LITEWSKI UNIWERSYTET EDUKOLOGICZNY
WYDZIAŁ FILOLOGICZNY

TOŻSAMOŚĆ NA STYKU KULTUR

Tom 2

Zbiór studiów

Pod redakcją Ireny Masojć i Henryki Sokołowskiej

edukologija
Wilno 2011

UDK 316.7
To-183

Zbiór studiów został omówiony na posiedzeniu Rady Wydziału Filologicznego Wileńskiego Uniwersytetu Pedagogicznego w dniu 16 maja 2011 r. (protokół nr 5) i zatwierdzony do druku.

Redaktorzy:
Irena Masojć (Litewski Uniwersytet Edukologiczny)
Henryka Sokołowska (Litewski Uniwersytet Edukologiczny)

Recenzenci:
prof. dr hab. Daniel Kadłubiec (Uniwersytet w Ostrawie)
doc. dr Viktorija Ušinskienė (Uniwersytet Wileński)

Publikacja została dofinansowana przez
Radę Naukową Litwy
Wydział Filologiczny Uniwersytetu Wrocławskiego
Wydział Konsularny Ambasady RP w Wilnie

© Irena Masojć, redaktor, 2011
© Henryka Sokołowska, redaktor, 2011
© Wydawnictwo „Edukologija”, 2011

ISBN 978-9955-20-693-4

LIETUVOS EDUKOLOGIJOS UNIVERSITETAS
FILOLOGIJOS FAKULTETAS

TAPATYBĖ KULTŪRŲ SANKIRTOJE

II tomas

Mokslinių straipsnių rinkinys

Parengė Irena Masoit ir Henrika Sokolovska

edukologija
Vilnius 2011

UDK 316.7
To-183

Mokslinių straipsnių rinkinys apsvarstytas Vilniaus pedagoginio universiteto Filologijos fakulteto tarybos posėdyje 2011 m. gegužės 16 d. (protokolo Nr. 5) ir rekomenduotas spausdinti.

Sudarytojai ir parengėjai:
Irena Masoit (Lietuvos edukologijos universitetas)
Henrika Sokolovska (Lietuvos edukologijos universitetas)

Recenzentai:
prof. habil. dr. Daniel Kadlubiec (Ostravos universitetas)
doc. dr. Viktorija Ušinskienė (Vilniaus universitetas)

Knygos leidybą rėmė
Lietuvos mokslo taryba
Vroclavo universiteto Filologijos fakultetas
Lenkijos Respublikos ambasados Konsulinis skyrius

© Irena Masoit, sudarytoja, 2011
© Henrika Sokolovska, sudarytoja, 2011
© Leidykla „Edukologija“, 2011

ISBN 978-9955-20-693-4

SPIS TREŚCI / TURINYS

PRZEDMOWA 11
PRATARMĖ 15

I. DIALOG KULTUR POGRANICZA
PARIBIO KULTŪRŲ DIALOGAS

Zofia Sawaniewska-Mochowa
TOŻSAMOŚĆ NARODOWA I KULTUROWA RODZIN ZIEMIAŃSKICH NA LITWIE W ŚWIETLE NARRACJI BIOGRAFICZNYCH 19
LIETUVOS DVARININKŲ GIMINIŲ TAUTINĖ IR KULTŪRINĖ TAPATYBĖ (REMIANTIS BIOGRAFINIAIS PASAKOJIMAIS)

Grzegorz Dąbrowski
„TUTEJSI" I CI „NIE STĄD" 32
„ČIONYKŠČIAI" IR „NEVIETINIAI"

Kinga Geben
IDENTYFIKACJA JĘZYKOWA I TOŻSAMOŚCIOWA POLAKÓW WILEŃSKICH .. 42
VILNIAUS LENKŲ KALBINIS BEI TAUTINIS IDENTITETAS

Józef Szostakowski
STANISŁAW KIEWLICZ – NIEZNANY PRZYJACIEL FILARETÓW 53
STANISŁAW KIEWLICZ (STANISLAVAS KEVLIČIUS) – NEŽINOMAS FILARETŲ DRAUGAS

Małgorzata Michalska
NA POGRANICZU NARODÓW, KULTUR I RELIGII. POLACY NA ZAOLZIU 60
TAUTŲ, KULTŪRŲ BEI RELIGIJŲ PARIBYJE. ZAOLZĖS LENKAI

Grażyna Balowska
TOŻSAMOŚĆ JEDNOSTKI NA POGRANICZU ETNICZNYM 72
INDIVIDO TAPATYBĖ ETNINIAME PARIBYJE

Beata Przymuszała
POLSKA. ŻYDOWSKA. DWIE KULTURY – JAKA TOŻSAMOŚĆ? 84
LENKŲ. ŽYDŲ. DVI KULTŪROS – KOKIA TAPATYBĖ?

Maria Peisert
WIELOKULTUROWOŚĆ WROCŁAWIA 97
VROCLAVO DAUGIAKULTŪRIŠKUMAS

Julita Makaro
CZY WROCŁAW JEST MIASTEM WIELOKULTUROWYM? SOCJOLOGICZNA REFLEKSJA NAD POTOCZNYM I NAUKOWYM FUNKCJONOWANIEM KATEGORII WIELOKULTUROWOŚCI 108
AR VROCLAVAS YRA DAUGIAKULTŪRIS MIESTAS? SOCIOLOGINIAI SVARSTYMAI APIE BUITINĮ IR MOKSLINĮ DAUGIAKULTŪRIŠKUMO SĄVOKOS FUNKCIONAVIMĄ

Anna Zielińska
JĘZYKOWE I POZAJĘZYKOWE CZYNNIKI KSZTAŁTUJĄCE TOŻSAMOŚĆ NA POGRANICZU POLSKO-NIEMIECKIM (NA PRZYKŁADZIE ZIEMI LUBUSKIEJ) 120
LINGVISTINIAI IR EKSTRALINGVISTINIAI VEIKSNIAI, FORMUOJANTYS TAPATYBĘ LENKIJOS IR VOKIETIJOS PASIENYJE (REMIANTIS LIUBUŠO ŽEMĖS PAVYZDŽIU)

Konrad Górny
PRZYGRANICZNE ODTWARZANIE WIELOKULTUROWOŚCI. PRZYPADEK WŁODAWY NA POGRANICZU POLSKO-BIAŁORUSKO-UKRAIŃSKIM..... 129
PASIENIO DAUGIAKULTŪRIŠKUMO REGIMYBĖ. VLODAVOS MIESTO LENKIJOS, BALTARUSIJOS IR UKRAINOS PASIENYJE PAVYZDYS

Iwona Kabzińska
POLACY W REPUBLICE BIAŁORUSI. POGRANICZA WEWNĄTRZKULTUROWE – STYKOWE CZY PRZEJŚCIOWE?..... 138
LENKAI, GYVENANTYS BALTARUSIJOS RESPUBLIKOJE: VIDINIAI KULTŪRŲ PARIBIAI – SANDŪRA AR PEREIGA?

Kamilla Dolińska
WIELOKULTUROWOŚĆ JAKO KONTEKST REDEFINIOWANIA TOŻSAMOŚCI? 150
DAUGIAKULTŪRIŠKUMAS – NAUJO TAPATYBĖS APIBRĖŽIMO KONTEKSTAS?

II. JĘZYK A TOŻSAMOŚĆ
KALBA IR TAPATYBĖ

Mieczysław Balowski
WALENCJA KULTUROWA A TOŻSAMOŚĆ KULTUROWA W SPOŁECZEŃSTWIE WIELOKULTUROWYM..... 165
KULTŪRINIS VALENTINGUMAS IR KULTŪRINĖ TAPATYBĖ DAUGIAKULTŪRĖJE VISUOMENĖJE

Małgorzata Misiak
SPOSOBY WYRAŻANIA TOŻSAMOŚCI MNIEJSZOŚCI ETNOLINGWISTYCZNEJ (NA PRZYKŁADZIE ŁEMKÓW) 176
ETNOLINGVISTINĖS MAŽUMOS TAPATYBĖS IŠRAIŠKOS BŪDAI (REMIANTIS LEMKŲ ETNINĖS GRUPĖS PAVYZDŽIU)

Natalia Niedźwiecka-Iwańczak
JĘZYK A TOŻSAMOŚĆ NARODOWA W DOŚWIADCZENIACH SERBÓW ŁUŻYCKICH..... 187
KALBA IR TAUTINĖ TAPATYBĖ LUŽICŲ SERBŲ DVIKALBĖS BENDRUOMENĖS GYVENIME

Mirosław Dawlewicz
LEKSYKALNE WYKŁADNIKI IDENTYFIKACJI ETNICZNEJ W PRASIE POLSKIEJ NA LITWIE..... 200
LEKSINIAI ETNINĖS IDENTIFIKACIJOS RODIKLIAI LIETUVOS LENKŲ SPAUDOJE

Jiří Muryc
DYGLOSJA JAKO ZJAWISKO WIELOWYMIAROWE 209
DIGLOSIJA KAIP DAUGIAMATIS REIŠKINYS

Anna Burzyńska-Kamieniecka
PRZENIKANIE JĘZYKÓW I KULTUR A PROCES SAMOIDENTYFIKACJI W XVII-WIECZNYM WROCŁAWIU (NA MATERIALE DAWNYCH PODRĘCZNIKÓW DO NAUCZANIA JĘZYKA POLSKIEGO JAKO OBCEGO) 217
KALBŲ BEI KULTŪRŲ TARPUSAVIO SĄVEIKA IR TAUTINĖS SAVIVOKOS PROCESAS XVII AMŽIAUS VROCLAVE (REMIANTIS SENOVINIAIS LENKŲ KALBOS VADOVĖLIAIS KITATAUČIAMS)

Ewa Golachowska
JĘZYK KATECHEZY A TOŻSAMOŚĆ NARODOWA KATOLIKÓW NA GRODZIEŃSZCZYŹNIE 228
KATECHEZĖS KALBA IR GARDINO SRITIES KATALIKŲ TAUTINĖ TAPATYBĖ

Hanna Burkhardt
DO DIABŁA! O PRZEKLEŃSTWACH POCHODZENIA RELIGIJNEGO 237
VELNIAI RAUTŲ! APIE RELIGINĖS KILMĖS KEIKSMAŽODŽIUS

Irena Masojć, Jana Raclavská
DYSTANSOWE ZAIMKI OSOBOWE W POLSZCZYŹNIE WILEŃSKIEJ I ZAOLZIAŃSKIEJ 249
DISTANCINIAI ASMENINIAI ĮVARDŽIAI VILNIAUS KRAŠTO IR ZAOLZĖS LENKŲ KALBOJE

Barbara Dwilewicz
OGŁOSZENIA MATRYMONIALNE W PRASIE WILEŃSKIEJ POCZĄTKU XX WIEKU 263
MATRIMONIALINIAI SKELBIMAI XX A. PRADŽIOS VILNIAUS SPAUDOJE

Philipp Hofeneder
JĘZYK POLSKI NA UKRAINIE RADZIECKIEJ. CZASOPISMA „JEDNOŚĆ ROBOTNICZA" (1917) I „SIERP" (1922) 273
LENKŲ KALBA TARYBŲ UKRAINOJE. PERIODINIAI LEIDINIAI „JEDNOŚĆ ROBOTNICZA" (1917 M.) IR „SIERP" (1922 M.)

Витезслав Вилимек
ОТРАЖЕНИЕ ЭТНИЧЕСКОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ В НЕВЕРБАЛЬНОМ ПЛАНЕ ОБЩЕНИЯ 283
NEVERBALINĖ ETNINĖS TAPATYBĖS RAIŠKA BENDRAUJANT

III. WIELOKULTUROWOŚĆ W LITERATURZE
DAUGIAKULTŪRIŠKUMAS LITERATŪROJE

Halina Turkiewicz
WIELOKULTUROWE REMINISCENCJE W POEZJI REGIONALISTÓW WILEŃSKICH 295
VILNIAUS REGIONISTŲ POEZIJOS DAUGIAKULTŪRINĖS REMINISCENCIJOS

Mirosław Olędzki
WIELOKULTUROWOŚĆ ŚWIATÓW PRZEDSTAWIONYCH POWIEŚCI KRESOWYCH JÓZEFA WEYSSENHOFFA 309
ĮSIVAIZDUOTŲ PASAULIŲ DAUGIAKULTŪRIŠKUMAS JÓZEFO WEYSSENHOFFO ROMANUOSE APIE GYVENIMĄ SENOVĖS LENKIJOS RYTINIUOSE PARIBIUOSE

Monika Brzóstowicz-Klajn
ATRAKCYJNOŚĆ REGIONALNOŚCI W POWIEŚCI KRYMINALNEJ (NA PRZYKŁADZIE TWÓRCZOŚCI MARKA KRAJEWSKIEGO) 318
REGIONIZMO PATRAUKLUMAS DETEKTYVINIUOSE ROMANUOSE (REMIANTIS MARKO KRAJEWSKIO KŪRYBOS PAVYZDŽIAIS)

Irena Fedorowicz
GŁOS POLKI W KWESTII KONFLIKTÓW POLSKO-LITEWSKICH NA POCZĄTKU XX WIEKU. LISTY STEFANII JABŁOŃSKIEJ DO LIUDASA GIRY Z LAT 1909–1914 329
LENKĖS BALSAS XX A. PRADŽIOS LENKŲ–LIETUVIŲ KONFLIKTŲ KONTEKSTE. STEFANIJOS JABLONSKOS LAIŠKAI, RAŠYTI LIUDUI GIRAI 1909–1914 METAIS

