulturowy, w którym się porusza, odsłania jego tożsamość”²

Oczywiście dużym nadużyciem byłoby stwierdzenie, że projekt uczniowski, który zaczęłam planować w lutym 2005 r.,

² Ibidem, s.2.

będzie miał wartość badawczą. Sądzę jednak, iż określone przeze mnie cele zostały zrealizowane przez zespół uczennic z VI Liceum Ogólnokształcącego. Dziewczęta poznały historię Sprawiedliwych obecnie mieszkających w Białymstoku: panów Zbigniewa Huzarskiego i Henryka Pawła Złotkowskiego. Jednak nie chodziło tylko o poznanie i zarchiwizowanie historii. Niezwykle istotnym aspektem było, jest zawsze, uwrażliwienie ucznia na sytuacje wymagające jego decyzji, by kiedy te nastąpią, przyjął właściwą postawę – stanął po stronie poszkodowanego. Jak napisał Marek Edelman: „Myślę, że zawsze, niezależnie od tego, kim jest ten bity – trzeba z nim być. Trzeba dać mieszkanie bitemu, trzeba go schować w piwnicy, trzeba się tego nie bać i trzeba w ogóle być przeciwko tym, którzy biją”³.

Inną ważną sprawą jest kwestia pamięci o ludziach, którzy dali dowód swego człowieczeństwa „w czasach pogardy”, Holocaustu. Nasuwa się w związku z nimi pytanie o postawy Polaków wobec Zagłady. Ta zbrodnia dokonała się na ziemiach polskich wbrew woli Polaków, ale w ich obecności. Niektórzy byli „milcząco obecni”, swoją obojętnością przyzwalał na zło. Ale byli też tacy, którzy w obliczu zagrożenia wykazali się niezwykłą troską o bliźniego, często znajomego, sąsiada, kolegę z ławki. Nawet wtedy, gdy był nieznajomym, nigdy nie wydał się Obcym. Sprawiedliwi, jak zauważył Szewach Weiss, „zdali egzamin z człowieczeństwa”. Należy zatem „przywracać pamięć” o tych wyjątkowych ludziach, którzy z narażeniem swego życia ratowali innych. Irena Sendler powiedziała: „Chciałabym, aby zachowała się pamięć o wielu szlachetnych ludziach, którzy narażając własne życie, ratowali żydowskich braci, a których imion nikt nie pamięta”.

³ Dodatek informacyjno-promocyjny do „Gazety Wyborczej”, 27.01.2007, s.3.

„Przywracanie pamięci” umożliwia metoda *oral history*. Ważnym jej etapem jest przygotowanie się prowadzącego do przeprowadzenia wywiadu, tak aby dysponował on określoną wiedzą i rozumiał znaczenie pojęć dotyczących kultury żydowskiej, jak również umiał umiejscowić opowieść w kontekście historycznym, społecznym i psychologicznym.

Projekt rozpoczęłam od napisania programu zajęć pozalekcyjnych, który uwzględniał historię, obyczaje, kulturę narodu żydowskiego, szczególnie Podlasia. Piętnastoosobowa grupa dziewcząt spotykała się ze mną raz w tygodniu, oglądając filmy, fragmenty reportaży dotyczących Holocaustu oraz codziennego współżycia Polaków i Żydów i ich wzajemnych relacji.

Uczennice, pracując w mniejszych grupach, przygotowały prezentację na temat świąt żydowskich. Często wykorzystywałam metody polegające na uczeniu się od siebie nawzajem, co poszerzyło liczbę dostępnych źródeł o tej tematyce i zaowocowało lepszym przygotowaniem uczennic do wywiadów ze Sprawiedliwymi. Pierwszy wywiad odbył się po przeszło dwumiesięcznej pracy na zajęciach pozalekcyjnych.

Pan Zbigniew Huzarski mieszkał wraz z rodzicami w Sydnówce pod Brodami, w województwie tarnopolskim. Są to dzisiaj tereny należące do Ukrainy. W 1942 r. do ich domu zapukali Menachem Rywkind, Julian Cygielman i Adam Cygielman. Pierwszy z nich miał w Białymstoku fabrykę tekstylną. Adam był ekonomistą w fabryce w Łodzi, a Julian lekarzem.

Zbigniew Huzarski wspominał: „Wielu Polaków pomagało Żydom, ale byli też tacy, co wydawali ich Niemcom, dla zysku. Więc tak i z nimi było. Którejś nocy przyszli Niemcy i wszystkich zastrzelili, całą tę rodzinę oraz rodziców i siostrę Rywkinda. Cygielmanowie i Rywkind uratowali się, bo wyskoczyli przez okno do ogrodu. Tułali się przez kilka dni, głodni, bez pieniędzy. Wreszcie zrozpaczony Rywkind poszedł do proboszcza

w Brodach, a miał list żelazny od księdza Chodyki z Białegostoku, który za niego ręczył. Proboszcz znał dobrze mego ojca, bo ojciec był w Komitecie budowy kościoła w Sydonówce. Przedstawił sytuację i pyta, czy pomożemy". Rywkind i Cygielmanowie byli u Huzarskich półtora roku, do marca 1944 r.

Wcześniejsze przygotowanie grupy do pracy metodą *oral history* zaowocowało zarejestrowaniem „wywiadu narracyjnego”. W pierwszej części pan Huzarski opowiedział historię swego życia, wybierając najważniejsze wydarzenia. Mówił m.in. o utworzeniu getta w Brodach, o relacjach polsko-żydowskich przed wojną, o pierwszym Bożym Narodzeniu, które spędził wraz z rodziną i żydowskimi uciekinierami, o babci, która bała się obcych i uciekła do Łańcuta, do zamężnych córek. W drugiej części wywiadu uczennice zadawały pytania, które miały na celu rozwinięcie historii związanej z Ocalonymi. Poruszały też kwestie, które nie pojawiły się w pierwszej części nagrania, m.in. sprawy dotyczące relacji Huzarskich z mieszkańcami Brodów, sąsiadami, czy też kwestie związane z kontaktami z Ocalonymi po wojnie.

Podobną metodę zastosowałam podczas drugiego wywiadu z Henrykiem Pawłem Złotowskim, który wraz z rodziną przechował siedem osób w miejscowości Złotki, w gminie Czyżew, na Podlasiu. Uczennice najbardziej wzruszył fragment wypowiedzi świadka: „Życie ludzkie nie ma ceny. Taka sytuacja, trzeba ratować. Udało się i dobrze”.

Wywiady ze Sprawiedliwymi były prawdziwą lekcją tolerancji, pokazały uniwersalny wymiar ludzkiego doświadczenia i podkreśliły kolejny raz tę jakże ważną prawdę, że „kto ratuje jedno życie, ratuje cały świat”. Po zarchiwizowaniu i opracowaniu wywiadów uczennice stworzyły album z biogramami świadków historii, zanalizowały kontekst historyczny. Zawarły

też swoje refleksje na temat projektu, często bardzo dojrzałe przemyślenia o ludzkiej kondycji i motywacjach człowieka w obliczu zagrożenia. Album został przekazany bibliotece szkolnej, aby inni uczniowie mogli zapoznać się z ich projektem. Moją prywatną motywację najdoskonalej określają słowa Roberta Szuchty, nauczyciela historii, współautora podręcznika *Holocaust. Zrozumieć dlaczego*, laureata I edycji Nagrody im. I. Sendlerowej, „Za naprawianie świata”:

„Uczę o Holocauście, aby moi uczniowie pamiętali, co się wydarzyło. Aby nie milczeli w obliczu zła, które niestety jest obecne w naszym współczesnym życiu. Mówi się, że grzech zaczyna się od słowa. Jednakże grzech zaczyna się także od milczenia, które staje się przyzwoleniem i może oznaczać współudział”⁴.

⁴ R. Szuchta, *Przeciw milczeniu i obojętności (Dlaczego uczyć o Holocauście? - refleksje nauczyciela)* [w:] *Dlaczego należy uczyć o Holocauście?*, red. J. Ambrosewicz-Jacobs, L. Hońdo, Kraków 2005.

MEDIA
WOBEC
INNEGO

Etniczne klimaty w telewizji publicznej. Po co i jak je robimy?

Jestem dziennikarzem, reporterem, dokumentalistą w Ośrodku w TVP w Krakowie i między innymi robię programy dotyczące mniejszości narodowych w Polsce. W zasadzie, moja redakcja porusza się w obrębie trzech pojęć, które składają się na tytułu Sympozjonu *Inny – Obcy – Swoj*. Chcemy bowiem naszym widzom pokazać *innych* ludzi. *Innych* językowo, religijnie, narodowo, i przekonać ich do traktowania tych *innych* nie jako *obcych*, ale jako *swoich*. Wierzymy, może „nienaukowo”, że dostarczając ludziom informacji o tych *innych*, obniżamy w nich poziom strachu, agresji i nienawiści i powodujemy, że czując się bezpieczniej w relacji z *innymi*, zechcą ich bardziej rozumieć, cenić i szanować.

W krakowskim oddziale TVP od 15 lat robiliśmy reportaże z cyklu *U siebie*, pokazywane na antenie lokalnej i ogólnopolskiej, a od prawie siedmiu lat wspólnie z Brianem Scottem, cykl *Etniczne klimaty*, obecnie emitowany na antenie TVP INFO. Nasz bohater, młody Żyd z Bielska-Białej, student filozofii UJ, powiedział, że bardzo pragnie, żeby Polska, w której żyje, była

odrobinę żydowska. Bo taką odrobinę żydowską Polskę traktowałyby w pełni jak swoją, bardzo ją sobie cenił, i chciałby w takim kraju żyć. Ja byłbym rad móc rozszerzyć marzenie tego studenta, członka stowarzyszenia „Czulent” z Krakowa. Mianowicie chciałbym, żeby Polska była troszkę – żydowska, niemiecka, rosyjska, ukraińska, litewska, słowacka, romska, tatarska itd. Po prostu, żeby była sobą. Bo tak naprawdę, Polska taka właśnie jest, tylko wielu moich rodaków tego sobie nie uzmysławia.

Robiąc nasz program, chcemy też przekonać widzów, że polski patriotyzm wcale nie jest sprzeczny z szacunkiem dla *innych* mieszkających w Polsce, że można być polskim patriotą i szanować sąsiadów, obok których się mieszka, jak na przykład tutaj na Podlasiu – Tatarów, Białorusinów, Rosjan, Litwinów czy Romów, że patriotyzm i szacunek dla mniejszości mogą iść w parze. Niestety tak nie jest, a patriotyzm polski często przejawia się nienawiścią do innych: im ktoś bardziej nienawistny, tym większy patriota. Nie godzę się na taką aberrację.

Chcielibyśmy uzmysłowić naszym rodakom fakt (a młodzi ludzie nie rozmawiają o tym niestety w szkole), że co trzydziesty człowiek żyjący w Polsce nie jest Polakiem, wyznaje inną wiarę, mówi innym językiem. Nie wszyscy są tak widoczni, jak mój kolega, reporter *Etnicznych klimatów* Scott, wyróżniający się kolorem skóry. Wydaje się nam, że tutaj żyją tylko Polacy i katolicy. Drugi ważny fakt, również nieuświadomiony, jest taki, że 90 proc. tych ludzi mieszkało tu zawsze – na swoich etnicznych ziemiach – albo przybyło tu setki lat temu. Są autochtonami. Stanowią ważny składnik kultury polskiej. Dlatego mówienie o kulturze mniejszości narodowej, o jej historii, to mówienie o kulturze polskiej.

Młodemu człowiekowi w wieku szkolnym warto uświadomić, że wieszcz narodowy swe największe dzieło zaczyna inwokacją: „Litwo, Ojczyzno moja”, ponieważ Rzeczpospolita

Obojga Narodów przez setki lat była unią dwóch niezależnych bytów państwowych: Wielkiego Księstwa Litewskiego, gdzie Polacy byli mniejszością, i Królestwa Polskiego, w którym, jeśli nawet byli większością, to nieznacznie. Dalej, przypomnieć warto, że Królestwo Polskie sięgało aż nad Dniestr i ówczesni Rusini, dzisiejsi Ukraińcy, stanowili wspólnie z Niemcami i Żydami znaczny odsetek obywateli w Królestwie Polskim. Czy ówczesni Polacy mieli wówczas, i o ile tak, to w jakim stopniu, poczucie bycia narodem w naszym dzisiejszym tego słowa rozumieniu? Bez przypominania czasów Jagiellonów i unii polsko-litewskiej zapominamy o tym, kim byliśmy, zapominamy o własnej kulturze.

Jak wyjaśnić fakt, że jeden z braci Szeptyckich był Polakiem i polskim generałem, a drugi Ukraińcem i arcybiskupem kościoła greko-katolickiego, współtwórcą współczesnego patriotyzmu ukraińskiego?

Jak wytłumaczyć fakt, którego byliśmy świadkami, że co roku w czerwcu na Kaszubach pod starym dębem w Kłęczynie, spotyka się rodzina Schroederów, aby czcić pamięć dziadka Franciszka? Część z nich jest Polakami, a część Niemcami. I jedni, i drudzy Kaszubami. Jednakowo jednak cenią dziadka Franciszka, „świętego” przez hitlerowców za popularyzowanie polskości na Kaszubach.

Tego rodzaju rodzinne koneksje warto popularyzować, bo to otwiera ludziom oczy na polskość – nie zawsze jest ona jednowymiarowa i oczywista.

W naszych programach chcemy pokazać, jakie mniejszości narodowe w Polsce mają warunki do zachowania swojej tożsamości: języka, kultury, własnej religii. Uważamy, że to jest nie tylko prawo tych mniejszości, ale że nam, Polakom, nie powinno zależeć na polonizacji mniejszości, na zatracaniu przez nie swojej tożsamości. Dzięki temu, że są, nasza kultura

jest bogatsza, my jesteśmy bogatsi. Nasz kraj jest ciekawszy, o czym doskonale się przekonał Brian Scott.

Przystępując do realizacji programu *Etniczne klimaty*, starałem się kierować dwiema zasadami – by program robić w miarę atrakcyjnie i by robić go dla tych, którzy nic o mniejszościach nie wiedzą, albo traktują je z niechęcią czy strachem. Atrakcyjna formuła i wybór adresata programu z założenia miały służyć edukacji. Chciałem przekonać widzów do zainteresowania się sprawami mniejszości. Nie mam wprawdzie złudzeń, że kogoś wyedukuję za pomocą programu telewizyjnego, pokazywanego w niezbyt dobrej porze, raz w miesiącu. Mam jednak nadzieję, że może kogoś zainteresuję, i ktoś przeczyta później książkę, zajrzy do Internetu albo wybierze się na wycieczkę do miejsc, o których opowiadam. Może stanie się to jego pasją....

Niestety, nie mam wrażenia, by ktokolwiek w TV był zainteresowany problemami mniejszości. Moi koledzy uważają temat za niszowy i nieciekawy. A ja uważam, że sprawa relacji między ludźmi, kulturami, cywilizacjami, religiami jest jedną z podstawowych spraw w tej chwili w Polsce. Bardzo byłem np. przejęty sytuacją, kiedy w kwietniu młodzież z Sejnu pojechała do Nowego Jorku do teatru La Mama, ze spektaklem *Kroniki sejneńskie*. Sfotografowaliśmy ich na lotnisku, poprosiliśmy o wypowiedzi, zadzwoniliśmy do naszych kolegów z redakcji informacyjnych, żeby zrobili coś na temat tego wyjazdu, wszak niecodziennie się zdarza, że teatrzyk złożony z kilkunastu młodych ludzi z małego miasteczka jest zapraszany na najwspanialszą scenę alternatywną na świecie. I nikogo to z redagujących programy informacyjne nie zainteresowało.

Uczę studentów dziennikarstwa telewizyjnego na uniwersytecie i czasami martwię się, że może wykładowcy źle ich uczą, że tworzą jakąś fikcyjną medialną rzeczywistość, która nie uwzględnia rzeczy ważnych dla naszego codziennego życia.

Telewizja pokazuje tylko takie rzeczy, które chce oglądać z wypiekami na twarzy kilku ludzi rządnych sensacji. Boleję nad nieobecnością ważnej tematyki w programach informacyjnych.

Kiedy zaczęliśmy robić programy o mniejszościach narodowych, ustaliliśmy kryteria postępowania. Około dziesięciu lat temu spisaliśmy je, żeby wiedzieć, czego się trzymamy. To jest dziesięć przykazań naszego etnicznego dziennikarstwa:

*Droga Koleżanko / Kolego Dziennikarzu
zajmujący się tematyką mniejszości narodowych
i grup etnicznych.*

Po pierwsze, jeśli jesteś przedstawicielem większości, to nie masz pojęcia, co to znaczy być w mniejszości i jak to boli. Przynajmniej więc spróbuj to zrozumieć. Jeśli zaś jesteś przedstawicielem mniejszości, musisz zostawić w domu poczucie krzywdy i kompleksy. Jeśli nie potrafisz tego zrobić, nie nadajesz się do zawodu.

Po drugie, pamiętaj, że kultura, historia, religia mniejszości są częścią twojej kultury, historii i religii. Bez tego byłbyś zupełnie inny, nawet jeśli nie zdajesz sobie z tego sprawy. Poszerzając swą wiedzę o mniejszościach, poznajesz samego siebie.

Po trzecie, poszerzaj swój profesjonalizm dziennikarza telewizyjnego. Tematyka mniejszości jest dostatecznie skomplikowana, nie należy więc utrudniać jej odbioru własną nieudolnością.

Po czwarte, pracuj ze stałym zespołem, staraj się, by było w nim jak najwięcej osób ze środowisk mniejszości narodowych, wspomagaj ich w poznawaniu zawodu dziennikarza, a innych ucz szczególnej wrażliwości potrzebnej w pracy i kontaktach z mniejszościami.

Po piąte, często patrząc z zewnątrz, będziesz dostrzegał błędy lub nawet niegodziwości przedstawicieli mniejszości. Nie eksponuj ich niepotrzebnie, publikuj po zastanowieniu, gdy to konieczne, a i wtedy czyń to z życzliwością, a nie wrogością.

Po szóste, nie używaj komentarza, lepiej by za ciebie własnym językiem mówili ludzie oraz wydarzenia.

Po siódme, jeśli nie wiesz, kto ma rację, mimo wnikliwej dokumentacji, opowiedz się za słabszym.

Po ósme, pamiętaj, że życie i problemy organizacji mniejszości narodowych to nie to samo, co życie i problemy mniejszości narodowych jako takich. Zachowaj do nich stosowny dystans.

Po dziewiąte, jeśli już to robisz, rób dobrze i z pełnym zaangażowaniem, bardzo atrakcyjnie, bo dzięki temu i koniecznej wszechstronnej promocji programu, ludzie będą go oglądać.

Po dziesiąte, pamiętaj, że niewiedza o innych jest źródłem obaw i nienawiści.

Należy mieć nadzieję, że uzyskana przez widzów wiedza dzięki twojemu programowi może stać się podstawą tolerancji, a może i aprobaty dla inności...

Skąd w naszym programie wziął się Brian Scott? Otóż kiedyś, już w trakcie realizacji *Etnicznych klimatów*, zdarzyło się... Niedziela upalna, czerwcową. W Nikiszowcu na Śląsku poszliśmy z operatorem robić zdjęcia, z wieży kościoła. Wychodząc, zobaczyliśmy taką scenę: w naszym samochodzie reporterskim drzemiał Brian i nasz dźwiękowiec, bardzo zmęczeni, przy otwartych drzwiach do auta. Obok przechodzi trzech podchmielonych dwudziestoletnich Ślązaków. Szukają zaczepki. Na widok Briana, jeden z nich mówi: Patrzcie, czarnuch! Przypieprzmy mu! Drugi miał też na to ochotę. Ale trzeci podszedł bliżej i powiedział: Jaki to czarnuch, jaki czarnuch? Przecież to Brian.

Ta historia, pouczająca i optymistyczna, uzasadnia mój wybór Briana jako reportera *Etnicznych klimatów*. Dzięki obecności w mediach: RMF FM, TVN, TVP Brian przestał być dla

nich czarnuchem, a stał się Brianem Scottem, Brianem kolegą. W tym zdarzeniu widać, że media mogą spełnić pozytywną rolę zarówno wobec widzów, jak i zawodowców po drugiej stronie srebrnego ekranu czy mikrofonu radia. Pokazują twarz nieczęsto oglądaną w telewizji publicznej, przyzwyczajając tym samym nas do wyglądu osoby o innym pochodzeniu etnicznym niż środkowoeuropejski Europejczyk. Ponadto Brian pracuje w mediach w swoim zawodzie – skończył wydział dziennikarski na Uniwersytecie Jagiellońskim i jest dobrym zawodowym dziennikarzem, chociaż lokowano go często w programach, w których nie wykorzystywano jego wiedzy. Po trzecie, wciela typowy życiorys mniejszości narodowej w Polsce. Nie chciałbym przeżyć tego, co on, i nikomu tego nie życzę. Po czwarte, pochodzi z Gujany, kraju wielonarodowościowego, gdzie większość stanowią Hindusi (o czym mało kto wie). Prezydent jest Hindusem, a czarni są mniejszością. Na ulicy, na której się urodził, mieszkają: sikhowie, hinduiści, muzułmanie, ewangelicy. Brian jak mało kto rozumie więc problemy wielokulturowości. Dla mnie było więc oczywiste, że to Briana Scotta poprosimy o bycie reporterem w naszym programie.

BRIAN SCOTT

Moje polskie *Etniczne klimaty*

Pracując nad programem *Etniczne klimaty*, zawsze zaczynam od pytania: kim jesteś, kim się czujesz? Zastanawiam się również nad własnym stosunkiem do tolerancji. Po pierwsze, ja nie oczekuję miłości od kogokolwiek. Po drugie, niekoniecznie chcę, żeby ktoś mnie akceptował. Po trzecie, nie oczekuję nawet tolerancji. Oczekuję tylko szacunku. Jeśli Ty mnie szanujesz, ja także będę szanował Ciebie.

Jestem Murzynem urodzonym w Gujanie, mieszkającym w tej chwili w Polsce. Jestem także polskim obywatelem. Murzyn – to słowo, które w tym kraju jest bardzo często używane w znaczeniu pejoratywnym. Moja koleżanka wcześniej mówiła o mnie „czarnoskóry”. Nie jestem czarnoskóry – jestem brązowy. Biali zaś nie są biali, lecz najczęściej różowi lub beżowi.

Niniejszy tekst opisuje moje doświadczenia, moje spostrzeżenia i emocje związane z programem *Etniczne klimaty*.

Przed dwudziestu laty, kiedy z Gujany Brytyjskiej przyjechałem do Polski na studia, wydawała mi się ona krajem bardzo jednorodnym, wszyscy jej mieszkańcy byli do siebie podobni. Polska była dla mnie krajem od Bałtyku po Karpaty

zamieszkałym przez ludzi jednego języka, jednej narodowości i jednego wyznania. I trzeba było wielu lat, bym podróżując, współrealizując program poświęcony mniejszościom narodowym *Etniczne klimaty*, przekonał się, w jak różnorodnym pod każdym względem kraju żyję.

Przez te siedem lat kilka razy pomysłodawca i realizator programu Waldemar Janda kazał mi po polsku cytować fragment poematu Zbigniewa Herberta *Modlitwa Pana Cogito – podróżnika*. Dziś powiem go po angielsku.

– permit o Lord [...]

*that I would understand different people different languages
different sufferings
and above all that I will be humble that is to say one who desires
a source*

*I thank You Lord that You created a beautiful and various world
and if this is Your seduction I will be seduced for ever without
forgiveness*

[– pozwól o Panie (...)]

*żebym rozumiał innych ludzi inne języki inne cierpienia
a nade wszystko żebym był pokorny to znaczy ten który
pragnie źródła*

*dziękuję Ci Panie że stworzyłeś świat piękny i różny
a jeśli jest to Twoje uwodzenie jestem uwiedziony na zawsze
i bez wybaczenia]*

Moje *Etniczne klimaty* jako temat brzmią dumnie. Czuję się wyróżniony przez Pana Boga, że od sześciu lat zajmuję się zagadnieniami różnic etnicznych. Kim bym był bez tej wiedzy? Wiedzy, która im dłużej robię ten program, tym bardziej jest fascynująca. Ta tematyka i to wszystko, co z nią związane,

nie jest mi obca. Ale co z tą przytłaczającą większością społeczeństwa, która albo żyje w kłamstwie, albo udaje, że nie ma tematu?

Wraz z moimi przyjaciółmi: Waldemarem Jandą, Krzysztofem Krzyżanowskim, Piotrem Pawliszcze, Mikołajem Wawrzeńniukiem, Jerzym Kaliną, Olgą Hrynkiew, Beatą Dzoń, Dariuszem Pawelcem, Piotrem Pelechaczem oraz wieloma innymi współtwórcami ponad osiemdziesięciu programów, pokonałem kilkadziesiąt tysięcy kilometrów. Od Tatr po Bałtyk, od Włodawy po Zgorzelec. Poznałem ludzi różnych narodowości i grup etnicznych, o których istnieniu moi uczniowie, ba, koleżanki i koledzy z pokoju nauczycielskiego, nie mają pojęcia. Spotkałem się z mniejszościami, które czują się silne, bo są większością na swoim terenie, i widziałem grupy etniczne, które walczą o przetrwanie. Miałem przyjemność rozmawiać z wielkimi osobowościami, reprezentującymi wszystkie grupy. Wymienię kilka z nich: Boghdan Osadczuk, Sokrat Janowicz, Leon Tarasewicz, Ostap Łapski, Krzysztof Czyżewski, Andrzej Strumiłło (obywatel Wielkiego Księstwa Litewskiego), Edward Dębicki (Cygan), Daniel Katz (Żyd), Piotr Trochanowski (Łemko), Erwin Kruk (Mazur). I to nie wszyscy.

Pewnie zastanawiacie się, dlaczego tak mocno ekscytuję się tym moim działaniem? Pochodzę z Gujany, jedyne anglojęzycznego kraju w Ameryce Południowej. Gujanę nazwano rajem kulturowym na skraju Amazonii. Tam mieszkałem w sąsiedztwie Hindusów, muzułmanów, Chińczyków, Europejczyków, Indian etc. To moje pochodzenie było dla mnie zawsze wskazówką w jaki sposób traktować człowieka. Mój bohater Martin Luther King mówił kiedyś, że są rzeczy, które dla człowieka muszą być najważniejsze. Są to jego godność i wolność. O wolności Polacy wiedzą dużo, ale co do poszanowania godności, to już inna bajka. Tego nie można wywalczyć. To pochodzi z wycho-

wania, kultury osobistej, wyuczonych dobrych manier i etyki, a wynosi się to z domu. W poszanowaniu godności drugiego człowieka mieści się tożsamość, tradycja, historia rodziny i uczenia człowieka zasad. Właśnie wiara w poszanowanie godności innych powoduje, że czujemy się dobrze we własnej skórze. O tym rozmawiam z gośćmi programu. Podobnie jak Martin Luther King, uważam, że za zachowanie godności człowiek musi być gotowy umrzeć. Jeśli nie – jego życie jest bez wartości.

Przyszłość moich gości z programów etnicznych jest dziś w rękach ludzi takich, jak my. Młodzież nie może się wstydzić historii, tradycji i folkloru swoich przodków. Nie można również przekazywać im historii nienawiści i poczucia wstydu za to, co nie było ich udziałem. Politycy nie mają prawa straszyć polskiej większości obecnością „obcych” kultur w sąsiedztwie. Nie mają prawa insynuować, że Polak-patriota to ten, który ma nienawidzić obcych. Telewizja publiczna nie może traktować istnienia programów podobnych do *Etnicznych klimatów* jako przejawu poprawności politycznej. Trzymać je na pokaz, z najmniejszym budżetem i z emisją w najmniej oglądanych pasmach. Mniejszości należy szanować i dać im odczuć, że ich sprawy są ważne i że warto o nich mówić w najlepszych porach antenowych. Trzeba je promować, bo inaczej stajemy się hipokrytami, a nie dobrymi chrześcijanami, którzy kochają swoich sąsiadów, jak siebie samych.

Na zakończenie pozwólcie, abym przytoczył fragment przemówienia *Mam marzenie* doktora Kinga, abyśmy mogli jego słowami wyrazić naszą determinację w utrzymaniu Polski jako kraju wielokulturowego:

Nie możemy iść samotnie. A ponieważ idziemy, musimy podjąć zobowiązanie, że będziemy maszerować dalej przed siebie. Nie możemy zawrócić. Są tacy, którzy pytają entuzjastów praw obywatelskich

„kiedy będziecie zaspokojeni?”. [...] Nie będziemy zaspokojeni, dopóki nasze ciała, znużone podróżą, nie będą miały prawa przebywania w motelach przy autostradzie i hotelach różnych miast. Nie będziemy zaspokojeni, dopóki podstawowa mobilność naszych braci jest ograniczona do zmiany mniejszego getta do większe. [...] Nie, nie! Nie jesteśmy zaspokojeni i nie będziemy, póki sprawiedliwość nie rozleje się jak woda, a prawość – jak potężny strumień.

INNY
A
SZTUKA

Dialog to budowanie wzajemności

1. Kilku wykładów księdza Tischnera dane mi było wysłuchać osobiście. Był ulubionym gościem sesji naukowych poświęconych teorii komunikacji, a organizowanych swego czasu przez Instytut Badań Literackich PAN. Wygłaszane przez księdza Tischnera uwagi dotyczące fundamentalnych reguł rządzących dialogiem zawsze brzmiały śmiało i, rzecz można, ożywczo.

Zapamiętałem z tych spotkań przede wszystkim to, że rozmowy, czy inaczej mówiąc „dialogu”, nie można oderwać od pojęcia „osoby”. Dialog zawsze odbywa się bowiem między osobą a osobą, między człowiekiem traktowanym jako podmiot a drugim rozmówcą – traktowanym równie podmiotowo. „Dialog” oznacza więc tę szczególną formę komunikacji, w której obie strony otwierają się wzajemnie na swą wyjątkowość. Uczestniczą w dialogu, nie tylko, by mówić do „drugiego”, ale również, a może przede wszystkim, by słuchać „drugiego”. Naturę tak rozumianego „dialogu” miała również, zdaniem Tischnera, relacja łącząca człowieka z Bogiem. Mówię do Ciebie, aby usłyszeć Ciebie.