Teresa Dalecka
O PEWNYCH WIZJACH WYZWOLENIA WILNA 342
APIE KAI KURIAS VILNIAUS VADAVIMO VIZIJAS

Tatiana Czerska
RELACJE KULTUROWE NA POGRANICZU ETNICZNYM W ŚWIETLE KOBIECEGO PISARSTWA AUTOBIOGRAFICZNEGO 351
ETNINIO PARIBIO KULTŪRINIAI SANTYKIAI MOTERŲ AUTOBIOGRAFINĖJE KŪRYBOJE

Agnieszka Durejko
TOŻSAMOŚĆ NARODOWA POLAKÓW NA ŁOTWIE W ŚWIETLE ICH TWÓRCZOŚCI PISARSKIEJ 362
LATVIJOS LENKŲ TAUTINĖ TAPATYBĖ (REMIANTIS ŠIOS BENDRUOMENĖS ATSTOVŲ LITERATŪRINE KŪRYBA)

Anna Kieżuń
BYĆ U SIEBIE. LITERACKIE POSZUKIWANIE TOŻSAMOŚCI – MARIA KUNCEWICZOWA 375
BŪTI NAMIE. LITERATŪRINIAI TAPATYBĖS IEŠKOJIMAI: MARIA KUNCEWICZOWA

Andrzej Baranow
TOŻSAMOŚĆ ARTYSTY W *DZIENNIKACH* STEFANA ŻEROMSKIEGO. ASPEKTY KOMPARATYSTYCZNE 385
MENININKO TAPATYBĖ STEPONO ŽEROMSKIO ***DIENORAŠČIUOSE*. KOMPARATYVISTINIAI ASPEKTAI**

Анна Семёнова
ОБРЕТЕНИЕ ИСТИННОГО ЗНАЧЕНИЯ СЛОВА ЛИРИЧЕСКИМ ГЕРОЕМ ВЛАДИМИРА ВЫСОЦКОГО В ПОИСКАХ СВОЕЙ ИДЕНТИЧНОСТИ 394
TIKROSIOS ŽODŽIO REIKŠMĖS ATSISKLEIDIMAS VLADIMIRO VYSOCKIO LYRINIAM HEROJUI IEŠKANT SAVOSIOS TAPATYBĖS

Татьяна Комаровская
ПРОБЛЕМА АМЕРИКАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ И ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ США 403
AMERIKIETIŠKOSIOS TAPATYBĖS PROBLEMA JAV POLITINĖJE MINTYJE IR GROŽINĖJE LITERATŪROJE

Monika Pokorska-Iwaniuk
TOŻSAMOŚC „ZAGUBIONA". POSZUKIWANIE WARTOŚCI W OBLICZU ZAGŁADY NARODU 412
„PRARASTA" TAPATYBĖ. VERTYBIŲ PAIEŠKA TAUTOS ŽŪTIES AKIVAIZDOJE

Renata Katarzyna Łozowska
TOŻSAMOŚĆ POGRANICZA – POSTKOLONIALNIE 423
PARIBIO TAPATYBĖ POSTKOLONIALIZMO KONTEKSTE

IV. MODELE I ZADANIA EDUKACJI W KONTEKŚCIE MIĘDZYKULTUROWYM
EDUKACIJOS MODELIAI BEI UŽDAVINIAI TARPKULTŪRINIAME KONTEKSTE

Danuta Łazarska
OD RELACJI OSOBOWYCH W TOKU LEKCJI JĘZYKA POLSKIEGO DO RELACJI MIĘDZYKULTUROWYCH W ŚWIECIE WSPÓŁCZESNYM 437
NUO ASMENINIO BENDRAVIMO LENKŲ KALBOS PAMOKOSE IKI TARPKULTŪRINIO BENDRAVIMO ŠIUOLAKINIAME PASAULYJE

Grażyna Różańska
JA KASZËBA. TOŻSAMOŚĆ NARODOWA, KULTUROWA I LOKALNA NA PRZYKŁADZIE KASZUB. EDUKACJA REGIONALNA NA LEKCJACH JĘZYKA POLSKIEGO 449
JA KASZËBA. TAUTINĖ, KULTŪRINĖ IR „VIETOS GYVENTOJO" TAPATYBĖ, REMIANTIS KAŠUBIJOS PAVYZDŽIU. KRAŠTOTYRA LENKŲ KALBOS PAMOKOSE

Katarzyna Jóźwik
KOMPETENCJE MIĘDZYKULTUROWE W PROCESIE NAUCZANIA JĘZYKA POLSKIEGO JAKO OBCEGO 461
TARPKULTŪRINĖS KOMPETENCIJOS LENKŲ, KAIP UŽSIENIO, KALBOS MOKYMO PROCESE

Jerzy Kowalewski
PUŁAPKI INTERKULTUROWOŚCI W NAUCZANIU JĘZYKA POLSKIEGO NA UKRAINIE 469
LENKŲ KALBOS MOKYMAS UKRAINOJE: TARPKULTŪRIŠKUMO PINKLĖS

Ałła Krawczuk
BŁĘDY JĘZYKOWE W POLSZCZYŹNIE UKRAIŃCÓW POWODUJĄCE ZAKŁÓCENIA KOMUNIKACJI Z POLAKAMI 480
UKRAINIEČIŲ DAROMOS LENKŲ KALBOS KLAIDOS, KELIANČIOS NESUSIPRATIMUS BENDRAUJANT SU LENKAIS

Julia Dilna
PO NITCE DO SZCZĘŚCIA… POLSKOŚĆ A WIELOKULTUROWOŚĆ, INWENCJA A KONWENCJA WE FRAZEOLOGII POLSKICH NAGŁÓWKÓW PRASOWYCH (ASPEKT GLOTTODYDAKTYCZNY) 495
LAIMĖ SIŪLO GALE... LENKIŠKOJI TAPATYBĖ IR DAUGIAKULTŪRIŠKUMAS, INVENCIJA IR KONVENCIJA LENKIŠKŲ SPAUDOS ANTRAŠČIŲ RAZEOLOGIJOJE (GLOTODIDAKTINIS ASPEKTAS)

Katarzyna Zagórska
DIALOG MIĘDZYKULTUROWY A EDUKACJA NA PRZYKŁADZIE EUROPEJSKICH POLONISTYK 507
TARPKULTŪRINIS DIALOGAS IR EDUKACIJA, REMIANTIS EUROPOS POLONISTIKŲ PAVYZDŽIAIS

Людмила Ромащенко
ПОЛИКУЛЬТУРНЫЙ ДИАЛОГ В КУРСЕ ИЗУЧЕНИЯ УКРАИНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ 520
DAUGIAKULTŪRIS DIALOGAS UKRAINIEČIŲ LITERATŪROS PASKAITŲ KURSE

Włodzimierz Moch
TOŻSAMOŚĆ KULTUROWA I NARODOWA W ERZE GLOBALIZACJI NA PRZYKŁADZIE WILEŃSKIEGO I WARSZAWSKIEGO GRAFFITI 529
KULTŪRINĖ IR TAUTINĖ TAPATYBĖ GLOBALIZACIJOS AMŽIUJE (REMIANTIS VILNIAUS IR VARŠUVOS GRAFITŲ PAVYZDŽIAIS)

Гендрик Петкевич
ИГРОВОЕ ПРОСТРАНСТВО ДЕТЕЙ В СОВРЕМЕННОМ ГОРОДЕ 541
VAIKŲ ŽAIDIMŲ ERDVĖ ŠIUOLAIKINIAME MIESTE

Maria Zielińska
SYTUACJA SOCJOLINGWISTYCZNA UCZNIÓW POCHODZENIA POLSKIEGO W OBWODZIE LWOWSKIM (NA PODSTAWIE BADAŃ ANKIETOWYCH) 551
LENKŲ KILMĖS MOKINIŲ SOCIOLINGVISTINĖ PADĖTIS LVOVO APSKRITYJE (REMIANTIS ANKETINIAIS TYRIMAIS)

Lesia Korol
ZWIĄZKI RZĄDU W POLSZCZYŹNIE UCZNIÓW POLSKICH SZKÓŁ LWOWA ... 565
GRAMATINIS VALDYMO RYŠYS LVOVO LENKŲ MOKYKLŲ MOKINIŲ LENKŲ KALBOJE

Henryka Sokołowska
WYBRANE OSOBLIWOŚCI SŁOWNICTWA UCZNIÓW SZKÓŁ POLSKICH W WILNIE (W WIEKU WCZESNOSZKOLNYM) 573
KAI KURIE VILNIAUS LENKŲ MOKYKLŲ PRADINIŲ KLASIŲ MOKSLEIVIŲ LEKSIKOS YPATUMAI

PRZEDMOWA

Oddajemy do rąk Czytelnika kolejny tom studiów, który podejmuje dwa kluczowe problemy współczesnej humanistyki – kwestię tożsamości i wielokulturowości. Kontynuowanie i drążenie tej problematyki, która została zapoczątkowana przed trzema laty pierwszym zbiorem studiów „Tożsamość na styku kultur" przygotowanym do druku przez Katedrę Filologii Polskiej i Dydaktyki WUP, ciągle pozostaje aktualne.

Mimo intensywnego zainteresowania badaczy problematyką tożsamości, w sytuacji nieustannej zmienności, niestabilności, kryzysu wartości i rozmycia się wszelkich granic pojęcie to nie rysuje się ciągle precyzyjnie. Dlatego też ważnym zadaniem nadal okazuje się poszukiwanie wyznaczników tożsamości, które ją w tych złożonych okolicznościach kreują i konkretyzują. W warunkach bowiem heterogeniczności, konfrontacji i nakładania na siebie różnych kultur na pograniczu istotnym kluczem do jej zrozumienia okazują się inne wartości niż takie oficjalne etykiety, jak przynależność etniczna czy narodowa.

Innym ważnym pojęciem, które znalazło się w polu badawczym prezentowanych materiałów, a stanowi bardzo ważny rys ponowoczesności, jest wielokulturowość. Jest ona odbiciem ścierających się ze sobą w ostatnich dziesięcioleciach dwu sprzeczności: z jednej strony obiektywnych procesów globalizacyjnych i ekspansji zunifikowanej kultury masowej, które z drugiej strony zderzają się z tendencją do odwrotu od uniwersalizmu kulturowego i podsycania świadomości regionalnej. Badania wykazują, że wielokulturowość, postrzegana ostatnio jako wartość pozytywna, coraz częściej staje się konkretnym projektem polityki społecznej i ekonomicznej, polegającym na celowym kreowaniu mozaikowego wizerunku pewnych społeczności.

Zarówno zagadnienie tożsamości, jak też wielokulturowości ma charakter wieloaspektowy, dlatego też niezmiernie wartościowa wydaje się interdyscyplinarność i wielogłosowość w prezentowanym tu polilogu naukowym. Dylematy tożsamości na styku kultur podejmuje się w niniejszym tomie z rozmaitych perspektyw badawczych, głos zabierają językoznawcy i literaturoznawcy, socjolodzy i etnolodzy, kulturoznawcy i dydaktycy. Interdyscyplinarność przejawia się również w tym, że dążąc do wszechstronnego oglądu zjawisk, specjaliści jednych dziedzin sięgają po narzędzia innych – językoznawcy używają metod socjologicznych, a socjolodzy przedmiotem rozważań czynią język.

Na zawarty w tytule temat wypowiadają się przedstawiciele różnych krajów, ukazując w swoich rozważaniach specyfikę różnych pograniczy kulturowych. Większość autorów tego tomu reprezentuje Polskę i Litwę, po kilka osób – Czechy i Ukrainę, poszczególni badacze – Austrię, Białoruś, Niemcy i Rosję. W tej dyskusji często

wzajemnie uzupełniają się głosy naukowców z ośrodków położonych na pograniczu kultur (Wilno, Lwów, Wrocław, Ostrawa, Słupsk), którzy dają ogląd analizowanych zjawisk niejako od wewnątrz, oraz badaczy reprezentujących znaczące ośrodki naukowe (Warszawa, Poznań, Wiedeń), którzy problem wielokulturowości rozpatrują z zewnętrznej perspektywy.

Prezentowane w tym tomie rozprawy tematycznie skupiają się wokół kilku zasadniczych problemów i zostaną przedstawione w czterech rozdziałach.

Rozdział I *Dialog kultur pogranicza* rozpoczynają rozprawy, w których próbuje się ukazać różne wyznaczniki tożsamości istotne dla zamieszkujących na obszarach nakładania się na siebie różnych kultur mniejszości narodowych, grup społecznych i poszczególnych jednostek. Omawia się w nich uwarunkowane historycznie, społecznie i politycznie czynniki kształtujące tę złożoną świadomość na różnych pograniczach kulturowych: polsko-litewsko-białoruskim (Zofia Sawaniewska-Mochowa, Grzegorz Dąbrowski, Kinga Geben, Józef Szostakowski), polsko-czeskim (Małgorzata Michalska, Grażyna Balowska) oraz polsko-żydowskim (Beata Przymuszała). Współistnienie różnych grup kulturowych w jednym państwie lub jednym regionie postrzega się we współczesnej Europie jako wartość pozytywną. W kolejnych artykułach (Maria Peisert, Julita Makaro, Anna Zielińska, Konrad Górny) zwraca się uwagę na celowe kreowanie, a nawet mitologizowanie w różnych regionach Polski wielokulturowości i pograniczności, które często służy jako swoisty chwyt marketingowy. Ostatnie dwa teksty (Iwona Kabzińska, Kamilla Dolińska) mają charakter metodologiczny, zawierają propozycje wykorzystania pewnych nowych koncepcji w badaniu interesujących nas zjawisk – tożsamości i wielokulturowości.

Rozdział II *Język a tożsamość* otwierają rozważania o tym, jakie odbicie w języku znajdują skomplikowane relacje kulturowe na pograniczu (Mieczysław Balowski). W sytuacji zderzenia się kultur język jest podstawowym wyróżnikiem grupy wśród innych społeczności. Zwłaszcza istotne miejsce wśród nośników tożsamości przypisuje się mu we wspólnotach „małych" języków słowiańskich oraz mniejszości narodowych w obcym otoczeniu, np. Łemków w Polsce (Małgorzata Misiak), Łużyczan w Niemczech (Natalia Niedźwiecka-Iwańczak), Polaków na Litwie (Mirosław Dawlewicz). Inni badacze z kolei na różnych przykładach współczesnych oraz historycznych pokazują, że relacja między językiem a tożsamością na pograniczu kulturowym i językowym może być nieraz zachwiana i niewyrazista (Jiři Muryc, Anna Burzyńska-Kamieniecka, Ewa Golachowska). Kolejne artykuły w tym rozdziale dostarczają różnych analiz językowych: konfrontacji polsko-niemieckiego materiału słownikowego (Hanna Burkhardt) oraz porównania dystansowych zaimków osobowych w zachowaniu językowym młodzieży polskiej na Wileńszczyźnie i Zaolziu (Irena

Masojć i Jana Raclavska). W kręgu zainteresowania znalazła się też prasa pierwszej ćwierci XX wieku: treść ogłoszeń matrymonialnych w pismach wileńskich (Barbara Dwilewicz) oraz język gazet wydawanych przez komunistów polskich na Ukrainie (Filip Hofeneder). Ten rozdział zamykają uwagi o badaniu środków komunikacji niewerbalnej w przestrzeni międzykulturowej (Vitěslav Vilímek).

Różnorodne literackie ujęcia doświadczenia wielokulturowości ukazują teksty zebrane w rozdziale III *Wielokulturowość w literaturze*. Jest w nim m.in. prezentowany dorobek polskich twórców pierwszej połowy XX wieku, których dzieła wiążą się z tematyką lokalną, charakteryzują się odniesieniami do Kresów – Wileńszczyzny czy Lwowa i do multikulturowości opisywanej przestrzeni (Halina Turkiewicz, Mirosław Olędzki, Monika Brzóstowicz-Klajn). Na warsztat badawczy zostały wybrane utwory, wartościujące wielokulturowość Kresów jako zjawisko pozytywne i wzbogacające. W źródłach literackich znajduje odbicie również inne traktowanie tego zjawiska. Ma zatem tu miejsce także prezentacja wielogłosu sprzecznych ujęć, bolesnego zderzenia dwu występujących obok siebie w jednej czasoprzestrzeni kultur: polskiej i litewskiej (Irena Fedorowicz, Teresa Dalecka). W rozdziale znalazły się także artykuły, skupiające się wokół literackiej tematyki poszukiwania tożsamości na innych pograniczach kulturowych, jak np. polsko-niemieckim (Tatiana Czerska) czy w diasporze polskiej na Łotwie (Agnieszka Durejko).

Dzięki różnorodnym przykładom literackim Czytelnik ma możliwość spojrzenia na długą drogę poszukiwania tożsamości nie tyle narodowej, ile kulturowej. Autorzy studiów (Anna Kieżuń, Andrzej Baranow, Anna Siemionowa, Tatiana Komarowskaja) ukazują człowieka w szerokim kontekście różnych kultur oraz wyrażają przekonanie o możliwości ich symbiozy. Interesujące są oryginalne rozważania nad kwestią poszukiwania, umacniania i niekiedy redefiniowania tożsamości w warunkach wyjątkowych, np. w czasach sowieckiej okupacji czy w nowej rzeczywistości postkolonialnej (Monika Pokorska-Iwaniuk, Renata Katarzyna Łozowska).

Teksty objęte wspólnym tytułem *Modele i zadania edukacji w kontekście międzykulturowym* w rozdziale IV łączy refleksja nad sprawnościami, postawami i światem wartości dzieci i młodzieży w warunkach polilingwizmu i multikulturowości, a także nad zadaniami, które przed edukacją humanistyczną stawia współczesna rzeczywistość, eksponująca postawę otwartości na wielokulturowe dziedzictwo Europy.

Na tle ogólnych tendencji współczesnej edukacji szczególnego znaczenia obecnie nabiera zatem jej wymiar międzykulturowy. Dlatego w rozdziale znalazły się m.in. rozważania nad możliwościami jego uobecnienia na lekcjach języka polskiego w szkole (Danuta Łazarska, Grażyna Różańska). Idea edukacji międzykulturowej jest aktualna w dużej mierze również dla glottodydaktyki. W kolejnych opracowaniach

poszukuje się odpowiedzi na pytanie, czym jest międzykulturowość i jaka jest jej rola w procesie kształcenia kompetencji komunikacyjnych, analizuje się wybrane zagadnienia, związane z nauczaniem języka polskiego jako obcego (Katarzyna Jóźwik, Jerzy Kowalewski, Ałła Krawczuk, Julia Dilna). Dla dialogu międzykulturowego powinno niewątpliwie znaleźć się miejsce i w edukacji uniwersyteckiej, a niektóre możliwe konteksty kształcenia akademickiego opartego na wielokulturowości stały się też przedmiotem zawartych w tomie rozważań (Katarzyna Zagórska, Ludmiła Romaszczenko).

Zmierzając się z zadaniem kształcenia młodego pokolenia, należy skupić uwagę nie tylko na treściach edukacji, lecz wiele wysiłku włożyć w poznanie świata wartości młodych ludzi, ich zainteresowań i przekonań, na których bazuje stanowienie skomplikowanej tożsamości młodego pokolenia. Wyrazu tych postaw uważny obserwator może szukać w dziecięcej i młodzieżowej twórczości – nie tylko słownej (Włodzimierz Moch, Henryk Pietkiewicz). Ważnym składnikiem świadomości uczniów pozostaje język ojczysty (Maria Zielińska). Kolejne artukuły ukazują, że w mowie polskojęzycznych uczniów z Wileńszczyzny i ze Lwowa można dopatrzyć się wpływów innych języków, którym nieuchronnie ulega polszczyzna funkcjonująca w ich otoczeniu (Lesia Korol, Henryka Sokołowska). Diagnoza stanu sprawności komunikacyjnej uczniów jest o tyle ważna, że może prowadzić do sprecyzowania potrzeb edukacyjnych w warunkach wielojęzyczności i wielokulturowości.

Różnorodność tematyczna i metodologiczna artykułów zawartych w niniejszym tomie stanowi odbicie wieloaspektowości eksplorowanego zagadnienia. Liczymy na to, że przedstawiony zbiór studiów przybliży Czytelnikowi kolejne warstwy i odsłony omawianych zjawisk oraz będzie inspirował do dalszych refleksji nad tożsamością w wielokulturowej rzeczywistości. Dziękujemy wszystkim Autorom za zgodę na umieszczenie opracowanych przez siebie tekstów w tym tomie. Szczególne podziękowania kierujemy do prof. Daniela Kadłubca z Uniwersytetu w Ostrawie oraz do doc. Wiktorii Ušinskienė z Uniwersytetu Wileńskiego za wnikliwą lekturę niniejszego zbioru oraz za sugestie, dzięki którym tom w całości i niektóre poszczególne opracowania uwolniły się od niejednej nieścisłości i uzyskały swój ostateczny kształt.

Irena Masojć, Henryka Sokołowska

PRATARMĖ

Siūlome skaitytojams dar vieną mokslinių studijų tomą, kuriame nagrinėjamos dvi esminės šių laikų humanistikos problemos – tapatybės ir daugiakultūriškumo klausimai. Šiame leidinyje toliau gilinamasi į aktualumo neprarandančią problematiką, kuriai buvo skirtas prieš trejus metus VPU Lenkų filologijos ir didaktikos katedros parengtas straipsnių rinkinys „Tapatybė kultūrų sankirtoje".

Nors tapatybės problematika labai domina tyrėjus, dabartinėmis nepaliaujamos kaitos, nestabilumo, vertybių krizės ir bet kokių ribų išskidimo aplinkybėmis pati tapatybės sąvoka nėra visiškai aiški. Todėl, kaip ir anksčiau, svarbus uždavinys tebėra ieškoti tapatybės apibrėžčių, formuojančių ir konkretizuojančių ją šioje sudėtingoje situacijoje, mat skirtingų paribio kultūrų heterogeniškumo, konfrontacijos ir tarpusavio įtakos sąlygomis esminiu veiksniu, padedančiu ją suvokti, tampa ne įprastinės oficialios „etiketės", kaip antai etninė ar tautinė priklausomybė, bet visai kitokios vertybės.

Kita svarbi sąvoka, atsidūrusi šiame leidinyje pristatomų darbų autorių dėmesio lauke, yra išskirtinis postmodernizmo epochos bruožas – daugiakultūriškumas. Ši sąvoka atspindi dvi pastaraisiais dešimtmečiais tarpusavyje besigrumiančias priešybes: iš vienos pusės – objektyvius globalizacijos procesus bei unifikuotos masinės kultūros ekspansiją, iš kitos – tendenciją nusigręžti nuo kultūrinio universalizmo bei puoselėti regioninę savimonę. Tyrimai rodo, kad daugiakultūriškumas, suvokiamas kaip pozityvi vertybė, vis dažniau virsta konkrečiu socialinės ir ekonominės politikos projektu, kuriuo siekiama tikslingai kurti tam tikrų bendruomenių daugialypį pavidalą.

Ir tapatybės, ir daugiakultūriškumo klausimai gali būti nagrinėjami daugeliu aspektų, todėl, manytume, itin vertinga šio leidinio ypatybė yra jame pateikiamo mokslinio polilogo tarpdisciplininiškumas ir daugiabalsiškumas. Tapatybės kultūrų sandūroje problema šiame tome gvildenama iš įvairių tiriamųjų perspektyvų, savo požiūrį išsako kalbininkai ir literatūrologai, sociologai ir etnologai, kultūrologai ir edukologai. Tarpdisciplininiškumas čia reiškiasi ir tuo, kad, siekdami įvairiapusiškai apžvelgti reiškinius, vienų sričių specialistai pasitelkia kitose naudojamas priemones, – kalbininkai grindžia tyrimus sociologiniais metodais, sociologai dėmesio objektu renkasi kalbą.

Antraštėje suformuluota tema leidinyje pasisako įvairių šalių atstovai, savo darbuose atskleidžiantys skirtingų kultūros paribių ypatumus. Dauguma šio tomo autorių atstovauja Lenkijai ir Lietuvai, po keletą asmenų – Čekijai ir Ukrainai, pavieniai tyrėjai – Austrijai, Baltarusijai, Rusijai ir Vokietijai. Šiame dialoge viena kitą turiningai

papildo įžvalgos mokslininkų, dirbančių kultūrų paribio teritorijose (Vilniuje, Lvove, Vroclave, Ostravoje, Slupske), analizuojamus reiškinius apžvelgiančių tarsi iš vidaus, ir tyrėjų, atstovaujančių reikšmingiems mokslo centrams (Varšuvoje, Poznanėje, Vienoje), – jie daugiakultūriškumo problemą regi iš išorinės perspektyvos.

Šiame tome pateikiami straipsniai pagal pagrindines juose gvildenamas problemas yra sugrupuoti į keturis skyrius: „Paribio kultūrų dialogas", „Kalba ir tapatybė", „Daugiakultūriškumas literatūroje" ir „Edukacijos modeliai bei uždaviniai tarpkultūriniame kontekste". Tematinė ir metodologinė medžiagos įvairovė atspindi tiriamosios problematikos aspektų gausą. Tikimės, kad šis mokslinių studijų rinkinys besidomintiems skaitytojams leis pagilinti žinias apie jame aptariamus reiškinius, atskleis naujas atodangas ir įkvėps tolimesniems svarstymams apie tapatybę daugiakultūrėje tikrovėje.

I.

DIALOG KULTUR POGRANICZA

PARIBIO KULTŪRŲ DIALOGAS

Zofia Sawaniewska-Mochowa

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Polska

TOŻSAMOŚĆ NARODOWA I KULTUROWA RODZIN ZIEMIAŃSKICH NA LITWIE W ŚWIETLE NARRACJI BIOGRAFICZNYCH

Moje uwagi na temat tożsamości kulturowej i identyfikacji potomków warstwy ziemiańskiej na Litwie mają na razie bardzo wstępny charakter, inicjuję bowiem dopiero szersze badania nad wyznacznikami tożsamości rodzin ziemiańskich na Litwie i kulturowymi funkcjami polszczyzny i innych języków używanych na dworach ziemiańskich. Przez analizę zawartych w języku treści, form i wzorców kultury, przez badanie zakodowanego w nim ujęcia rzeczywistości oraz systemu aksjologicznego, przekazywanego z pokolenia na pokolenie – zamierzam – kierując się założeniami i metodami badawczymi lingwistyki kulturowej (Anusiewicz 1991; 1994) – głębiej poznać mentalność ziemian egzystujących na styku kultur i zrozumieć ich wybory tożsamości.

Kilka pojęć używanych w tym referacie wymaga już na wstępie szerszego wyjaśnienia.