2. Lata pracy w teatrze skłaniają mnie do stwierdzenia, że pojęcie „dialogu” należy w sztuce do kategorii podstawowych. Podjęciem szczególnej „rozmowy” jest bowiem sam akt twórczy,

a następnie decyzja o prezentacji wysiłku twórczego odbiorcom, czyli publiczności. Komponuję, maluję, piszę z myślą nie tylko o sobie. Tworzę z myślą o „drugim”. Czy chcę go tylko zadziwić, zaskoczyć, zdumieć moim „dziełem”, czy też chcę go również „usłyszeć”? Czy jestem gotowy na dialog, który rozpoczynam, ujawniając swoją twórczość „drugiemu”? Czy wola „mówienia” jest zrównoważona wolą „usłyszenia”? Jak wiadomo, niestety nie zawsze.

3. Wśród rozmaitych gatunków twórczości teatr zajmuje mi jscę wyjątkowe. W teatrze odbiorcy nie musimy sobie bowiem wyobrażać, ale mamy go fizycznie przed sobą – na widowni. Zasada „wzajemności” ma w tym wypadku znaczenie szczególne. Teatr nigdy nie rozgrywa się „w jedną stronę”. Wymiana idei, a przede wszystkim wymiana emocji pomiędzy sceną a widownią są najważniejszymi warunkami zaistnienia prawdziwego teatru. Tak samo więc ważne jest dla mnie to, co jako artyści mamy do powiedzenia widzom, jak też to, co ci ostatni mogą nam „powiedzieć” w trakcie i po obejrzeniu przedstawienia. Mówimy często o jakości teatru, rzadko natomiast o jakości widowni. Często też słyszymy o kryzysie teatru, za to nigdy o kryzysie widowni, która do teatru przychodzi. Ale czy widz wychowany w kanonie kultury masowej, widz czytający mało lub zgoła nieczytający niczego, jest tym samym widzem, który przychodził do teatru dwadzieścia czy czterdzieści lat temu? Z jakim widzem podejmowali dialog Osterwa, Schiller, Grotowski czy Kantor, a z jakim przychodzi rozmawiać współcześnie pracującym reżyserom? Jaki dialog możliwy jest z norwidowskim „późnym wnukiem”, skoro wnuk przestał czytać klasykę, o grece i łacinie pojęcie ma mgliste, a literatura ojczysta czy światowa sprowadza się do znalezionych w Internecie „omówień” i streszczeń?

4. Powstaje w związku z tym pytanie, czy teatr, a szerzej mówiąc kultura wysoka jest w stanie nawiązać prawdziwy dialog z „niską” widownią? O co oprzeć rozmowę, ów Tischnerowski „dialog”, będący poszukiwaniem wzajemności? Rozpoczynamy go co wieczór podniesieniem kurtyny w teatrze, ale uzasadnione wydaje się podejrzenie, że ten „dialog” bardziej przypomina groteskową wymianę konwencjonalnych gestów niż rzeczywisty ruch myśli. Przecież teatr, oczywiście mam na myśli teatr wolny od pokusy schlebiania głupocie, odwołuje się do zupełnie innych odniesień kulturowych niż te, które w swojej większości „przynosi” obecnie do teatru widownia! Jeszcze sześćdziesiąt lat temu wspólna w tym dialogu była erudycja, ów bagaż wykształcenia i lektur wynoszony ze szkół i stanowiący niezbędne wyposażenie przeciętnego inteligenta. Czterdzieści lat temu, wraz z ubytkiem inteligencji rozumianej jako grupa społeczna, dominujące stało się poczucie narodowej wspólnoty, scenę i widownię łączył wspólny język, to znaczy literacka polszczyzna oraz swoisty kult kultury polskiego słowa płynącego ze sceny. Od 1989 r., kiedy to narodowo-patriotyczny wymiar istnienia teatru stracił swoje znaczenie, jesteśmy praktycznie wciąż w okresie przejściowym. Dawne „pola wspólne” dialogu, owe „wzajemności” między sceną a widownią praktycznie przestały istnieć, a nowe nie są ostre i poprzez to nie nadają się do zdefiniowania. Bo skoro polem tym nie jest kulturowy *back ground*, jakiś klasyczny kanon lektur i estetyk, skoro nie jest nim patriotyczna misja utrzymania narodowego „ducha” w gotowości do wielkiego zrywu, to co nim jest?

5. Chciałoby się w tym miejscu zatrzeć ręce i zakrzyknąć „ Jak to co? Tym polem są wartości!” Okrzyk ten znakomicie pasuje do tematu sympozjum i osoby autora słów o „dialogu jako budowaniu wzajemności”. W istocie, widownię Teatru Wierszalin w większości zapełniają ludzie, których cechuje

podobne do mego rozumienie takiego słowa, jak „wartości”, a także podobna do mojej niechęć do zbyt częstego szermowania tym słowem. Bo o wartościach można naturalnie wiele mówić, ale lepiej po prostu poddawać je próbom. Tu dochodzimy do sedna: teatr fascynujący bywa tylko wtedy, kiedy nie tyle deklaruje istnienie wartości, co wartości te poddaje próbom.

6. W teatrze próbom sprostania wartościom poddajemy człowieka, ale i wartości poddajemy próbie „sprostania” człowiekowi. Wzajemność tej relacji może wyglądać na groteskową prowokację, ale jeżeli coś łączy mnie jako twórcę teatru z moimi odbiorcami-rozmówcami, to jest to ciekawość, jak ta dwustronna relacja między wartościami a człowiekiem działa w praktyce. Na ile wartości kształtują, a na ile są wciąż kształtowane? Człowiek wytrzymuje ciśnienie wysokich wartości, ale czy wartości wytrzymują „ciśnienie”, jakie stwarza im dzisiejszy człowiek? Zagadnienie to ciekawi mnie w wymiarze praktycznym. Sprawdzam to na scenie, która jest przysłowiowym „życiem w próbowce”, światem w kropli wody. Ciekawi to również moich „rozmówców”-widzów. Słowem, jeśli coś nas łączy dzisiaj, to ciekawość. Ciekawość człowieka postawionego wobec wartości, ale też ciekawość wartości postawionych wobec człowieka.

7. Na jednym ze spotkań z widownią, pewien młody chłopak zapytał mnie, czy tworzę swój teatr bardziej dla ludzi, czy bardziej dla Boga? Oczywiście, że dla ludzi, odpowiedziałem. Bo nie ma ludzi, którzy Go nie szukają, są tylko ci, którzy jeszcze o tym nie wiedzą.

Być innym, być obcym

Na początku było tylko to, co francuskie. Kiedy się urodziłam, nie wiedziałam, że moja tożsamość kulturowa jest podzielona. Byłam tylko Francuską. Mój ojciec, w połowie Polak, mówił tylko po francusku. Jedynie rodzinna melancholia świadczyła o naszej inności. „Oni nie mogą zrozumieć, że my mamy słowiańską duszę!” – mówił ojciec. W mojej młodzieńczej świadomości jawiliśmy się jako jednostki wyjątkowe, a kiedy rodzice byli wzywani do szkoły oznajmiałam, że to niemożliwe, gdyż moja mama nie mówi po francusku (mała przesada, ale jakże użyteczna!). A jednak to wszystko pozostawało jeszcze abstrakcją, nie rodziło żadnych pytań, żyłam we francuskim świecie. Nawet kiedy spędzałam lato u babci w Białymstoku, nie dostrzegałam różnicy, czy może inaczej – różnica ta była dla mnie czymś normalnym. Pierwszy raz zdałam sobie sprawę z tego, że jestem inna, kiedy po powrocie do szkoły odpowiedziałam na zadane przez nauczycielkę pytanie po polsku. Wybuch śmiechu i okropne poczucie bycia pośmiewiskiem klasy. Nauczycielka była na tyle inteligentna, że obróciła całą sytuację na moją korzyść, pytając uczniów, który z nich umie mówić w obcym języku? Zapanowała cisza...

Tam, na wschodzie wszystko było inne: budki strażnicze na granicach obu Niemiec; tato, który mówił: „dziewczynki, teraz proszę o spokój, nie śmiejemy się, siedzimy na swoich miejscach, bo jeśli nie, to przetrzymają nas na granicy jeszcze parę godzin”. Moja siostra nigdy tu nie przyjeżdża, nie umie mówić po polsku, a kiedy ma wakacje, woli pojechać do ciepłych krajów. Ja byłam starsza, pamiętam też inne rzeczy, na przykład jedzenie. Babcia biegła za mną po podwórku z miską sera ze śmietaną i cukrem: „chudziaku, jedz, oni cię tam nie karmią w tej Francji”. A wieczorem kanapka z dobrą szynką...

Dorastanie jest tym trudnym momentem, kiedy pragniemy jak najbardziej upodobnić się jeden do drugiego, ubierać się według obowiązującej normy, wmieszać się w tłum, pozostać niezauważonym. To wtedy „straciłam” język, swoje zrobiły też lata osiemdziesiąte i mama, która bała się wysyłać nas „tam” na wakacje.

Kiedy miałam 18 lat, upadł mur; kiedy miałam 19, wzięłam plecak i pojechałam odkrywać to, czego nie odważyłam się jeszcze nazwać „moim” krajem. Odkryłam Kraków, Gdańsk, Tatry. „Szary jest ten twój kraj”, mówił mój towarzysz podróży, co mnie rozwścieczało. „Tu nie jest bardziej szaro niż gdzie indziej!” – odpowiadałam.

Dlaczego wróciłam? Przy każdym nowym spotkaniu zadają mi to pytanie. Nie mogę od niego uciec z powodu dziwnego akcentu i błędów gramatycznych, jeszcze bardziej wyraźnych, kiedy jestem zmęczona. W 1998 r. wzięłam swoje rzeczy, kota, magnetofon i wsiadłam do minibusa na placu Nation. Dlaczego? We Francji nie czułam się jak obca, żyłam jak normalna Francuska, studiowałam. Pewnie dlatego, że wszystko było za bardzo na swoim miejscu, a ja czułam potrzebę przygody, potrzebę życia, uczucia, wybuchnięcia, może nawet spalenia skrzydeł, ale życia. W mojej własnej rodzinie było to postrzegane jako szalony pomysł. „Szybko wróci” – mówili.

Zawsze robiłam to, co chciałam. Już wtedy odkryłam kolejną „inność” i nawet jeśli w mojej rodzinie było już kiedyś kilka talentów, to ja byłam pierwsza, która bezkompromisowo uważała się za prawdziwą artystkę, która nie podda się systemowi, pracując osiem godzin dziennie.

Być innym we własnej rodzinie – być może to była najtrudniejsza próba, szczególnie kiedy ta inność nie jest akceptowana. Natomiast bycie inną w Polsce nie przerażało mnie. Wyjechałam do Polski z podobnych przyczyn co impresjoniści, którzy osiedlili się pod koniec XIX w. w Bretanii, bo tam można było żyć prawie za darmo. W 1998 r., pracując dwa miesiące we Francji, można było przeżyć 10 miesięcy w Polsce i rzeźbić...W moim odczuciu nie było nic ważniejszego.

Przez przypadek osiadłam w Zakopanem, zafascynowana górami i drewnianą architekturą. Miałam szczęście, że mogłam być Francuską i to zawsze było akceptowane. Byłam akceptowana, ale kompletnie nierozumiana. W czasie, kiedy młodzi wyjeżdżali do pracy za granicę, osiedlali się we Włoszech, Francji czy Anglii, ja osiadłam w Polsce. Można tu osiąść z powodu małżeństwa z Polakiem, czy z powodu pracy, ale tak bez powodu, dla kultury? Pod koniec lat dziewięćdziesiątych to było trudne do zrozumienia. Na początku źle mówiłam po polsku, rozumiałam mniej niż mi się wydawało, kiedy ludzie się śmiali, myślałam, że to ze mnie. Musiałam przyklejać do ścian listy ze słówkami, odmawiać udzielania korepetycji z francuskiego przez lata. To było jedyne wyjście, żeby się nauczyć języka. Moją pierwszą lekturą był *Pan samochodzik i templariusze* i nie rozumiałam zakończenia! Ale nawet parę lat później, kiedy czytałam już *Chłopów* czy *Nad Niemnem*, nigdy nie mogłam poczuć piękna języka, jak na przykład czytając *Nową Heloizę* Rousseau. Na zawsze moja tożsamość kulturowa pozostanie dwoista. Moje serce, bijące do małego

domku w Zakopanem, gdzie żyłam z dala od wszystkich (od komfortu, na łonie natury równie wymagającej, co pięknej), nie mogło wyrazić tego wszystkiego w wierszu inaczej, jak tylko w języku Woltera. Prawdziwa ironia losu. Mały domek na Walo-
wej Górze był moją największą miłością. Zostawiłam tam swoją wyobraźnię, swoją wizję starodawnej wiejskiej Polski, gdzie żyje się korzystając z owoców natury, pijąc herbatę na werandzie i ogrzewając się przy kaflowym piecu w zimie. Walowa Góra to były grzyby, koszenie trawy, zbieranie drzewa, konfitury robione na kuchennym piecu; to była kąpiel w emaliowanej misce, kiedy słońce wpadało do pokoju jak złoty deszcz; to były wybuchy śmiechu pomiędzy krokusami na wiosnę, niekończące się ulewę, kiedy w samotności wygląda się przez okno; to było jeszcze tyle innych rzeczy... Walowa Góra to też mój największy ból (nie powinno się zbyt często okazywać swojego szczęścia) – któregoś dnia właścicielka domku oznajmiła mi, że mam go opuścić, argumentując: „a tak w ogóle, to my nie wiemy kim ty jesteś, nie jesteś nasza”. Opuściłam więc mały drewniany domek z jego krzywymi schodami i wielkimi balami, jego bijące serce i jego duszę. Usiadłszy na progu, zapytałam siebie, kiedy odnajdę mój własny dom. W takich chwilach nasuwa się kolejny raz pytanie o własne korzenie.

Od początku moja potrzeba zintegrowania się była bardzo silna. Odkrywając góralską kulturę, znalazłam powody, żeby odrodzić swoje korzenie. Folklor, pozostałość po kulturze prymitywnej pojmowanej jako rdzennie polska, tak jak to postrzegał Witkiewicz, na poziomie sztuki popularnej – to było to, co mnie pociągało. Interesowałam się tańcem, pieśniami, legendami, zdobieniami wszelkich narzędzi gospodarczych. Kiedyś zaśpiewałam piosenkę z silnym góralskim akcentem, do tego stopnia, że jeden z górali zapytał mnie, czy się z nich czasem nie naśmiewam? Było tam takie bogactwo folkloru, że

stanowiło źródło mojej inspiracji przez lata. Dowiedziawszy się podczas którejś z kolei wizyty w tatrzańskim muzeum, że jeszcze nie tak dawno wieśniacy z powodu braku pieniędzy sami robili instrumenty muzyczne, zdecydowałam, że też zrobię jeden sama. Narodziły się cztery „złobcoki”, najpiękniejsze owoce mojej miłości do tego regionu. Mimo to nadal byłam ceprem, tzn. kimś innym, różnym, obcym. Kiedy pytałam mojego bardzo dobrego przyjaciela górala, kim jestem według zakopiańskich podziałów: góralką, przyjezdną czy zakopianką – odpowiadał mi z uśmiechem: „ty jesteś małą czarną jagódką”.

Kiedy jesteśmy pozbawieni korzeni, szukamy rodziny, również w swoim środowisku zawodowym, i ja odkryłam tam wspólnych ludzi. Artyści, z ich poszukiwaniem absolutu, dalecy od systemu, od konsumpcyjnego stylu życia, od mody – to byłam ja, to była moja rodzina. Ważne było jedynie tworzenie: rzeźby, obrazu, starodawnej sukni, ławki w stylu Kenara, instrumentów, wierszy dla dzieci... Ważne było zmienianie świata. Oczywiście niektórych z nas też dotknęło piętno kariery, zazdrości, alkoholizmu, czy nawet szaleństwa, ale mimo tego zawsze u podstaw była w nas ta sama, bezustannie poddawana zewnętrznym naciskom, wrażliwość na świat. Niektórzy idą na kompromis, żeby wykarmić dzieci, a inni zamykają się w samotności z jedynym przyjacielem – piórem czy pędzlem. Bez względu na wybór, ten mały świat był moją rodziną. Oczywiście nie obywatło się bez krytyki, złości, różnic poglądów, pragnienia odizolowania się. Każdy z nas miał swoją prawdę. Będąc współczesną artystką, tworzyłam według starego kanonu, zdecydowałam się powiedzieć „nie” sztuce współczesnej. Całe szczęście, że jest jeszcze wielu artystów, którzy używają pędzla do malowania, długopisu do pisania, gliny i wosku do rzeźbienia. To rodzina, o której mało się mówi, która nigdy nie będzie pokazywana na

którejs z tych wielkich wystaw (oni nie są wystarczająco „in”/na czasie, są zbyt prehistoryczni). Ale to rodzina, która mimo wszystko istnieje i jest bardzo potrzebna.

Kiedy człowiek jest inny, to często czuje się gorszy. Nieposiadanie samochodu, telewizora, zmywarki, męża, rodziny... oznacza bezustanne bycie postrzeganym jako gorszy element, niedoceniony, a co najgorsze – ma się tego świadomość. Dlatego trzeba wiedzieć swoje. Nagrodą, na którą nawet nie liczyłam, są napotkani ludzie, którzy mi dziękują. Za co? Właśnie za to, że jestem inna.

To była niespodzianka. Drogi, które wybierałam na przekór wszystkiemu, otwierały horyzonty innym ludziom i pomagały im marzyć, przerywając rutynę dnia codziennego, a nawet pomagały im zrobić krok w nieznaną, uczynić możliwym to, co niemożliwe. Ten element jest właśnie bardzo ważny: w poszukiwaniach sensu, które nie znajdują końca, mój styl życia, kompletnie szalony i odmienny, mimo wszystko trochę pomaga innym, pokrzepia, dodaje ducha. To jest skarb – jedyny wartościowy.

Po dziewięciu latach spędzonych w górach podjęłam trudną decyzję i powróciłam na Podlasie, do regionu moich przodków, który trudno było mi docenić ze względu na moje wspomnienia i odrzucenie go przez moich rodziców. Okazał się wielką niespodzianką. Białystok niewiele się zmienił, ale region był dla mnie skarbem, przede wszystkim pod względem architektonicznym. Wiedza na temat sztuki ludowej pozwoliła mi odkryć tutejsze bogactwo kulturowe, zdobienia domów, drewniane okiennice, brukowane drogi, pomieszaną przydrożnych krzyży katolickich i prawosławnych. Sosnowe lasy, zakola rzek z trudem dorównują temu, co stworzył człowiek: niewyobrażalnej harmonii drewnianych wiosek z ich sadami owocowymi i kolorowymi drewnianymi płotami. Jak to mówią niektórzy, „żywy skansen”,

który zachował się do naszych czasów z powodu biedy; skarb, który trzeba zachować, naruszony już (niestety) w niektórych okolicach przez zły gust.

Przystępne ceny małych drewnianych domków sprawiają, że są w zasięgu ręki kupującego, nawet artysty. Czekam z niecierpliwością na chwilę, kiedy zapalę ogień w glinianym piecu w moim domku otoczona zapachem sosnowych lasów, usiądę na krzywych drewnianych schodach z dymiącą herbatą w ręku... Tam będzie sad, a tam ogród kwiatowy, może kiedyś weranda... I będę rozmawiała z sąsiadami – może w gwarze białoruskiej – o zebranych grzybach i o tym, że świat oszalał. Czyż nie?

Przełożyła z francuskiego Maja Agata Szumarska

Artyści Wschodu i Zachodu

Uczepiony pajęczyny rusztowań, ochlapany farbą, Wiktor Downar zlewa się ze swoimi malowidłami. Żywoć wie dzie wśród świętych. Wydobywa z białego tynku ich oblicza, gesty, szaty.

Żyje jak mnich.

Downarem nie interesują się dziennikarze. Nie jest ich gwiazdą. Choć to on wraz ze swoją grupą „Ikoniqne” od kilkunastu lat pozostawia setki, a może tysiące metrów kwadratowych polichromii w cerkwiach Białegostoku, Siemiatycz i Czyż. To on napisał do nich setki ikon. Downar dawniej był reżyserem filmów animowanych w mińskim studiu filmowym. Nie podpisuje swoich polichromii ani ikon. Dla potomnych pozostanie anonimowy.

Także anonimowy pozostanie jego kolega ze studiów – Władimir Rakicki, doskonały konserwator zabytków, który odsłonił dwunastowieczne freski w najstarszej na Białorusi połockiej cerkwi, nanosząc po mistrzowsku na nowe podłoże wszystkie warstwy późniejszych malowideł.

Podobnie ikonopiscy wykształceni w Bielskiej Szkole Ikonograficznej nie zostawiają światu swoich imion. Tak samo jak nie czyni tego Konstantinos Ksenopulos, profesor z Salonik,

twórca polichromii na Świętej Górze Athos, w Argentynie, Egipcie, Francji, Szwajcarii i Włoszech, mający około dwóch tysięcy uczniów na całym ziemskim globie, także autor polichromii w białostockiej Hagia Sophia. Nie zostawiają swych imion autorzy hymnów pochwalnych do Bogarodzicy i świętych, architekci wspaniałych cerkwi, twórcy mozaik, fresków, ikonostasów, jubilerzy, którzy stworzyli misterne relikwiarze, krzyże, szlachetne okładziny do ewangelii, inkrustowane drogimi kamieniami.

Historia sztuki Zachodu to historia indywidualności, wielki pochod nazwisk: Michał Anioł, Leonardo da Vinci, Rafael, Caravaggio, Tycjan, Holbein, Dürer, Grünewald, Rubens, van Gogh, Modigliani, Toulouse-Lautrec, Gauguin.

A historia sztuki Wschodu? Nazwisk znamy bardzo mało, wśród nich budowniczych wspaniałej konstantynopolitańskiej świątyni Hagia Sophii – Izydora z Miletu i Anthemiosa z Tralles, ruskich ikonopisców Andreja Rublowa, Dionizego, Teofana zwanego Grekiem, i niewielu innych.

Sztuka Wschodu zatem nie istnieje? Przeciwnie, istnieje, tylko jest inaczej postrzegana i pisana. Warto abyśmy, żyjąc na granicy dwóch kultur, czy nawet dwóch duchowych cywilizacji – chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego – pochyłili się nad jedną z największych różnic, dzielących te światy. Nad stosunkiem do indywidualności.

Świat zachodni najważniejszą po Chrystusie rewolucję kulturalną rozpoczął we Włoszech w XIV w. Wtedy odrodził kulturę antyczną i przyswoił ją sobie. Pokazał ziemskie piękno i uroki życia. Odkrył wielkość i samowystarczalność człowieka. W tej kulturze, nazwanej Odrodzeniem, człowiek pragnął podkreślać własną rolę, Bogu zostawiając coraz mniej miejsca. Filozofię traktował odrębnie od teologii. Życie podzielił na sferę sakralną i świecką. Świecką przykrył niemal wszystkie sfery

swego życia, nawet twórczego, niepodzielnie zdawałoby się związanego z kultem. Podział ten śmiało wprowadził do literatury i sztuki. Rozbił dotychczasową jedność człowieka. Po raz pierwszy zaczął podpisywać swoje dzieła, nazywając siebie twórcą. Zostawił potomnym nazwisko. Zachodni świat, inspirowany starożytnym, pogańskim, stworzył miejsce dla indywidualności. I zarazem ziemskiej sławy.

Czy nowy prąd w XIV w. interesował Wschód? Ależ tak! Rozgorzały spory. I nie były one tylko dworskie, bo wciągnęły oprócz elit Bizancjum także prostych ludzi. Jednych intrygowały nowe, zdawałoby się oszałamiające perspektywy człowieka, inni ostrzegali przed „zewnątrzną mądrością”. Nie brakowało głosów zwracających uwagę na niebezpieczeństwo wchodzenia do tej samej rzeki, przekonujących, że pogańska starożytność została harmonijnie wchłonięta przez chrześcijaństwo, nie ma więc sensu cofać się o kilkanaście wieków do hellenńskiej starożytności, do jej filozofii. Chrześcijański Wschód oswoił tę starożytność, schryścianizował ją. Wszak najdłużej trwające w dotychczasowej historii świata Cesarstwo Bizantyjskie wyrosło na kulturowej glebie antycznego hellenizmu. Bizancjum nie tyle odrzuciło starożytność, ile ją zasymilowało, wprowadziło w obieg pokojowego współżycia – tak twierdzi amerykański badacz historii Bizancjum, ks. John Meyendorff. Chrześcijaństwo wschodnie wyszło z tego procesu zwycięsko.

Zachód, głównie podczas ośmiu wypraw krzyżowych, rozpoczętych na wezwanie papieża Urbana II w 1096 r. i trwających niemal dwa wieki, poprzez kupców weneckich czy genueńskich, którzy penetrowali rynki Bizancjum i zakładali swe dzielnice w Konstantynopolu, mógł po raz pierwszy dopiero w końcu wieków średnich zetknąć się na dobre ze Wschodem. Zachód odkrył Wschód. Głównie Wschód hellencki. Odkrył antyczny teatr, literaturę, rzeźbę i architekturę.

Artyści odrodzenia zaczęli przedstawiać radosnych młodzieńców i zwycięskich bohaterów, pokazywać ich śmiałe działania i wolę tworzenia. Uroki życia ziemskiego stały się tematem zasadniczym. Na obrazach nawet Madonna rozsiewała ziemski powab zmysłowości. Sceny biblijne ukazywały piękno krajobrazu i młodzieńczych ciał atletów.

Człowiek Odrodzenia, coraz bardziej oddzielony od Stwórcy, usiłował zastąpić miejsce Boga. Sam stał się kreatorem. Indywidualnością. Podkreślał swoją odrębność i niepowtarzalność. Chciał być za wszelką cenę oryginalnym (ta cecha stała się najbardziej pożądaną cnotą), jedynym, niepowtarzalnym. Wyzbywał się przy tym pokory.

Tamę takiemu pojmowaniu miejsca człowieka w planie Bożego stworzenia w czasach odrodzeniowej rewolucji XIV w. postawili na Wschodzie przede wszystkim mnisi. Na czoło sprzeciwu wysunęli się św. Grzegorz Palamas, arcybiskup Salonik, św. Grzegorz Synaita (zgłębiający na Synaju tradycję hezychastyczną, nauczający potem na Krecie, Górze Athos i w Bułgarii), Nikifor Hezychasta, Teoleptos z Filadelfii. Za tymi świętymi mężami stała góry – Athos i Synaj.

Historycy sztuki mówią o Odrodzeniu jako epoce trwającej do XVI w. Jednak idee wtedy sformułowane są atrakcyjne dla dzisiejszego świata Zachodu, są nieustannie kontynuowane. Wschód też ulegał ich pokusom.

Trudno przeprowadzić wyraźną linię podziału między Wschodem a Zachodem. Były okresy, kiedy Wschód nie słuchał swoich nauczycieli – Ojców Kościoła, mnichów. Desakralizował sztukę. Sprowadzał do Moskwy czy Petersburga włoskich, niemieckich czy holenderskich mistrzów. Powstawały budowle daleko odbiegające od surowości, powściągliwości i harmonii, tak charakterystycznej dla starej architektury ruskich miast – Nowogrodu Wielkiego czy Pskowa. Na kilkaset lat Wschód

odszedł od kanonicznej ikony. Uległ wpływowi realistycznego malarstwa zachodniego. Ikonę zamienił na religijny, narracyjny obraz. Wschód przyjmował też barok, którego językiem stała się przede wszystkim forma. Modlitwy opatrywał wielogłosową muzyką, gubiąc w niej wyrazistość słowa kierowanego do Boga. Również w sztuce Wschodu zaczęły być ważne wrażenia, emocje, nawet egzaltacje.

Na Wschodzie to znowu mnisi dokonywali zwrotu w ideach i sztuce. Tak było w wieku XVIII – wieku rozumu, oświecenia, który stworzył teorię postępu. Rozerwał kolisty czas sakralny – wiecznych powtórzeń, powrotów, przeżywania od nowa – i rozciągnął go linearnie. Czas jako taki oddał we władanie rozumu i historii. Oczy skierował ku przyszłości. Przyszłość pyszniła się swą wyższością nad tym, co się dokonało, co stanowiło doświadczenie. Człowieka nazywano nawet rozumnym zwierzęciem, a ten nie potrzebował Boga, wyzwał się z Bożego strachu. Świat przyjmował wymiar ludzki. Człowiek tworzył swą niezależność i wielkość. Świat traktował jak własną kreację. A cóż dopiero dzieła sztuki! One należały do artysty. Artystę utożsamiano z dziełem sztuki i na odwrót. Ten wiek filozofów i uczonych miał swoje najwyższe autorytety – Kartezjusza, Spinozę, Kanta, Hobbesa, Hume’a. Procesy sekularyzacji zastywały coraz mniej miejsca dla Boga.

Symbolem sprzeciwu wobec wieku rozumu, w którym doszło niemal do agonii życia monastycznego, stał się Paisjusz Wielickowski, urodzony w 1722 r. w Połtawie na Ukrainie, na dawnych ziemiach Rzeczypospolitej, przebywający na Górze Athos i w księstwach rumuńskich. Odkrył on pisma Ojców Kościoła, ascetów, mistyków i pochodzące z tradycji hezychastycznej. On i jego następcy przestrzegali, że rozum broni jedynie godności człowieka, indywidualności, gubi za to jego integralność. Rozbija wszystko na fragmenty. Osacza człowieka

sprzecznościami. Ostatecznie prowadzi do zwątpienia i rozpacz. Nosi w sobie znamię upadku człowieka. Człowiek tymczasem potrzebuje scalenia i przeobrażenia. Rozum bez udziału serca okazuje się bezsilny.

Paisjusz Wielickowski dał imię całej epoce. Zapoczątkowana przez niego odnowa hezychastyczna objęła później nie tylko księstwa rumuńskie i Bałkany, ale także Rosję. Miała ona wielki wpływ na rosyjskich twórców XIX w. – Dostojewskiego, Gogola, Sołowjowa, Chomiakowa, Czechowa, nawet Tołstoja.

Żyjąc tu, przy wschodniej granicy Polski, warto pamiętać, że sztuka chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu rozwijała się inaczej. Nawet jej periodyzacja jest inna. Warto pamiętać, że Wschód bardziej wierzy Ojcom Kościoła, mnichom, ludziom przemienionym modlitwą, niż uczonym i filozofom.

Idee sformułowane w epokach Odrodzenia i Oświecenia są często uważane przez ludzi Zachodu za wyższe i uniwersalne. Stanowią podstawę zachodnioeuropejskiego systemu filozoficznego i politycznego. Ale w tym procesie nie brała udziału ani kultura prawosławna, ani muzułmańska, ani judaistyczna, ani buddyjska. Trudno więc mówić o jej „uniwersalnych wartościach”.