O ile pojęcie „rodzina" wydaje się łatwe do zdefiniowania (choć konotuje w polszczyźnie różne treści[1]), to trzeba jednak pamiętać, że w przeszłości – jak słusznie zauważa R. Pilipavičiūtė (2008, 145) – *kryła się pod tą nazwą rzeczywistość różna od współczesnej, a dzisiejsze rodziny są wytworem długiej dynamicznej ewolucji i zmian zachodzących w społeczeństwach*. W szerokim ujęciu „rodzina" to *zbiór osób związanych ze sobą przez małżeństwo lub rodzicielstwo albo też ciąg jednostek, z których jedne są potomkami drugich, czyli stanowią linię, „rasę", „dynastię". Istnieje również bardziej powszechne, wąskie znaczenie, określające rodzinę jako spokrewnione ze sobą osoby mieszkające pod jednym dachem* (...), *przede wszystkim zaś ojca, matkę i dzieci* (Flandrin 1998, 7, cyt. za: Pilipavičiūtė 2008, 145).

Opisując doświadczenie wybranych rodzin ziemiańskich, będę posługiwała się zarówno szerokim, jak i wąskim rozumieniem pojęcia „rodzina". Z wywiadów, jakie przeprowadziłam z potomkami ziemian i zamożnej szlachty, jak i z drukowanych wspomnień, wynika, że we dworach oprócz najbliższej rodziny właściciela rezydowali też dalsi krewni, a zatem pod jednym dachem zamieszkiwało faktycznie czasem kilka

[1] Jak bogate konotacje ma w języku polskim *rodzina* i jak różne profile przybiera współcześnie w różnych typach dyskursu świadczy opracowanie I. Bielińskiej-Gardziel (2009).

rodzin i kilka generacji. Pod pojęciem „rodzina ziemiańska" kryją się zatem bardzo różne treści, postawy, różne wybory i identyfikacje na płaszczyźnie narodowej, kulturowej i religijnej, wreszcie pewien zhierarchizowany system ról, władzy, kontroli i różna dystrybucja języków w zależności od sytuacji komunikacyjnej. Najdobitniej uświadomiła mi złożoność funkcjonowania rodziny ziemiańskiej w społeczeństwie wieloetnicznym, wielokulturowym, wielowyznaniowym jedna z naszych wspólnych z A. Zielińską rozmówczyń z Litwy, nieżyjąca już Wanda Borkowska z Dowgirdów[2]. Przestrzegała przed opisywaniem rzeczywistości rodzinnej na dworach ziemian litewskich w sposób homogeniczny, jednowymiarowy. Tożsamość swojej bardzo zamożnej rozgałęzionej rodziny, posiadającej na Żmudzi dwory w Plemborku i Dowgirdowie, określiła jako *straszny galimatias kulturowy*, *językowy i narodowy*: obok katolików, prawosławnych, byli, tak jak nasza rozmówczyni, ewangelicy, na dworze mówiono po polsku, francusku, niemiecku i rosyjsku, a ze służbą po litewsku; wybór identyfikacji narodowej też zróżnicował rodzinę Dowgirdów na: Polaków (w większości wyjechali do Polski), Litwinów (pozostali na Litwie) i Niemców (wyjechali do Niemiec). Zgodzimy się chyba bez większych oporów, że rodzina w ogóle, a ziemiańska w szczególności, to *skomplikowany układ, kształtowany przez nieustanne przypływy i odpływy ludzkich emocji – miłości, dumy, radości* (Pilipavičiūtė 2008, 146), ale też zmartwień, tragedii, doświadczania piętna jako skutku wielokrotnego rozbijania struktur społecznych i kryzysów wartości, jakie przyniosły represje po powstaniach narodowych, wojny, zmiany granic państwowych, ateizacja, kolektywizacja, zesłania, ekspatriacja. Jeśli chodzi o samo pojęcie ziemiaństwa, to za nadrzędne kryterium przynależności do tej warstwy społecznej uznaję, podobnie jak M. Ustrzycki (2006, 9) nie czynniki materialne (stan posiadania), lecz społeczno-kulturowe, takie jak: styl życia, światopogląd, system wartości, kodeks honorowy oraz poczucie wspólnoty z grupą.

Przedmiot mojego zainteresowania w tym artykule stanowi tożsamość narodowa i kulturowa potomków trzech bardzo znanych rodów ziemiańskich: Romerów, Kontowtów i Matusewiczów, spokrewnionych z Witkiewiczami. Przedstawiciele wymienionych rodów zamieszkują nadal na Litwie, łączy ich świadomość pochodzenia i przywiązanie do dziedzictwa szlacheckiego. Są w tej grupie osoby jednoznacznie deklarujące „polskość", choć ich ród w sensie etnicznym nie miał korzeni

[2] Wywiady te zostały szerzej wykorzystane i zinterpretowane w studium socjolingwistycznym A. Zielińskiej (2002) na temat mniejszości polskiej na Litwie w okresie międzywojennym. Nasza rozmówczyni, ur. w 1912 roku, to córka Melanii z Dowgirdów i Adama Dowgirda, syna Tadeusza (znanego malarza i archeologa); absolwentka polskiego gimnazjum w Poniewieżu i germanistyki na Uniwersytecie Witolda Wielkiego w Kownie, nauczycielka języka niemieckiego w Wiłkomierzu i wykładowca tego języka w Kownie. Zmarła w Warszawie 2 kwietnia 2008 roku, spoczywa na cmentarzu ewangelicko-augsburskim.

polskich (Stefania Romer[3]) oraz mające identyfikację narodową litewską i zarazem uważające się za sukcesorów tradycji szlacheckiej dawnej Rzeczypospolitej (Henryk Matusewicz[4]).

Podstawą materiałową badań są obszerne wywiady o elastycznej strukturze przeprowadzane wspólnie z A. Zielińską w latach 2004–2007[5] wśród potomków właścicieli dworów z Litwy etnicznej oraz spisywane przez nich wspomnienia. Szczególnie cennym źródłem do badań „tożsamościowych" okazała się opisana przez Stefanię Romer historia jej rodziny, Romerów z linii bohdaniskiej, opublikowana przez wydawnictwo *Scripta manent* w Wilnie w 2008 roku w redakcji Jana Sienkiewicza (Romer 2008). Miałam także możliwość zapoznania się z rękopisem tych wspomnień. Zgromadzone teksty mówione, jak i relacje spisane przez potomków ziemian obejmuję wspólnym terminem *narracje biograficzne* (czy wręcz *autobiograficzne*), gdyż odzwierciedlają one przede wszystkim fakty i epizody utrwalone w jednostkowej pamięci oraz interpretacje i własne przekonania jednostek. Materiał rejestrowany w pamięci autobiograficznej może być zarazem – jak wskazują psychologowie i socjologowie – źródłem do badania zbiorowości, bo narracje retrospektywne nie powstają w oderwaniu od grupy, są tworzone i strukturalizowane społecznie i chronologicznie, a ponadto są silnie związane z kontekstem kulturowym. Pamięć indywidualna, na co wskazywał Maurice Halbwachs, działa w *społecznych ramach*, *każda pamięć indywidualna jest pewnym punktem widzenia pamięci zbiorowej* (Halbwachs

[3] Reprezentuje XIV pokolenie rodu Romerów z linii bohdaniskiej. Urodziła się 4 lutego 1926 r. w Bohdaniszkach w pow. rakiskim, córka Stefana Römera i Marii z Narbuttów, szlachcianki z Szaszewicz (koło Bobt), wnuczka Marii z Römerów Römerowej (1878–1937), starszej siostry Michała Piusa Römera. Jako swojego protoplastę (praprapradziadka) wymienia Michała Józefa Römera (1778–1853), marszałka szlachty powiatu trockiego, zesłanego po powstaniu listopadowym na 2 lata do Woroneża. Studiowała na Akademii Rolniczej w Kownie, po studiach, w latach 1952–1955 (czasy intensywnej kolektywizacji!), pracowała jako agronom w Stacji Maszyn i Transportu w Szyrwintach, następnie została wykładowcą w Wileńskim Agrozootechnikum, które znajdowało się wówczas w Bujwidziszkach, kilka kilometrów od Wilna. Od 1962 r. szkoła została przeniesiona do Białej Waki koło Wojdat. Tu Stefania Romer pracowała do emerytury w 1981 r., i tu mieszka do dzisiaj. Obszerniejsze informacje na temat dziejów rodu Romerów na Litwie podaje L. Paszkowski (1993) w artykule opublikowanym w paryskiej „Kulturze".

[4] Potomek ziemian żmudzkich, protoplastą rodu był Mateusz Giedrojć (około 1540 r.). Ur. się w 1930 r. w Kownie, syn Kazimierza Matusewicza i Eulalii Syrunowiczówny z Dobużyńskich, dr nauk technicznych, przewodniczący Komisji Legitymacyjnej Królewskiego Związku Szlachty Litewskiej (Lietuvos Bajorų Karališkoji Sąjunga) w oddziale kowieńskim. Do rodziny należał dwór Nowe Gurogi pod Kurszanami, skonfiskowany przez carat po powstaniu styczniowym; Matusewiczowie są spokrewnieni z Witkiewiczami, herbu Nieczuja, właścicielami dworu Poszawsze na Żmudzi, również skonfiskowanego po powstaniu styczniowym. Babcią Henryka była Barbara Witkiewiczówna, siostra znanego malarza, pisarza, teoretyka sztuki i twórcy stylu zakopiańskiego, Stanisława Witkiewicza. Barbara poślubiła na zesłaniu w Tomsku lekarza Władysława Matusewicza, dziadka Henryka.

[5] W wymienionym czasie realizowałyśmy wspólnie projekt badawczy poświecony dziedzictwu kultury szlacheckiej na byłych Kresach północno-wschodnich Rzeczypospolitej, który zwieńczony został monografią (Sawaniewska-Mochowa, Zielińska 2007).

1950, cyt. za: Ricoeur 1995, 27). Moi rozmówcy oprócz pamięci zdarzeń znanych z własnego doświadczenia (*pamięć komunikatywna*) są swoistymi depozytariuszami pamięci swoich rodzin, rodów, wspólnoty ziemiańskiej jako grupy zintegrowanej, a więc opowiadają o przeszłości, która wykracza poza ramy ich pamięci pokoleniowej. Zgromadzone narracje odzwierciedlają zatem również *pamięć kulturową*, która ma nieograniczony horyzont czasowy.

Pamięć kulturowa nie przechowuje historii faktycznej – jak piszą H.-J. Karp i R. Traba (2004, 10) – *lecz jedynie historię przypominaną. W pamięci kulturowej historia faktycznie zostaje zamieniona w pamięć fundacyjną – w historię, którą opowiada się po to, by zrozumieć teraźniejszość od samych jej korzeni*.

Takim ważnym punktem pamięci fundacyjnej potomków ziemian litewskich są dziewiętnastowieczne powstania narodowo-wyzwoleńcze. Wątek udziału przodków w zrywie listopadowym i styczniowym oraz represji, konfiskat majątków, zesłań, jakie spadły później na rodziny pojawiał się w wywiadach samoistnie, bez wywoływania tej tematyki przez badacza. Powstania były zatem tymi wydarzeniami, które miały istotny wpływ na budowanie tożsamości ziemian, wpisującymi się na trwale w system wartości i kodeks etyczny grupy. Materialnymi nośnikami tej pamięci[6] o powstaniach na Litwie są przechowywane w archiwach rodzinnych fotografie, listy i dokumenty, potwierdzające zesłańcze losy przodków i traktowane niemal jak relikwie. Znamienna jest tu postawa Henryka Matusewicza z Kowna, który stara się zgromadzić jak najwięcej wiadomości o polskiej kolonii w Tomsku po powstaniu styczniowym. W losy tej społeczności wpisali się bowiem, obok innych rodzin szlacheckich z Litwy, jego pradziadkowie, Ignacy Witkiewicz i Elwira z Szemiotów, zesłani do Tomska w 1863 r. wraz z dziećmi (Stanisławem, Janem, Barbarą, Marią i Eugenią)[7]. Ich dwór w Poszawszu na Żmudzi został za pomoc udzieloną powstańcom skonfiskowany. Rozmówca opowiada o traumatycznych doświadczeniach zesłańców w taki sposób, jakby sam był uczestnikiem tamtych zdarzeń. Etnolog litewski G. Juzala (1998, 85) czyni ciekawe spostrzeżenie: sposób, w jaki w rodzinach potomków szlacheckich wartościuje się okres powstań dziewiętnastowiecznych, nasycenie tych opowieści rodzinnych treściami emocjonalnymi pokazuje, że ten czas zrywów narodowych został w pamięci kulturowej zmityzowany. Opowiadania powstańcze mają jakby strukturę baśni, są skomponowane tak, by przekazać system wartości moralnych ważnych dla grupy.

[6] Termin „nośniki pamięci historycznej" stosuję za M. Kulą (2002).

[7] Por. cenny artykuł A. Bajor (2001) na temat zesłania tej rodziny i unikatowych fotografii, które są dla Henryka Matusewicza bardzo ważnym nośnikiem pamięci kulturowej o postawach i systemie wartości jego przodków.

Szczególnie nurtuje mnie, podobnie jak i wielu badaczy z kręgu nauk społecznych, kwestia zachowania jedności biograficznej i **ciągłości tożsamości** w warunkach zmienności świata, jego niestabilności, w sytuacji dezintegracji struktur społecznych i kryzysów wartości (por. Melchior 2004, 425). To centralny i najbardziej aktualny problem współczesnej humanistyki, choć samo pojęcie „tożsamości", co widać z oglądu licznych stanowisk teoretycznych, których z braku miejsca nie mogę zaprezentować, nie rysuje się precyzyjnie[8]. Rozważania nad tożsamością są bowiem z natury rzeczy – jak słusznie zauważa G. Odoj (2007, 20) – obarczone wszelkimi komplikacjami, jakie wynikają z dwupoziomowości ujęć (tożsamość indywidualna: tożsamość kolektywna) i osobliwości samych nauk społecznych.

Najbardziej adekwatne do stosowanego w tym artykule rozumienia pojęcia tożsamości kulturowej warstwy ziemiańskiej jest podejście, jakie prezentuje A. Kłoskowska (1972) i M. Wieruszewska (1989, za: Odoj 2007, 21). Badaczki bardzo mocno podkreślają, że w każdej kulturze można wyodrębnić rdzeń wspólny, czyli ogniskową, wokół której grupują się zbiorowe wartości i symbole szczególnie ważne dla tożsamości. Maria Wieruszewska pisze:

Tożsamość łączy w sobie zarówno aspekty „subiektywne", jak i „obiektywne", społecznie zobiektywizowane (...). *Owo „my" jest równocześnie pamięcią zbiorową, zamierzeniem, działaniem. Tożsamość jako pojęcie chwyta pewną całość. W odniesieniu do jednostki obejmuje całą biografię. Pozwala uchwycić złącza między jednostką, grupą społeczną a kulturą jako systemem wartości sterującym zachowaniami, często przez ukryty język kultury* (Wieruszewska 1991, 79-80, cyt. za: Odoj 2007, 21-22).

M. Melchior (1990, 35-39, za: Odoj 2007, 23-24) rozważając złożoną naturę tożsamości indywidualnej i zbiorowej, zwróciła uwagę na istotny – także z punktu widzenia doświadczenia biograficznego badanych potomków warstwy ziemiańskiej – element tożsamościowy, jakim jest **poczucie zakorzenienia**. Dla określenia tożsamości osobowej potrzebna jest wiedza i pamięć o tym, skąd się pochodzi w sensie geograficzno-przestrzennym, społecznym i kulturowym. W rodzinach ziemiańskich, które doświadczyły dezintegracji świata, niszczenia materialnych podstaw egzystencji w różnych okresach historycznych, znajomość genealogii i pamięć rodzinnych gniazd, jest bardzo ważnym wyznacznikiem ciagłości tożsamości. Centralną przestrzenią, jak wynika z narracji, wokół której ogniskuje się tożsamość grupy jest dom – dwór i jego otoczenie (budynki, sady, ogrody). Fizycznie, materialnie te przestrzenie i obiekty najczęściej już nie istnieją bądź popadły w ruinę, nadal jednak dla potomków rodzin szlachecko-ziemiańskich są miejscami aksjologicznie bardzo ważnymi. Nie

[8] Por. przegląd stanowisk w ramach różnych socjologicznych, psychospołecznych i antropologicznych teorii tożsamości zaprezentowany przez G. Odoja (2007, 19-32) i A. Brzezińską (2006, 47-77).

substancja architektoniczna bowiem jest dla identyfikacji ludzi najważniejsza, lecz dom, gniazdo rodzinne jako zjawisko mentalne, duchowe, konotujące różne znaczenia symboliczne. Splatanie się tej płaszczyzny symbolicznej (dom jako zespół symboli kulturowych) z kulturą codzienności dworu znakomicie oddają wspomnienia Stefanii Romer (2008). Ukazują one siedzibę ziemiańską jako obiekt architektoniczny i jako niezwykły element krajobrazu, jako domenę życia rodzinnego i towarzyskiego, wreszcie jako swoisty azyl od zgiełku świata i grunt, na którym została zbudowana trwała tożsamość osobowa narratorki[9].

Ogromne znaczenie ma tu obrazowość opowieści Stefanii Romer, nawet mało dynamiczne z natury opisy domów, a zwłaszcza wystroju wnętrz i układu pomieszczeń, gospodarstw, są w wydaniu tej autorki bardzo plastyczne, sensualistyczne, nasycone emocjami i uczuciami. Zapamiętany przez Stefanię Romer dom ziemiański[10] był przestronny, uporządkowany, każde pomieszczenie miało swoją funkcję i określone miejsce w rozkładzie całości, był wyposażony w ładne, stare meble, nieprzeładowany przedmiotami. Ozdabiały go makatki, dywaniki, kwiaty, obrazy, w tym portrety przodków. Taki dom dawał poczucie bezpieczeństwa, symbolizował porządek i ład. Dążenie do posiadania własnego świata, swoistego mikrokosmosu[11], własnego gniazda w postaci osobnego domu z odrębnym podwórzem, gankiem, w otoczeniu drzew i kwiatów prowadzi Marię Römerową, babcię Stefanii, do decyzji o rozbiórce swojej części starego drewnianego dworku, który dzieliła z rodziną siostry Elwiry Mieczkowskiej, i przebudowania spichlerza na nową siedzibę. Dla Stefanii Romer oba te domy w Bohdaniszkach, stary, pełen pamiątek przeszłości, i nowy, bardziej funkcjonalny, symbolizowały gniazdo rodzinne i miały niezapomniany klimat, czuła się w nich jednakowo dobrze. Z obu wyniosła wartości i przekonania, które miały ogromny wpływ na ukształtowanie trwałej tożsamości oraz postrzeganie świata.

To, co zostało na całe życie, to nie tylko miłość, w której rosłam, ale także niepowtarzalna atmosfera naszej rodziny i naszych krewnych i przyjaciół: życzliwość i szacunek dla każdego człowieka, serce, chęć pomocy, dobre słowa. Naturalnie, jak w każdej rodzinie, bywały kłótnie: tatuś był cholerykiem, babcia gderliwa, ciocia Elwira – despotka, ale grunt u wszystkich był szlachetny i tylko w drobnostkach bywały przykrości (Romer 2008, 54-55).

---

[9] Dwór szlachecko-ziemiański jako przestrzeń znaczącą, wypełnioną wartościami, bardzo wnikliwie scharakteryzowała na podstawie prozy polskiej drugiej połowy XIX wieku M. Dziugiel-Łaguna (2007, 62-83).

[10] Bardziej szczegółowo obraz życia dworu ziemiańskiego na Litwie w okresie międzywojennym przedstawiłam w świetle *Wspomnień* Stefanii Romer w odrębnej publikacji (por. Sawaniewska-Mochowa 2010).

[11] Postrzeganie domu w relacji do świata i kosmosu – jak zauważa J. Bartmiński (2006, 176) – nadaje przestrzeni domowej status wielowymiarowego symbolu.

Jako przestrzeń znacząca, wpisana w etos ziemianiana – dobrego gospodarza, jawi się w świetle narracji biograficznych dawnych mieszkańców dworów ogród i sad. W opisach Stefanii Romer zadziwia szczegółowość zapamiętanych gatunków drzew i krzewów oraz odmian owoców, ich kształtów i kolorów. Ujawnia się tu jej ogromna wiedza na temat zjawisk przyrody, uprawy roślin, jak i zmysł estetyczny. Wspomnienia pokazują także, że piękny sad i wypielęgnowany ogród to nie tylko centralna wartość świata szlachecko-ziemiańskiego, ale też i element symbolizujący porządek, kulturę oraz namiastka biblijnego raju, utraconego przez człowieka (por. Kopaliński 1990, 270). Nieprzypadkowo sad w Bohdaniszkach nazywany był właśnie „rajem", i nie tylko z powodu, że rosły w nim wspaniałe odmiany drzew i krzewów, które rodziły smakowite owoce, ale też i dlatego, że był symbolem ładu ustanowionego przez Stwórcę, obfitości, harmonii – jako przeciwieństwa dzikości i chaosu.

Bohdaniszki – rodowe gniazdo Romerów od 1786 r., usytuowane na pograniczu Litwy i Łotwy (dawne Inflanty) i jego genius loci – miały ogromny, choć różnicujący, wpływ na postawy, wybory polityczne i identyfikacje członków rodziny ziemiańskiej. Michał Pius Rőmer, uczony, prawnik, rektor przedwojennego Uniwersytetu Witolda Wielkiego w Kownie, młodszy brat Marii Römerowej, babci Stefanii, wybierze tożsamość krajową, a w konsekwencji litewską (por. Moch 2010), choć wszystkie osobiste zapiski i wielotomowe dzienniki zawsze prowadził po polsku. W swojej autobiografii z 1938 r. zapisał bardzo ważne słowa, chętnie przywoływane przez wielu badaczy jego biografii:

Zdaje mi się, że Bohdaniszki i zwłaszcza ich krajobraz są najistotniejszym kluczem do mojego ukochania Litwy i jej ludu, a w konsekwencji i do mojego stanowiska polityczno-krajowego. Litwę widzę i czuję przez Bohdaniszki, z których krajobrazem łączy się w mojej psychice harmonijnie i mowa oraz pieśń litewska, jak również charakter litewski (cyt. za: Solak 1996, 104).

Z aksjologii dworu szlachecko-ziemiańskiego i przyswojonego w dzieciństwie w domu babci Römerowej zespołu symboli kulturowych i narodowych Stefania Romer z kolei zbuduje w dorosłym życiu trwałą tożsamość kulturową i identyfikację polską.

O krystalizowaniu się swojej świadomości narodowej na styku kultur i języków w realiach politycznych międzywojennej Republiki Litewskiej autorka mówi w sposób, który sygnalizuje, że zdarzały się doświadczenia bardzo bolesne, związane z podziałem dotychczas wspólnego świata na swoich (Litwinów) i obcych (Polaków):

Jako dziecko nie wiedziałam, że jesteśmy cudzoziemcami. Tam, gdzie urodziłam się, w rakiskim powiecie, Polaków było bardzo mało, głównie właściciele dworów i szlachta z nielicznych zaścianków. Od urodzenia wiedziałam, że jedni ludzie mówią po litewsku,

a inni po polsku. Później dowiedziałam się, że tu jest Litwa, a gdzieś jest Polska i że my jesteśmy Polacy (Romer 2008, 65).

W relacjach Stefanii Romer na temat stosunku większości litewskiej do polskości warstwy ziemiańskiej przywoływane są przykłady zachowań ze strony Litwinów, które J. Tokarska-Bakir (2008, 585) określa za Freudem jako *narcyzm małych różnic*, mając na uwadze reguły rządzące współżyciem dwóch grup, połączonych od lat zamieszkiwaniem na jednym terenie. Tendencja do wyolbrzymiania różnic tożsamościowych w stosunkach grup sąsiedzkich powstaje właśnie w związku z podobieństwem i zagrożeniem, jakie stwarza ono dla poczucia odrębności. Budzi się czasami nienawiść, która swoim natężeniem może nawet przewyższać tę, którą odczuwa się wobec tradycyjnych wrogów (Tokarska-Bakir 2008, 585-586). Opisany mechanizm ujawnił się podczas egzaminu w szkole litewskiej, którym miała być zwieńczona domowa edukacja dzieci z polskich rodzin; zdarzenie zrodziło w Stefanii strach, poczucie wyobcowania i niższości.

(…) *Egzamin z czwartej do piątej klasy pozostał mi w pamięci na całe życie. Poszłyśmy z mamą do Bobt, więcej dzieci zdających nie było, tylko ja. W szkole była akurat uroczystość zakończenia roku szkolnego. Wszyscy byli w sali, a my z mamą stałyśmy pod drzwiami i czekałyśmy na egzamin. Ktoś, chyba dyrektor, wygłaszał przemówienie. I usłyszałyśmy, jak mówił: „Pamiętajcie dzieci, że Polacy to wrzód na ciele Litwy, to kurz na jej drogach". I wtedy dopiero poczułam, że mieszkam w obcym kraju. Popatrzyłyśmy na siebie z mamą bez słowa. Po takim przyjemnym wstępie na egzamin szłam już ze strachem. Nauczyciel dał mi litewską książkę, z której miałam przeczytać i przetłumaczyć na polski opowiadanie pod tytułem „Żagrė". Przeczytałam, ale przetłumaczyć nie mogłam, bo nie wiedziałam, co to jest ta „żagrė", zresztą nie znałam wtedy polskiego słowa „socha". No i nauczyciel powiedział, że źle znam litewski i egzaminu nie zdałam* (Romer 2008:157).

Opisany epizod biograficzny, choć w pamięci indywidualnej zapisał się jako traumatyczny, nie świadczy bynajmniej, że w rodzinach ziemiańskich z Litwy etnograficznej litewski nie był używany. Kompetencje mieszkańców dworów w tym zakresie były zróżnicowane. Stefania Romer relacjonuje:

Babcia i cała nasza rodzina swobodnie rozmawiała po litewsku – z wszystkimi miejscowymi naleciałościami. Mówiła nie „Atnešk vandens" a „Atnešk undenia" ('przynieś wody'), *nie „Žąsys" a „Žusys"* ('gęś'), *nie „mano" a „mona"* ('moja')[12] *itd. Najgorzej litewski znała moja mama, urodzona w środku Litwy, koło Kowna! Uczyła się litewskiego razem ze mną* (cyt. z rękopisu *Wspomnień*, 38v).

[12] Bohdaniszki położone są na obszarze dialektalnym określanym w klasyfikacji Z. Zinkevičiusa (1994, 50, 73-75, 165-166) jako zespół wschodnioaukształocki (rytų aukštaičiai), podgrupa: gwary uciańskie (uteniškiai).