Można postawić pytanie, dlaczego ludzie zasiadający dziś w Brukseli i Strasburgu gotowi są stawiać tezę o absolutnych i ostatecznych wartościach dla całego rodzaju ludzkiego – wartościach sformułowanych przez Odrodzenie i Oświecenie. Dlaczego w traktacie z Maastricht, a następnie z Amsterdamu, powstałym w latach dziewięćdziesiątych minionego stulecia, uznano, że składnikami dziedzictwa europejskiego jest tradycja antycznej Grecji i Rzymu, kultura gotyckiej, czyli średnio-wiecznej Europy i kultura baroku. Dziedzictwo chrześcijańskiego Wschodu, wraz ze spadkiem po Bizancjum, wyłączono poza nawias.

Ale niezależnie od zapisów, ono istnieje. Tak jak istnieją ikonopiscy, pisarze, muzycy, reżyserzy, jubilerzy, mozaikarze, dla których chrześcijaństwo wschodnie stanowi żywną glebę ich twórczości.

Jacy oni są? Bardziej rzemieślnicy niż artyści. Częściej pracują w zespołach niż indywidualnie. Trawestując słowa Cervantesa, który powiedział, że droga jest zawsze lepsza od zajazdu – artyści Wschodu, rzecz można, są bardziej w drodze niż w zajeździe. Przecież ani polichromii, ani mozaiki, ani relikwiarza nie pokazuje się później na wystawie, nie umieszcza w muzeum. Moment otwarcia, wernisażu, blasku kamer, czyli owego końca pracy, bycia w zajeździe, nie istnieje dla tego rodzaju sztuki. Dalej wiedzie ona swój żywot w przestrzeni sakralnej. Twórca dzieła schodzi w tej przestrzeni na daleki plan, bo w niej najważniejsza jest chwała oddawana Bogu. Stwórca – sięgając po myśl św. Maksyma Wyznawcy – czyni w nas wszystko, i dobro i piękno, od nas oczekuje jedynie dobrej dyspozycji naszej woli. I tym samym pokory. Od artysty także. Artysta wyrastający w Tradycji nie wyznacza sobie i swojej twórczości miejsca szczególnego. Nie kreuje własnej indywidualności.

Ci, którzy rezygnują z tej perspektywy, żyją inaczej. Pragną sławy. Sprzedają, jakże często, oryginalność, bo to droga na skróty do chwały, choć inność może być jednodniowego użytku. Ze swego nazwiska czynią znak firmowy, logo. Produkt opatrzone logo łatwiej trafia do nabywcy.

Artysta chce być tematem mediów. By go zauważono, prowokuje – bywa że on sam, a nie jego dzieło. Sam czasem wchodzi w rolę dzieła sztuki w akcjach performance, body art czy innych, albo staje się autorem głośnej prowokacji.

Współczesny świat kocha aktorów. Czyni z nich idoli. Ustawia na szczycie hierarchii społecznej. Inaczej aktorów traktowało Cesarstwo Bizantyńskie. I choć aktorzy ściągali na swoje

przedstawienia tłumu, to zajmowali dziesiąte, czyli ostatnie miejsce na drabinie społecznej hierarchii, razem z muzykami i powożącymi rydwanami. Przed aktorami była grupa określana jako niepotrzebni – niedołężni, starzy i chorzy psychicznie. Pierwsze miejsce zajmowali duchowni, drugie sędziowie.

Natomiast Bizancjum kochało rzemiosło artystyczne. Zadziwiała świat jego wytworami. Bizantyjskie tkaniny jedwabne opiewali nawet poeci. A otrzymanie w darze od imperatora kosztownej jedwabnej tkaniny zagraniczni goście uważali za najwyższe wyróżnienie. Bizantyńczycy byli mistrzami w wydobywaniu blasku z każdej materii. Byli nieprześcignionymi mistrzami emalii, sztuki niezwykle misternej i subtelnej. Rzadką wirtuozerię osiągnęli w rzeźbie, a raczej płaskorzeźbie, w kości słoniowej. Stała się ona tak samo ważnym elementem wypowiedzi artystycznej, jak malarstwo. Umieci mosiężne powierzchnie, głównie drzwi świątyń, inkrustować srebrną nitką, „opowiadając” w ten sposób akcję. Ich ikony, mozaiki, świeczniki, kandelabry, naczynia liturgiczne, oprawy ksiąg, tace, patery, haftowane jedwabie, którymi przykrywano stoły liturgiczne, były dziełami sztuki, których nikt nie sygnował.

Sztuka bizantyńska wchłonęła dziedzictwo antycznej kultury Grecji i Rzymu, poddała się wpływowi z krajów Azji Mniejszej, a nade wszystko była kształtowana przez myśl chrześcijańską. Była na tyle trwałym i niepowtarzalnym zjawiskiem artystycznym średniowiecznej Europy, że nie zaginęła pod gruzami upadającego w połowie XV w. Cesarstwa Bizantyńskiego.

Chrześcijański Wschód przejął to dziedzictwo, również ten, który mieści się w obecnych granicach Polski. On ceni dobre, trwałe rzemiosło – rzemiosło artystów. A takimi artystami są choćby Wiktor Downar i Konstantinos Ksenopulos. Jest nim Wieczysław Szum z Siemiatycz, którego płaskorzeźby, wykonane w drewnie i miedzi, zdobią dach cerkwi na Świętej Górze

Grabarce – kopuły, drzwi, okna, narożniki, balustrady. Jest nim profesor Adam Stalony-Dobrzański, nieżyjący już artysta z Krakowa, który w połowie lat pięćdziesiątych XX w. pokrył wnętrze cerkwi św. Mikołaja w Michałowie wspaniałą polichromią, wpisaną na początku 2008 r. do rejestru zabytków. Takimi artystami-rzemieślnikami są i ci, którzy cebulaste kopuły cerkwi przykrywają drobną łuską szlachetnej blachy i koronką zdobień. Wystarczy spojrzeć na kopuły cerkwi w Gródku, by docenić ich kunszt. Artysta rzemieślnik żyje też przy granicy z Polską, w Brześciu. Nazywa się Mikołaj Kuźmicz. Jest jubilerem-emalierem. Odtworzył on XII-wieczny krzyż św. Eufrozyny Połockiej. Pięć lat zajęła mu praca nad tą świętością i symbolem Białorusi. Kuźmicz wstąpił na ścieżkę wydeptywaną przez ponad tysiąc lat przez Bizantyńczyków. Jemu pierwszemu, po stuleciach zapomnienia, udało się odtworzyć sztukę emalii.

A kiedy pojedziemy dalej, do monasteru św. Elżbiety w Nowinkach koło Mińska, możemy odwiedzić dziesiątki pracowni rzemiosła artystycznego – ikon, jubilerskich, wyszywania, metaloplastyki, mozaiki. Białoruś chłonała na początku drugiego tysiąclecia idee i prądy płynące z Bizancjum, znów tworzy w duchu tradycji.

Wschód i Zachód przykładają inną miarę do swoich artystów i ich dzieł. Inaczej zjawiska klasyfikują i oceniają. Czego innego oczekują od twórców. I warto, żyjąc na pograniczu, o tym pamiętać. Tym bardziej że zjawiska kulturowe wykazują niezwykłą trwałość.

INNY
INDIANIN

„Aby w waszych umysłach nie
pozostał niepokój, który mógłby
wzbudzić choćby cień złej woli
wobec braci waszych”, czyli o magii
wampumu w Ameryce kolonialnej

Zanim powstała Konfederacja Haudenosaunee (znana też jako Liga Irokezów), ludy irokeskie zamieszkujące obszar dzisiejszego stanu Nowy Jork toczyły ze sobą zaciekle walki¹. Wodzowie się nienawidzili. Najgorszy z nich był czarownik i zabójca, kanibal Thadodaho, wódz Onondagów. Kiedy inni przywódcy udali się raz w drogę, by w umówionym miejscu radzić o pokoju, sprowadził na nich burzę, która zatopiła ich wraz z czółnami. Innym razem sprowadził śmierć na córki wielkiego wodza, Haiyohwathy, orędownika pokoju.

Zrozpaczony Haiyohwatha postanowił opuścić swój lud i ruszyć na południe. Przekroczywszy góry Onondaga, znalazł się na jeziorze. Na samym jego środku ujrzał stado kaczek. Nakazał im poderwać się do lotu, a gdy to uczyniły, wraz z nimi podniosła się cała woda. Haiyohwatha zaczął kopać w mule

¹ Te ludy, wymieniając w kolejności od wschodu, to: Mohawkowię, Oneidowie, Onondagowie, Kajugowie i Senekowie.

pozostałym po jeziorze, aż znalazł kilka muszli zwanych *wampumem*², które włożył do podróżnego woreczka i ruszył w dalszą drogę.

Wśród napotkanych przez Haiyohwatę był Dekanawida, znany dzisiaj wśród Indian jako Czyniący Pokój (Peacemaker). Usłyszawszy od Haiyohwathy o jego bólu spowodowanym stratą córek, odprawił rytuał żałobny, ofiarowując kilka sznurów muszli *wampum* i wymawiając „Słowa Pocieszenia/Pożegnania” (Words of Condolence). Pierwsze z nich osuszyło oczy Haiyohwathy, drugie otwarło jego uszy, trzecie odetkało gardło. Wręczenie kolejnych sznurów wampumu ukoło ból Haiyohwathy i przywróciło mu zmysły.



Współczesna obróbka muszli mięczaków (*whelk*) i małż (*quahog*) do produkcji *wampumu*. Shinnecock Indian Museum, Southampton, Long Island.

Szczególnie cenne były fioletowe muszle *quahog*, występujące tylko na wybrzeżach Atlantyku – Irokezi otrzymywali je drogą handlu lub w postaci trybutu właśnie od Indian znad Long Island, fot. B. Hlebowicz, 15 września 2008.

² *Wampumem* nazywano paciorki wykonywane z białych muszli mięczaków (trąbik zwyczajny – *whelk*) i fioletowych muszli małży (*quahog*). Indianie niszali je na sznury bądź szyli z nich pasy o wymyślnych wzorach.

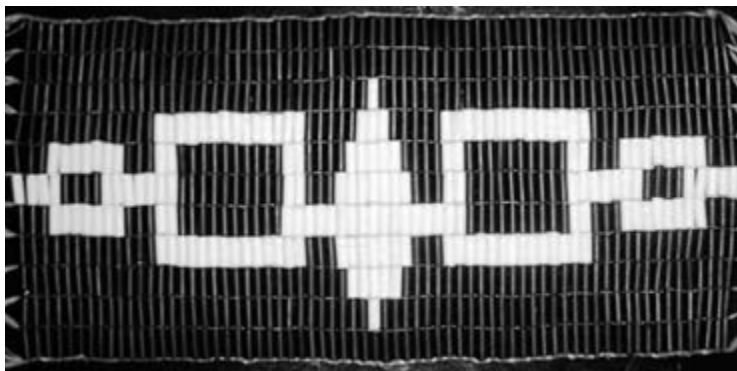
Po czym Dekanawida zwołał radę wodzów. Ci przygotowali dwanaście sznurów muszli, Haiyohwatha dodał swój sznur wampumu. Trzynaście sznurów symbolizowało trzynaście problemów, które przywódcy postanowili rozwiązać. Ruszyli ze sznurami muszli w stronę siedziby Thadodaho, śpiewając jednocześnie świętą pieśń. Zatrzymali się w miejscu, w którym



Sznury wampumu. Rezerwat Puspatauck, Long Island, fot. B. Hlebowicz, 16 września 2008.

kończy się pole uprawne i zaczyna gęsty las. Tam na skraju lasu (*at the edge of the woods*) rozpalono dla nich ogień, a przybysze zaśpiewali *Sześć Pieśni*. Miejscowi wodzowie za pomocą miękkiego pióra wytarli z ich butów kurz, którym okryły się w czasie długiej podróży, białą chustką otarli łzy z oczu tych, którzy niedawno utracili bliskich, pozbawili kurzu uszy przybywających wodzów, dzięki czemu zasmuceni wodzowie odzyskali słuch. Na koniec podali im czystą wodę do picia, aby przeczyścić ich gardła i przywrócić im głos i aby mogli formułować tylko dobre słowa.

Śpiew słyszał też zły Thadodaho. Nie wyglądał jak człowiek: zamiast ramion miał stopy żółwia, zamiast stóp – łapy niedźwiedzia, a z głowy zamiast włosów wyrastały mu węże. Na rozkaz Dekanawidy wodzowie wyjęli trzynaście sznurów wampumów, a Dekanawidah zaśpiewał pieśń *Służ do czynienia ziemi piękną*. Najwyraźniej sprawiła ona przyjemność kanibalowi i odmieniła jego umysł. „Odtąd ta pieśń będzie należeć do ciebie” – oznajmił Dekanawida. Po czym, wręczając Thadodaho kolejne sznury wampumu, odmienił jego zwierzęce kształty na ludzkie, a z głowy wycesał węże. Wreszcie wytarł wampumem ciało Thadodaho. W kanibalu nastąpiła przemiana – stał się ważny i zaczął przypominać istotę ludzką.



Wampum Haiyohwathy symbolizujący założenie Ligi Irokezów. Poszczególne elementy reprezentują Pięć Narodów. Element środkowy – naród Onondagów – jest jednocześnie przedstawieniem Drzewa Pokoju w Onondaga. Kopia wampumu wykonana w rezerwacie Oneidów w Southwold w Kanadzie.

Wszyscy zebrali się pod wielką białą sosną (wejmutką), pod którą głęboko zakopali topory wojenne, tak żeby ich prawnuki nie wiedziały, co to wojna. Wtedy też powstało Wielkie Prawo Pokoju, które zjednoczyło ludy irokeskie i zapewniło Lidze Irokezów kilkusetletnią potęgę. Zwaśnione wcześniej narody stały się odtąd „jednym umysłem” i złączyła je wspólna krew. „Nasze umysły nakierowane są na *wampum*”, orzekli wodzowie, ponieważ w istocie go pokochali. Wybrane rody każdego z pięciu ludów irokeskich (Oneidów, Mohawków, Onondagów, Kajugów i Seneków) desygnowały wodzów do Wielkiej Rady Konfederacji, a najważniejszym został Thadodaho. Jego imię stało się tytułem następnych wodzów, a Onondaga została stolicą przymierza. Stąd Irokezi zanieśli ogień i Wielkie Prawo Pokoju do innych ludów: Szaunisów, Ottawów, Sauków, Wyandotów, ustanawiając ścieżki łączące ich z konfederacją. Po nich poruszali się wodzowie, zapewniając stały kontakt i wymianę myśli między narodami. Ich

autorytet potwierdzały sznury i pasy *wampumu*, z którymi się nie rozstawali³.

Odtąd najważniejszą ceremonią w „długim domu” w Onondaga (czyli siedzibie Ligi Irokezów) stała się „Ceremonia Pożegnania” (Condolence Ceremony), podczas której opłakiwano zmarłych wodzów i wybierano na ich miejsce nowych. *Wampumy* Ligi przechowywane w Onondaga stanowiły – i tak jest do dziś – symbol suwerenności Konfederacji Haudenosaunee. Tak wyjaśnia znaczenie *wampumu* podczas narad wodzów Ligi Irokezów jeden ze współczesnych liderów, Robert Brown z grupy Oneidów, dziś mieszkających niedaleko miasta London w południowym Ontario:

„Nasz lud po raz pierwszy dowiedział się o wampumie w czasach Czyniącego Pokój. Wtedy, kiedy staliśmy się konfederacją, Zjednoczonymi Narodami. *Wampum* służył do zapisywania wydarzeń, a także jako środek do przekazywania wiadomości do innych społeczności i narodów. Kiedy Wielka Rada obraduje, kiedy rozpoczyna się spotkanie, sznur *wampumu* jest umieszczany na widocznym dla wszystkich miejscu – to znak, że spotkanie trwa. Jest pięć białych sznurów i jeden fioletowy. Pięć białych oznacza pięć narodów założycielskich [Ligi], a fioletowy lud Tuskarorów, którzy stali się szóstym ludem [Ligi] w latach dwudziestych XVIII wieku”⁴ [tłum. BH].

³ Istnieje wiele wersji mitu o powstaniu Konfederacji Haudenosaunee. Tutaj korzystam częściowo z zapisu antropologa irokeskiego J.N.B. Hewitta z jego wywiadu z 1888 r. ze Skanawatim (Johnem Buckiem) – wodzem i „strażnikiem ognia” Onondagów (J.N.B. Hewitt, *Legend of the Founding of the Iroquois League*, „American Anthropologist”, 5 [2], 1892, s. 131-148). Patrz też np. D. Snow, *The Iroquois*, Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1995, s. 58-59, Ch. Vecsey, *The Story and Structure of Iroquois Confederacy*, „Journal of the American Academy of Religion”, 54 [1], 1986, s. 79-106.

⁴ Wywiad e-mailowy z Robertem Brownem z 28 lutego 2003 r.

Protokół dyplomatyczny Konfederacji w XVII i XVIII w. przyjęły inne ludy tubylcze, które szukały schronienia na ich ziemiach w dzisiejszej Pensylwanii i części stanu Nowy Jork, uciekając przed naporem kolonistów z ziem położonych bardziej na wschód i południe. Oto fragment opisu spotkania delegatów Nanticoków i Wielkiej Rady Irokezów ukazujący, jak mityczne wskazówki przekazane przez Dekanawidę Haiyohwacie znalazły odzwierciedlenie w ceremoniale politycznym tubylców wschodnich lasów Ameryki Północnej. Obserwator wydarzenia w 1743 r., kwakier i botanik John Bartram, był świadkiem oficjalnego złożenia petycji do Ligi z prośbą o pozwolenie na osiedlenie się Nanticoków na jej ziemiach⁵.

„Przynieśli *wampum*, 3 pasy i 5 sznurów; jeden służył do wytarcia krwi irokeskiej, którą rozlali [Nanticokowie], inny, aby wzniesć kopce nad ich grobami, usunąć patyki, korzenie i kamienie i wyrównać powierzchnię kopców, trzeci, by oczyścić żołądki żywych z żółci i wszystkiego, co sprawia im ból, czwarty – alkohol, by pocieszyć ich ducha, piąty, by odziać ich ciała i utrzymywać je w cieple, szósty, by połączyć się z nimi we wzajemnej przyjaźni, siódmy, by spełnili ich prośbę o pozwolenie na osiedlenie się nad dopływem Susquehanny, inny, by wyprosić u „5 narodów” opiekę nad kobietami [Nanticoków] wtedy, gdy mężczyźni są na polowaniu”⁶ [tłum. BH].

Również biali dostrzegli olbrzymie znaczenie nadane przez Irokezów *wampumowi*. „Leśna dyplomacja” stała się sztuką

⁵ W owym czasie Nanticokowie coraz silniej odczuwali problemy związane z naporem białych osadników w Maryland, gdzie mieszkali, a także próby pozbawienia ich samodzielności przez władze kolonii.

⁶ C.A. Weslager, *The Nanticoke Indians – Past and Present*, University of Delaware Press, Associated University Press, Newark – London – Toronto 1983, s. 144-145.



James Wilson, jeden z sygnatariuszy Deklaracji Niepodległości i współautorów Konstytucji Stanów Zjednoczonych. W tle wzór z tzw. Washington Covenant Belt – *wampumowego* Pasa Przymierza Waszyngtona, odnoszącego się do wydarzeń z drugiej połowy XVIII w. i sojuszu pomiędzy Ligą Irokezów a trzynastoma brytyjskimi koloniami (lub nowo powstałymi stanami). Rysunek John Kahionhes Fadden

uprawianą zarówno przez przywódców Irokezów i wodzów otaczających je ludów algonkińskich, jak też urzędników Pensylwanii, Nowego Jorku i innych angielskich kolonii, a także Nowej Francji i Nowych Niderlandów. Holendrzy zajęli się nawet produkcją *pasów wampumowych* w Starym Świecie na potrzeby dyplomacji z Indianami.

„Indianie to kłamcy w codziennej rozmowie nawet w tym samym stopniu co biali ludzie, jednakże podczas publicznych negocjacji można polegać na ich słowach. Dbają o to nie tylko w przemowach i przesyłanych przez posłańca wieściach, ale żądają, aby słowa osób do nich przysyłanych zawierały wyłącz-

nie prawdę. (...) Uwierzą nawet jeśli taki posłaniec obiecałby, że każdy Indianin każdego roku otrzyma trzy nowe ubrania z sukna. (...) Moim zdaniem rozsądnym posunięciem byłoby, gdybyśmy każdemu, kogo wysyłamy do Indian, zakazywali składania pustych obietnic. (...) Kłamstwa naszych handlarzy zawsze powodują nienawiść Indian wobec nas, ale kłamstwa naszych posłańców zawsze wystawiają nas na niebezpieczeństwo ze strony Indian” [tłum. BH].

– pisał 19 stycznia 1759 r. o Irokezach Christian Frederick Post, misjonarz morawski⁷, ożeniony najpierw z kobietą z ludu Wampanoag, a potem z ludu Delawarów, negocjator, który w dużym stopniu przyczynił się do zakończenia walk pomiędzy Delawarami a pensylwańskimi kolonistami w 1758 r. (Post zawiózł prowadzącym wojnę z kolonią Indianom *wampum* na znak pokoju i powrócił do Filadelfii z *wampumem* podarowanym mu przez Delawarów).

Gubernator Pensylwanii, John Penn (syn Williama, założyciela kolonii), zaalarmowany morderstwem Indianina z rąk białego, pragnąc uspokoić gniew tubylców, zorganizował pospiesznie spotkanie (w Shamokin w 1769 r.) z wodzami, podczas którego zapewnił o wiecznej przyjaźni pomiędzy kolonią a Ligą Irokezów i obiecał, że morderca zostanie ukarany tak jak za zabójstwo białego. Jego słowa to powtórzenie magicznych zaklęć, których użył Dekanawidah, przywracając pokój

⁷ Wywodzący się z Saksonii bracia morawscy, Unitas Fratrum (Ewangelicka Jednota Braterska) stanowili ewangelicką wspólnotę, pierwszą wśród Kościołów protestanckich, która rozpoczęła pracę misyjną. Docierali do Azji, Afryki i Ameryki Północnej, gdzie w XVIII w. próbowali założyć misje wśród tubylców Georgii oraz Mohikanów i Wampanoagów w kolonii Nowy Jork, jednak to właśnie ich działalność wśród Delawarów okazała się najważniejsza. Fragment z dziennika Posta pochodzi z rękopisu *Manuscript Papers on the Indian and Military Affairs of the Province of Pennsylvania 1737-1775*, s. 699.

umysłowi Haiyohwatę i których do dziś używa się podczas ceremonii *edge of the woods*. Podając kolejne dary, Penn mówił:

„Bracia, przy pomocy tych chust wycieramy łzy, które płyną po waszych policzkach i zdejmujemy smutek z waszych serc i wyrażamy pragnienie, aby skończyła się wasza rozpacz.

Bracia, przy pomocy tego pasa [*wampumu*] ścieramy wszystką krew, która zabarwiła ziemię i mogła zabrudzić krzaki, zbieramy ją i zakopujemy pod ziemią, aby już wasze oczy, czy oczy waszych przyjaciół, jej nie oglądały, kiedy będziecie przechodzić przez miejsce, w którym wydarzył się wypadek”⁸ [tłum. BH].

Kolejny pas *wampumowy* przekazany Irokezom służył temu, „aby w waszych umysłach nie pozostał niepokój, który mógłby wzbudzić choćby cień złej woli wobec braci waszych, Anglików”⁹.

Antropolog Marshall Becker przypomina, przytaczając przykłady za kronikami kolonii Pensylwania (*Colonial Records of Penna*, 1852), że podczas zawierania traktatu w Easton we wschodniej Pensylwanii w 1758 r., na mocy którego władze kolonii New Jersey przejmowały ostatecznie wszelką ziemię od Indian, przedstawiciele władz brytyjskich przekazali tubylcom sznur składający się z tysiąca kawałków muszli *wampumu* oraz słowa żalu za tymi, którzy zginęli w ostatnich walkach – słowom tym towarzyszył jeszcze jeden sznur z tysiąca muszli. W ciągu następnych dni negocjacji i układania treści traktatu Indianom wręczano kolejne sznury i pasy *wampumu*¹⁰.

⁸ *Minutes of the Provincial Council of Pennsylvania, from the organization to the termination of the proprietary government* [manuskrypt w American Philosophical Society w Filadelfii], s. 806.

⁹ Tamże.

¹⁰ M.J. Becker, *Small Wampum Bands Used by Native Americans in the Northeast: Functions and Recycling*, „Material Culture” 2008, 40 [1], s. 1-17.



W czerwcu i lipcu 2007 r. w rezerwacie Oneidów w Kanadzie przeprowadzony został projekt fotograficzny „Bridging the distance”, w którym wykorzystano ideę *wampumu* jako języka służącego do nawiązywania komunikacji. Młodzi mieszkańcy rezerwatu wzięli udział w „podróżującej wystawie”, podczas której pokazali wykonane przez siebie fotografie – „współczesne *wampumy*” – w pięciu rezerwatach w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie, pokonując w tym celu setki kilometrów. Fot. B. Hlebowicz, 16 lipca 2007.

Oczyszczająca obcych, tak aby możliwe było spotkanie z nimi, ceremonia „na skraju lasu” (at the wood’fs edge) stała się powszechną praktyką wśród reprezentujących Ligę przywódców i wysłanników władz kolonii. Historyk James Merrell, autor wspomnianej pracy o negocjatorach – Indianach i białych, których znajomość języka protokołu „leśnej dyplomacji” umożliwiała kontakt obu grup, przypomina o spotkaniu Tanaghrissona, wpływowego członka ludu Seneków z kraju Ohio, z wysłannikami kolonii Pensylwania, Konradem Weiserem i Georgem Croghanem, w indiańskiej wiosce Logstown nad rzeką Ohio w 1748 r. Weiser i Croghan przybyli, aby nawiązać stosunki z Indianami znanymi z Ohio. Spotkanie zaczęło się od ceremonii „na skraju lasu”, podczas której Tanaghrisson przemówił, trzymając *wampum* w ręku:

„Bracia, przebyliście długą drogę, aby nas odwiedzić i rozmaite złe siły mogły was atakować w tym czasie i zranić wasze

oczy oraz wasze wewnętrzne organy, ponieważ Lasy pełne są złych duchów. Darujemy wam ten sznur *wampumu*, który oczyści wasze oczy i umysły i usunie wszelki ciężar z waszych dusz, tak abyście mogli dobrze nas słyszeć”¹¹.

Szczególnie ważne spotkania przywódców Indian i przedstawicieli kolonii odbywały się tylko w kilku wybranych miejscach, zwanych „ogniami”, a były to: Montreal, Albany, Filadelfia i Onondaga, stolica Ligi. Mówca (na przykład przedstawiciel którejś z kolonii) wskazywał na sznur lub *pas wampumu*, uświadamiając pozostałym w ten sposób moc swoich słów. Ten, który odpowiadał (na przykład delegat Ligi Irokezów lub któregoś z ludów pozostających pod jej wpływami), chwycił podobnej wielkości sznur lub pas i rekapitulował wypowiedź poprzednika, odpowiadając na kolejne fragmenty. Dzięki temu rozmowa była płynna¹².

Przedstawiciele Ligi, przesyłając ważne informacje, dołączali do nich *wampumy* – bez tego przekaz byłby bezwartościowy. Na przykład gubernator kolonii Pensylwanii w latach 1738-1747 George Thomas pisał w liście do Conrada Weisera, że otrzymał sznur *wampumu* od Coxhagrou, wodza Onodagów, jako potwierdzenie, że Onondagowie „wraz ze swymi sojusznikami przybędą do Filadelfii wiosną (...), aby odebrać dobra za ziemie sprzedane właścicielom (*proprietors*) [Pensylwanii] na zachodnim brzegu Susquehanny”¹³ [tłum. BH].

¹¹ J. Merrell, *Into the American Woods. Negotiators on the Pennsylvania Frontier*, W.W. Norton & Company, New York-London 1999, s. 20.

¹² M.K. Foster, *On Who Spoke First at Iroquois-White Councils*, [w:] *Extending the Rafters. Interdisciplinary Approaches to Iroquoian Studies*, red. M.K. Foster, J. Campisi, M. Mithun, State University Press, Albany 1984, s. 184.

¹³ List gubernatora Thomasa do Conrada Weisera z 26 lutego 1742 r. znajduje się w manuskrypcie *Logan Papers* (skopiowany z oryginalnych listów przez Deborah Logan) w American Philosophical Society w Filadelfii.

O znaczeniu *wampumu* dla Irokezów i Delawarów pisali działający wśród nich misjonarze – bracia morawscy. Na przykład David Zeisberger zanotował w 1770 r.

„Indianie zazwyczaj upoważniają swoich wodzów do negocjowania. (...) Potrzebują do tego *wampumu*, ponieważ podczas przemowy potwierdzają każde swoje zdanie przy pomocy sznura *wampumu*. Bez tego ich słowa nie mają żadnej wagi i nikt ich nie słyszy. (...) Jeżeli tego nie uczyniono, wodzowie (...) nie mieliby mocy, nie byłoby władzy, każdy by czynił, co mu się podoba i panoszyłby się chaos. Tak, każdy by walczył z każdym” [tłum. BH]¹⁴.

Inny z braci morawskich, George Heinrich Loskiel, pisał w 1789 r.:

„Jeżeli mówca podczas spotkania wygłasza ważne zdanie, prezentuje sznur z muszli i mówi: „aby potwierdzić moje słowa, daję ten sznur *wampumu*”. A główny temat swojego wystąpienia podkreśla dając *pas wampumowy* (...) Odpowiedź (...) musi podobnie być potwierdzona przy pomocy sznurów i pasów [*wampumowych*] tych samych rozmiarów i w tej samej liczbie”¹⁵ [tłum. BH].

A zatem *wampum* służył „udroźnieniu komunikacji” lub też w ogóle ją umożliwiał. Dla Irokezów należał do kategorii przedmiotów, których funkcją było „sprawienie, aby druga strona

¹⁴ Earl P. Olmstead, David Zeisberger: *A Life Among the Indians*, Kent State University Press, London 1997, s. 345-346.

¹⁵ *Die Welt der Indianer in Augenzeugenberichten*, red. S. Augustin, Wiener Verlag, Himmerburg 2001, s. 98.

wyciągnęła ramiona”¹⁶, czyli aby odpowiedziała na zaproszenie do rozmowy albo, mówiąc metaforycznie, stała się „jednym umysłem” z zapraszającym. *Pasy wampumowe* używane w „leśnej dyplomacji” nie tylko umożliwiały komunikację, ale same były przekazywaną wiadomością. Na przykład podczas konferencji w Filadelfii w 1709 r, przedstawiciel Indian Mingo położył przed zabranymi dyplomatami kolonii Pensylwania *wampum* i dopiero wtedy przedstawił sprawę, z którą przybył. Po nim głos zabrali następni przywódcy różnych grup indiańskich i każdy z nich przemawiał do *wampumów*¹⁷, niejako zapisując w nich to, co mieli do powiedzenia. Często przekazanie *wampumu* przez posłańca, bez dodatkowych słów, wystarczało, aby wiadomość została przekazana, tudzież odczytywał on to, co już w *wampumie* było „zapisane” czy „wczytane” do niego przez wodzów¹⁸.

Wampum w kolonialnej Ameryce pełnił rozmaite funkcje, wykorzystywany był w handlu (o czym tu nie mówiliśmy), dyplomacji i rytuale Irokezów i innych ludów wschodnich lasów. Służył do zapisywania ważnych wydarzeń i nawiązywania kontaktu, a także zmuszał do wzajemności – był darem, na który należało odpowiedzieć darem. Dostarczał języka, dzięki któremu obcy mogli się porozumieć, ustanawiając więzi pokrewieństwa. Tak jak w micie o powstaniu Ligi Irokezów magia *wampumu* sprawiała, że kanibal zamieniał się w człowieka,

¹⁶ M.K. Foster, *Another Look at the Function of Wampum in Iroquois-White Councils, w: The History and Culture of Iroquois Diplomacy. An Interdisciplinary Guide to the Treaties of the Six Nations and Their League*, red. F. Jennings, Syracuse: Syracuse University Press, 1985, s. 99-114.

¹⁷ J. Smolenski, *The Death of Sawantaeny and the Problem of Justice on the Frontier, [w:] Friends and Enemies in Penn's Woods. Indians, Colonists, and the Racial Construction of Pennsylvania*, red. W.A. Peneak, University Park: The Pennsylvania State University Press, 2004, s. 111.

¹⁸ J. Smolenski, *The Death of Sawantaeny...*; M.K. Foster, *Another Look...*, s. 194-195.

a walczące ludy stały się bratnimi narodami, połączonymi więziami rodowymi i wspólnymi rytuałami, tak i w czasach kolonialnych język wampumu umożliwił innym ludom znalezienie schronienia w „długim domu” Ligi, a białych kolonistów pozbawiał obcości i czynił sojusznikiem w międzynarodowej polityce.



Wampum Penna, wedle mitu przekazany Williamowi Pennowi, założycielowi kolonii Pensylwania, przez Indian Delaware w Shackamaxon (Filadelfia), ok. 1682 r. Atwater Kent Museum w Filadelfii, fot. B. Hlebowicz, 4 września 2004.

W stronę innych światów

Fotografie mogą być komunikacyjnymi mostami pomiędzy obcymi, mogą stać się ścieżkami ku nieznanym, nieprzewidywalnym światom. (...) Mogą też funkcjonować jako początek dyskusji o tym, co znajome. (...) Mogą prawie zawsze być odczytywane w ramach kulturowych granic oraz ponad nimi¹.

Obraz Innego², jaki odsłania się w toku rozmaitych analiz, jest niedookreślony, na ogół zawiera bowiem w sobie atrybuty przeciwstawne, służące artykulacji tożsamości własnej grupy, dla której obecność symbolicznej figury Innego/Obcego stanowi rodzaj katalizatora. Inny zatem nie istnieje poza konstrukcją swojskiego dyskursu, lub przeciwnie, jest obecny w wielu jego manifestacjach, gdyż Innym jest ten, kogo w danym porządku doświadczają się jako Innego.

¹ J. Collier, *Visual Anthropology: Photography as a Research Method*, New York 1967.

² Inny, pisany dużą literą, oznacza dla mnie Innego skonstruowanego na użytek tożsamości Swojego; to uogólniony konstrukt symboliczny. Inny, pisany małą literą, to inni ludzie, inne światy, takie, które jawią się jako nieznanne, odmienne.

Dyskurs, w którym przedmiotem jest Inny/Obcy, na ogół sprowadzany jest do stawiania pytań o to, jak owi inni są/byli reprezentowani, jak są w rozmaitych dyskursach rejestrowani, jakim językiem posługują się opisujący go, jakie atrybuty są im przypisywane. Słowem, w dyskusjach na temat odmienności przedmiotem dyskusji staje się sam dyskurs i jego mechanizmy konstrukcyjne.

To dość ryzykowne podejście pozwala na zgłębianie *reżimów reprezentacji*³, lecz nie wzmacnia pozycji tych, których porządek wskazał właśnie jako Innych. Poszerzając zakres wiedzy o *swoistych* sposobach jej przyswajania, dyskurs nie oddaje głosu tym wszystkim, którym głos odbierano, z których języka drwiono czy go marginalizowano. Ryzyko takiego dyskursu wynika ze sposobu pisanie i mówienia o innych, przy czym obie te formy wypowiedzi są częścią spuścizny określonego typu postrzegania rzeczywistości czy określonych konwencji językowych stosowanych dla jej opisu, co naraża uczestników dyskusji na powielanie schematów myślenia o wyobrażonych Innych. Jakim więc językiem należałoby prowadzić dialog z innymi, unikając językowych klisz wspomaganych przez swoisty sposób ich odbioru? Dialog taki wymagałby wysiłku odrzucenia konwencji językowych oraz utartych schematów postrzegania, potrzebowałby ciągłego nakładania kagańca na wyuczone – zarówno indywidualne, jak i kulturowe – sposoby patrzenia/widzenia innych, nieustanne przefiltrowywanie uogólniających stereotypów zanurzonych w pokładach wiedzy potocznej.

³ Stuart Hall definiuje reżimy przedstawienia jako mechanizmu rządzące kodami postrzegania, *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*, London 2002.

Metody wizualne

Ograniczenia, jakie nakłada na nas język, udaje się ominąć poprzez odwołanie do wizualnych metod reprezentowania rzeczywistości. Wizualność w różnych jej przejawach oraz metody wizualne coraz częściej znajdują zastosowanie w naukach społecznych. Wśród nich tradycyjne formy wizualne, takie jak obraz fotograficzny, filmowy, szkice, rysunki, ale również bardziej współczesne, jak klocki lego, które z powodzeniem stosowane są w badaniach nad tożsamością indywidualną⁴, jak też wszelkie inne materiały, ułatwiające rekonstruowanie opowieści o sobie, własnym doświadczeniu rzeczywistości, szczegółach świata przeżywanego. W sukurs tym działaniom przychodzi metodologia nauk społecznych, a zwłaszcza jej aspekt wizualny. Metody wizualne, choć z konieczności dopełniane tekstem pisanym, ukazują zarówno swoiste struktury innych światów, jak i innych, jakimi sami siebie widzą, zwłaszcza wówczas, gdy inni stają się autorami wizualnych przedstawień o sobie, co ułatwiają takie formy, jak „wideodziennik”, „spacer z...”, autoportrety, rysowanie wizualnych map domów, instytucji, miejsc, opowiadań etc.⁵

Metody wizualne umożliwiają poznanie rzeczywistości tych wszystkich, których społeczeństwo określa mianem Innych, stosując różnorodne kryteria wykluczeń – etniczne, lingwistyczne, kulturowe, religijne, seksualne i in., jednocześnie sytuując ich w określonym miejscu w stosunku do symbolicznego trzonu – centrum, czyniąc ich *niewidzialnymi* w przestrzeni społecznej.

⁴ David Gauntlett, badając kreatywność, posługuje się metaforycznymi modelami – budowlami z klocków lego *Serious Play* (rozszerzonej wersji), analizując sposoby artykulacji wyobrażeń, emocji, jednostkowej tożsamości uczestników. Zob. D. Gauntlett *Creative Explorations: New Approaches to Identities and Audiences*, London 2007.

⁵ Metody wizualne stosowane w naukach społecznych stały się przedmiotem warsztatów organizowanych cyklicznie przez badaczy brytyjskich uniwersytetów, jak Jon Proser, Sarah Pink czy Marcus Banks.

Fenomenologia innego świata

Fotografia udostępnia bogaty fenomenologicznie obraz, pozwalając na głębszy, bardziej uszczegółowiony wgląd w to, jak inni ludzie symbolicznie strukturyzują własne światy, ujawniając – nie poprzez ich przedstawienie, lecz przez obecność fotografii – mechanizmy rządzące grupą. Fotografia w interakcji daje niezapśredniczony obraz, gdyż – obok jej walorów – wizualnych zmusza do spotkania z innym człowiekiem dla potwierdzenia lub zaprzeczenia zebranej wiedzy. Nade wszystko jednak tradycja hermeneutyczno-fenomenologiczna zmusza do osłaniania sposobów, w jaki inni ludzie postrzegają własne *światy przeżywane*, sposobów ich doświadczania, oraz tego, jak te doświadczenia zwrótnie wpływają na ich kształt. Tradycja fenomenologiczna wymusza wzięcie w nawias wszelkich oczywistości



Dzieci Oneidów przygotowujące informację o wystawie. Fairgrounds, rezerwat Oneidów, Ontario, Kanada. Fot. A. Frón

doświadczanego przez nas świata, a także otwarcie się na szereg nierozpoznawalnych *szelestów*, które dotąd wymykały się widzeniu. W tym sensie, aby wsłuchać się w głosy innych opowiadające o swych światach, by móc ujrzyć rzeczywistość oczyma innych, trzeba, aby inni sami mieli sposobność ich ukazania. Patrzenie na rzeczywistość oczyma wykluczonych odziera dyskurs z utartych form postrzegania, na ogół ograniczonych do jej wyselekcjonowanych fragmentów. W projekcie, o którym poniżej jest mowa, istotną różnicę w postrzeganiu rzeczywistości determinował wiek młodych autorów i świeżość spojrzenia pozbawionego schematyzmu.

Wsluchając się w inne głosy. Dwie społeczności

Ujrzenie rzeczywistości z perspektywy wykluczonych umożliwia uchwycenie tych znaczeń ludzkich zachowań, które stanowią produkt ich własnej interpretacji rzeczywistości, a które wymykają się wszystkim spoza ich świata. Praktyczne zastosowanie tej tezy znalazło wyraz w badaniach Jeffreya Samuela, Marisol Clark-Ibañez oraz Roba Walkera, którzy poprosili młodych ludzi o zarejestrowanie swej codzienności, w przekonaniu że uzyskają odmienną perspektywę w analizach socjologii dzieciństwa⁶.

Nie mieliśmy świadomości tego szerokiego pola badawczego podejmowanego wśród odmiennych kulturowo społeczności przez Brytyjczyków i Amerykanów w obszarze metod

⁶ Jeffrey Daniels dał aparaty do rąk młodym mnichom ze Sri Lanki, Marisol Clark-Ibañez – dzieciom hiszpańskojęzycznych imigrantów w dzielnicy Los Angeles w Kalifornii. Natomiast Rob Walker wykorzystuje Action Research wśród brytyjskich uczniów, młodych Hindusów oraz dzieci australijskich Aborygenów.

wizualnych, gdy przedziwna „niewidzialność” amerykańskich Indian w szerszym społeczeństwie oraz ludności Białostocczyzny o korzeniach białoruskich skłoniła nas (Bartosza Hlebowicza, Pirjo Virtanena, Marka Hyjka) do zaproszenia dwóch niewielkich grup do wzięcia udziału w projekcie fotograficznym: społeczności Oneida z Kanady i mieszkańców Nowej Woli na Białostocczyźnie.

Pragnęliśmy, z jednej strony, przyjrzeć się, jak jesteśmy postrzegani przez konkretną grupę, a z drugiej strony oddać głos najmłodszemu pokoleniu społeczności z pogranicza kultur, samodzielnie konstruującemu fotograficzną opowieść o sobie. Kluczowym elementem narracji stały się spotkania z najstarszym pokoleniem. Przedsięwzięcie to nazwaliśmy „Most Nad Oceanem”, nawiązując do metafory mostu jako czynnika zmniejszającego odległość⁷.

Odwołując się do koncepcji wzajemności *Enētshatiyōtāhkwā*⁸, pochodzącej z języków społeczności irokeskich, uznaliśmy, iż właśnie fotografia to najlepsze medium, *spiritus movens* dla projektu. Owo wyciągnięcie ramion wpisuje się w ideę wymiany daru (*reciprocal gift*), którego obecność inicjuje i odwzajemnia dialog, który stanowiłby początek komunikacji pomiędzy stroną obdarowywaną i darczyńcą, sprawiając, iż dar darczyńcy nabiera nowego znaczenia.

Inicjując projekt, dążyliśmy do zainicjowania dialogu między trzema grupami Oneida, ich zwaśnionymi frakcjami, do zbliżenia Oneidów i nowowolan z Polski północno-wschodniej, a także do zbliżenia obydwu tych grup do ich społeczności sąsiednich. Obecność obrazów ruszających w podróż po Stanach i Kanadzie oraz Białostocczyźnie, zachęcała do formowania

⁷ G. Simmel, *Obcy* [w:] P. Sztompka, M. Kucia, *Socjologia. Lektury*, Kraków 2005, s. 179.

⁸ W języku Oneida „Rzecz, która powoduje wyciągnięcie ramion”.

wzajemności, przywracania więzi, formowania komunikacyjnego pomostu, tam gdzie panuje deficyt zaufania społecznego, gdzie dominuje dystans.

Dwa światy, które – za pośrednictwem fotografii – weszły z sobą w interakcję, zajmują miejsca topograficznie oddalone od zurbanizowanych centrów. Nowa Wola usytuowana jest w odległości 40 km na południowy wschód od Białegostoku, natomiast Southwold znajduje się w podobnej odległości od Londynu, miasta w kanadyjskiej prowincji Ontario. Topograficznemu dystansowi towarzyszy oddalenie kulturowo-etniczne od szerszego społeczeństwa: Nowa Wola, poprzez białoruskie korzenie, zachowane w języku zwanym tutaj „po prostu” oraz dominującym prawosławiu; Oneida przynależąca – pod względem lingwistycznym i kulturowym – do irokeskich społeczności wschodniego wybrzeża Kanady i Stanów Zjednoczonych. W obydwu poczucie odmienności przechowuje najstarsze pokolenie, przywołując opowieści o trudnościach wynikających z tych różnic. Obie lokalne społeczności odnalazły podobieństwo w doświadczeniu marginalizacji grup usytuowanych na pograniczu kultur.

Dystans

Relacja pomiędzy Innym i Swojakiem jest spiralą bliskości i dystansu: w zależności od charakteru relacji, inni przebywający „obok mnie” mogą być mi bliżsi, niż znani mi, będący daleko⁹. Projekt, o którym mowa, kładł akcent na niwelowanie wielowymiarowego i wielopoziomowego dystansu: wśród spokrewnionych społeczności tubylczych, rozrzuconych po

⁹ G. Simmel, *Obcy...*, s. 580.

terenach przygranicznych, osadzonych między kanadyjskim Ontario a amerykańskimi stanami Nowy York i Wisconsin, między różnymi grupami wyznaniowymi w społeczności Oneida, między zwolennikami tradycyjnego stylu życia a tymi, którzy się od niego odzegnują. W Nowej Woli pragnęliśmy zbliżyć do siebie rodziny o różnych tradycjach wyznaniowych, oraz skonfrontować obie, jedynie pozornie odległe od siebie społeczności. Zaś miejscem konfrontacji miały stać się fotografie – wizualne narracje o sobie wymieniane z innym dla nawiązania dialogu, dla spotkania się w fotografii. W rezultacie owego spotkania w obrazie fotograficznym odsłoniły się dodatkowe, dotychczas niewidzialne formy zdystansowania: pomiędzy symbolicznymi kategoriami Białego i Indianina, pomiędzy wyznawcami katolicyzmu i prawosławia. Okazało się również, iż każda z obu niewielkich społeczności lokalnych posiada w obrębie własnego *orbis interior* jednostki, wobec których się dystansuje, które wyklucza i spycha na margines, które ignoruje lub których unika.

Treści te nie zostały odkryte przez obraz fotograficzny, lecz *image photographique* odsłonił niejako mimochodem podskórne różnice, które – niewidoczne na zdjęciach – objawiły interakcje zachodzące wokół fotografii, zrodziły sytuacje interakcyjne, które zmusiły mieszkańców do zajęcia stanowiska wobec rozszczeń fotografii. Fotografia spełniająca funkcję dokumentacyjną, utrwalając to, co zastane „tu i teraz”, stała się medium pośredniczącym w wymianie spojrzeń, inicjującym dramatyczne interakcje wokół obrazu. Fotografia jest raną – pisze Barthes¹⁰ – a jej *punktum* przykuwa uwagę i zadaje ból, sprawia cierpienie; ten przypadkowy element katalizuje emocje, dlatego wspomaga samorozumienie.

¹⁰ R. Barthes, *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, Warszawa 1966, s. 77.

Punkty styczne w postrzeganiu siebie

Dokładniejszy ogląd fotografii wykonanych przez dzieci z obu grup wykazał uderzające podobieństwa w wyborze tematów dla fotograficznych opowieści. W obu proces przygotowywania zdjęć realizował się w tym samym kierunku z wektorem: od miejsc publicznych, miejsc wspólnych, przestrzeni zewnętrznych, takich jak: boiska sportowe, place zabaw, szkoły, miejsca śmiertelnych wypadków dzieci, wieże (przeciwpożarowe i wodne), miejsca spotkań młodzieży, sklepy, drogi i transport (autobusy), przez komputery jako drogi komunikacji z przyjaciółmi, krewnymi, zewnętrznym światem, do miejsc prywatnych, intymnych, wewnętrznych. Kierunek zmieniał się proporcjonalnie ze wzrostem zaufania do nas – obcych w grupie.



Podróżująca wystawa, Munce. Wystawa w trakcie letniego festiwalu tanecznego. Fot. A. Froń

Innym ważnym obszarem fotografowanym przez młodych były miejsca kultu: cerkiew w Nowej Woli oraz Długi Dom w Southwold, przy czym warto zaznaczyć, iż nowowoloanie – za zgodą batiuszki – mogli wykonać fotografie wewnątrz cerkwi, również podczas niektórych ceremonii, podczas gdy młodym w Southwold zakazano robienia zdjęć w tradycyjnym Długim Domu, a same dzieci nie zechciały złamać zakazu rodziców lub liderów religijnych. Za to Oneidowie chętnie fotografowali *symbolikę* irokeską: flagi, pasy – *wampuny*, czy istotny dla mitologii społeczności Stojący Kamień¹¹. Uwagę młodych nowowolan nie tyle przykuła symbolika, co miejsca rozmieszczenia krzyży prawosławnych (na początku i końcu miejscowości) i katolickich, na ogół umieszczanych na rozstajnych drogach.

Osobna kategoria fotografii zawiera ważne – dla młodych – osoby, wśród których dominowały babcie i dziadkowie, rodzeństwo, przyjaciele, liderzy religijni, rzadziej rodzice zajmujący się pracą zarobkową. Warto podkreślić, iż osoby nieobecne (np. zmarli krewni) również są obecni w świadomości młodych, chociaż okazują oni tę więź w odmienny sposób: dzieci w Nowej Woli palą świece, odwiedzają cmentarz, *miejsca upamiętniające* zmarłych przyjaciół; młodzi Oneidowie znają pomnik poległych żołnierzy Oneida, którzy służyli w armiach amerykańskiej i kanadyjskiej, jednak nie odwiedzają cmentarzy, chętniej opowiadając o *przedmiotach* należących do zmarłych, takich jak samochód dziadka stojący od piętnastu lat na trawniku wokół domu, czy *wspomnieniach* wspólnych czynności, jak wspólne oglądanie czarno-białych filmów.

Podobieństwa, które uderzają poprzez bliskość skojarzeń, obejmują też zwierzęta, głównie domowe w Southwold, i w dużej mierze gospodarskie. Tym, co ściśle wiąże się

¹¹ Stojący Kamień (*Standing Stone*) to nazwa szkoły podstawowej w rezerwacie Oneida oraz symbol społeczności.

z rolniczą spuścizną obu społeczności, jest również stosunek do przestrzeni, która zmusza mieszkańców do szukania sposobów jej przyswojenia. Dla młodych nowowolan – co pokazuje fotografia – cennym środkiem transportu są rowery, nierzadkie są podróże w/na maszynach rolniczych i furach. Oneidowie zaś przemieszczają się najczęściej w samochodach krewnych lub przyjaciół, często w przyczepie, co zbliża i różni, gdyż pokonywanie odległości rowerem, nierzadko pieszo, wpływa na inny sposób percypowania przestrzeni – wówczas każdy kamień, zakręt, drzewo opowiadają własną historię, fosa staje się strumykiem, gdzie można się kąpać, a kamienie odkrywają przed podróżującymi tajemnicze znaki. Oneidowie również posiadają wiedzę potoczną o miejscu, opowiadają o Długiej Nellie¹² oraz „małych ludziach”¹³, jednak są to miejsca rozmieszczone w pobliżu własnego domu. Szersza topografia miejsca i ludzi nie zawsze jest przez nich trafnie rozpoznawana.

Sprowokowane ponowne „odkrywanie” własnego miejsca przez konieczność jego sfotografowania ujawniło znaki ikonograficzne wokół miejsc spotkań młodych. Niezwykle jest to, iż w obu wypadkach dotyczyły one pojazdów, co koresponduje ze stosunkiem do miejsca, gdzie posiadanie własnego samochodu staje się jednym z największych marzeń młodych, aby – jak się wydaje – pokonać poczucie unieruchomienia w przestrzeni.

Ten sposób rozpoznawania przestrzeni umożliwił odkrycie istotnego podobieństwa w postaci mobilnych sklepów, które towarzyszą uroczystościom w Southowld, i które są miejscem

¹² Długa Nellie (*Long Nellie*) – opowieść o pojawiającym się duchu dziewczyny, która – szukając przyjaźni wśród żywych – usiłuje objąć swymi długimi ramionami użytkowników ścieżki znajdującej się na terenie rezerwatu.

¹³ Opowieści o „małych ludziach” są powtarzane przez dzieci, które wyznają, iż zdarza im się widzieć „małych ludzi” w rozmaitych kolorach, niektórzy są mili, inni mniej. Dzieci utrzymują, iż – aby nic złego nie spotkało domowników – trzeba zostawiać „małym ludziom” pokarm na skraju lasu.

pracy indiańskich dzieci. Natomiast nowowolska piekarnia obwoźna odsłoniła podział wioski i społeczności na dwie części: tych, co mieszkają w ruchliwej części, w której handel jest zdominowany przez jedyny tam sklep, oraz drugi – nieco mniej ruchliwy – kraniec wioski, pozbawiony sklepu, lecz z obwoźną piekarnią. Ten i wiele innych „szmerów” umknęło w trakcie poprzednich pobytów, dopiero ostatni pobyt i serie fotografii wykonanych z *perspektywy ławkowej* ukazały *drobiny rzeczywistości*, dzięki którym możliwym stał się ów podział. Samochód dostawczy nie zatrzymuje się w drugiej, sklepowej części miejscowości, co utrudnia życie najstarszym jej mieszkańcom, którym trudno przemieszczać się dalej niż poza własne gospodarstwo i ławeczkę.

To, co różne w widzeniu

Obserwacje zachowań zachodzących za przyczyną wprowadzenia fotografii do społeczności skłaniają do pochylenia się nad sytuacjami interakcyjnymi, jakie stały się jej udziałem. Oto niektóre z nich: młodzi Oneidowie niechętnie, lub wcale nie fotografowali sfery intymnej – własnych domów, z drugiej jednak strony zdjęcia pokazują, iż usiłowali uchwycić *spirits*¹⁴, o których istnieniu są przekonani, a najmłodszy je widują, stąd prawdopodobnie próby sfotografowania „małych ludzi”. Młodzi nowowolanie nie okazywali wątpliwości co do miejsc, przedmiotów, ludzi, które wybrali jako obiekty swych fotograficznych kompozycji.

¹⁴ Wśród młodych istnieje przekonanie, iż duchy przodków (*spirits*) mają wpływ na rzeczywisty świat. Można je na przykład przywoływać, lub utrzymywać na dystans.

W Nowej Woli fotografie młodych wyraźnie pokazują ścisłą więź ze środowiskiem (lasami okalającymi miejscowość, dzikimi czy gospodarskimi zwierzętami domowymi). Owa autentyczna więź i zakorzenienie w rolnictwie potwierdza wybór tematów fotografii: żniwa, zbiory, przetwory, owoce lasu, atrybuty dzikich zwierząt znajdujące się w domach itp. Dzieci nie akcentowały symbolicznego wymiaru owej więzi, co okazało się niezwykle istotne dla młodych Oneidów, którzy skwapliwie obfotografowywali symbolikę zmitologizowanej relacji z środowiskiem (kukurydzę znaną z opowieści o Trzech Siostrach, poziomki czy szałwię jako rośliny oczyszczające)¹⁵. Uderzające jest to, że Oneidowie zupełnie pomijają rozległe pola kukurydzy i upraw w ogóle, nie widząc tych roślin, natomiast doskonale znają ich wymiar symboliczny w postaci ornamentów stroju, symboli Oneidów, flag, wizerunków itp. Żywa relacja ze środowiskiem wyraźnie ulega symbolizacji w przedstawieniach związanych z tożsamością Oneidów, podczas gdy w rolniczej Nowej Woli podobna symbolika nie objawia się z taką intensywnością.

Innym różniącym akcentem, jaki ujawniły fotografie młodych ludzi, stały się przestrzenie integracji społecznej, które w Nowej Woli realizują tradycyjne ławki – często niestety ginący atrybut miejsca – gdzie spotykały się pokolenia, młodzi ludzie mogli przyglądać się sobie wzajemnie, omawiać aktualne wydarzenia. W trakcie trwania projektu młodzi mieli niezwykle ułatwione zadanie – mogli rozmawiać z najstarszym pokoleniem na ławeczce przed ich domem. W Southwold brak tych nieformalnych miejsc spotkań utrudnił komunikację ze starszymi. Celebracja wspólnoty przyjęła tu sformalizowaną

¹⁵ Rośliny lecznicze, zwłaszcza szałwia, poza ich leczniczymi właściwościami, stosowane są w ceremoniach Długiego Domu. Szałwia posiada, wśród tradycyjnych odłamów społeczności tubylczych, ładunek symboliczny, wynoszący ją do rangi rośliny chroniącej przed nieszczęściami.

formę, stając się kalendarzowym świętem o nazwie „Solidarity Day with the First Nations”, które oferuje wspólne uczestnictwo w przygotowanym programie.

Warto również wspomnieć o oczywistościach i niewidzialnych elementach, które nigdy nie pojawiały się na fotografiach dziecięcych. W Southwold były to cmentarze, których – tak jak kościołów protestanckich – jest co najmniej kilka, jednak żadne dziecko nie zauważyło ich obecności, mijając codziennie wspomniane miejsca w drodze do domu ze szkoły. Brak kościołów na zdjęciach młodych ludzi można jednak wytłumaczyć tym, iż pomimo naszych wysiłków, aby młodzi rozmaitych frakcji wzięli udział we wspólnym przedsięwzięciu, dzieci, które współpracowały z nami przynależą do grupy tradycyjnych Oneidów, rewitalizujących Długi Dom i dawne ceremonie. Młodzi już świadomie omijali *dom czarownicy*, która „potrafi rzucać uroki”. Ta ostatnia postać może zostać uznana – jak się wydaje – za wewnętrznego Innego, który jest wykluczany poprzez unikanie i obarczony strachem.



Michałowó, Wystawa 2007. Fot. B. Hlebowicz

Mieszkańcy Nowej Woli wykazywali dużą tolerancję dla fotografii, nieustannie wykonywanych przez młodych. Dlatego niezwykle trudno wskazać przestrzeń, która nie stała się jej przedmiotem. Owa sytuacja uległa zmianie, gdy kontynuowaliśmy fotografowanie w roku następnym. Wydaje się, iż ubiegłoroczne doświadczenie siebie w postaci powiększonych fotografii, które ruszyły w podróż po Białostocczyźnie, sprawiło, iż mieszkańcy zobaczyli *siebie – nie – w sobie, lecz siebie – jako – innych*.

Postrzeganie siebie jako innych

Interakcje *okołofotograficzne* ujawniły dodatkowe oblicze wzorów obowiązujących w społecznościach. Jednym z nich jest odreagowywanie poczucia własnej odmienności. Szczególny wyraz dała swemu przekonaniu o znaczeniu tubylczych kultur jedna ze starszych Oneidek, która na pytanie, co zrobiłaby, gdyby jedna z jej córek związała się z kimś spoza rezerwatu, nie-Indianinem – odpowiada tak:

Odwróć się od niej (...). Pomyśl tylko, Stwórca, Bóg, Budda, Mahomet, ktokolwiek w kogo ludzie wierzą, umieścił nas (Indian) tutaj (Ameryka), was w Europie; są ludzie w Afryce, a Chińczycy w Chinach. Czy sądzisz, że gdyby Stwórca chciał nas widzieć wszystkich razem, nie zmieszałby nas na początku? Więc mówię dziewczynom: nawet o tym nie myślcie. Wiedzą, co ja czuję. Mieszkaliśmy kiedyś z innymi ludźmi z innych grup tubylczych, takich jak Delawarzy, Cree, Ojibway, ale to część świata, gdzie my zostaliśmy stworzeni. I tutaj mamy być. Nie pojechaliśmy do Chin, Afryki, Europy, ponieważ gdyby Stwórca chciał abyśmy byli wszyscy razem,

mielibyśmy ten sam kolor. Nie byłoby oceanów oddzielających nas od siebie. Uczynił nas odmiennymi z jakiegoś powodu i umieścił nas w różnych częściach świata z jakiegoś powodu.

Moja rozmówczyni, wyraźnie negując dialog międzykulturowy, wskazuje jednocześnie interesujący atrybut przypisywany inności, bycie „spoza”. Inny nie przynależy do kategorii „My”, należy do czegoś innego, należy do innego miejsca, innego czasu. To figura nie-tu i nie-teraz, wymykająca się porządkowi. Warto zaznaczyć, iż symboliczna kategoria Białego w dyskursie indiańsko-amerykańskim pojawia się krystalizując markery tożsamości współczesnych grup tubylczych, w których konstrukt *uogólnionego Białego* nierzadko spełnia funkcję scalającą wokół wspólnego doświadczenia historycznego.