Badani potomkowie ziemian z Litwy etnicznej władają litewskim badzo sprawnie, zarówno w sytuacjach oficjalnych, jak i prywatnych. Posługują się też bardzo wykwintną i bogatą leksykalnie polszczyzną z lekkim nacechowaniem regionalnym. Znajomość języka polskiego nie ma już współczesnie charakteru wyznacznika przynależności do grupy elitarnej, szlachecko-ziemiańskiej, tak jak to było we wcześniejszych wiekach. Obecnie najważniejszym kryterium jest udokumentowanie pochodzenia, posiadanie herbu i identyfikowanie się z ideałami szlachecko-ziemiańskimi. Do powołanego w 1994 roku Królewskiego Związku Szlachty Litewskiej (Lietuvos Bajorų Karališkoji Sąjunga) wstępuje Regina Kontowt-Gauczowa[13], ziemianka o wyrazistej polskiej identyfikacji narodowej i Henryk Matusewicz, kontynuujący tożsamość dwupoziomową. Stefania Romer do związku nie należy. Swoją decyzję przystąpienia do stowarzyszenia, którego początkową działalność ocenia bardzo krytycznie, R. Kontowt-Gauczowa tłumaczy potrzebą nawiązania kontaktu z potomkami posiadaczy dworów i spotkania ludzi o podobnym do własnego doświadczeniu biograficznym. Jak widać wspólnota losów i wspólna pamięć kulturowa są czynnikami budującymi tożsamość ziemiańską pomimo różnic na płaszczyźnie narodowej.

Omawiając wyznaczniki tożsamości ziemiańskiej, skupiłam się przede wszystkim na repertuarze znaków kulturowych i systemie wartości grupy, odziedziczonym po przodkach. Trzeba jednak na koniec powiedzieć, że w każdej z opisywanych rodzin eksponowane są różne materialne nośniki pamięci, pamiątki, które mają wartość symboliczną i moc tożsamościową. Ściana pokoju R. Kontowt-Gauczowej stanowi swoistą „przestrzeń symboliczną". Znajdują się tam symbole rodu szlacheckiego: herb Pomian, fotografia dworu Troupie II – gniazda rodzinnego, zdjęcie ojca z czasów młodości. Obok umiejscowione są symbole patriotyczne polskie: wizeunek Józefa Piłsudskiego oraz mały obrazek warszawskiej syrenki. Figurują też symbole religijne: fotografia Ojca św. Jana Pawła II umieszczona na przymocowanym do ściany świeczniku, nawiązującym swoją formą do litewskich ludowych wizerunków krzyża z półksiężycem na dole. W centralnym miejscu umieszczony jest obraz przedstawiający typowo litewski pejzaż (jezioro, drzewa). Wyraźnie zwizualizowane zostało tu zakorzenienie rodziny na Litwie i jednocześnie przyswojenie polskiego kanonu

[13] Ur. w 1924 r., córka Marii z Łopattów i Zygmunta Kontowta (przydomek Dolmut), właściciela dworu Troupie II (gmina Rogów, pow. Poniewież); dziadkowie ze strony ojca, Wincenta z Zaborskich i Antoni Kontowtowie, mieli dwór Łowkogol koło Onikszt, do rodziny należał też dwór Szowków. Kontowtowie doświadczyli represji carskich po powstaniu styczniowym (uwięzienie w cytadeli w Petersburgu), byli też zesłani na Sybir w 1941 r. Po ucieczce z zesłania Regina powróciła do Kowna w 1949 r., pracowała jako korektor w redakcji i drukarni podręczników szkolnych w wydawnictwie „Šviesa". Znana działaczka ZPL w Kownie, przez wiele lat zajmowała się prowadzeniem biblioteki przy oddziale kowieńskim. Należy do Królewskiego Związku Szlachty Litewskiej niemal od początku jego powstania.

patriotycznego. W swoich narracjach R. Kontowt-Gauczowa podkreśla natomiast, że szanuje Litwinów patriotów, ale nacjonalizmu w żadnej postaci nie akceptuje; w pamiętnym traumatycznym momencie, gdy czołgi radzieckie atakowały wieżę w Wilnie, wystąpiła w telewizji kowieńskiej w imieniu mniejszości polskiej i posłużyła się centralną dla tożsamości ziemian wartością, jaką jest *dom*: *Litwa to nasz wspólny dom*[14].

Sukcesorka tradycji rodu Kontowtów przechowuje też unikatowy album ze zdjęciami dworów ziemian kowieńskich, które zniknęły z powierzchni ziemi. Z jej rodzinnego dworu pozostał tylko szpaler lipowy. Te fotografie dynamizują jej pamięć kulturową o wspólnocie ziemiańskiej i jej etosie honorowym, wywołują opowieści, które wpisują się w strukturę mitu fundacyjnego grupy. Skrzętnie przechowuje też archiwalia, dokumentujące udział członków rodziny w powstaniu styczniowym i wywód genealogiczny Kontowtów w języku rosyjskim, poświadczający wpisanie ich do szóstej (aksamitnej) księgi, do której zaliczane były tylko najznakomitsze rody. Z kolei Henryk Matusewicz eksponuje w swoim mieszkaniu wizerunki herbów Ślepowron i Pobóg oraz symboliczny dla jego rodziny obraz dworku w Urdominie, namalowany w 1872 r. przez Stanisława Witkiewicza. Przedstawione miejsce ma dla „późnego wnuka" swoistą aksjologię – tu znaleźli schronienie powracający z zesłania w Tomsku Witkiewiczowie i Matusewiczowie.

Stefania Romer swoje związki z przeszłością i rodem Romerów ukazuje przez eksponowanie w swoim mieszkaniu portretów przodków: Michała Józefa Römera i Racheli de Raes oraz wizerunku wuja Michała Piusa Römera. Są to tym cenniejsze pamiątki rodzinne, że obrazy te wykonał jej ojciec Stefan, uznawany za zdolnego potrecistę.

Te materialne nośniki spełniają ważną rolę w transmisji historii rodzinnej i grupowej, wzmacniają archiwum pamięci, ewokują wspomnienia. Ciagłość tożsamości kulturowej potomków ziemian na Litwie opiera się zatem na dziedzictwie pamięci, na przekazywanych z pokolenia na pokolenie wartościach, symbolach i wzorach zachowań. Inaczej przedstawia się natomiast kwestia ciągłości tożsamości narodowej. Niektóre jednostki konsekwentnie, niezależnie od burzliwych przemian, jakie dokonały się w ich życiu, określają się jako Polacy i kontynuują wybory tożsamościowe swoich przodków. Inni, pomimo zachowania trwałej tożsamości kulturowej, wybierają identyfikację litewską bądź dwuszczeblową (zakorzenienie w kulturze szlachecko-ziemiańskiej, narodowość litewska).

[14] Wywiad z R. Kontowt-Gauczową został opublikowany w całości w aneksie do pracy Z. Sawaniewskiej-Mochowej i A. Zielińskiej (2007, 321-328).

Bibliografia

Anusiewcz Janusz, 1991, *Kulturowa teoria języka. Zarys problematyki*, w: *Język a kultura*, t. 1: *Podstawowe pojęcia i problemy*, red. J. Anusiewicz, J. Bartmiński, Wrocław, 17-30.

Anusiewicz Janusz, 1994, *Lingwistyka kulturowa. Zarys problematyki*, Wrocław.

Bajor Alwida, 2001, *Witkiewiczowie i Matusewiczowie, ich „późne wnuki" (Wędrówka cennych fotografii)*, „Nasza Gazeta", nr 31 (520).

Bartmiński Jerzy, 2006, *Dom i świat – opozycja i komplementarność*, w: Bartmiński Jerzy, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin, 167-177.

Bielińska-Gardziel Iwona, 2009, *Stereotyp rodziny we współczesnej polszczyźnie*, Warszawa.

Brzezińska Anna Izabela, 2006, *Dzieciństwo i dorastanie: korzenie tożsamości osobistej i społecznej*, w: *Edukacja regionalna*, red. A. W. Brzezińska, A. Hulewska, J. Słomska, Warszawa, 47-77.

Dziugiel-Łaguna Magdalena, 2007, *Aksjologia dworu szlachecko-ziemiańskiego w prozie polskiej drugiej połowy XIX wieku*, Olsztyn.

Flandrin Jean-Louis, 1998, *Historia rodziny*, tłum. z francuskiego Agnieszka Kuryś, Warszawa.

Halbwachs Maurice, 1950, *La mémoire collective*, Paris.

Juzala Gustaw, 1998, *Powstania styczniowe i listopadowe we współczesnej świadomości historycznej Polaków z Litwy kowieńskiej*, w: *Litwa. Dzieje, naród, kultura*, red. G. Lemanaitė, P. Bukowiec, Kraków, 80-85.

Karp Hans-Jürgen, Traba Robert, 2004, *Czy codzienność można pamiętać? Wspomnienia z Warmii i Mazur jako fragment pamięci kulturowej Niemców, Polaków, Ukraińców*, w: *Codzienność zapamiętana. Warmia i Mazury we wspomnieniach*, red. H.-J. Karp, R. Traba, Warszawa–Olsztyn, 7-24.

Kłoskowska Antonina, 1972, *Społeczne ramy kultury. Monografia socjologiczna*, Warszawa.

Kopaliński Władysław, 1990, *Słownik symboli*, Warszawa.

Kula Marcin, 2002, *Nośniki pamięci historycznej*, Warszawa.

Melchior Małgorzata, 1990, *Społeczna tożsamość jednostki*, Warszawa.

Melchior Małgorzata, 2004, *Zagłada a tożsamość. Polscy Żydzi ocaleni na „aryjskich papierach". Analiza doświadczenia biograficznego*, Warszawa.

Moch Michał, 2010, *Michał Rőmer – „Polak litewski", „krajowiec", spadkobierca tradycji Wielkiego Księstwa Litewskiego*, w: *Językowe i kulturowe dziedzictwo Wielkiego Księstwa Litewskiego*, red. J. Mędelska, Z. Sawaniewska-Mochowa, Bydgoszcz, w druku.

Odoj Grzegorz, 2007, *Tożsamość kulturowa społeczności małomiasteczkowej*, Katowice.

Paszkowski Lech, 1993, *Dzieje Romerów na Litwie*, „Kultura", nr 10 (553), Paryż, 122-133.

Pilipavičiūtė Regina, 2008, *Rola różnic kulturowych w funkcjonowaniu rodzin polskich w Polsce i na Litwie*, w: *Tożsamość – język – rodzina. Z badań na pograniczu słowiańsko-bałtyckim*, red. A. Engelking, E. Golachowska, A. Zielińska, Warszawa, 145-153.
Ricoeur Paul, 1995, *Pamięć – zapomnienie – historia*, przeł. J. Migasiński, w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków, 22-43.
Romer Stefania, 2008, *Wspomnienia*, Wilno.
Sawaniewska-Mochowa Zofia, 2010, *Obraz życia dworu ziemiańskiego na Litwie w okresie międzywojennym na podstawie „Wspomnień" Stefanii Romer*, w: *Studia kresowe*, t. 1: *Język. Literatura. Historia*, red. K. Węgorowska, Warszawa–Zielona Góra, w druku.
Sawaniewska-Mochowa Zofia, Zielińska Anna, 2007, *Dziedzictwo kultury szlacheckiej na byłych Kresach północno-wschodnich Rzeczypospolitej. Ginąca część kultury europejskiej*, Warszawa.
Solak Artur, 1996, *Niedokończona autobiografia Michała Rőmera*, „Rocznik Biblioteki Polskiej Akademii Nauk w Krakowie", t. XLI, 95-122.
Tokarska-Bakir Joanna, 2008, *Legendy o krwi. Antropologia przesądu (z cyklu: Obraz osobliwy)*, Warszawa.
Ustrzycki Mirosław, 2006, *Ziemianie polscy na Kresach 1864–1914. Świat wartości i postaw*, Kraków.
Wieruszewska Maria, 1989, *Tożsamość kulturowa jako wartość i czynnik konstytutywny społeczności lokalnej*, Warszawa.
Wieruszewska Maria, 1991, *Wieś.W poszukiwaniu całości społeczno-kulturowej*, Warszawa.
Zielińska Anna, 2002, *Polska mniejszość na Litwie Kowieńskiej. Studium socjolingwistyczne*, Warszawa.
Zinkevičius Zigmas, 1994, *Lietuvių kalbos dialektologija*, Vilnius.

LIETUVOS DVARININKŲ GIMINIŲ TAUTINĖ IR KULTŪRINĖ TAPATYBĖ (REMIANTIS BIOGRAFINIAIS PASAKOJIMAIS)

Santrauka

Šio straipsnio objektas yra trijų plačiai žinomų dvarininkų giminių – Römerių, Kantautų ir Matusevičių – palikuonių tautinė bei kultūrinė tapatybė. Juos sieja savosios kilmės suvokimas ir bajoriškojo paveldo branginimas. Kai kuriems šios grupės asmenims būdinga lenkiška tautinė savivoka, kai kuriems – lietuviška.

Tyrimų medžiaga yra etninės Lietuvos dvarininkų palikuonių įkalbėti tekstai bei surašyti pasakojimai, kuriuose atsispindi ir apklaustiesiems iš asmeninės patirties žinomi įvykiai, ir faktai iš praeities, tolimesnės nei aprėpia jų kartos atmintis (tai vadinamoji kultūrinė atmintis). Analizuojamuose pasakojimuose itin išryškinami įvykiai, atsklei-

džiantys dvarininkų puoselėtą vertybių sistemą ir etikos kodeksą. Elementai, laikytini ypač ryškiais tapatybės rodikliais, – tai tautinių sukilimų minėjimas ir prisiminimai apie giminės gūžtą – dvarą bei jo aplinką.

Esminiai žodžiai: tapatybė, biografinis pasakojimas, giminė, dvarininkai, kultūrinė atmintis, simboliai, dvaras.

NATIONAL AND CULTURAL IDENTITY OF THE GENTRY FAMILIES IN LITHUANIA IN THE BIOGRAPHICAL NARRATIONS

Summary

The following article deals with national and cultural identity of descendants of the three prominent gentry families: Romerowie, Kontowtowie and Matusewiczowie. Members of these families are united by the awareness of common background and attachment to the noble heritage. Within this group there are people clearly declaring the 'Polishness', as well as those who identify with the Lithuanian nation.