Innym dostrzegalnym zachowaniem, zwłaszcza w Nowej Woli, była troska o wygląd – o to, w jakim otoczeniu, ubraaniu jestem fotografowany. Nieuporządkowany pokój, strój, w którym wykonują codzienną pracę, również czynności codzienne nie „nadawały się do sfotografowania” – zdaniem młodych fotografów. Dzieci z równą niechęcią fotografowały prace gospodarskie – pokazywały odciski na rękach powstałe w trakcie prac polowych, ale nie chciały wykonywać ich zdjęć; tej części swego życia nie chciały prezentować publicznie. Oneidowie dużą wagę przywiązywali zaś do fotografowania *tworzy i ciała* – traktując je jako dobra osobiste, nad którymi sprawują kontrolę. W rezultacie fotografie wykonane przez młodych Oneidów zwykle spotykały się z pobłażliwym przyzwoleniem, natomiast sam proces wykonywania zdjęć przez nas – obcych – spotykał się z krytyką, a w przeszłości nawet z wezwaniem miejscowej policji.



Zakończenie dorocznego festiwalu tańca w rezerwacie Oneida w Wisconsin, USA. Młodzi Oneidowie z Southowold w drodze do domu

Istotna jest również obserwacja dotycząca wprowadzenia fotografii do społeczności. Fotografia jako obraz staje się narzędziem – otwieraczem podskórnych mechanizmów przemocy symbolicznej. Dzieci odwzorowały zachowania dorosłych wobec tych jednostek, które są inne przez swoje zachowania i nieakceptowane w swych społecznościach. Inni wewnętrzni są wykluczani przez tych, którzy sami wykluczenia doświadczyli. Jednakże zarówno odrzucane, jak i nieobecne osoby są niewidzialną częścią świata przeżywanego młodych, którzy jednocześnie mogą nie zauważać realnie istniejących aspektów miejsca, będąc wyczulonymi na wszelkie wymiary inności, które

– wbrew woli wykluczonych¹⁶ – fotografują. Fotografia zatem może stać się narzędziem przemocy symbolicznej, wzbogacając zestaw zdjęć zakazanych.

Wzory rządzące rozpoznawaniem siebie i własnej społeczności, pozornie wydające się oczywiste, takimi nie są w chwili konfrontacji siebie z własnym otoczeniem i własnym wizerunkiem, co zauważył Artur Rimbaud, pisząc *Je est un autre*¹⁷.

Najstarsi mieszkańcy Nowej Woli podczas prezentacji dawnych fotografii zgromadzonych podczas rozmów, usiłując odgadnąć tożsamość znanych sobie, acz nieobecnych osób, musieli się natrudzić rozpoznając bliskich, krewnych, sąsiadów, czasem siebie sprzed lat. Podobnie reagowano na fotografie-zagadki, jak – umieszczone wśród dawnych – zdjęcia współcześnie istniejących osób wykonane w sepii, czy umieszczenie niewielkiej zabawki w szeregu rolniczych maszyn. Fotografie-paradoksy wprowadziły mieszkańców w zdumienie i konsternację, gdy poproszono ich o zidentyfikowanie osób, miejsc i przedmiotów z ich własnego otoczenia.

W podobną konsternację wprowadziły mnie słowa młodej uczestniczki projektu, która na zakończenie wspólnej kilkutygodniowej pracy zdradziła mi sekret: „Nazywają tutaj panią cyganką i wiedźmą”¹⁸, choć nie potrafiła podać wyjaśnienia. Ta konkluzja pokazuje, jak Inny/Obcy krąży po orbicie Tego-samego: w obecnej chwili w tę kategorię wpisują się ludzie, których nie znam i nie rozumiem, w innym kontekście tożsamość Innego może stać się moim udziałem.

¹⁶ Starsi mieszkańcy Nowej Woli, dla których spotkania z sąsiadami są jedną z nielicznych rozrywek, opowiadają o powtarzającym się mechanizmie przemocy symbolicznej, gdy przejeżdżający samochodami przez wioskę młodzi ludzie zwalniają na krótki moment, mijając starsze osoby siedzące na ławkach przed domami, jedynie po to, aby wykonać zdjęcie i ... odjechać w pośpiechu.

¹⁷ A. Rimbaud, *Poezje wybrane. List Jasnowidza*, Warszawa 1993.

¹⁸ Z rozmów z młodymi ludźmi w trakcie projektu społecznego, 2008.

Budować mosty ku innym światom

Bez wątpienia istotnym walorem działań oddających głos grupom uznanym przez społeczeństwo za Inne jest to, że pobudzają one *refleksyjny aspekt narracji* o sobie, myślenie o miejscu, w którym mieszkam, o ludziach, których spotykam codziennie. Ów wzrost poziomu świadomości siebie i własnego umiejscowienia skłania do autorefleksji nad swoistą identyfikacją, jej markerami, jej granicami. Inność poszerza sferę poznania.

Wizualne metody umożliwiają poszerzenie percepcji i wiedzy o sobie i innych, konfrontując wzajemne obrazy, skłaniając do rozmowy. Sama zaś fotografia pozwala unaocznnić ludziom własne schematy w postrzeganiu rzeczywistości, w myśleniu o innych i o własnym świecie, pozwala odkryć jego inny wymiar i inną perspektywę.

Zaletą działań angażujących społeczności, które na ogół nie wchodzą z sobą w interakcję, są – nieodzowne dla ich realizacji – *współuczestnictwo*, i co z nim się wiąże, *współodpowiedzialność* za wspólne przedsięwzięcie, które wymusza dialog i budowanie wzajemności opartych na kruchym zaufaniu.

Z perspektywy poznawczej, fotografia pozwala odkryć inne światy, również te postrzegane jako znane, oczywiste i przez ten fakt nieciekawe. Wizualizacja zdrapuje pokłady schematycznego widzenia, ukazując fragmenty, epizody, składające się na szelesty codziennego życia, ale i zarazem jego bogactwo, w którego tkance jesteśmy zanurzeni, choć rzadko potrafimy to dostrzec. Fotografia stanowi zatem przestrzeń spotkania z innymi: drugim człowiekiem oraz z samym sobą, dialogizując zarówno z odległymi, jak i bliskimi światami. Czasem

wystarczy wykonać symboliczny ruch „w stronę” po to, aby iść – przekonuje Ryszard Kapuściński – *spotkać innych*¹⁹.

Bibliografia

- Barthes R., *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, Warszawa 1996
Building Capacity in Visual Methods [materiały konferencyjne], University of Manchester Press 2008
- Clark-Ibañez M., *Inner-City Children in Sharper Focus. Sociology of Childhood and Photo Elicitation Interviews* [w:] *Visual Research Methods. Image, Society and Representation*, Sage Publications 2007
- Collier John, *Photography and Visual Anthropology* [w:] *Principles of Visual Anthropology*, Chicago 1975
- Collier J., Collier M., *Visual Anthropology. Photography as a Research Method*, Albuquerque 1996
- Foster M., *Another Look at the Function of Wampum in Iroquois-White Councils* [w:] *The History and Culture of Iroquois Diplomacy*, Syracuse N. Y. 1985
- Gold Steven J., *Using Photography in Studies of Immigrant Communities: Reflecting Across Projects and Populations* [w:] *Visual Research Methods. Image, Society and Representation*, Sage Publications 2007.
- Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*, London 2002.
- Kapuściński R. *Lapidarium VI*, Czytelnik, Warszawa 2007.
- Samuels J., *When Words Are Not Enough. Eliciting Children's Experiences of Buddhist Monastic Life Through Photographs* [w:] *Visual Research Methods. Image, Society and Representation*, Sage Publications 2007.
- Simmel G., *Obcy* [w:] P. Sztompka, M. Kucia, *Socjologia. Lektury*, Kraków 2005.

¹⁹ R. Kapuściński *Lapidarium VI*, Warszawa 2007, s. 141.

INNE
GŁOSY

Czy Europa jest gotowa na multikulturalizm?

Pytanie to traktuję jako retoryczne. Jestem bowiem pewna, że tak. Najpierw jednak zacznijmy od rozważenia wątpliwości. Nie są one błahe. I to nie tylko w odniesieniu do Europy. Na świecie istnieje ok. 8 tys. grup etnokulturowych i zaledwie 200 państw. A więc większość państw (ponad 90%) zamieszkuje więcej niż jedna grupa etniczna. Można więc powiedzieć, że niezależnie od tego, gdzie mieszkamy, jesteśmy skazani na multikulturowość. Pytanie jest tylko – jak uczynić z niej wartość dodatnią, a nie kłopot. Jak prowadzić dialog? Jak doprowadzić do tego, żeby multikulturowość wzbogacała nas i cieszyła, a nie była przeszkodą w osiąganiu wspólnotowych i indywidualnych celów.

Najpierw negatywy. Jest ich pięć.

Europa w trakcie procesów integracyjnych stawia na nowo pytanie o własną tożsamość. W tym pytaniu chodzi o to, co łączy, a nie o różnice. A więc chodzi o spójność. Zastanawiamy się, jakie tradycje są wspólne, jakie idee dominujące? Czym jest

Europa? Jak definiować czy redefiniować jej tożsamość w obliczu zmian spowodowanych obecnością i włączeniem tylu narodów, o tak odrębnej tradycji, kulturze i tożsamości. Troską Europy jest więc w obecnej chwili nowe samookreślenie się. Nie sprzyja to otwarciu na inne kultury.

W definiowaniu tożsamości Europy, jak i w ogóle w definiowaniu tożsamości wspólnotowych, ważną rolę odgrywa religia. I właśnie wiara religijna, przez swój irracjonalizm i konieczność posłuszeństwa niedającym się zweryfikować dogmatom, stanowi jedną z najpoważniejszych przeszkód w multikulturowym dialogu.

Europa to – jak na razie – federacja narodów. Państwa narodowe oparte są na wspólnej tradycji, języku, wierze i celach politycznych. Ich fundamentem są tak zwane więzi organiczne. Ich siła i promocja nie sprzyja multikulturalizmowi. Człowiek jest przede wszystkim istotą polityczną, a jego przynależność narodowa jest istotnym wyrazem jego suwerenności. Polityka narodowa lub, inaczej mówiąc, polityka tożsamości, której siły w Europie nie sposób bagatelizować, ma charakter wykluczający. Bo wprowadzając prawa obywatela są prawami człowieka, ale prawa człowieka nie stają się automatycznie prawami obywatela. Bo tych udziela naród. Jest rzeczą paradoksalną, że to właśnie powstanie państw narodowych spowodowało promocję uniwersalnych praw człowieka, ale również ograniczyło ich zasięg do kategorii obywatelstwa. Zwróćmy uwagę na słynną Deklarację Praw Człowieka i Obywatela. Jej pierwsze artykuły głosiły, że co prawda wszyscy są wolni i równi, ale artykuł 4. ustanawiał jednak, że „Zasada wszelkiej suwerenności tkwi w narodzie”. To właśnie pojęcie narodu i praw obywatela powoduje, że prawa człowieka ciągle nie są prawami wszystkich, wszędzie i w takim samym stopniu. I to stanowi przeszkodę w multikulturalnej utopii.

Kolejną przeszkodą jest fakt, że demokracja, która z pojęciem Europy wtopiła się nieomal w jedno, oparta jest na uniwersalnej – jak sądzą jej fundatorzy – koncepcji jednostki ludzkiej oraz powszechnej koncepcji praw. Czy rzeczywiście ta uniwersalna koncepcja podmiotu-obywatela jest uniwersalna? Czy odnajdziemy ją w każdej kulturze i czy może ona tworzyć podstawę do wspólnej politycznej organizacji świata? Jest to pytanie bardziej filozoficzne, ale jego rozstrzygnięcie jest niezbędne dla podjęcia dialogu międzykulturowego.

Po piąte. I to jest problem czysto polityczny. Istnieje poważna kontrowersja między zwolennikami tak zwanej polityki praw mniejszości a zwolennikami polityki obywatelstwa, wzmocnienia cnót obywatelskich. Według wielu konserwatystów, multikulturowość osłabia cnoty i niszczy jednolite rozumienie dobra wspólnego wypracowane na gruncie tradycji. Jak więc troszczyć się o dobro wspólne, gdy multikulturowość unieważnia jego sens?

Teraz pozytywy. Ich też jest pięć.

Jeśli stawiamy pytanie o tożsamość Europy, co – jak już wspomniałam – jest obecnie tak ważne w obliczu procesów integracyjnych, to musimy zdawać sobie sprawę, że jednym z rysów charakterystycznych tożsamości europejskiej jest otwartość. Zgodnie z poglądem Husserla, który nawiązywał do tradycji greckiej, istota europejskości określona jest przez filozoficzne myślenie, a to oznacza: dialogiczność, otwartość, krytycyzm, ciekawość, szacunek dla partnera dialogu, wreszcie – racjonalność, a więc uznanie atrybutu podzielanego przez wszystkich aktualnych i potencjalnych zwolenników dialogu, niezależnie od ich wyznania czy innych kulturowych atrybutów.

Europa ma silne korzenie religijne. Jest nimi judaizm i chrześcijaństwo. Z jednej strony tworzy to potężną barierę dla innych wyznań i kultur. Z drugiej strony, właśnie w chrześcijaństwie znajdziemy ideę, która czyni tę religię niesłychanie otwartą, a mianowicie ideę miłości bliźniego. *Caritas*, które nakazuje chrześcijanom miłowanie nawet nieprzyjaciół. Nie bez znaczenia jest fakt, że pierwsza encyklika Benedykta XVI dotyczyła właśnie miłości bliźniego.

Poza tym Europa stworzona została przez wiele innych pozareligijnych tradycji. Do jednej z najważniejszych zaliczam oświeceniową, z jej ideami racjonalności, praw człowieka i tolerancji. Stanowią one doskonały grunt do prowadzenia dialogu. Wskażmy na tolerancję. Tolerancja wymaga od nas nie tylko powstrzymania się od agresji w przypadku zetknięcia z odmiennością, która nam się nie podoba, tolerancja wymaga od nas aktywności w obronie praw osób dyskryminowanych. Jak mawiał Wolter: „nie lubię twoich poglądów, twojej religii, twoich obyczajów, ale do końca życia będę walczył, byś miał takie same prawa, jak ja, by swoje poglądy głosić i swoją religię wyznawać”.

Warto też zwrócić uwagę na pewien grecki ideał, który jest dopełnieniem tolerancji oświeceniowej. Otóż Grecy uznawali *philoksenię* (*ksenos* znaczy zarówno gość jak i obcy), czyli takie zachowanie wobec obcego-gościa, które wymagało otwartości, ale zarazem szacunku dla odmiennych gustów. Grecy, szykując gościowi posiłek, nie dawali mu własnych potraw, lecz produkty na potrawy, tak aby mógł on je sobie przyrządzić sam. Można powiedzieć, że uznawali integrację, a nie asymilację. Ważne jest też, że Europa wydała idee kosmopolityzmu, solidarności, braterstwa i indywidualizmu, które przełamują czy unieważniają polityki tożsamościowe, nacjonalistyczne, separatystyczne, komunitariańskie.

Ostatni argument za multikulturalizmem to zawarty w europejskiej idei demokracji postulat pluralizmu, otwartości, uznania równych praw czy wzmocnienia praw słabszych. Na gruncie europejskiej idei tolerancji ważna jest nie tylko formalna idea równości, ale również idea równej troski. Nie chodzi o to, by być ślepym na różnice, bo to w istocie stygmatyzuje mniejszości, lecz by prowadzić aktywną politykę praw mniejszości poprzez akcje afirmatywne, „dyskryminację pozytywną” oraz przestrzeganie zasad poprawności politycznej.

Sumując, można powiedzieć, że mimo istniejących poważnych przeszkód na drodze multikulturowego współistnienia, jest też wiele szans i możliwości, by współistnienie to stało się możliwe i owocne. Myślę, że warto sformułować propozycję warunków, których spełnienie jest konieczne, by multikulturalny dialog rozwijał się:

Pierwszy warunek dotyczy spraw religii. Nie ma dialogu w obrębie ani między państwami fundamentalistycznymi. Religia – jak twierdził Habermas – „musi się uporać z poznawczym dysonansem, jakim jest zetknięcie się z innymi wyznaniem i religiami, musi dostosować się do autorytetu nauk, które mają społeczny monopol na wiedzę o świecie, musi uznać przesłanki państwa demokratycznego oparte na prawdach i moralności świeckiej”. Ważne jest to, co Amy Gutmann nazywa polityką „two-ways-protection”, czyli troska o wolność religijną jednostek, a zarazem troska o separację państwa i Kościoła (jak to jest w modelu francuskim czy amerykańskim, w przeciwieństwie do modelu izraelskiego, który ma postać „one-way-protection”, czyli: troska o wolność religijną, bez troski o separację Kościoła od państwa.

Drugi warunek dotyczy prawa. Ważne jest zmniejszanie dysproporcji między prawami obywatelskimi a prawami człowieka.

Dystrybucja praw obywatelskich powinna być szybsza i szersza niż obecnie.

Trzeci dotyczy rozumienia polityki i pojęcia obywatelstwa. Polityka powinna w większym stopniu skupiać się na wyrażaniu opinii (*talk-centric*), a nie na oddawaniu głosów (*vote-centric*). Warunkiem tego jest jednak uznanie „publicznej racjonalności”. Will Kimlicka: „w zróżnicowanych społecznościach wypowiedzanie opinii odniesie skutek jedynie wtedy, gdy istnieć będzie taka koncepcja publicznej racjonalności, która nie odzwierciedla po prostu tradycji kulturowej, języka i religii większości, tylko pozostaje dostępna dla rozmaitych grup etnicznych i religijnych istniejących w obrębie społeczeństwa”. W argumentowaniu nie powinno się odwoływać do racji religijnych, a jedynie do tych, które są zrozumiałe dla wszystkich. Potrzebna jest też redefinicja terminu obywatel. Musi opierać się on na jakieś „transcendentalnej tożsamości”, czyli takiej, która będzie współistnieć ze starszymi tożsamościami religijnymi i etnicznymi. I w wielu społeczeństwach taka tożsamość jest już faktem.

Czwarty dotyczy tolerancji: ważne jest uznanie zasady tolerancji jako najważniejszej zasady moralności życia publicznego. Istotna jest też edukacja w duchu tolerancji, opracowanie międzykulturowych programów, podręczników, warsztatów tolerancji: gdzie ważna byłaby wiedza o odmiennościach, umiejętności porozumienia mimo różnic, jak również wykształcenie postaw otwartości na inność.

Ostatni warunek dotyczy języka debaty: ważne jest przestrzeganie zasad poprawności politycznej. Mamy doświadczenia z XX w., o szkodach, których dokonał język nienawiści. Eksterminacja zaczyna się od używania języka pogardy, języka nienawiści. Zasady poprawności politycznej przed nimi chronią. Pomni na doświadczenia przeszłości – przestrzegamy ich.

Oczywiście pozostaje wiele pytań. Czy możliwe jest uznanie zasadności różnych stanowisk etycznych wobec tych samych kwestii, o ile szczerze wyznajemy jakieś przekonania moralne? Czy procesy sekularyzacji stanowią zagrożenie dla moralności, jak zdaje się sądzić wielu? Czy multikulturalizm nie zniszczy wspólnotowych tożsamości i czy nie osłabi tożsamości jednostkowych, które tworzą się na bazie wspólnot kulturowych? Czy powinno się raczej wzmacniać politykę tożsamości, czy raczej politykę praw mniejszości? Jak wzmacniać jedną i drugą, by nie przeciwstawiały się sobie? Jaka jest rola wspólnot religijnych w naszym życiu? Jaki jest status prawd religijnych w demokracji? Czy racjonalizacja, sekularyzacja sfery publicznej rzeczywiście usunie przemoc, fanatyzm i nietolerancję czy tylko zmieni ich formę?

Wiele jest takich pytań i warto wokół nich budować dyskusję. Tych, którzy sądzą, że dyskusja jest czcza i prowadzi donikąd, chciałabym przekonać, że tak nie jest. Już Grecy ponad dwa i pół tysiąca lat temu twierdzili, że obywatel różni się od barbarzyńcy tym, że potrafi swoje konflikty rozstrzygać drogą perswazji, a nie przemocy. Umiejętność mowy, dyskusji, perswazji, prowadzenia dialogu Grecy traktowali nie tylko jako cechę polityczną, ale i jako główny atrybut człowieczeństwa. Warto o tym pamiętać i warto prowadzić ów niekończący się dialog, bo stanowi on drogę do multikulturalnej wspólnoty.

Esej *quasi*-filozofujący o dialogu między kulturami w świecie pierwszej dekady XXI wieku

Wydaje się, że nie jesteśmy w stanie wyobrazić sobie, że kiedykolwiek mogłby istnieć świat bądź przynajmniej kontynent o jednolitej kulturze. Ani odległa historia, ani tym bardziej współczesność, nie wskazują na to, by tak było kiedykolwiek w historii cywilizacji¹. Jednak po mniej więcej wieku prób zaszczepiania wielkich narracji, z silnymi tendencjami ujednolicania społecznych wzorów życia, przynajmniej na płaszczyźnie istotnej kultury symbolicznej (w skrajnej wersji nazizm

¹ Oczywiście badacze kultury donoszą o takich zjawiskach jak globalizacja czy amerykanizacja kultury, ale w wyniku tych procesów dochodzi w znacznej mierze do hybrydyzacji i powstawania nowych, eklektycznych jakości kulturowych, aniżeli jakichś form wyraźnego ujednolicania wzorów kulturowych. Niemniej jednak niektórzy badacze, na przykład Ali Mazrui, dostrzegają możliwości tworzenia się w owej rzeczywistości przenikających się kultur, potencjału dla kształtowania się kultury światowej, w której wszystkie kultury wytworzyłyby wspólny mianownik wartości kulturowych, a unifikacja wyraźnie przeważałaby nad dyferencją. Zob. K. Krzysztofek, *Cywilizacja: dwie optyki*, Warszawa 1991, s. 102-105. Z drugiej strony istnieje teza o tzw. renesansie etniczności, wedle której w obliczu naporu zunifikowanych treści kulturowych na inne kultury, mamy do czynienia ze specyficznym rodzajem obrony rodzimej kultury i fermentem partykularnych tożsamości etnicznych. Zob. na przykład S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 1998; *Pogranicza i multikulturalizm w warunkach Unii Europejskiej*, red. K. Krzysztofek, A. Sadowski, t. 1, Białystok 2004, s. 161.

i komunizm), powszechne panowanie w świecie zachodnim rozpoczęła doktryna o nienaruszalności wszelkich kultur i dążeniu do zachowania ich różnorodności. Można sądzić, że uznanie tej różnorodności za niekwestionowane bogactwo naszego świata jest wynikiem dojścia do głosu wolności i demokracji. Jednocześnie nie zniknął całkiem przemożny w XIX-wiecznej nauce europocentryzm, jest nadal obecny w kulturze europejskiej, aspirującej do podtrzymywania supremacji nad innymi kulturami, i znajduje analogię we współczesnej amerykańskiej, forsującej wzory kultury Stanów Zjednoczonych. I jakkolwiek wydaje się to wskazywać na zakorzenione w ludzkich dążeniach pragnienie zjednoczenia społeczeństw w obrębie jednolitej kultury (współcześnie takie aspiracje wydaje się przejawiać Unia Europejska), w dobie przewagi w świecie Zachodu konstytucyjnej demokracji problem różnorodności kulturowej próbuje się rozwiązać za pomocą humanistycznej kategorii *dialogu międzykulturowego*.

Pomimo wypracowania w humanistyce idei, będącej nieustannym wzajemnym zapraszaniem się kultur do wymiany na płaszczyźnie obopólnego wzbogacania się, idea kulturowego dialogu bynajmniej nie redukuje, a już na pewno nie eliminuje niechęci czy konfliktów, które najbardziej skrajny wyraz znajdują w działaniach wojennych i eksterminacji. W dalszym ciągu trudno wskazać państwa na świecie, w których ludzie z różnych rzeczywistości kulturowych żyliby obok siebie bez niechęci i dystansu. W dalszym ciągu utrzymują się stereotypy i uprzedzenia, co więcej, rodzą się nowe, dają o sobie znać akty dyskryminacji, a nawet czynnej przemocy. Hipoteza międzygrupowego kontaktu niektórych badaczy w naukach społecznych²,

² Zob. R. Brown, M. Hewstone, *An Integrative Theory of Intergroup Contact* [w:] *Advances in Experimental Social Psychology*, red. M.P. Zanna, t. 37, Academic Press, San Diego CA 2005, s. 255–343.

wyduje się nie mieć w tym zakresie racji bytu – coraz więcej ludzi różnych kultur w wyniku migracji żyje obok siebie, ale to wcale nie oznacza redukowania dystansów międzygrupowych; nawet w krajach zachodnich, które szczycą się tolerancją. Badacze stereotypizacji i piętnowania donoszą o utrzymywaniu się uprzedzeń między ludźmi należącymi do różnych narodów, ras, grup etnicznych i wyznań, przejawiających się w braku akceptacji i tolerancji dla odmiennych wzorów kulturowych czy sposobów myślenia i zachowania obcych grup. W ostatnich dekadach w socjologii i psychologii międzygrupowej pojawiło się kilka wpływowych teorii, które próbują wyjaśnić, skąd bierze się fenomen uporczywości dystansów międzygrupowych i międzykulturowych, szczególnie tam, gdzie stworzono warunki wolności i demokracji, wbudowano treści wielokulturowe do socjalizacji, zapoznano z praktykami edukacji międzykulturowej, a pomimo tego konflikty międzyetniczne nie znikły z krajobrazu codzienności³. Uznając racje socjobiologów i badaczy ewolucji, coraz więcej uczonych jest skłonnych przyznać, że ludzie w taki sposób są zaprogramowani przez naturę do życia w społeczeństwach i ich kulturach, i zmienianie tego za pomocą forsowania postaw tolerancji wydaje się wręcz niedorzeczne⁴.

Gdyby to, co nakreślono w wielkim skrócie powyżej, nie odzwierciedlało jakiegś prawdy o świecie współczesnym (przynajmniej zachodnim), który z założenia ma być najbardziej

³ Zob. J. Sidanius, F. Pratto, *Social Dominance: An Intergroup Theory of Social Hierarchy and Oppression*, Cambridge University Press, New York 1999, J.T. Jost, M.R. Banaji, B.A. Nosek, *A Decade of System Justification Theory: Accumulated Evidence of Conscious and Unconscious Bolstering of the Status Quo*, "Political Psychology" 2004, t. 25, nr 6, s. 881-919; R. Kurzban, M.R. Leary, *Evolutionary Origins of Stigmatization: The Functions of Social Exclusion*, "Psychological Bulletin" 2001, t. 127, nr 2, s. 187-208.

⁴ Zob. A.J.M. Dijker, W. Koomen, *Stigmatization, Tolerance and Repair. An Integrative Psychological Analysis of Responses to Deviance*, Cambridge University Press, New York-London 2007.

tolerancyjną i świadomą czasoprzestrzenią w dziejach ludzkości, historia rzeczywiście zakończyła by się, jak wieszczył Francis Fukuyama⁵. W rzeczywistości, w której najbardziej wymownym przykładem konfliktu międzykulturowego (a nawet międzycywilizacyjnego) jest konfrontacja Islamu z Zachodem (która sprawia, że Europa i Ameryka, mimo zapisanych w konstytucjach ich krajów wolności i równości, w poczuciu zagrożenia sięgają po topór wojenny), pytanie o to, jak doprowadzić do dialogu między kulturami, traci swoje przesłanie. Bardziej realna wydaje się być tendencyjnie sformułowana kwestia: dlaczego nie będzie dialogu międzykulturowego? Przestańmy się łudzić – o ile fragmenty takiego dialogu miałyby szansę się realizować w *stricto* lokalnych, niewielkich wspólnotach, a najlepiej diadycznych interakcjach, o tyle w sensie globalnym, w kontekście aktualnego stanu świadomości świata, dialog taki nie jest możliwy i nawet nie ma pewności, czy pożądaný. Dialogu międzykulturowego nie będzie, bo jest on sprzeczny z naturą istoty ludzkiej – tak przynajmniej utrzymuje wielu uczonych, kreśląc niepokojący obraz człowieka, który, niezależnie od tego, czy jest na szczycie, czy na dole piramidy społecznej, nie może żyć poza hierarchią, która wyklucza ideologiczną równość, głoszoną przez liberałów. Dialogu międzykulturowego nie będzie, dopóki będzie istnieć rywalizacja o zasoby świata, a życie społeczeństw i jednostek będzie usidlone przez ekonomię i posiadanie jako synonim przetrwania na jak najwyższym konsumpcyjnym poziomie. Dialogu międzykulturowego, w sensie nadanym mu przez praktyków edukacji z zakresu międzykulturowości też nie będzie, bo jej przesłanie, przybrane w unaukowione, ale niejednoznaczne kategorie, jest moim zdaniem zbyt ubogie duchowo. W związku z tym globalnego dialogu między kulturami w naszych czasach nie będzie.

⁵ F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Biedroń, H. Wichrowski, Poznań 1992.

Treści idei dialogu między kulturami wykrystalizowały się w kulturze zachodniej, czy jak twierdzi Huntington, w cywilizacji, która stworzyła kartę praw człowieka, idee wolności, równości, konstytucję i demokrację. Obserwujemy pogłębianie nacisku na *liberty* poprzez łamanie kolejnych tabu kulturowych i poszerzanie norm behawioralnych, kruszenie się wiary w transcendencję na rzecz prymatu rozumu i druzgocącą przewagę *science* nad *sacrum*. Położenie nacisku na indywidualizm, uczynienie konsumpcji synonimem życia i rozwój nowej, libertyńskiej etyki sprawiły, że kultura zachodnia jako jedyna mogła sformułować ideę dialogu, ale zarazem (czy całkiem świadomie?) wypełnić pustkę pozostawioną przez procesy sekularyzacji, rozpad wspólnoty, nastawienie na konsumpcję i atomizację życia. Idea dialogu od początku była budowana na pogłębiającej się pustce po więziach międzyludzkich, tym bardziej wydawała się utopijna. Nowe technologie i przemiany stylu życia, związane głównie z przyspieszeniem życia jednostki w kulturach konsumpcyjnego wyboru, rozbiły „podstawową rzeczywistość człowieka”, którą – jak pisał Richard Rorty – są „osoby pogrążone w rozmowie”⁶. Idea dialogu w zasadzie pojawia się więc tam, gdzie naturalna i bezrefleksyjna, nierozzerwalnie wbudowana w codzienność rozmowa z Innym zostaje mocno naruszona. I niestety to, co nie potrzebowało uprzednio definicji, zyskuje zazwyczaj swój refleks w postaci ideału nie do zrealizowania, a więc czegoś, co nie jest i raczej nie będzie rzeczywistością. Między innymi dlatego dialog międzykulturowy nie istnieje, choćby się o nim mówiło i pisało. Alternatywa przemocy na pewno jest bardziej rzeczywista.

Postulowany dialog międzykulturowy jest w rzeczywistości dyskursem toczącym się na niezliczonych płaszczyznach życia jednostek, społeczeństw, niekiedy paradoksalnym czy wręcz

⁶ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 345.

– paranoidalnym. W ramach tego dyskursu nie tylko podpisane są akty współpracy czy pokoju, ale przede wszystkim wybuchają napięcia, konflikty, plemienne niepokoje, a w rezultacie wojny między chroniącymi swoje kultury narodami. Dziśsze społeczeństwa zachodnie mają w zasadzie do wyboru dwie opcje rozwiązywania własnych problemów z wielokulturowością: albo narzucają jedną kulturę, ale to by oznaczało kres tego, czym Zachód się szczyci i z lubością wystawia w witrynie innych swoich dóbr – demokracji i wolności; albo pozostanie im prowadzenie wspomnianego dyskursu, który nazywa się nieśluszenie dialogiem, wydaje się on bowiem wysublimowanym rodzajem międzykulturowych waśni.

Dialogu międzykulturowego nie ma i nie będzie. Nie ukrywajmy, że nie może być inaczej w świecie zbudowanym – i zawsze tak było – na prawach silniejszego (bogatszego), przypominających bezwzględność doboru naturalnego. Dlaczego mamy twierdzić, że dialog ten już się konstytuuje w naszej samoświadomości, że jesteśmy w przededniu wielkiego pojednania – jak głoszą entuzjaści rozmaitych doktryn, a coraz częściej hierarchowie Kościołów światowych, m.in. rzymskokatolickiego? Czy mają nas do tego przekonać niepozorne momenty „międzyetnicznej miłości” wznoszącej się nawet ponad „międzyetniczne krzywdy”, pokazujące, że oto dialog taki jest rzeczywisty, więc jak najbardziej możliwy? Czy mamy chwalić się wzrostem procentów „uzdrowionych z nienawiści” za sprawą procedur socjotechnicznych, wypracowanych przez schematy pieczołowicie przerobionych zadań edukacyjnych? Doprawdy nie mamy czym. Każdy rozsądnie myślący obserwator globalnej rzeczywistości stwierdzi, że dopóki panuje prawo silniejszego (bogatszego), nie ma mowy o żadnym dialogu międzykulturowym, nawet tym, w najbardziej potocznym rozumieniu tego słowa. Nieustannie potwierdzają to niekończące się krytyczne analizy

procesów globalizacji i westernizacji świata i współczesnej kultury zachodniej w ogóle, jak się wydaje nadal podtrzymującej nadwątloną nadzieję na triumf idei pokojowego współistnienia, równości praw czy szans, pojednania, dialogu właśnie. Wśród uczonych i wielu mężów stanu nie ma dzisiaj wątpliwości, iż pokonanie coraz bardziej globalnych problemów etnicznych i wielokulturowych jest rzeczywistym zadaniem współczesnego świata, które wcale nie jest mniej palące od problemów podobno już nieodwracalnych zanieczyszczeń ekologicznych, dystrybucji zasobów świata czy kwestii światowej demografii. Jasno uzmysławiamy sobie, że wiele się dzieje na świecie (a może nawet wszystko, choć to być może zbyt daleko idąca insynuacja) za sprawą konfliktów między kulturami. Gdyby ludzie, społeczeństwa, grupy, w końcu zaś pojedyncze osoby, potrafili się zwyczajnie „dogadać” – w epoce, w której, w obliczu coraz silniejszej etnicznej dyferencjacji, próbuje się ich wychowywać do poszanowania wolności sumienia i wyznania Innych – świat pozbyłby się wielu problemów. Dialog międzykulturowy mógłby być drogą ku temu, należałoby tylko wiedzieć, jak go prowadzić. Twierdzę jednak, że nie ma takiej drogi.

Kolejny przykład wspierający moją diagnozę, to obszar nauk społecznych, nauk o człowieku, jego funkcjonowaniu i kulturze. Obecnie w najbardziej zaawansowanych pod względem odkryć zachodnich naukach społecznych obserwujemy coraz silniejsze dochodzenie do głosu idei ewolucji. Można moim zdaniem zaryzykować stwierdzenie, że następuje odrodzenie Darwinowskich idei doboru naturalnego, behawioryzmu i mechaniczno-biologicznych wyjaśnień zachowań ludzkich, a więc powrót ducha Koła Wiedeńskiego i jeszcze nie tak dawnego wystąpienia Wilsona, któremu towarzyszy poparty technologią, silny i trudny do zakwestionowania „demon” logiki ewolucji – genetyka. Biorąc pod uwagę ewolucyjne rozumowanie i odkrycia genetyczne,

coraz więcej naukowców i badaczy społecznych zgadza się z koncepcją, że człowiek niewiele różni się od zwierzęcia i, podobnie jak świat przyrody, podlega ewolucji, zatem żeby zrozumieć jego zachowanie indywidualne i grupowe, należy go badać jako część natury⁷. Niemniej, tak jak już wspomniano, wykorzystanie sugestywnej analogii człowieka i zwierzęcia, jak też ich wspólnego pochodzenia, zarówno w teorii, jak w praktyce prowadzi do mało krzepiących wniosków. Ludzkość została zaprojektowana do konfliktów i tylko w taki sposób może się toczyć życie społeczne, a więc na zasadzie łańcucha pokarmowego, w którym silniejsi pożerają słabszych. Funkcjonowanie i zachowanie silnych polega właściwie na owym pożeraniu, natomiast funkcjonowanie i zachowanie słabszych polega na tym, aby uchronić się przed byciem pożartym. W zasadzie i jednym, i drugim chodzi o to samo – o przetrwanie, bo instynkt uzewnętrzniony w ludzkiej świadomości daremności egzystencji w realiach wypełnionych nieustającymi zagrożeniami ciągle wydaje się pobudzony, zmuszając do równie nieustannej rywalizacji⁸.

Przyjęcie paradygmatu ewolucyjnego w naukach społecznych – a można sądzić, że wielu uczonych już dzisiaj nie kwestionuje ewolucyjnych podstaw wyjaśniania człowieka i jego zachowań, a reszta aktywnych badaczy rośnie

⁷ Wydaje się, że coraz więcej badaczy i teoretyków domaga się wypracowania w naukach społecznych nowego paradygmatu podejścia do człowieka i jego natury, która jest naturą fizyczną, a więc postuluje się introspekcyjną tezę o tożsamości umysłu i mózgu, gdzie to, co mentalne, jest synonimem tego, co mózgowe. Obserwujemy tu – w obliczu dotychczasowych sprzeczności i braku dowodów na istnienie tzw. mentalizmu, a więc odrębności umysłu od mózgu – zwrot ku behawioryzmowi i wyłącznej obserwacji zachowań i reakcji człowieka na bodźce. Zob. U. Żegleń, *Filozofia umysłu. Dyskusja z naturalistycznymi koncepcjami umysłu*, Toruń 2003; H. Feigl, *The 'Mental' and the 'Physical'*, [w:] *Concepts, Theories and the Mind-Body Problem*, "Minnesota Studies in the Philosophy of Science", red. H. Feigl, M. Scriven, G. Maxwell, t. 2, Minneapolis 1958, s. 370-497.

⁸ Ten dramat dobrze pokazują dzisiaj założenia teorii opanowywania trwogi. Zob. *Teoria opanowywania trwogi. Dyskurs w literaturze amerykańskiej*, red. M. Ruszczyk, Warszawa 2008.

– mogłoby moim zdaniem prowadzić do pojmowania konfliktu międzygrupowego (międzykulturowego) jako czegoś nieuchronnego i niemożliwego do wyeliminowania. Coraz więcej bowiem gromadzi się dowodów genetycznych na taki właśnie projekt istoty ludzkiej (oraz całego świata przyrody) jako wzrastającej w warunkach rywalizacji o zasoby. Takie przyjmowanie założeń ewolucyjnych ma ukryty, głęboko dehumanizujący aspekt, zakłada bowiem jednorodną, behawiorystyczną i materialną naturę człowieka, którego życie, chociaż przepełnione świadomością, jest drobiną zakrojonej na setki tysięcy lat ewolucji gatunków. Przypomnę tylko, że na podobnych założeniach wspiera się rasizm, usprawiedliwiający plan „oczyszczania” rasy ludzkiej z „anomalii” dobrem ewolucji. Trudno też nie dostrzec związku z taką ideą jak komunizm, wspierającą się permanentnie na materialistycznej wizji świata, chociaż chcącej wynieść się ponad ewolucyjną rywalizację o zasoby, aby stworzyć rodzaj wyższej formy społeczeństwa, opartej na braku własności indywidualnej. Oba systemy, chociaż różne, w podobnym stopniu wydają się, z perspektywy współczesnych konstytucji, zbrodnicze. Nie sądzę więc, by ten wyeksponowany w naszym świecie „ideologiczny materializm”, coraz bardziej prześwitujący przez cienką powłokę „humanistycznych” hipotez naukowych, tworzył dogodny grunt dla realizacji pomysłu jakiegokolwiek dialogu, tym bardziej wielokulturowego, skoro nauka już dzisiaj jest w stanie przyznać, że konflikt między kulturami jest czymś, na co nie ma lekarstwa, ani nawet środka łagodzącego, chociażby edukacji. W związku z tym historia postulowania dialogu międzykulturowego bardziej przypomina walki Don Kichota z wiatrakami, uzewnętrznione w całym „bogactwie” międzykulturowych waśni.

Wiele moim zdaniem wskazuje na to, że założenia ewolucyjne mogą na dłużej zapanować w naukach społecznych, do tej pory w głównym nurcie uwzględniających raczej hermeneutykę i dilttheyizm, aniżeli zmechanizowaną strukturę świata fizycznego, zarezerwowaną dla sfery nauk przyrodniczych. Wydaje się, że humanizm nie wie, dokąd podążać dalej, na ludzkim („doczesnym”) poziomie wartości już niemal wszystko powiedziano, a problemy pozostały, łącznie z całą rzeszą nowych. Wydaje się, że wyższym stopniem humanizmu będzie już tylko to, co elegancko nazywa się „parapsychologią”⁹, ale to jest nie do pogodzenia z nadal wpływowym racjonalnym paradygmatem przyczynowo-skutkowym, wykluczającym niemal gnostyczne pojednanie nauki i religii, czy jak kto woli, *science* i duchowości. Skoro tak, zostają jeszcze właśnie owe idee ewolucji, mieszczące się w granicach aktualnych postaw racjonalności, na której wspiera się technologiczna cywilizacja Zachodu. I tu właściwie całkiem realnie przesuwają się punkty myślenia o człowieku, jego zachowaniu i kulturze, sprawiając, że bezlitosne prawo dżungli staje się coraz bardziej akceptowanym założeniem, a nawet ideologią naukową, która ostatecznie doskonale usprawiedliwia pogłębienie się nierówności między ludźmi w coraz bardziej globalizującej się rzeczywistości. W świecie takiego prawa dżungli idea dialogu międzykulturowego wydaje się wręcz herezją nawiedzonych bajkopisarzy, chociaż zarazem dostrzega się palący problem konfliktów międzyetnicznych.

⁹ Mam wrażenie, że pogłębia się dzisiaj rzesza uczonych odmawiających miejsca w nauce takim nurtom, jak psychoanaliza Carla Gustawa Junga i ogólnie psychologii z przedrostkiem „trans”, która od początku kojarzy się ze sposobami myślenia i technikami stosowanymi przez współczesnych okultystów i hipnotyzerów. Zob. na przykład F. Capra, *Punkt zwrotny*, tłum. E. Woydyłło, Warszawa 1988.

Tak więc, kiedy nauki tradycyjnie zwane humanistycznymi coraz wyraźniej wydają się podkreślać, że jesteśmy jedynie gatunkiem zwierząt i nie ma powodu, dla którego winniśmy oddzielać umysł od fizycznego mózgu, idea dialogu między kulturami w realny sposób traci ową właściwie humanistyczną pierwocinę, z której wyszła i która nadała jej sens. Zamiast dialogu, może stać się coś przeciwnego. Nie tyle dalsze pogłębienie konfliktów międzykulturowych, ile restauracja zdehumanizowanych i posługujących się już zaawansowanymi technologiami systemów ideologicznych, wyznawanych przez ludzi wychowanych na Darwinie i usprawiedliwiających prawo silniejszego doborem naturalnym. Oczywiście nie chcę tu wieszczyć scenariuszy jak z horroru, tym bardziej dyskredytować teorii ewolucji, która przecież jest tylko pewną konstrukcją myślową tłumaczącą pochodzenie, funkcjonowanie i zachowania człowieka i grup ludzkich, zatem sama w sobie nie jest zła. Niemniej uważam, że konsekwencje opanowania tradycyjnych dziedzin humanistyki i nauk społecznych przez ten sposób myślenia mogłyby być bardzo groźne dla myślenia o człowieku, a następnie dla działania „na rzecz” człowieka. Na pewno sprzyja temu ateizm, produkt sekularyzacji kultury zachodniej, zaprzeczający istnieniu Boga. Zresztą wydaje się, że bez kategorii Boga trudno jest uświadomić sobie nie tylko filozofujący sens idei dialogu między ludźmi, a następnie kulturami¹⁰, chociaż ci, którzy odrzucają koncepcję Boga uznają, że koncepcje takie, przemawiające przez wielkie i najbardziej wpływowe religie świata, szczególnie monoteistyczne, mogłyby być odpowiedzialne za konflikty i wojny między różnymi grupami etnicznymi.

¹⁰ Zob. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992; Tenże, *Opowieści chasydów*, tłum. P. Hertz, Poznań 1986, E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.

Z drugiej strony sędzę, że prześledzenie koncepcji Boga we współczesnym, globalizującym się świecie jest konieczne dla zbadania potencjału owego pojednania, które w tym kontekście kojarzy się z *ekumenizmem*, wyrastającym jako znaczący segment rozległej idei dialogu między kulturami. Niemniej jednak jeszcze nigdy w dziejach Zachodu miejsce i koncepcje Boga bądź też Absolutu nie były, jak sędzę, tak zagmatwane i poplątane, jak dzisiaj. To wprawia religioznawców, próbujących zdiagnozować sprawy religii bądź też duchowości kultury zachodniej, w konfuzję i często wyjaśnienia badaczy przemian religijnych stoją ze sobą w sprzeczności niemożliwej do logicznego wynegocjowania¹¹. Moim zdaniem dzieje się tak dlatego, że niewielu badaczy zauważa zmianę koncepcji miejsca Boga w wierze mieszkańców Zachodu, a koncentruje się na deklaracjach i behawioralnych, kulturowych i systemowych aspektach religijności jednostek oraz społeczeństw. Sędzę, że kultura zachodnia jest w dzisiejszym świecie jedynym miejscem, gdzie tak jaskrawo występują obok siebie transcendentne (tradycyjne) i immanentne koncepcje Boga, niekiedy bywając w zadziwiający sposób przemieszane, a do tego w obecności rosnącej liczby ateistów. Tu już nie chodzi o sam fakt istnienia rozmaitych religii z wieloma swoimi odmianami, czy kwestię praktykowania, czy niepraktykowania, ale o samo miejsce Boga w danym systemie wierzeń, które jest istotne nie tylko dla rozważań *stricte* teologicznych, ale dla samej naszej współczesnej kondycji jako jednostek zamieszkujących tworzone przez siebie społeczeństwa. Włodzimierz Pawluczuk dostrzegł, że w kulturze zachodniej następuje coś w rodzaju przesunięcia idei Boga z transcendencji (Bóg poza światem) do immanencji (Bóg w człowieku)¹².

¹¹ Zob. np. *Socjologia religii*, red. W. Piwowarski, Lublin, 1996.

¹² Z wykładów przeprowadzonych przez prof. W. Pawluczuka na kierunku socjologia (Wydział Historyczno-Socjologiczny Uniwersytetu w Białymstoku) w roku akademickim 1998/1999.

Można to wytłumaczyć m.in. zjawiskiem orientalizacji Zachodu i – w obliczu duchowej pustki (obnażonej przez rzekome niepowodzenie paradygmatu techniki i nauki), której nie są w stanie zaspokoić tradycyjne kościoły okcydentalne – fascynacją duchowością dalekowschodnią i nietradycyjnymi tzw. religiami jaźni, lokującymi kategorię boskości w człowieku i samozbawianiu, bądź na przykład w przyrodzie. Wydaje się, że rozwój indywidualizmu w kulturze zachodniej stanowi podatny grunt dla upowszechniania się nietradycyjnych dla obszaru Europy wierzeń. Nietradycyjna duchowość człowieka o niemal boskiej sile wnika do doktryn o transcendencji Absolutu, tworząc coś na kształt hybrydy. Nic dziwnego, że tradycyjne religie próbują bronić doktryn przed ryzykiem upowszechnienia się idei o zbawczej jaźni człowieka, właściwej dla religii dalekowschodnich. I w tej atmosferze nieustannych sporów o kierunki „migracji” Boga, rośnie liczba osób deklarujących się jako ateści. Tak więc twierdzę, że nie ma innego poza Zachodem obszaru kulturowego, w którym funkcjonowałyby obok siebie tak różnorodne i podtrzymywane religijnie interpretacje miejsca Boga, przy tak znaczącej, w porównaniu do innych kultur, liczbie osób uznających siebie za niewierzące.

Sądzę, że przemiany duchowości Zachodu, rozbitcie świadomościowego monolitu i wyraźna hybrydyzacja wyobrażeń religijnych w kulturze zachodniej przyczyniła się wbrew pozorom do upowszechniania idei ekumenizmu, szczególnie w obrębie chrześcijaństwa, ale nie tylko. Mam wrażenie, że pomimo religijnych niechęci i konfrontacji pomiędzy różnymi grupami religijnymi, jakie w kulturze zachodniej rozgrywają się czasem w żywiołowym, ale pozbawionym przemocy zbrojnej dyskursie publicznym, chociaż w innych obszarach świata dalej mogą być przyczyną chwytania za broń, istnieje zauważalna i silna tendencja budowania świadomościowej jedności różnych wyznań, opartej na idei wspólnego Boga, bez względu na jego miejsce (na

przykład Bóg w człowieku, w przyrodzie, w niebie, w kosmosie, na innej planecie). Trudno jednak moim zdaniem reagować na to z entuzjazmem, nawet pod groźbą oskarżenia o fundamentalizm, ponieważ sądzę, że nie da się zbudować autentycznego – jak chcą tego piewcy dialogu – pojednania między religiami, mającymi nawet wspólne źródła. Wszelki ekumenizm jest w moim odczuciu zawsze ideą błędną, naciągniętą i ustanawianą na poziomie systemowych i racjonalnych porozumień pomiędzy Kościołami czy związkami wyznaniowymi. Nie ma to nic wspólnego z dialogiem, bo jak twierdzę, takiego dialogu nie było i nie będzie. Językiem autentycznej rozmowy pomiędzy religiami jest po prostu wojna i ten język wydaje mi się dzisiaj bardziej „święty”, aniżeli język jedności między wyznawcami rozmaitych religii.

Reasumując, wydaje się, że świat i jego porządek rzeczy znalazł się dokładnie tam, gdzie młot uderza w kowadło:

- pomiędzy naciskiem na wolności i swobody uczestniczenia w swoich partykularnych kulturach i etnicznej samoekspresji, a nawoływaniem do wielowymiarowej jedności (unifikacji), nie tylko w obliczu zagrażających światu problemów globalnych;

- pomiędzy naciskiem na pokojowe współistnienie między rozmaitymi kulturami, a wojną w imię ochrony i bezpieczeństwa własnej kultury;

- pomiędzy odrzuceniem wszelkich form ucisku ze względu na odmienną etniczną i kulturową a tendencjami do uznania istnienia hierarchii i dominacji jako reguły życia społecznego, i w rezultacie:

- pomiędzy jedną a drugą sprzecznością.

Idea dialogu między kulturami jest dla humanistów nadzieją na łagodzenie problemów ludzi, grup, społeczeństw, a nawet całego świata, zwłaszcza kiedy mamy do czynienia

z problemami globalnymi, a więc takimi, których rozwiązywanie wiąże się z wykorzystaniem globalnych środków. Dialog oparty na bardziej potocznej perspektywie wzajemności, rozumienia znaczeń i obopólnego poszanowania jest niemożliwy między dwiema kulturami, co dopiero mówić o dialogu globalnym. Ten szczególny rodzaj rozmowy zasadniczo bywa nawet niemożliwy w obrębie jednej kultury, pomiędzy grupami i jednostkami. Doskonale widać to w badaniach interakcji międzygrupowych i interpersonalnych, których dostarcza współczesna literatura naukowa z zakresu nierówności społecznych¹³. Dlatego dialogu nie ma i nie będzie. Była jedynie idea szlachetna i humanistyczna, ale wiele wskazuje na to, że już może nawet nie będzie idei, ponieważ skrętnie i w dość zakamuflowanej formie wymiata się ją z nauk o człowieku i zastępuje bardziej zmaterializowaną, a przeto mniej naukowo „ezoteryczną” wizją istoty ludzkiej. Zaprzecza jej sama przestrzeń kulturowa, w której idea owa powstała – Zachód ze swoją demokracją, która będąc przyobiecaniem istocie ludzkiej wolności i wyboru, głosi siebie światu poprzez zaprzeczanie owemu wyborowi. Tak więc dialogu jak nie ma, tak nie ma. I zdaje się – nie będzie. Nie jest on na naszą miarę, nie na miarę reguł życia zbiorowego, a więc i kulturowego. Ten pompatyczny termin jest tylko słowem na papierze. Warto uświadomić sobie zawczasu różne możliwe ewentualności, zanim jakiś szaleniec powoła z ostatków tej idei kolejne jarzmo dla świata, ale tym razem globalne i w obliczu tak rozwiniętej techniki – permanentne. W moim odczuciu wszelka idea jedności, porozumienia i budowania globalnej, planetarnej niemal wspólnoty w duchu czegoś wspólnego, będzie niczym innym jak niezwykłą i genialną wręcz megamanipulacją kogoś

¹³ Wydaje się, że sporo tych badań przeprowadzono w ostatnich trzech dekadach na Zachodzie w perspektywie stygmatu społecznego. Zob. E. Czykwin, *Stygmat społeczny*, Warszawa 2007.

równie niezwykłego i genialnego. Pomimo tylu sprzeczności, pomimo owego młota i kowadła, mam poczucie, że dojście do takiego planetarnego porozumienia między kulturami jest możliwe, może nawet jeszcze bardziej realne i bliskie, niż myślimy. Jednak nie będzie ono oparte na dialogu. W eseju tym dowodzone, dlaczego dialog międzykulturowy nigdy nie zaistnieje, chociaż może nie przystoi formułować sądów tak kategorycznych. Ale takie porozumienie oznaczające system globalnej współpracy między kulturami może być tylko i wyłącznie najbardziej niezwykłym i najokrutniejszym zmanipulowaniem człowieka i społeczeństwa w historii ludzkości.

Inny zawsze gdzie indziej

Białystok i teren obecnego województwa Podlaskiego od wieków – może od zawsze – są przestrzeniami niespotykane zróżnicowanymi. Kiedy inne rejony Polski, Litwy, Białorusi cechowały się względnym ujednoliceniem, tu każdy – chcąc, czy nie chcąc – był wrzucony w przebywanie z ludźmi wyznającymi inne religie, mówiącymi innymi językami, zajmującymi się innymi pracami, spożywającymi inne posiłki. Piękne Podlasie! od dawien dawna do teraz było widownią i sceną wymiany doświadczeń, piosenek, tańców, potraw, kobiet i mężczyzn, czasem ciosów i krzywd. Cały ten wielowiekowy dialog (a może walka) pomaga zrozumieć wiele z przebiegu corocznych sympozjonów pod hasłem „Warto zapytać o kulturę”, w których szczęśliwie uczestniczę. Intelktualiści, biznesmeni, ludzie kultury i edukacji (to nakładające się na siebie kategorie, a nie osobne grupy), wywodzący się z różnych nacji, grup etnicznych i religii, spotykają się, by rozmawiać. Dyskusje prędzej czy później zahaczają o wątek różnic w rozumieniu historii, podlaskiej tożsamości czy oficjalnego języka władz lokalnych. Czy jednak jest to taka inność, która w istocie wymaga od nas i od uczestników sympozjonów wysiłku, wprawia w zdumienie,

czasem w zakłopotanie? A jeśli my, Podlasianie – Białorusini, Polacy, Żydzi, Litwini, Ukraińcy, Rosjanie, Tatarzy, a także nowi mieszkańcy z różnych stron Europy i globu – już tak przywykliśmy do etnicznej i religijnej obcości, że już nic nas nie może zdziwić?

Oswojenie tych językowych i narodowych obcości na Podlasiu (bo sądzę, że mimo zdarzających się politycznych zakusów na narodową monopolizację tego regionu, wszyscy jesteście świadomi jego różnorodności i wieloznaczności – to stwierdzenie jest podstawą, z którą powinien utożsamiać się każdy, kto chce być poważnie traktowany podczas rozmowy dotyczącej Podlasia i jego mieszkańców) nie oznacza jednak zwolnienia z odpowiedzialności konfrontacji z coraz innymi formami obcości, ze stałego otwierania się na dialog i tolerancję. Inność, z którą czujemy się tak swojsko, powinna uwrażliwiać nas na tych wszystkich obcych, o których i z którymi nie zwykliśmy rozmawiać. Szczęście, że na sympozjonie jest przedstawicielka organizacji niepełnosprawnych, lecz to tylko początek długiej listy często wykluczanych. Uchodźcy (którzy w potocznych rozmowach pojawiają się jako bohaterowie kryminalnych skandali), imigranci (których z pewnością będzie na Podlasiu coraz więcej), geje, lesbijki, transwestyci (którzy, jako ludzie, a nie jako temat żartów, nie pojawiają się w rozmowach w ogóle)¹ – można by wyliczać jeszcze długo.

Zwraca uwagę jeszcze jedna nieobecność, na pierwszy rzut oka oczywista. Na spotkaniach takich, jak to, czy nawet ogólnie w sferze publicznej, tylko teoretycznie głos mają „wszyscy”.

¹ Oczywiście rodzi to pytanie, co rozumiemy przez słowo kultura, jakiego rodzaju różnice określają jej granice. Czy kultura związana jest tylko z pochodzeniem etnicznym, religią, czy także z klasą społeczną, wykształceniem, seksualnością, płcią. Antropologowie i socjologowie coraz częściej stosują to pojęcie w szerszym kontekście, ja również popieram opisywanie za pomocą tego terminu społeczności związanych z różnego rodzaju zjawiskami.

W praktyce zabierają go osoby należące do elit danej grupy, swój status zawdzięczające wykształceniu, cechom charakteru, majątności, rzadko wyłonione przez daną społeczność z racji wyboru opartego na zaufaniu. Stosuję tu termin „elita” w znaczeniu nieco pejoratywnym. Ta sytuacja pewnej ekskluzywności uczestników debaty ma też pozytywny wymiar: wewnętrznie spójne światopoglądowo elity katolickie, prawosławne, polskie, litewskie, białoruskie bez problemu porozumiewają się i nawiązują dialog. Czy jednak potrafią rozmawiać i słuchać tych (a może TYCH), którzy stanowią przedmiot troski racjonalnie debatujących, którzy mogą nawet skorzystać z naszych wniosków, o ile zdołają przekroczyć barierę ignorancji...

Warunkiem jest jednak „przekroczenie bariery”. Bariery dotkliwie oddzielającej „obcych” dzisiejszych czasów. To ich obcość powoduje, że czujemy się nieswojo w biednych, brudnych dzielnicach, zaniedbanych popegeerowskich wsiach. Że reagujemy śmiechem, oburzeniem lub zakłopotaniem na przejawy „głupoty”, „chamstwa” i „złego gustu” w życiu publicznym² i codziennym. Że znacznie lepiej rozumiemy protestanckiego profesora ze Stanów Zjednoczonych czy chińskiego reżysera niż sąsiada z bloku. Za to doskonale wiemy, co jest moralne i piękne, umiemy o tym rozprawiać, a nawet udzielać rad, wygłaszać na ten temat sądy, a nawet proponować „obcym” lepsze życie.

Może to jednak elity powinny dążyć do przekroczenia owej bariery, do rezygnacji z wyznaczania standardów? Do przekraczania granic, nawiązywania dialogu? Co się jednak wówczas

² Stawia to przy okazji pytanie o naturę takich zjawisk, jak okładki dziennika „Fakt”, kandydaturę Kononowicza, sukcesy populistycznych partii. Czy są one wyrazem swoistej estetyki i etyki wykluczonych i niemych, czy też kolejną formą manipulacji tych, którzy posiadają władzę nad daną grupą i tworzą jej elity.

stanie z wartościami, kulturą, sztuką, których strażnikami się mienimy? To ostatnie pytanie powinno brzmieć raczej – co dzieje się z nimi teraz?

Wiąże się to z kolejnym tematem wartym poruszenia. Komunikacja elektroniczna, w szczególności Internet³, daje możliwość wypowiedzenia się każdemu, niezależnie od instytucjonalnych ograniczeń, które prawnie określają, co jest godnym lub niegodnym językiem, obrazem, zachowaniem. Okazało się, że my – wykształceni, wrażliwi, posiadający władzę – nie możemy już kontrolować, oceniać, co jest właściwe i co przystoi. Oczywiście możemy próbować utrzymywać więź z kości słoniowej, bo i do tego państwo stworzyło instytucje szkoły, uniwersytety, administrację, biblioteki, muzea. Możemy nadal nadzorować i karać, dawać głos i odbierać go. Pytanie, które zadaję za Antony Giddensem, brzmi, czy gdziekolwiek, choćby na tym pięknym Podlasiu, gdzie wspaniale byłoby móc zatrzymać się na oswojaniu obcości naszych bliskich sąsiadów, znajdziemy schronienie przed zmianą, przed zalewem informacji, przed podziałami społecznymi wynikającymi z biedy, braku wykształcenia, gustu, świadomości? Giddens odpowiada, że nie ma takiego miejsca na Ziemi. Może to być przerażające, ale daje pozytywną odpowiedź na wątpliwość, czy warto pytać o kulturę? Warto i będzie warto zawsze pytać wszystkich i dzielić się odpowiedziami, rozmawiać i poznawać coraz to dalsze pytania, których zrozumienie zapewni godne życie w przyszłości.

³ Można przypuszczać, że to Internet – a konkretnie zniesienie przestrzeni, możliwość poznania kultury tajskiej, muzyki eskimoskiej i pejzaży Los Angeles bez konieczności opuszczania Antoniuka – postawił nas przed koniecznością nawiązania dialogu międzykulturowego. Być może także dzięki niemu my, Podlasianie, zrozumieliśmy, że jedyną drogą wspólnego tutaj istnienia jest dialog, a nie wojna czy dominacja.