The research is based on spoken texts and oral accounts written down by the descendants of the Lithuanian. Events so reflected and described are known to the researchers from their own experience, while facts and episodes from the distant past go beyond their memory (*cultural memory*). The events which had a significant impact on creating the identity of the gentry, their system of values and moral code, played crucial role in the accounts. These were the national uprisings and the memory of family nests – the manors and their surroundings.

Key words: identity, biographical narration, family, gentry, cultural memory, symbols, manor.

Grzegorz Dąbrowski
Uniwersytet Wrocławski, Polska

„TUTEJSI" I CI „NIE STĄD"

> *Powstaliśmy z chaosu i żyjemy w chaosie.*
> *Dlatego pewnie stale i zawsze nosimy w sobie*
> *tak dramatyczną tęsknotę do hierarchii i porządku*
> (Konwicki 1991, 185) .

Niezależnie od przyjętej nomenklatury słownej, jednym z sensów nauki kryjącej się pod pojęciami etnografia, etnologia tudzież antropologia kultury jest odbicie świata, z którego pochodzi badacz w zwierciadle świata kultury badanej. Oczywiście najczęściej pod takim oto warunkiem, że wsiądziemy w symboliczny pociąg i zaczniemy przyglądać się światu, któremu daleko jest do rzeczywistości warunkującej nas do czasu rozpoczęcia badań. Owo odbicie może sprzyjać odkrywaniu istotnych problemów, o tyle ważnych, o ile nierzadko dotyczących elementów składowych kręgosłupa naszej egzystencji – jednym z nich zdaje się być zagadnienie tożsamości.

Postarajmy się spojrzeć na tę kwestię w oparciu o doświadczenia z badań etnograficznych prowadzonych z ramienia Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego na Wileńszczyźnie (południowo-wchodnia Litwa). Zostały one rozpoczęte w roku 2007 przez referującego. Od roku 2008 biorą w nich także udział studenci rzeczonej jednostki. Przez kolejne lata stali się oni swego rodzaju grupą kontrolną, katalizatorem świeżego spojrzenia na wielojęzyczną Wileńszczyznę z punktu widzenia przybyszy z innej rzeczywistości kulturowej – na ogół jednojęzycznej.

Przyjrzyjmy się zatem niektórym problemom, które wyłoniły się w trakcie prowadzonych badań oraz temu, na co potencjalnie mogą one zwracać uwagę – co jest przedmiotem ich odbicia, a co zostało zasygnalizowane w tytule wystąpienia. Wypada w tym miejscu nadmienić, iż odpowiednikami kultur, które nie tyle są przedmiotem porównania, ile potencjalnie uwypuklają zarysowany w niniejszym wystąpieniu problem, są Wileńszczyzna i Dolny Śląsk (południowo-zachodnia Polska).

W raportach oddawanych przez studentów po badaniach na Wileńszczyźnie obok takich pojęć jak „gościnność" i „otwartość" w podobnym natężeniu, o ile nie większym, pojawiają się też takie jak „wielokulturowość" bądź „wielojęzyczność". Zwłaszcza umiejętność biegłego posługiwania się dwoma lub więcej językami od

najmłodszych lat przez mieszkańców Wileńszczyzny zachwycała naszych studentów. Jedna z uczestniczek praktyk, będąca także studentką filologii polskiej, w chwili wieczornej euforii po pracowitym dniu zamarzyła wręcz o tym, aby pierwsze dziecko urodzić właśnie na Wileńszczyźnie. W ten sposób chciała zapewnić potomstwu możliwość poszerzenia świata mentalnego od najmłodszych lat.

Wyjście w teren i rozmowy z miejscową ludnością przynosiły naszym studentom wiele niespodzianek. Już choćby możliwość bezproblemowej komunikacji w języku polskim dla wielu była przyjemnym zaskoczeniem. Jak się okazuje – nierzadko też pewnego rodzaju ułudą, zbyt często bowiem niejako automatycznie przyjmowali, iż osoba, z którą rozmawiają po polsku powinna zadeklarować także polską tożsamość. Oto przykład:

Było tak m. in. w przypadku starszej kobiety, którą zaczepiliśmy podczas pracy przed domem, w małej osadzie na północ od Niemenczyna. Po półtoragodzinnej rozmowie, podczas drogi powrotnej przypominałem sobie na głos to, co mówiła o zbrodniach żołnierzy AK, którzy mordowali miejscowych ludzi sprzeciwiających się nazwaniu siebie Polakami, jak również o polskim księdzu, według którego do Boga można się modlić tylko po polsku. Kiedy na koniec stwierdziłem, że bardzo trudno o taki obiektywizm i że raczej nie spotkamy się z nim, rozmawiając z innymi Polakami, kolega, z którym wtedy byłem, uświadomił mi, że kobieta ta wcale nie jest Polką, tylko Litwinką, i że to nie tyle obiektywizm, ile spojrzenie z drugiej strony (Pietrowiak 2008, 32).

Pomijając zagadnienia dotyczące odmiennych tradycji czy wizji historii w zależności od przynależności etnicznej, narodowej etc. danej osoby, od dziecka mieszkającej na Wileńszczyźnie, zwróćmy uwagę jedynie na taki oto fakt, że w przypadku naszych studentów nadrzędny problem badawczy, niemalże bez wyjątku, zawierał się zwykle w pytaniu o tożsamość mieszkańców Wileńszczyzny, tak w sensie ogólnym, jak i kierowanym do spotykanej osoby. Pojawiało się przy okazji przypuszczenie, iż wszelkie arbitralne wskaźniki tożsamości, takie jak język, wyznanie, wykształcenie, pochodzenie rodziców, w kontekście wielojęzycznej rzeczywistości oraz dosyć częstych przypadków występowania tzw. małżeństw mieszanych, są raczej bezużytecznymi narzędziami w procesie szukania odpowiedzi na to pytanie. Tym bardziej, że nierzadko spotykaliśmy ludzi, którzy zapytani o tożsamość odpowiadali po prostu „nie wiem", albo takich, którzy deklarowali się jako Polacy, a jednocześnie nosili litewskie imię lub nazwisko (wariantów może być tu więcej). Dla naszych studentów, z reguły wychowanych w rzeczywistości jednego języka było to jedno z pierwszych odbić w lustrze kultury Wileńszczyzny, na którą spoglądali przez okulary ich lokalnego świata, w którym wzrośli, i który stał się ich punktem odniesienia. Należałoby przy tej okazji zastanowić się, na ile pytanie o tożsamość (dla wielu o polskość) było

przywiezionym z zewnątrz problemem oraz na ile osoba spoza Wileńszczyzny jest w stanie przyjąć z satysfakcją odpowiedź, która niemalże w każdym przypadku będzie nosiła znamiona poliwalentności.

O tym, że pytanie o tożsamość w warunkach kultury Wileńszczyzny jest kłopotliwe, może świadczyć wypowiedź prawie dziewięćdziesięcioletniego Czesława Miłosza, który przyjechawszy do Wilna takie oto czyni refleksje: *[...] wyrosłem tutaj, w tym mieście i przyznaję, że Wilno jest dla mnie ciężarem. [...] Niestety, przyjeżdżając do Wilna zawsze mam wrażenie, że [...] nie wystarcza tutaj być człowiekiem, bo każdego natychmiast zapytają czy jest Litwinem czy Polakiem, Żydem czy Niemcem, jakby ponury wiek dwudziesty, wiek etnicznych podziałów, trwał tu dalej w najlepsze* (Miłosz 2001, 39, cyt. za: Naruniec 2008, 77).

Jak bardzo uciążliwe jest to pytanie, może świadczyć artykuł Romualda Naruńca, *Kłopoty z tożsamością mniejszości narodowej* (2008), w którym autor, przedstawiając zarówno wypowiedzi mieszkańców Wileńszczyzny, jak i wyniki niektórych badań nad zagadnieniem tożsamości, dostarcza dowodów na to, że m.in. w sensie językowym, społecznym, antropologicznym trudno już w przypadku mniejszości polskiej na Litwie, głównie na Wileńszczyźnie, mówić o takiej jednorodności jej uwarunkowań, z jaką przeważnie spotykamy się w Polsce. Na marginesie warto nadmienić, iż najważniejszym kryterium zdaje się być po prostu deklarowana tożsamość, niezależnie od tego, jakim językiem posługuje się na co dzień osoba tę tożsamość deklarująca. Pamiętać należy również o gwarach językowych, jakie funkcjonują na Wileńszczyźnie. Może to być zarówno połączenie języków słowiańskich, np. gwar białoruskich i polskich, często określanych przez miejscowych mianem języka prostego, których używa się nawet w obrębie jednej rodziny (Mróz 1993, 55-56), jak też coraz częstsze ostatnio konstrukcje językowe zawierające elementy języków polskiego i litewskiego – *Pojedziemy do turgus, kupiem gaidžiukas* (Tarasiewicz 2008)[1].

Paradoksalnie w warunkach wileńskiej wielokulturowości ludzie, zdecydowanie deklarujący swoją tożsamość, przeważnie czynią to w sposób bardzo wyraźny, jakby w wielokulturowym środowisku łatwiej było siebie określić. Wśród Polaków przejawiać

[1] Pol. 'Pojedziemy na targ i kupimy koguty'. Zdanie to pochodzi z artykułu Stanisława Tarasiewicza będącego odpowiedzią na tekst Sauliusa Vosyliusa, *Na służbę – wyłącznie tutejsi,* który ukazał się w czasopiśmie „Lietuvos rytas", a w którym autor twierdzi, iż Polacy z Wileńszczyzny mówią językiem będącym mieszanką polskiego, litewskiego, rosyjskiego i białoruskiego. Zdaniem Tarasiewicza tekst Vosyliusa jest prowokacją. Ponieważ nie nam rozstrzygać o prawdziwości podanych przykładów, ograniczymy się jedynie do spostrzeżenia, iż chociażby ze względu na fakt współegzystowania w jednej przestrzeni przedstawicieli grup mówiących różnymi językami mogą zdarzać się konstrukcje językowe będące rzeczywiście mieszanką kilku języków, czego przykładem może być zanotowana przez nas na targowisku w Niemenczynie fraza: *Dobrze, devocki, sėkmės* (nie pytaliśmy osoby wypowiadającej te słowa o narodowość).

się to może dodatkowo w dbałości o polską mowę, zainteresowaniach kulturalnych, także w sferze wielu działań symbolicznych.

Nie oznacza to jednak, że mieszkańcy Wileńszczyzny sami nie miewają z określaniem własnej tożsamości problemów tudzież dylematów, które mogą temu procesowi towarzyszyć. Przykładu dostarcza referat Andrzeja Pileckiego, Wilnianina, muzyka i nauczyciela, wygłoszony podczas II Międzynarodowej Konferencji Naukowej na temat Wileńszczyzny[2]. Autor przywołanego referatu, dostrzegający w sobie korzenie m.in. karaimskie, rosyjskie, litewskie, polskie czy francuskie, sięgnął po termin „tutejszość". Przy czym uznał on „tutejszość" za zjawisko psychologiczno-społeczne, które jego zdaniem jest „panaceum" na liczne dylematy rodzące się w heterogenicznej kulturze Wileńszczyzny. Oto fragment jego wypowiedzi:

Towarzystwo iście kosmopolityczne. W takiej sytuacji, gdy mama z Litwy, a tata z Rusi, nie godziło się za bardzo dywagować, kto zacz, bo nie proste by było trafienie w sedno sprawy, kto jest kim, jeśli chodzi o określenie opcji, czy jednoznacznej postawy narodowej. [...] *Tutejszy, paysan, swajak, aborigene, miestnyj w naszej kulturze lokalnej stało się synonimem tolerancji* (Pilecki 2009).

Warto też dodać, iż zdaniem Pileckiego przyjęta przez miejscową ludność postawa „tutejszości" *[...] nie przeszkadza im w dochowaniu wiary i patriotyzmu, choć deklarowana przez nich narodowość nieraz bywa litewską, rosyjską, białoruską* (Pilecki 2009).

Nazwanie zjawiska w dużym stopniu umożliwia zarówno dostrzeganie przejawów myślenia o „tutejszości", jak i myślenie w kategoriach tego swoistego fenomenu kulturowego w odniesieniu do kultury Wileńszczyzny. Przykłady można znaleźć w literaturze autorów o różnej proweniencji językowej.

Oto relacja z badań terenowych profesor Uniwersytetu im. Stefana Batorego w Wilnie, Cezarii Baudouin de Courtenay-Jędrzejewiczowej:

Rok 1927. Zwiedzamy polskie zaścianki (okolice) – wszędzie gościnnie podejmowani – chociaż nieraz uboższe od wsi chłopskich. Po czym przyjeżdżamy do wsi <<tutejszej>>, białorusko-polsko-katolickiej, również serdecznie nas przyjmującej. Nazwiska mieszkańców przeważnie litewskiego pochodzenia.

O pochodzeniu litewskim ich kultury świadczy również terminologia związana z uprawą roli i hodowlą bydła. Kochają swą ziemię, swój kraj, są tutejsi (Baudouin de Cortenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa 2005, 272-273).

Zapewne m.in. ze względu na tutejszą wielokulturowość, wielojęzyczność o wiele łatwiej jest pisać niektórym autorom po prostu o Bałtach i Słowianach, zamiast kolejno o mieszkających na Wileńszczyźnie czy nawet szerzej, na Litwie, Białorusinach,

[2] II Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Wileńszczyzna małą ojczyzną – świat życia młodego pokolenia", Wrocław 18-19. 06. 2009 r.