Świat to jedna orkiestra, w której wspólnie gramy

Siedziałam z nosem w oknie. Ukazały się skały wgrzyzające się w morze, chwilę potem był tylko błękit. Za jakiś czas spore miasto pode mną. Jeszcze trochę pięknych widoków i znów jestem na ziemi. Tak zaczęła się moja przygoda ze spotkaniami młodzieży zorganizowanymi przez prezydencję francuską w Marsylii.

Przez najbliższych parę dni miałam przebywać z ponad stu osobami z pięćdziesięciu krajów. Wspólnie mieszkaliśmy, bawiliśmy się i omawialiśmy problem, jakim jest dialog międzykulturowy we współczesnym świecie. Na co dzień mało kto się zajmuje tym tematem. Ja również nigdy dogłębnie nie zastanawiałam się nad dialogiem międzykulturowym, kulturą jako taką i innością. Spędziwszy parę dni na słuchaniu odczytów, uczestnictwie w warsztatach i na rozmowach z ludźmi różnych narodowości, zyskałam wiele informacji i spostrzeżeń, którymi chciałabym się podzielić.

Dialog międzykulturowy to współczesne wyrażenie „wytrych”, a jego ogólnikowość wynika przede wszystkim z niejednoznaczności pojęcia kultury. Na przykład człowiek odznaczający się kulturą nie powinien używać wulgaryzmów,

jednak w znanej anegdocie z PRL-u babcia pochwaliła osobę, która nazwała chamem człowieka wypychającego się do kolejki i nakazała mu zajęcie miejsca na jej końcu. Jest to przykład z dziedziny kultury osobistej. Jest też kultura rolna, najczęściej tym mianem nazywany zbiór tradycji i cech sztuki z danego terenu. Czym więc tak właściwie jest kultura? Mnie się spodobała definicja, że jest to zbiór rzeczy wartych powtórzenia.

Na oficjalnym otwarciu spotkań młodzieży jeden z mówców pokazał mapę pochodzącą z czasów, w których świat nie był jeszcze w pełni odkryty. Afryka była na niej na górze, a Europa na dole. Nam współczesnym takie przedstawienie świata wydaje się dziwaczne i w pierwszym odruchu mielibyśmy chęć odwrócić mapę. W ten sposób mówca chciał uświadomić nam, że te same rzeczy można postrzegać inaczej. Każdy z nas ma wiele „zakodowanych” schematów i stereotypów i często trudno nam sobie wyobrazić, że może być inaczej. Wydaje mi się, że mając świadomość tego faktu, można łatwiej zrozumieć inność i próbować zrozumieć, lub przynajmniej przyjąć do wiadomości, że inne nie znaczy gorsze. Znacznie łatwiej jest to zaakceptować na przestrzeni dziejów (przecież nikt autora tej mapy nie nazwałby nieudolnym kartografem, który nie potrafi nawet poprawnie narysować róży wiatrów) niż w przestrzeni geograficznej – znacznie mniej osób potraktowałoby jako coś normalnego picie herbaty z masłem, jak to robią na mongolskich stepach.

Różnorodność wynika w sporej mierze z cech typowo ludzkich, a mianowicie zdolności przystosowawczych i umiejętności uczenia się. Człowiek tuż po urodzeniu nie umie praktycznie niczego. Poznając świat, zaczyna przyswajać wiele zachowań i schematów społecznych, dotyczących np. odnoszenia się do ludzi starszych czy relacji między płciami. W większości przejmujemy też religię i wiele innych rzeczy składających się na obraz

świata. Na to, co nas otacza, a co za tym idzie także kształtuje, wpływ ma wszystko: warunki klimatyczne, bogactwa naturalne, konflikty zbrojne, handel, to, jak mama gotuje zupę... To wszystko się przenika, wpływa na ludzi, którzy się z tym stykają, a później przekazują swojemu potomstwu. Nie można naprawdę zrozumieć człowieka bez poznania jego źródeł, tego, co wpłynęło na jego rozwój. Jeden z utartych stereotypów głosi, w sporej mierze słusznie, że Polacy to krętacze, a Szwedzi to ludzie na wskroś uczciwi. Patrząc na historię, można to bez problemu wyjaśnić – przez lata zaborów, okupacji, lawirowania, kiedy o artykuły pierwszej potrzeby było bardzo trudno, a oszukiwanie władzy należało do przejawów patriotyzmu, Polacy nauczyli się lawirować – wóz Drzymały jako przykład pomysłowości w obejściu prawa jest przedstawiany nawet w podręcznikach do historii. W Szwecji natomiast kary za nieprzestrzeganie prawa bardzo długo były bardzo surowe, np. kradzieże nie były częste, bo brakowało chętnych do straty ręki. Warunki się zmieniły, ale ludzie nie do końca porzucili swoje społeczno-polityczne cechy „przystosowawcze”.

W dzisiejszych czasach świat stał się globalną wioską. Jest to zasługa nie tylko Internetu, lecz także coraz większej migracji. Na ulicach coraz częściej spotykamy przedstawicieli innych ras, coraz więcej z nas wyjeżdża za granicę zarobkowo i turystycznie. Na skutek tego musimy nauczyć się żyć razem. Jednym z problemów jest bariera językowa, jednak szczególnie dla ludzi młodych przestaje ona być problemem. Angielski stał się językiem uniwersalnym. W wielu krajach, tak jak w Polsce, jego nauka jest obowiązkowa.

Na świecie jest wiele poważnych konfliktów, które nie dają się rozwiązać mimo wysiłków polityków, a nieraz i wojska. Taka jest sytuacja między Palestyńczykami i Izraelczykami. Dwie nacje roszczą sobie prawo do tego samego skrawka ziemi

i nie potrafią ułożyć sobie pokojowego współżycia obok siebie. W Marsylii miałam okazję zobaczyć i posłuchać WEDO [West-Eastern Divan Orchestra – przyp. red.] – orkiestry złożonej z młodych ludzi pochodzących z tych zwaśnionych nacji. Kierujący nimi światowej sławy dyrygent Daniel Barenboim opowiadał o muzyce, ale także o swoich poglądach na temat wojny. Uważał, że konflikt będzie trwać, dopóki ludzie się nie zmienią. Żaden z muzyków WEDO nie jest zwolennikiem walki czy zabijania. W orkiestrze tworzą jedność. Wspólną pracą udowadniają, że zwaśnione nacje mogą wspólnie żyć i tworzyć wspólnie piękną muzykę. Wszyscy są młodzi, zdolni i radosni. Wyglądają na zgraną grupę. Mimo to, gdy skrzypaczka opowiadała o tym, jak odebrała wiadomość o rzezi jej rodaków dokonanej przez nację, z której wywodzą się jej przyjaciele, głos jej się łamał, nie mogła znaleźć słów. Bez wątpienia było to dla niej ciężkie doświadczenie. Barenboim mówił, że nie komentuje takich wiadomości. Zresztą, co mógłby powiedzieć.

Polacy na szczęście nie są w tak trudnej sytuacji, jak Izraelczycy i Palestyńczycy. Jednak nasz kraj nie jest całkiem wolny od konfliktów kulturowych. Nawet w Białymstoku można je znaleźć. Idąc ulicą, czy jadąc autobusem, nieraz spotkamy Cyganów-Romów, ludzi o śniadej cerze próbujących dostać od białostoczan parę złotych – wróżą, grają na akordeonie, żebrzą, zazwyczaj z dzieckiem na ręku. Ludzie udają, że ich nie widzą, lub nawet okazują im pogardę, mało kto daje im pieniądze. Czy wiemy, kim oni są, skąd pochodzą i czemu wybrali takie życie? Przyjmujemy ich jako irytujący fragment krajobrazu. Chcielibyśmy, by pracowali i żyli jak „normalni” ludzie. Nie zdziwiłabym się, gdyby oni także pogardzali nami za skąpstwo, znieczulicę, za sztywny styl życia i gdyby nie chcieli się znaleźć na naszym miejscu. Z relacji tej nie wynikają raczej akty jawnej agresji, ale czy to znaczy, że potrafimy żyć razem?

Jest też inna grupa ludzi, niemile widziana w społeczeństwie. Kiedy byłam mała, nie lubiłam chodzić do jednego z supermarketów. Prawie zawsze był tam człowiek, który prawie cały czas się uśmiechał i zajmował się układaniem wózków. Nie dość, że zabierał frajdę, jaką było dla mnie wtedy odstawienie wózka na miejsce, to był jakiś dziwny. Mimo że nigdy nie zrobił nic złego, wzbudzał we mnie strach. Dziś wiem, że był upośledzony umysłowo. Poznałam wielu takich ludzi i dowiedziałam się, że nie ma w nich agresji, gdy się jest dla nich miłym. Jak każdy, mają uczucia. Większość z nich zachowuje się jak dzieci, czasem kapryszą, ale też wieloma rzeczami można ich zainteresować – zajęciami plastycznymi, teatralnymi, zwiedzaniem, dyskoteką. Znacznie łatwiej niż niepełnosprawnego umysłowo dorosłego jest polubić niepełnosprawne dziecko, szczególnie o małym stopniu niepełnosprawności – jest urocze, wesołe, wzbudza współczucie. Gosia, siostra mojego narzeczonego, właśnie taka jest. Potrafi błyskawicznie zyskać przyjaciół. Wsiada do pociągu i śpiewa piosenki nieznanym. Dostaje za to ciastka i wszyscy są weseli. Nie sposób jej nie lubić. Jednak te dzieci dorastają, a duzi niepełnosprawni nie cieszą się już taką sympatią. Są nieraz potężnie zbudowani i silni. Nadal mają umysł dzieci, ale ciała dorosłe i uśmiech już jakoś mniej im pasuje. Ale właściwie, dlaczego? Bo normalni dorośli się tak często nie uśmiechają? Od nich możemy się uczyć, że część ciekawości świata i beztróskiego uśmiechu można zachować bez względu na wiek. Może od nich się nauczymy patrzeć na codzienne życie z dystansem i przestać uważać się nad ludzkim „nieszczęściem”. Tak właściwie, czy nasze życie – praca, sen, trochę czasu dla rodziny i wieczory przed telewizorem – jest dużo szczęśliwsze niż osoby niepełnosprawnej spędzającej dzień w supermarkecie na przestawianiu wózków? Wydaje mi się, że upośledzenie samo w sobie nie jest tak wielkim problemem. Trudno jest natomiast żyć wyobcowanym. Być wrażliwą osobą, pragnącą towarzystwa,

uśmiechającą się do ludzi – i zamiast sympatii, wzbudzać strach. Nauczmy się żyć z tymi ludźmi. Oni naprawdę nie potrzebują dużo, a mogą wiele dać.

Od przedstawicieli innych kultur można się sporo nauczyć, ale żeby budować z nimi właściwe relacje, trzeba znać siebie samego. To jest nieraz nawet trudniejsze niż otworzenie się na innych. Pochodzę z Białegostoku, więc kim jestem? Białostoczanką, Podlasią, Polką, Europejką... A może studentką, wolontariuszką, katoliczką. Każdy z nas należy do wielu kręgów kulturowych. Te geograficzne wydają się najprostsze, tylko czy gdybym wyjechała na stałe do Wrocławia to stałabym się wrocławianką? Ja raczej nie. Pierwsze pokolenie migrantów zostaje z reguły przy zwyczajach wyniesionych z domu, nie zawsze potrafi je przekazać dzieciom. Kulturę, szczególnie tę „regionalną”, przekazuje się z pokolenia na pokolenie, a co najmniej tak wielką rolę jak rodzice odgrywają tu dziadkowie. Mają oni więcej czasu, a ich pamięć sięga głębiej. Zazwyczaj to oni przygotowują święta, które są bardziej przepełnione tradycją niż zajęcia dnia codziennego, a z opowiadań o ich młodości można się dużo dowiedzieć. I babcia robi najlepsze zupy. Poza tym dzisiejsze babcie pamiętają czasy, gdy telewizorów nie było, większość ludzi hodowała kury i niemal każda kobieta szyła, dziergała i wyszywała. Dziś zbyt wiele rzeczy mamy bez wysiłku. Przez to zapominamy skąd pochodzimy. Przecież na całym świecie ludzie noszą chińskie ubrania i mało brakuje, żeby się przerzucili na chleb tostowy. Regionalizm staje się bardziej modą niż tradycją wyniesioną z domu. Tradycje zachowuje się bardziej dla turystów niż dla siebie. A przecież setki lat kultura nie tworzyła się po to, by stanąć na półce w super- czy hipermarkecie. To nasza spuścizna, coś, z czego możemy być dumni. Dzięki naszej kulturze możemy bez kompleksów prowadzić dialog z Innymi. Musimy tylko ją poznać.

Mamy bardzo często skłonności do wartościowania, np. nasza kultura jest lepsza niż mongolska, ale gorsza niż francuska. I patrzymy z góry na Mongołów, a w kontaktach z Francuzami mamy kompleksy. Ale z kulturą nie jest tak prosto. Każda ma coś do zaoferowania. Daniel Barenboim na pytanie, czy muzycy nie próbują się nawzajem zagłuszać, odpowiedział, że gra w orkiestrze to jeden z niewielu przypadków, gdy mamy nadzieję, że nawet wrogowi pójdzie dobrze. Na wspaniałe brzmienie utworu wpływa nie tylko talent poszczególnych osób, lecz także to, jak się zgrają. Jaka szkoda, że nie potrafimy potraktować świata jako olbrzymiej orkiestry, w której się wspólnie gra. Czy świat nie byłby lepszy, gdybyśmy sobie wszyscy kibicowali?

NA KONIEC
COŚ
INNEGO

Rozprawka

1

Swoi i nieswoi. Ja i inni. Inni i ja. Obcy i nieobcy. Przyjaciele i nieprzyjaciele. I tak dalej.

Rozprawka jest pisemną formą wypowiedzi. Nazwa wywodzi się od czasownika „rozprawiać”. Rozprawka składa się ze wstępu, w którym autor wyklada tezę bądź hipotezę, z rozwinięcia, w którym następuje wyłożenie argumentów, oraz z zakończenia, w którym potwierdza się albo obala wyłożoną we wstępie tezę lub hipotezę. Na rzut pierwszy oka czy też pióra – łatwizna.

Prawdopodobnie pierwszą rozprawkę napisałem w szkole podstawowej. Nie pamiętam tematu. Prawdopodobnie dotyczyła bohatera (-rki, -rów) którejś ze szkolnych lektur. Nie przypominam sobie większych problemów z odrobieniem tej pracy domowej. Wszak klasyczna rozprawka dopuszcza następujące wariacje: udowodnij, że..., uzasadnij, iż..., czy słuszne jest powiedzenie..., czy można zgodzić się opinią, że... Wszak w klasycznej rozprawce czasu podstawówki z góry wiadomo, jaką tezę udowodnić i za pomocą jakich argumentów. Gdyby jakiemuś uczniowi do głowy

przyszła chęć udowodnienia czegoś innego niż już udowodnione, czy też pomysł opowiedzenia się za opinią uznaną przez strategów MEN-u za nieprawdziwą lub szkodliwą – uczeń dostałby pałę, a może nawet – jako trudna jednostka o zaburzonym rozwoju – musiałby stawić czoła szkolnemu psychologowi.

Ja – na tej mojej pierwszej lekcji konformizmu, którą odebrałem w życiu – uzasadniałem zgodnie z wytycznymi pani od polskiego. Pani od polskiego uzasadniała zgodnie z wytycznymi MEN-u. I tak, będąc wraz z moją mentorką po „dobrej” stronie, blisko oceny „5”, skończyłem szkołę podstawową, by pójść do liceum.

W liceum granice wolności uległy poszerzeniu. Rozprawki z jednowartościowych stały się dwuwartościowe. Można było dokonać mniej więcej samodzielnego wyboru. Izabela z *Lalki* Prusa mogła być pustą lalą, ale też osobą nieprzystosowaną do świata, w którym przyszło jej żyć. Wybór należał do nas, uczniów, starczyło przywołać stosowne argumenty na poparcie (obalenie) wybranej tezy.

Na studiach także przyszło mi pisać rozprawki, bardziej rozbudowane, zbliżające się w pewnej mierze do rozprawy naukowej. Te uniwersyteckie nosiły nazwę pracy rocznej. W niej granice wolności uległy, po raz kolejny, rozszerzeniu. Po raz pierwszy wolno było nie dojść do konkluzji. Świat człowieka pełnoletniego okazywał się światem na tyle złożonym, że rozprawka dopuszczała zakończenie w formie podsumowania wątpliwości.

Po studiach etap kolejny. Dorosłe życie. A w nim rozmaite strategie. Niektórzy tęsknią do świata dwuwartościowego, do kołatki Norwida: „tak-tak, nie-nie”. Co odważniejsi (a może głupszy – nie mnie oceniać), pragną powrócić do świata jednowartościowego. Do etapu szkoły podstawowej, na którym nie istniały wątpliwości na temat tego, który sąd jest słuszny i jakie za nim przemawiają argumenty.

2

Powyższe rozważania, w których braknie – póki co – sedna, skłaniają mnie do wysnucia nieodkrywczej skądinąd tezy: rozprawka to nie jest przedmiot badań literaturoznawców. To zadanie dla psychologów rozwojowych.

Moje kompetencje na polu psychologii rozwojowej są bardzo niewielkie. Mam honor znać osobiście pewną panią profesor, która upodobniła się do przedmiotu własnych badań (dzieci do lat ośmiu) oraz – ale to już nie tak wielki honor – mieć do czynienia z grupką potomstwa przyjaciół.

Tym niemniej, wbrew własnym kompetencjom, pozwalam sobie postawić następującą tezę, czy może przynajmniej hipotezę: w rozprawce jako takiej zbiegają się niby w soczewce wielkie dylematy, przed którymi staje każdy człowiek; jeśli oczywiście „każdy człowiek” znajdzie dość czasu, by po pracy za średnią krajową lub nawet poniżej średniej zająć się czymś innym niż zapping.

3

Przyjąłem wstępnie, że niniejszy tekst powinien dotyczyć, bądź nawiązywać do klasycznej już pary pojęć: swój – obcy/ inny itp. Przyjąwszy powyższe, czyli postanowiwszy napisać o obcym, mając za punkt wyjścia wspomnianą opozycję, stanąłem przed nie lada trudnościami.

Po pierwsze, termin. Piszę mozolnie, ciągle poprawiam, wykreślam, nigdy nie jestem zadowolony z uzyskanego efektu. Żaden termin mi nie służy.

Po drugie, kompetencje. Żeby cokolwiek napisać na jakiś temat, piszący powinien jasno określić swoje kompetencje. Para pojęciowa swój – obcy może być rozpatrywana na wielu

poziomach, w wielu aspektach itd. – z punktu widzenia socjologii, antropologii, historii, filozofii, psychologii... Niestety, w każdym z takich ujęć brakłoby mi kompetencji. Nie jestem socjologiem, antropologiem, historykiem, filozofem, psychologiem... Inni, poważni naukowcy, znacznie lepiej ode mnie poradziliby sobie z zadaniem. Także mój zawód – jeżeli wolno w ten sposób określić pisanie powieści – nie przydaje mi mądrości, wiedzy ani kompetencji w żadnej dziedzinie.

Po trzecie, jeżeli przyjąć za prawdę mój brak kompetencji na wszelkim polu naukowym, to jakie pole mi pozostaje do pisania o swoim – obcym?

Właściwie nasuwa się tylko jedno rozwiązanie. Narażając się na truizm wymieszany z perwersją, jestem zmuszony skorzystać z tego, co mam na podorędziu – z własnego doświadczenia. Rozwiązanie takie wydaje mi się uczciwe, chociaż bardzo niewygodne. Niewygodne, ponieważ ustawia mnie między Scyllą banału a Charybdą ekshibicjonizmu, a takie okoliczności gwarantują jedynie katastrofę.

4

Ustaliwszy punkt wyjścia, wypadałoby zdefiniować czy też określić, w jaki sposób rozumiem tak zwane „ja”.

Ja, czyli – w moim wypadku – obywatel Rzeczypospolitej Polskiej, mężczyzna, stan cywilny wolny, lat trzydzieści dwa, miejsce urodzenia Białystok. Mam PESEL i NIP, płacę podatki i choruję, miewam dobry humor i wstaję lewą nogą. „Ja” to ktoś bardzo podobny do innych. Starczy podmienić stosowne dane.

Granice mnie, najpierw fizyczne, te są pozornie łatwe do określenia – „ja” to moje ciało. Kończę się tam, gdzie kończy się naskórek mojej skóry. Ja jestem mną do ostatnich rubieży

mojej skóry, skrywającej tkanki, ścięgna, kości itd. I tutaj pojawia się pierwszy problem. Czy bakterie, roztocza, zarazki żyjące na mojej skórze to jeszcze ja, czy już ktoś/coś obcego? Którędy wiedzie granica? Przecież te organizmy żywiąc się moim ciałem, moim martwym naskórkiem w jakimś stopniu stały się mną. W jakim?

A gdybym miał w sobie komórki nowotworowe, moje własne przecież, krew z mojej krwi, limfa z limfy, pneuma z pneumy, to czy te wrogie komórki byłyby jeszcze mną, czy już osobnym tworem, czymś obcym we mnie?

A gdybym miał w sobie przeszczepioną nerkę, a więc moją i nie-moją jednocześnie? Albo by-passy? A nawet plomby w zębach?

A gdybym doświadczył amputacji kończyny? I fantomowego bólu? Rzeczywistego bólu nierzeczywistej, odjętej na zawsze od ciała kończyny?

A gdyby „ja” zaszedł w ciążę? Niekiedy – rzadko, bowiem dobór naturalny eliminuje takie reakcje – zdarza się, że matka odczuwa rosnący płód jako coś obcego, nienaturalnego, jako wroga, który żywi się jej sokami.

Wspominam o tym, by pokazać, że już na poziomie własnego ciała doświadczam problemów z wytyczeniem granicy pomiędzy swoim a obcym, pomiędzy ja a nie-ja. Rzecz cała dodatkowo się komplikuje, gdy do ciała w sensie czysto fizycznym dodamy element psychiczny: samoświadomość, jaźń, duszę, ducha, nazwa nieważna.

Jestem świadomy własnego ciała, dlatego mogę powiedzieć, że to ciało jest moje. Ale świadomość własnego ciała ma granice. Takie płuca, żołądek czy wątroba – dopóki nie bołą, nie mam wcale świadomości, że istnieją w moim wnętrzu. Ich istnienie przyjmuję na wiarę – tak mnie nauczono na lekcjach biologii. Nie mam świadomości kształtu własnych organów

wewnętrznych. One – z punktu widzenia świadomości – właściwie nie istnieją.

Zatem, aby nie przedłużać, muszę stwierdzić, że nawet w odniesieniu do siebie samego, do „ja”, nie jestem w stanie dokonać jasnego rozróżnienia. Nie wiem, które porządki wpisane w moje ciało i mój umysł są swoje, a które nie. Granica między znajomym i nieznanym, doświadczanym i niedoświadczonym, swoim i obcym, przyjaznym i wrogim, granica ta jest nieuchwytna, nieścista. Wszystko zależy od dnia, od kąta padania światła, jak powiedziałby – być może – jakiś poeta.

5

Kiedy wkraczam w domenę świata, a więc w świat ludzi, wtedy sytuacja komplikuje się wprost proporcjonalnie do liczby możliwych w takim świecie kombinacji, i zdecydowanie nieproporcjonalnie do moich możliwości analizy oraz syntezy.

W świecie niemal wszystko jest możliwe, a Kantowskie niebo (coraz mniej gwiazdziste za sprawą zanieczyszczenia środowiska) nadal nade mną, za to prawo moralne już nie jest we mnie. Prawo moralne jest w tabloidach i tabloidalnych wypowiedziach polityków. Tzw. świat, czy raczej tzw. wartości podlegają prawidłom pop-kultury, a w pop-kulturze niemal wszystko jest możliwe.

W świecie niemal wszystko jest możliwe. Istnieje antysemityzm bez Żydów, odchudzanie bez ćwiczeń, sława bez talentu, praca bez efektów, ekumenizm bez dialogu, dialog bez sensu.

W świecie z najwyższą trudnością przychodzi mi zidentyfikować to, co swoje, i to, co obce. W istocie jedyną konstytutywną cechą tego, co uznaję za swoje, za bliskie mi, jest wątpliwość,

doświadczenie niepewności. Można to nazwać inaczej, na przykład – według mnie – swoi to ci, którzy dopuszczają do myśli, że mogą nie mieć racji. Ci, którzy chcą rozmawiać. Ci, którzy nie wiedzą. Błądzą. Potykają się. *Et cetera*.

Mógłbym powyższe zilustrować przykładem z dowolnej sfery życia: polityki, literatury, rodziny, narodu... Mógłbym – ale nie chcę zagłębiać się w pola cienia rozmaitej gęstości; mógłbym, ale nie chcę zanudzać czytelnika. Powtórzę tylko: w świecie ludzi i zdarzeń dokonywanie rozróżnień podług kategorii swój – obcy przychodzi mi z najwyższą trudnością. We wszystkim, co swoje, tkwi ziarno obcości; na wszystko, co obce, pada światło swojskości.

6

Na koniec chciałbym zatrzymać się nad jednym jeszcze, zasadniczym zagadnieniem, nad relacją język – rzeczywistość. Niektórzy twierdzą, że język jest wiernym odbiciem rzeczywistości, dokładnie przylega do świata rzeczy, ludzi i zdarzeń. Niektórzy twierdzą, że rzeczywistość jest wiernym odbiciem języka. Przypomina to odwieczny paradoks kury i jajka. Biblia na przykład staje po stronie słowa, chociaż nie wiem, czy w tym kontekście słowo jest kurą, czy też jajkiem...

Inny problem to kwestia, czy może istnieć myślenie pozajęzykowe. Innymi słowy: czy mogę pomyśleć tylko to, co można wyrazić w języku, czy też mogę pomyśleć coś, czego język nie umie oddać?

Oczywiście, nie znam odpowiedzi. Niekiedy mam wrażenie, że zdarza mi się myśleć poza językiem. Niekiedy wydaje mi się, że nie umiem pomyśleć niczego ponad to, co słowa potrafią wyrazić.

Zatem mówiąc/myśląc o parze swój – obcy, nie wiem, czy para ta rzeczywiście istnieje, a słowa przylegają do rzeczywistości, czy może – mówię/myślę swój – obcy, ponieważ takie słowa występują w języku, ale nie występują w rzeczywistości? Może w świecie nie ma swoich, nie ma obcych, tylko używany przez nas język nie znalazł słowa/słów lepiej opisujących zastany świat?

7

Powyższych rozważań nie opatrzyłem mottem, pozwolę więc sobie zakończyć cytatem: „nie da się wszechświata otworzyć szerzej niż ludzkich ramion”¹.

¹ Z wiersza Tymoteusza Karpowicza pt. *Otwieranie*, z tomu *Rozwiązywanie przestrzeni. Poemat polifoniczny*, 1989 [przyp. red.].

Nota redakcyjna

Obcy/Inny/Swój to trzeci tom edycji „Warto zapytać o kulturę”. Zebrane w nim teksty są pokłosem sympozjonu, który – po Sejnach, Tykocinie i Supraślu – gościł w dniach 17-18 października 2008 roku w siedzibie Uniwersytetu Powszechnego im. J.J. Lipskiego w Teremiskach. Tak jak w poprzednich tomach, teksty te nie stanowią wiernego zapisu przebiegu debaty podlaskiego forum, chociaż w zdecydowanej większości zostały nią zainspirowane, a kilka z nich (M. Środa, J. Salamon SJ, E. Czykwin) odczytano jako zagajenie do dyskusji. Książka przedstawia różne perspektywy spojrzenia na tytułowe kategorie, wokół których koncentrowała się rozmowa animatorów kultury, artystów, duchownych, dziennikarzy, filozofów, naukowców, pedagogów, pisarzy, przedstawicieli mniejszości i samorządowców. Otwiera ją refleksja o tradycji dialogu z Innym w Rzeczypospolitej i w starożytnym micie greckim (P. Winiarski, K. Czyżewski) oraz o Innym jako wyzwaniu naszego czasu (M. Środa, E. Czykwin, J. Salamon SJ, K. Niziołek). Kolejne rozdziały poświęcone są Innemu niepełnosprawnemu (M. Zuber, G. Jabłońska), Innemu na pograniczu polsko-białoruskim (M. Fleming, A. Wawrzeńniuk, U. Markowska-Manista), pamięci Innego (L. Vildžiūnas, A.J. Kloza), Innemu w mediach (W. Janda, B. Scott), sztuce wobec Innego (P. Tomaszuk, P. Meunier, A. Radziukiewicz), głosom o Innym (M. Środa, M. Rusaczyk, P. Cichocki, B. Suwała) oraz rozprawce o Innym (I. Karpowicz).

Tak jak w poprzednich latach, nad organizacją sympozjonu i przygotowaniem książki czuwali Maria Szyszko wraz z pracownikami Departamentu Kultury i Dziedzictwa Narodowego przy podlaskim Urzędzie Marszałkowskim oraz pracownicy Ośrodka Pogranicze. Tym razem w organizacji sympozjonu pomogli bardzo także teremiszczkańscy gospodarze, Danuta Kuroń i Paweł Winiarski.

Poza udziałem w debacie, uczestnicy sympozjonu mieli możliwość zobaczenia filmów dokumentalnych z cyklu *Etniczne klimaty*, autorstwa Waldemara Jandy i Briana Scotta, oraz spektaklu Teatru w Stodole, prowadzonego przez Katarzynę i Pawła Winiarskich, pt. *Opowieści Teremiszczkańskie*, połączonego z promocją książki *Opowieści mieszkańców Teremisek w spektaklu Uniwersytetu Powszechnego im. Jana Józefa Lipskiego*.

Noty biograficzne



Piotr Cichocki urodził się w 1981 r. w Białymstoku. Zajmuje się antropologią współczesności jako doktorant w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej. Prowadzi badania dotyczące wpływu mediów na tożsamość i lokalne wspólnoty. Interesują go też tematy związane z powiązaniem jednostkowego bytu z globalnymi procesami. Wcześniej-sze miejsca badań: Litwa, Australia. Jest członkiem kilku zespołów muzycznych (m.in. Artybishops, Long-Long), organizatorem koncertów, producentem, okazjonalnie dziennikarzem.



Elżbieta Czykwin, profesor Uniwersytetu w Białymstoku, kierownik w Zakładzie Socjologii Edukacji Wydziału Pedagogiki i Psychologii. Od kilku lat zajmuje się koncepcją stygmatu społecznego Ervinga Goffmana i współczesnymi kontynuacjami problematyki piętna. Autorka licznych artykułów naukowych i publicystycznych oraz książek: *Samoświadomość nauczyciela* (Białystok 1995), *Stygmata społeczny* (Warszawa 2007, nagroda Łódzkiego Towarzystwa Naukowego za najlepszą książkę naukową z dziedziny pedagogiki w 2007 r.) i *Białoruska mniejszość narodowa jako grupa stygmatyzowana* (Białystok 2000). Współautorka prac *Teaching the Mother Tongue in Multilingual Europe* (Londyn 1998) i wraz z Dorotą Misiejuk książki *Dwujęzyczność i dwukulturowość* (Białystok 1998). Redagowała wraz z Marzeną Rusaczyk publikację *Gorsi-Inni. Badania* (Białystok 2008).



Krzysztof Czyżewski urodził się 6 lipca 1958 r. w Warszawie, praktyk idei, eseista i podróżnik. Jest twórcą Fundacji „Pogranicze” i Ośrodka „Pogranicze - sztuk, kultur, narodów” w Sejnach. Autor książek *Ścieżka pogranicza* (1999) i *Linia powrotu. Zapiski z pogranicza* (2008). Redaktor naczelny pism „Krasnogruda” i „Almanach Sejneński”, szef wydawnictwa Pogranicze, w którym redaguje m. in. serie „Meridian” oraz „Sąsiedzi”. Animator programów dialogu międzykulturowego na Bałkanach, Kaukazie, Azji Środkowej i innych pograniczach świata.

Michael Fleming wykłada geografię człowieka w Jesus College na Uniwersytecie Oxfordzkim oraz gości w Wyższej Szkole Nauk Humanistycznych w Pułtusku i w Instytucie Historii PAN w Warszawie jako *visiting researcher*. Od niedawna jest zatrudniony na stanowisku profesora w Wyższej Szkole Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi oraz prowadzi wykłady w Polskim Uniwersytecie na Obczyźnie w Londynie. Jego najnowsze badania koncentrują się wokół nacjonalizmu oraz mniejszości narodowych w Polsce. Obecnie pracuje nad książką o problemach etnicznych, nacjonalizmie i komunizmie w Polsce w latach 1944-1950 (*Ethnicity, Nationalism and Communism in Poland 1944-1950*), która ma się ukazać w 2009 r.



Alicja Froń jest absolwentką Ośrodka Studiów Amerykańskich na Uniwersytecie Warszawskim oraz doktorem Uniwersytetu Jagiellońskiego (Katedra Amerykanistyki). Współuczestniczka antropologicznego projektu badawczego wśród grup tubylczych Wschodniego Wybrzeża USA oraz Kanady w 2003 r. *The Role of Education in Identity Formation Among American and Canadian Indigenous: Case Studies of Three Haudenosaunee/Iroquois Groups*, a także społecznego projektu *Bridging the Distance. Photographic*

Auto-Portrayals of Two Small Communities in Canada and Poland realizowanego w 2007 r. (obydwa finansowane przez Tokyo Foundation). Obecnie kontynuuje prace (przygotowanie publikacji) nad projektem fotograficznym *Most ponad granicami* tworzonym przez młodych ludzi/dzieci – mieszkańców Nowej Woli w województwie podlaskim. Wykładowca Nauczycielskiego Kolegium Języków Obcych w Cieszyń, Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej w Bielsku Białej oraz Dwujęzycznego Liceum im. Władysława Kopalińskiego w Bielsku Białej.



Bartosz Hlebowicz jest redaktorem kwartalnika indiańskiego „Tawacin”, etnografem, dr nauk humanistycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Autor projektu fotograficznego *Bridging the Distance*, przeprowadzonego wspólnie z dr Alicją Froń z mieszkańcami wsi Nowa Wola pod Białymstokiem i w rezerwacie Oneidów w Ontario w latach 2007-2008. Mieszka we Florencji. Artykuł powstał częściowo na podstawie materiałów zebranych podczas pobytu autora w archiwach American Philosophical Society w Filadelfii we wrześniu 2008 r.



Grażyna Jabłońska urodziła się 6 stycznia 1958 roku w Białymstoku, działaczka społeczna. Ukończyła Wydział Ekonomii Uniwersytetu Warszawskiego. Przez dwadzieścia lat pracowała jako statystyk-informatyk w Urzędzie Statystycznym w Białymstoku. Mama czwórki dzieci, od sześciu lat na emeryturze z tytułu opieki nad dzieckiem specjalnej troski. Od 2002 r. prezes Stowarzyszenia Pomocy Dzieciom i Młodzieży Specjalnej Troski JEDEN ŚWIAT w Białymstoku. Jej celem i misją jest ukazanie społeczeństwu osoby niepełno-

sprawnej i jej rodziny nie jako podmiotów zainteresowania opieki społecznej, ale jako pełnoprawnych uczestników życia społecznego w każdej dziedzinie, przede wszystkim z prawem do wszechstronnego rozwoju. Dlatego też działania Stowarzyszenia JEDEN ŚWIAT skupiają się na rozwijaniu zainteresowań osób o wciąż marginalizowanych prawach do godnego życia. (fot. Tomasz Markowski)



Waldemar Janda jest dziennikarzem i reżyserem telewizyjnym, dokumentalistą pracującym w TVP Kraków. Autor telewizyjnych widowisk poetycko-muzycznych, reżyser filmów dokumentalnych o zjawiskach kulturalnych i o polskich artystach (o Jerzym Beresiu, Stasysie Edrigeviciusie, Sławomirze Mrożku, Teresie Żylis-Gara i in.). Producent i redaktor koncertów muzycznych i widowisk artystycznych, w tym polski koproducent koncertu na żywo Filharmoników Berlińskich w krakowskiej Bazylice Mariackiej. Przede wszystkim autor kilkudziesięciu filmów dokumentalnych, reportaży i programów poświęconych tematyce mniejszości narodowych i grup etnicznych. Współautor cyklu *U siebie* i autor programu *Etniczne klimaty*, emitowanych w telewizji publicznej, oraz twórca poświęconego mniejszościom Międzynarodowego Festiwalu Filmów i Programów Etnicznych *U siebie – AT Home* w Krakowie w latach 1997- 2001. Komisja ds. Walki z Rasizmem i Nietolerancją Rady Europy uznała ten program i festiwal za jeden z najlepszych projektów medialnych na świecie poświęconych mniejszościom. W 2000 r. został nagrodzony przez australijską Fundację Popierania Niezależnej Kultury w Polsce POLCUL. W 2007 r. wyróżniony w Lublinie podczas VIII Międzynarodowych Dni Filmu Dokumentalnego Nagrodą Specjalną za propagowanie dialogu międzykulturowego.



Ignacy Karpowicz urodził się w 1976 r. w Białymstoku, pisarz, prozaik, tłumacz z angielskiego, hiszpańskiego i amharskiego, podróżnik. W 2006 r. wydawnictwo „Czarne” z Wołowca wydało jego debiutancką powieść *Niehalo*, za którą został nominowany do Paszportu „Polityki”. W 2007 r. ukazała się jego druga powieść *Cud*, a kolejne to: *Nowy Kwiat Cesarza* (PIW 2007) i *Gesty* (WL 2008), za którą otrzymał w Białymstoku nagrodę literacką im. Wiesława Kazaneckiego (2009).



Anna Janina Kloza urodziła się 7 sierpnia 1970 r. w Białymstoku), pedagog, działaczka społeczna. Absolwentka filologii polskiej na Uniwersytecie Warszawskim (filia w Białymstoku) i podyplomowych studiów dla absolwentów filologii polskiej na UwB. Pracuje w VI Liceum Ogólnokształcącym im. Króla Zygmunta Augusta jako nauczyciel języka polskiego. Od 2005 r. koordynuje projekty edukacyjne skierowane do nauczycieli i uczniów we współpracy z warszawską Fundacją Centrum Edukacji Obywatelskiej.

Aktywnie działa na rzecz dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, przywracania pamięci o Żydach podlaskich, interesuje się również edukacją międzykulturową oraz nauczaniem o Holocaustie. Obecnie, współpracując z białostocką Fundacją Edukacji i Twórczości, koordynuje projekt, którego jest autorką *Żyliśmy razem przez wieki, czyli Żydzi i Polacy w Białymstoku*. Ukończyła wiele międzynarodowych szkół podejmujących problematykę Shoah (w Yad Vashem w Izraelu, Berlinie, Nowym Jorku, Krakowie i in.).

W 2007 r. otrzymała Złote Klucze „Kuriera Porannego” za działalność społeczną, a także wyróżnienie w ogólnopolskim konkursie „Akcja akacja” za pracę na rzecz dialogu międzykulturowego. Laureatka Międzynarodowej Nagrody im. Ireny Sendlerowej „Za naprawianie świata”(2008), odznaczona Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski.



Urszula Markowska-Manista jest pracownikiem naukowo-dydaktycznym w Katedrze Podstaw Pedagogiki Akademii Pedagogiki Specjalnej im. M. Grzegorzewskiej w Warszawie oraz sekretarzem Katedry UNESCO im. Janusza Korczaka. Absolwentka XXVI Międzynarodowej Szkoły Praw Człowieka prowadzonej przez Helsińską Fundację Praw i Wolności Człowieka w Warszawie. Zajmuje się nauczaniem międzykulturowym, edukacją „w” i „dla różnorodności” (metoda ORA nauczania populacji leńnych

w Afryce Środkowej), problemami edukacyjnymi dzieci z mniejszości kulturowych w polskiej szkole i prawami dziecka w Europie i w Afryce. Współautorka i realizatorka badań w projekcie Edukacja międzykulturowa dla nauczycieli i animatorów społeczno-kulturowych – pakiet edukacyjny (Projekt badawczy APS i British Council).

Jako wolontariuszka przebywała na misji w Republice Środkowoafrykańskiej, pracując wśród dzieci Pigmejów Bayaka. Koordynatorka międzynarodowych i lokalnych projektów (na Kaukazie i w Afryce) w ramach Stowarzyszenia Dialogu Międzykulturowego „Euroforum Polska” oraz CChW Solidarni, poświęconych edukacji globalnej, animacji i dialogowi międzykulturowemu. Prowadzi warsztaty dla organizacji pozarządowych poświęcone tematyce wielokulturowości i problematyce pracy oraz komunikacji w sytuacji zróżnicowania kulturowego.

Autorka m.in. publikacji : *Globalna integracja czy globalna izolacja* [w:] D. Janowska (red.), *W akademickiej przestrzeni dialogu, głos studentów* (2003), *Leśna edukacja już nie wystarczy*, [w:] „Oświata i Wychowanie”, Warszawa, nr 7/2003, „Uczy się, aby być”. *Edukacja Pigmejów Bayaka w regionie Sangha Mbaere w RŚA*, [w:] T. Zaniewska (red.), *Edukacja międzykulturowa jako wyzwanie XXI wieku*, (2005); *EDUKACJA ORA - pomost między kulturami* [w:] „Oświata i Wychowanie”, Warszawa, nr 9/2003; *Urodzone w złym miejscu i o niewłaściwym czasie... Historia dzieci bez tożsamości i praw do bycia dzieckiem* [w:] *Prawo dziecka do zdrowia* (2007); *Edukacja międzykulturowa w młodzieżowych projektach edukacji nieformalnej* [w:] *Jak prowadzić DIALOG Z SĄSIADAMI z wykorzystaniem metod edukacji międzykulturowej* (2007); *On the Lack of Understanding of the Idea of Intercultural Education in the Polish School* (współautorstwo, złożone do druku); *Nauczyciele o edukacji międzykulturowej* (współautorstwo, Międzynarodowa Konferencja Naukowa Educational Dilemmas in Culturally Diversified Societies, Akademia Pedagogiki Specjalnej (2008).



Patricia Meunier urodziła się w 1970 r. w Paryżu w rodzinie polsko-francuskiej, artystka, pisarka, pedagog. Studiowała filologię francuską na Uniwersytecie Paris XII i sztukę w Akademii Sztuk Pięknych w Hawrze w Normandii. Po przyjeździe do Polski w 1998 r., przez dziewięć lat była związana z zakopiańskim środowiskiem artystycznym. W jej dorobku artystycznym znajdują się rzeźby w brązie, najczęściej o tematyce duchowości kobiecej, płaskorzeźby inspirowane średniowiecznymi ornamentami. Rzeźbi też w drewnie instrumenty

muzyczne inspirowane kulturą ludową i kulturą średniowiecznych trubadurów. Prowadzi zajęcia plastyczne z dziećmi, m. in. w Lycée Français de Varsovie. Pisze wiersze i prozę. W 2008 r. przeniosła się na Podlasie, gdzie odnalazła swoje miejsce na kolonii Stołbce, koło Mielnika.



Katarzyna Niziołek jest doktorantką w Instytucie Socjologii Uniwersytetu w Białymstoku, gdzie prowadzi zajęcia z zakresu makrostruktur społecznych, społeczeństwa obywatelskiego i ruchów społecznych. Przygotowuje rozprawę doktorską na temat roli sztuki w aktywizacji obywatelskiej. Jest prezesem Fundacji Uniwersytetu w Białymstoku i przewodniczącą Oddziału Białostockiego Polskiego Towarzystwa Socjologicznego. Angażuje się w działalność społeczną m. in. w obszarze dziedzictwa kulturowego, lokalnej historii, animacji kultury i edukacji nieformalnej.



Anna Radziukiewicz urodziła się w 1954 r. we wsi Łosiniany pod Kruszyńskimi, dziennikarka i redaktor. Z wykształcenia polonistka. Mieszka we wsi Śródlisie gm. Juchnowiec. Przez szereg lat pracowała w „Gazecie Współczesnej”. Jest wieloletnim zastępcą redaktora naczelnego w „Przeglądzie Prawosławnym”. W drugiej połowie lat 90 prowadziła pismo Światowej Rady Kościołów „Samaritan”, wydawane dla krajów Europy Wschodniej i Środkowej. Pod jej redakcją ukazała się seria podręczników do nauki języka białoruskiego oraz *Historia Białorusi* i *Geografia*

Białorusi dla licealistów. Współpracowała z Jerzym Kaliną w TVP przy produkcji filmów dokumentalnych na temat prawosławia.

Zorganizowała wystawę *Światło ze Wschodu*, przybliżającą polskie prawosławie w fotografii, filmie dokumentalnym, ikonie i wykładach (Moskwa 2005, w galerii Cerkwi Chrystusa Zbawiciela, Bukareszt, Jassy, Łódź – Festiwal Czterech Kultur, Sofia, Płowdiw, Koszyce, Bratysława, Włodawa – Festiwal Trzech Kultur). Jest autorką i współautorką książek: *Precz z mnichami* (1995), *Ścieżkami prawosławia. Białostoczczyzna* (1998), *Święta Góra Grabarka* (1999), *Prawosławie w Polsce* (2001), *Na Wschód od Zachodu* (2008).

Zasadniczym obszarem jej zainteresowań i fascynacji podróżniczych są kraje Europy Wschodniej i Południowej. Od 2002 r. jest prezesem Fundacji Ostrońskiego, wydawcy „Przeglądu Prawosławnego” i organizatora innych działań kulturalnych.



Marzena Rusaczyk jest socjolożką, tłumaczką i doktorantką w Zakładzie Socjologii Edukacji Wydziału Pedagogiki i Psychologii Uniwersytetu w Białymstoku. Redaktorka książki *Teoria opanowywania trwogi. Dyskurs w literaturze amerykańskiej* (Warszawa 2008) oraz, wspólnie z Elżbietą Czykwin pracy redakcyjnej *Gorsi-Inni. Badania* (Białystok 2008). Gitarzystka, aranżerka i autorka kilkunastu piosenek w języku białoruskim, twórczyni idei i producentka projektu *Ethno-Lyrics. Opowieści ze Wschodu*, wydane w formie płytowej antologii dawnych pieśni Słowiańszczyzny Wschodniej.



Ks. dr Janusz Salamon urodził się w 1971 r., jezuita, filozof, religioznawca. Absolwent Uniwersytetu Oksfordzkiego (magisterium z filozofii), Uniwersytetu Londyńskiego (magisterium z teologii) i Uniwersytetu Jagiellońskiego (doktorat z filozofii). Dyrektor Centrum Kultury i Dialogu w Krakowie. Redaktor naczelny międzynarodowych pism filozoficznych: „European Journal for Philosophy of Religion” i „Forum Philosophicum International Journal”. Zastępca redaktora naczelnego „Polish Journal of Philosophy”. Sekretarz generalny Central European Society for Philosophy of

Religion. Wykłada filozofię religii i filozofię Wschodu w jezuickim Ignatianum. Zajmuje się naukowo- filozoficznymi podstawami dialogu międzyreligijnego. Prezes krakowskiego Klubu Chrześcijan i Żydów „Przymierze”.



Brian Scott urodził się 3 lipca 1960 r. w Skeldon w Gujanie, dziennikarz radiowy i telewizyjny, aktor. Mieszka i pracuje w Krakowie. Ukończył dziennikarstwo na Uniwersytecie Jagiellońskim. Jako dziennikarz rozpoczął pracę w radiu RFM FM (z Pawłem Pawlikiem prowadził tam m. in. „Szkółkę niedzielą”). Grał w kilku polskich filmach (*Czarodziej z Harlemu* 1988, *Lejdis* 2008, *Jan z drzewa* 2008) i gościnnie w serialach telewizyjnych (*Ekipa*, *Rodzina zastępcza*). W telewizji pracował w TVN i współpracował ze stacją Polsat. Jest prowadzącym i współtwórcą cyklicznego

programu Telewizji Kraków *Etniczne klimaty*, poświęconego zagadnieniom mniejszości narodowych w Polsce.



Beata Suwała urodziła się 26 sierpnia 1985 r. w Białymstoku. Studiuje informatykę na Politechnice Białostockiej. Od czterech lat pracuje jako wolontariuszka na rzecz Stowarzyszenia Pomocy Dzieciom i Młodzieży „Jeden Świat”, które reprezentowała na spotkaniach młodzieży zorganizowanych przez prezydencję francuską w lipcu 2008 r. w Marsylii. Wolny czas poświęca dobrej książce i turystyce, zwłaszcza górskiej.



Magdalena Środa urodziła się 7 stycznia 1957 r. w Warszawie, etyk, doktor filozofii, publicystka, feministka. Zajmuje się historią idei etycznych, etyką stosowaną, filozofią polityczną i problematyką kobiecą. Obecnie profesor Uniwersytetu Warszawskiego. Wiceminister w rządzie Marka Belki. Ukończyła filozofię w Instytucie Filozofii UW. Pracowała w Zakładzie Etyki Instytutu Filozofii UW. Od 1993 r. redaktorka „Przeglądu Filozoficznego”, a od 1994 r. sekretarz redakcji pisma „Etyka”. Jest członkiem Collegium Invisibile, Polskiej Akademii Nauk (od 1996). Stale pisze felietony dla „Gazety Wyborczej”. Autorka m.in.: *Idea*

godności w kulturze i etyce (1993), *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberałami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci* (2003).



Piotr Tomaszuk urodził się 17 czerwca 1961 r. w Białymstoku, reżyser teatralny i dramaturg. Ukończył studia na Wydziale Wiedzy o Teatrze Państwowej Wyższej Szkoły Teatralnej w Warszawie. W 1987 r. uzyskał absolutorium na Wydziale Reżyserii Teatru Lalek PWST w Warszawie (filia w Białymstoku). W latach 1986-1989 pracował w Białostockim Teatrze Lalek jako asystent, a następnie samodzielny reżyser; 1989-1999 dyrektor artystyczny Teatru Lalki i Aktora Miniatura w Gdańsku; 2000-2003 dyrektor naczelny i artystyczny Teatru Lalek Białaluka w Białymstoku-Białej, a także dyrektor Międzynarodowego Festiwalu Sztuki Wizualnej „Animacje” (Bielsko-Biała 2002). Od 2005 r. do dziś kierownik artystyczny Teatru Guliwer w Warszawie. W 1991 r. założył niezależną grupę teatralną „Towarzystwo Wierszalin”, działającą do 2006 r. W 2006 r. został powołany na stanowisko dyrektora naczelnego i artystycznego nowo utworzonej wojewódzkiej samorządowej instytucji kultury – Teatru Wierszalin w Supraślu. W 1996 r. założył istniejącą do dziś Fundację Wierszalin. Ważniejsze reżyserie: *O medyku Feliksie* (1986), *Turlajgrošek* (1987, 1990), *Polowanie na lisa* (1989), *Kłątwa* (1994), *Medyk* (1997), *Święty Edyp* (2004), *Bóg Niżyński* (2006), *Wierszalin. Reportaż o końcu świata* (2007). Autor scenariuszy, słuchowisk radiowych oraz sztuk teatralnych. Wielokrotnie nagradzany za reżyserię (m. in. nagrody im. Konrada Swinarskiego i im. Leona Schillera) i odznaczany, m. in. w 2006 r. przez Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego Srebrnym Medalem „Zasłużony Kulturze Gloria Artis”.



Linas Vildžiūnas urodził się w 1949 r. w Kłajpedzie, dziennikarz, redaktor, animator kultury. Ukończył Wydział Nauk Społecznych na Uniwersytecie Wileńskim. Od 1992 r. jest redaktorem naczelnym tygodnika kulturalnego „7 meno dienos” (7 Dni Sztuki), od 2000 r. Przewodniczącym Rady Domu Pamięci (Centrum Badań i Upamiętnienia Holocaustu i Dziedzictwa Żydowskiego na Litwie). W latach: 1985-1987 sprawował funkcję Ministra Kultury Litwy, 1987-1989 pracował w Litewskiej Akademii Nauk, 1991-1995 był redaktorem naczelnym pisma „Kinas”. Pracował także w Uniwersytecie Wileńskim, tygodniku kulturalnym „Literatura ir menas” i Telewizji Litewskiej RTV. Autor licznych artykułów o filmie, teatrze, problemach kulturowych i społecznych. Jako Przewodniczący Rady Domu Pamięci realizuje szereg projektów mających na celu utrwalanie w Litwie pamięci o zanikającej kulturze żydowskiej, m. in. przez pięć lat prowadził ogólnokrajowy konkurs dla młodych ludzi pt. „Nasi dziadkowie i pradiadkowie” - najlepsze eseje zostały opublikowane w trzech tomach.



Alina Wawrzyniuk urodziła się 29 listopada 1964 r. w Kleszczelach, nauczycielka, animatorka kultury, tłumaczka. Uczy języka białoruskiego w Szkole Podstawowej nr 4 im. Sybiraków w Białymstoku. Od ponad dziesięciu lat prowadzi koło teatralne w języku białoruskim „Zabawa w teatr”. Autorka publikacji i książek metodycznych z zakresu nauczania języka białoruskiego. Tłumaczka z języka białoruskiego (m. in. *Narodny albom* i wiersze współczesnych poetów białoruskich). Inicjatorka wielu projektów edukacyjnych związanych z nauczaniem języka białoruskiego.

Jest jednym z założycieli i sekretarzem Stowarzyszenia Na Rzecz Dzieci i Młodzieży Uczących Się Języka Białoruskiego AB-BA. W 2007 r. otrzymała Nagrodę Przewodniczącego Rady Miejskiej Białegostoku dla nauczycieli – animatorów kultury za całokształt działalności.



Paweł Winiarski jest animatorem kultury. Ukończył I Społeczne Liceum Ogólnokształcące na Bednarskiej w Warszawie oraz studia licencjackie na kierunku socjologia w Collegium Civitas w Warszawie, gdzie obecnie kontynuuje naukę na studiach magisterskich. Wraz z Danutą Kuroń i Katarzyną Winiarską jest współtwórcą i współrealizatorem programu Uniwersytetu Powszechnego im. Jana Józefa Lipskiego w Teremiskach. Z Katarzyną Winiarską współtworzy program Teatru w Stodole w Teremiskach, a z Joanną Filarską prowadzi program

Pracownia Białowieska „Skąd – Dokąd”, adresowany do dzieci ze Szkoły Podstawowej w Białowieży.



Małgorzata Zuber urodziła się 14 marca 1984 w Zabrze, filozofka, pisarka. Dyplom magistra filozofii uzyskała na Międzywydziałowych Indywidualnych Studiach Humanistycznych na Uniwersytecie Śląskim. Studentka Akademii „Artes Liberales” (UW, UwB), Sekretarz Sekcji Młodzieży Niewidomej i Niedowidzącej przy Okręgu Śląskim Polskiego Związku Niewidomych. Osoba niepełnosprawna od urodzenia, z orzeczonym umiarkowanym stopniem niepełnosprawności (dysfunkcja wzroku). Zainteresowania badawcze: filozofia rosyjska, antropologia filozoficzna.

Interesuje się muzyką poważną i podróżami. Jest autorką publikacji naukowych (*Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej*, „Czasopismo Filozoficzne” i in.), prac eseistycznych i poezji.

Spis treści

NA POCZĄTEK COŚ SWOJEGO, CZYLI GOSPODARZE.....	3
Paweł Winiarski, <i>Teremiski i Rzeczpospolita</i>	7
Krzysztof Czyżewski, <i>Medea – obca/inna/swoja</i>	11
INNY – NASZE WYZWANIE.....	31
Magdalena Środa, <i>Postawy wobec obcości</i>	33
Elżbieta Czykwin, <i>Dlaczego ludzie nie lubią „obcych” i „innych”?</i> ...	53
Janusz Salamon SJ, <i>Pod wspólnym niebem. Trudności i szanse dialogu na pograniczu religijnym</i>	71
Katarzyna Niziołek, <i>Białystok – miasto pogranicza, miasto wielokulturowe</i>	94
INNY NIEPEŁNOSPRAWNY.....	117
Małgorzata Zuber, <i>Niepełnosprawny jako Inny. Uwagi o alienacji i wspólnotcie</i>	119
Grażyna Jabłońska, <i>Moja INNA córka</i>	135
INNY NA POGRANICZU POLSKO-BIAŁORUSKIM	147
Michael Fleming, <i>Stosunki między mniejszością i większością w województwie podlaskim a stereotypy, idées fixes i przemoc społeczna</i>	149
Alina Wawrzyniuk, <i>Wypełnić słowa treścią</i>	169
Urszula Markowska-Manista, <i>Inny – Obcy – Swój. Wokół dylematów edukacyjnych w sytuacji zróżnicowania kulturowego na pograniczu polsko-białoruskim</i>	173
PAMIĘĆ INNEGO	189
Linas Vildžiūnas, <i>Bolesna pamięć narodu a Inny. Współczesna Litwa wobec Holokaustu</i>	191
Anna Janina Kloza, <i>Metoda oral history jako źródło wiedzy o Sprawiedliwych</i>	200

MEDIA WOBEC INNEGO	207
Waldemar Janda, <i>Etniczne klimaty w telewizji publicznej.</i> <i>Po co i jak je robimy?</i>	209
Brian Scott, <i>Moje polskie Etniczne klimaty</i>	216
 INNY A SZTUKA	221
Piotr Tomaszuk, <i>Dialog to budowanie wzajemności.</i>	223
Patricia Meunier, <i>Być innym, być obcym</i>	227
Anna Radziukiewicz, <i>Artyści Wschodu i Zachodu</i>	234
 INNY INDIANIN	243
Bartosz Hlebowicz, <i>„Aby w waszych umysłach nie pozostał niepokój, który mógłby wzbudzić choćby cień złej woli wobec braci waszych”, czyli o magii wampumu w Ameryce kolonialnej</i>	245
Alicja Froń, <i>W stronę innych światów.</i>	259
 INNE GŁOSY	279
Magdalena Środa, <i>Czy Europa jest gotowa na multikulturalizm?</i> ...	281
Marzena Rusaczyk, <i>Esej quasi-filozofujący o dialogu między kulturami w świecie pierwszej dekady XXI wieku</i>	288
Piotr Cichocki, <i>Inny zawsze gdzie indziej.</i>	304
Beata Suwała, <i>Świat to jedna orkiestra, w której wspólnie gramy</i>	308
 NA KONIEC COŚ INNEGO	315
Ignacy Karpowicz, <i>Rozprawka</i>	317
 Nota redakcyjna	325
 Noty biograficzne	327

Współpraca redakcyjna MARIA SZYSZKO

Projekt okładki KRZYSZTOF CZYŻEWSKI

Redakcja i korekta EWA BIERNACKA

Na okładce: góra – Medea w kreacji Marii Callas w filmie P.P. Pasoliniego *Medea* (górze); Medea w kreacji Web Dwyer w spektaklu *Black Medea* w reż. W. Enocha, Obsidian Theatre Kanada (dolny lewy róg); Medea na obrazie Tiny Blondell (prawy dolny róg)

Wydawcy:

Urząd Marszałkowski

Województwa Podlaskiego w Białymstoku

ul. Kard. S. Wyszyńskiego 1, 15-888 Białystok

www.wrotapodlasia.pl

Ośrodek „Pogranicze – sztuk, kultur, narodów”

ul. J. Piłsudskiego 37, 16-500 Sejny;

www.pogranicze.sejny.pl

Dofinansowano ze środków

Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego



Inicjatywa Unii Europejskiej




Europejski Rok Strategiczny 2008
Majstrowie Kultury



ISBN 978-83-913165-4-2

Skład komputerowy NORBERT HOFMANN, HOF service

Druk  **kruk** tel. 085 7404704, druk@bialykruk.com

Obcy/Inny/Swój to trzeci tom edycji „Warto zapytać o kulturę”. Zebrane w nim teksty są pokłosiem sympozjonu, który – po Sejnach, Tykocinie i Supraślu – gościł w październiku 2008 roku w siedzibie Uniwersytetu Powszechnego im. J.J. Lipskiego w Teremiskach. Książka przedstawia różne perspektywy spojrzenia na tytułowe kategorie, wokół których koncentrowała się rozmowa animatorów kultury, artystów, duchownych, dziennikarzy, filozofów, naukowców, pedagogów, pisarzy, przedstawicieli mniejszości i samorządowców. Otwiera ją refleksja o tradycji dialogu z Innym w Rzeczypospolitej i w starożytnym micie greckim (P. Winiarski, K. Czyżewski) oraz o Innym jako wyzwaniu naszego czasu (M. Środa, E. Czykwin, J. Salamon SJ, K. Niziołek). Kolejne rozdziały poświęcone są Innemu niepełnosprawnemu (M. Zuber, G. Jabłońska), Innemu na pograniczu polsko-białoruskim (M. Fleming, A. Wawrzeniuk, U. Markowska-Manista), pamięci Innego (L. Vildžiūnas, A.J. Kloza), Innemu w mediach (W. Janda, B. Scott), sztuce wobec Innego (P. Tomaszuk, P. Meunier, A. Radziukiewicz), głosom o Innym (M. Środa, M. Rusaczyk, P. Cichocki, B. Suwała) oraz rozprawce o Innym (I. Karpowicz).

ISBN 978-83-913165-4-2