Polakach, Rosjanach, Litwinach, Żmudzinach itd. Przywołaną nomenklaturę można spotkać w publikacjach związanych z Wilnem zarówno Aleksandra Brücknera (1985), jak i Tomasa Venclovy (2006).

Czytując analizy językoznawców, można także dowiedzieć się, iż przepaść mentalna między Bałtami a Słowianami (czy reprezentującymi te grupy Litwinami i Polakami) nie jest aż tak wielka, co więcej, nazywanie elementów świata przez mieszkańców Wileńszczyzny w zasadzie jest efektem dialogu, udziału przynajmniej dwóch składników. Tego typu konstatacji dostarczają między innymi publikacje Barbary Dwilewicz, już to na temat etymologii nazw miejscowości (2006), a już nazw miesięcy – gdzie w podsumowaniu, po dokonanej analizie formalno-semantycznej, autorka stwierdza, że *w nazwach miesięcy w języku polskim i litewskim mamy więcej podobieństw, niż różnic* (Dwilewicz 2008, 144).

Przykład pochodnej myślenia w kategoriach „tutejszości", który nieco nam to pojęcie rozszerzy, znaleźć można także we współczesnej prozie litewskiej. Jurgis Kunčinas w swej książce, pt. *Tula,* używa sformułowania oddającego wręcz kwintesencję tutejszej kultury, nazywając ją *bałtycko-słowiańsko-judejskim morzem* (Kunčinas 2002, 31).

Podkreślając w tym miejscu fakt, iż Wileńszczyzna to również miejsce na Ziemi, którego bez uwzględniania kultury żydowskiej nie sposób definiować, warto jednocześnie przyjąć i taką oto informację, że w efekcie II wojny światowej, w wielu przypadkach jest to bardziej miejsce pamięci tej kultury, niźli, jak dawniej, znakomitej – chociażby według Czesława Miłosza – aktywności jej przedstawicieli. Niemniej dzięki współczesnym autorom żydowskiego pochodzenia wiele także możemy dowiedzieć się na temat zarówno kultury Wileńszczyzny, jak i samego pojęcia „tutejszości", o czym informuje Henri Minczeles w pracy o znaczącym, co warto podkreślić, swoiście brzmiącym – bałtycko-słowiańsko-judejskim tytule: *Vilna, Wilno, Vilnius. Litewska Jerozolima* (2010). W wydaniu Minczelesa pojęcie „tutejszość" nabiera dodatkowego, niewspomnianego dotąd w tym artykule znaczenia – jest ono pojęciem arbitralnym, za pomocą którego w zależności od uwarunkowań historycznych, administracyjnych czy politycznych etykietuje się poszczególne grupy kulturowe Wileńszczyzny. O relatywnym charakterze tego pojęcia informuje następujący fragment:

Może tylko z wyjątkiem samego początku historii Wilna, w tym mieście dominowali Polacy. Chcąc nazwać Litwinów mieszkających w regionie wileńskim, Polacy nazywali ich „tutejszy", czyli ludzie stąd. Żydzi Litwinów nazywali „Litviner", a nie „Litvakami" (Minczeles 2010, 376)[3].

[3] Tłumaczenie zacytowanego fragmentu: Leonas Labutis.

Leonas Labutis, również Wilniuk, z którym kolegujemy od 2008 roku oraz dzięki którego uprzejmości mogliśmy przybliżyć wypowiedź Minczelesa, dodał do tego fragmentu także swój komentarz:

Teraz to na Polaków z Wileńszczyzny mówi się „tutejszy", a litewskich Żydów nazywa się Litwakami. Minczeles twierdzi, że te terminy tak naprawdę używano w odniesieniu do Litwinów. Myślałem, ze Minczeles bredzi, ale potem w innym miejscu napotkałem takie oto zdanie uczestnika jednego z internetowego forum: „To, co dzisiaj nazywamy narodem litewskim, to potomkowie „tutejszych" chłopów bez tożsamości, którym ktoś powiedział, że są narodem, dopiero w XIX wieku"[4].

W związku z powyższym można przypuszczać, iż także pojęcie „tutejszość" należałoby zaliczyć w przypadku Wileńszczyzny do pojęć historycznie zmiennych, trudnych i nieostrych, które towarzyszą pytaniu o tożsamość.

Dla naszych poszukiwań wystarczające jest jednak samo przyjęcie faktu funkcjonowania w różnych wariantach tego pojęcia w tutejszej, jak można by rzecz, kulturze. Podczas naszych badań wielokrotnie spotykaliśmy się z niewywoływanymi przez nas wypowiedziami mieszkańców Wileńszczyzny, którzy mówili, że są po prostu „tutejsi", że na tej ziemi, na której mieszkają znajdują się groby ich „dziaduków" i „pradziaduków", i chociażby dlatego oni nigdy nie zapomną języka swoich przodków.

Jeśli już mówimy o grobach „tutejszych", to warto pokusić się o sugestię, by zainteresowanych weryfikowaniem problemu „tutejszości" na Wileńszczyźnie odesłać na cmentarz. Pojawiające się w tej przestrzeni napisy nagrobne na tyle dobitnie informują o tym „kto", „kiedy" i „z kim" chodził po tej ziemi[5]. I chyba bardziej niż gdzie indziej, wśród tych mogił pojawić się może tak bliska cytowanemu wcześniej Miłoszowi refleksja, iż przede wszystkim mamy tu do czynienia z człowiekiem. Natomiast w nawiązaniu do toczącego się na Wileńszczyźnie i Litwie od dawna sporu o pisownię nazw ulic i nazwisk wypadałoby wspomnieć, iż na cmentarzu pod tym względem panuje wolność. Tutaj spór o pisownię nazwisk nie istnieje. W tej przestrzeni pisownia i nazwiska są po prostu „tutejsze".

Zmierzając do zapowiedzianego we wstępie „odbicia" w lustrze drugiej kultury, przyjrzyjmy się jeszcze jednej zanotowanej przez nas opowieści urodzonego w 1934 roku Wincentego Masiewicza ze wsi Wesołówka (lit. Visalaukė), w której mieszka od dziecka i w której znajdują się groby jego „dziaduka" i „pradziaduka". Wspominając rodziców, mówił, że po II wojnie światowej trochę się kłócili o to, czy wyjechać do

[4] Leonidas Labutis, fragment korespondencji internetowej.

[5] Zainteresowanych tym problemem można w pierwszej kolejności odesłać do pracy Krystyny Syrnickiej *Polska epigrafika nagrobna na Wileńszczyźnie. Tradycja i współczesność* (2001). Mimo iż jest to dzieło pisane z perspektywy języka polskiego i tak dostarcza interesujących przykładów na temat wielokulturowości Wileńszczyzny.

Polski, jak czyniło wielu Polaków z Wileńszczyzny, czy zostać w Wesołówce. Zwolennikiem wyjazdu był ojciec, na co matka odpowiadała, że nie trzeba, gdyż tam, w Polsce, zawsze będą „nie u siebie", natomiast tu, jak relacjonował pan Wincenty, na ziemi przodków, „tu nikt cię nie ruszy". Po latach pan Masiewicz docenił mądrość matki, bowiem sam doświadczył tego, jak po wojnie należącą do rodziny ziemię skonfiskowano na rzecz miejscowego sowchozu, natomiast obecnie, już w wolnej Litwie, władze państwowe ziemię tę oddały z powrotem. Opowieść ta sięga dalej wstecz, do czasów „pańskich", których tu nie będziemy przywoływali, bowiem puenta jest w tym przypadku od nich niezależna. „Tutejszość" sprowadza się do konkretnej ziemi – ziemi przodków, niezależnie od tego, czy znajduje się ona pod zarządem administracji carskiej, polskiej, niemieckiej, sowieckiej czy litewskiej.

Podobne opowieści raczej trudno spotkać jest na ziemiach Dolnego Śląska czasów po II wojnie światowej. „Oderwani od korzeni", „nie stąd", „nie u siebie" to tylko niektóre z haseł, które z powodzeniem można aplikować do badań na temat tożsamości współczesnych mieszkańców wspomnianego regionu. Pojęcia te, zwłaszcza „nie stąd", w zderzeniu z poznaną przez nas wileńską „tutejszością" uwypuklają pewien dramat Dolnoślązaków.

Nie tak dawno temu kolega z Wrocławia, Polak, opowiedział nam o swojej żonie, Polce, którą określił mianem Litwinki pochodzącej z Wilna. Wybierając się do tego miasta, zapytał żonę o ulicę, na której znajduje się dom jej przodków. Chciał zrobić tam zdjęcie. Okazało się, że ona nie posiada tej informacji. Do tego niełatwo jest ją zdobyć z bezpośredniego przekazu, gdyż jej dziadkowie już dawno nie żyją, niedawno umarł też jej ojciec, rodzeństwo zaś jest rozproszone po świecie. Gdyby nie ciotka, twierdząca że ten dom i tak już dawno spłonął, ale nie wie, w którym miejscu był pobudowany, to informacja na temat tzw. ojcowizny byłaby po prostu żadna.

Tego typu opowieści, ilustrujące zjawisko tzw. oderwania od korzeni, w rzeczywistości Dolnego Śląska są na tej ziemi normą zarówno w sferze codzienności, jak też na płaszczyźnie działań mających na celu symboliczną manifestację własnej tradycji, a tym samym i tożsamości. I tak oto na niwie aktywności folklorystycznej przy wielu okazjach spotkamy się z tym, że, między innymi, tzw. ludowe zespoły pieśni i tańca, tzw. twórcy ludowi, koła gospodyń wiejskich zastawiające stoły ich rodzimymi potrawami świątecznymi etc., prezentując to, co zostało im przekazane przez przodków i przy okazji deklarując, skąd są. Przeważnie odpowiadają: z Serbii, z Chorwacji (niektórzy jeszcze mówią z Jugosławii), z Bukowiny rumuńskiej, spod Lwowa, spod Tarnopola, z Rzeszowskiego, Kieleckiego, z Wileńszczyzny, Grodzieńszczyzny itd. Wielu z tych ludzi urodziło się już tu, na Dolnym Śląsku, jednak ich korzenie, o czym świadczy ich przywiązanie do własnych tradycji, wciąż są „nie stąd".

Problem ten znajduje też odzwierciedlenie w prowadzonych na Dolnym Śląsku badaniach etnograficznych. Przykładów dostarcza wydana w 1995 roku praca Jadwigi Pawłowskiej, pt. *Wieś Bagno w województwie wrocławskim*. Jest to monografia jednej wsi, do której zaraz po II wojnie światowej przesiedlono całą ludność z położonej nieopodal Tarnopola wsi Wolica. Pomijając już to, iż znalazłszy się praktycznie z dnia na dzień w innej przestrzeni geograficznej i kulturowej, mieszkańcy Bagna do tego stopnia czuli się wyobcowani, że przez długie lata po przymusowej migracji za „obcych" uważali polskojęzycznych i nowo osiedlonych mieszkańców oddalonych o kilka kilometrów wsi, takich jak Osolin, Morzęcin czy Wielka Lipa. Z tego też względu rodzice początkowo niechętnie zgadzali się na małżeństwa swoich dzieci z osobami pochodzącymi z owych „obcych" wsi (Pawłowska 1995, 84-85).

O ile młodszym mieszkańcom łatwo przychodzi mówić „my Bagnianie", o tyle starsi mieszkańcy tej wsi nie poczuli się tu jak u siebie, można by rzec, iż nie poczuli się jak „tutejsi", czego ilustracją niech będzie wypowiedź Józefa Kowalika z Bagna:

W czasie wojny doznaliśmy w naszej wsi [Wolicy – G. D.] *wiele złego od band ukraińskich i trwogi pod kolejnymi okupantami, ale na zawsze pozostanie nam ta wieś droga, bo tam są groby rodzinne, ziemia, po której chodzili wszyscy nasi bliscy. Tam urodziliśmy się, wychowali, przeżyli nasze najlepsze młode lata. To ziemia naszych dziadków i rodziców, nasz rodzinny dom. Dlatego wszyscy mówimy: u nas w domu, bo dom nasz ciągle jest jeszcze w Wolicy. Bagno, choć już tyle lat tu żyjemy i przecież między swoimi, to jednak jest to inny świat, jakiś obcy, zimny, jakby zastępczy, tymczasowy. Toteż jak nas pytają skąd jesteśmy, prawie wszyscy starsi mówią – z Wolicy, a mieszkamy w Bagnie* (Pawłowska 1995, 113-114) .

Zaprezentowana wypowiedź, o czym trzeba tu wspomnieć, stała się istotną inspiracją do napisania tego tekstu. Głównie ze względu na czytelny w niej przekaz obrazujący zapewne sytuację wielu osób, które trafiając po II wojnie światowej na Dolny Śląsk, odczuły i doświadczyły tego, że nie do końca są u siebie, że zostały oderwane od korzeni, od ziemi przodków, na której spoczywają ich groby, wreszcie, że po prostu są „nie stąd". Przybliżenie tej sytuacji byłoby tym trudniejsze, jak można przypuszczać, gdybyśmy nie zastosowali efektu odbicia w lustrze innej kultury, gdybyśmy nie zwrócili uwagi na charakterystyczne najprawdopodobniej nie tylko dla Wileńszczyzny, acz tu odgrywające ważną rolę w licznych aspektach życia, pojęcie „tutejszości".

Jednak w trakcie realizacji przedstawionej w niniejszym artykule intencji badawczej pojawiła się dosyć istotna refleksja, której treść przyjmijmy za postawioną w formie pytania puentę, będącą owocem porównania ze sobą niektórych elementów kultur Wileńszczyzny i Dolnego Śląska. Zatem a propos badania problemów toż-

samości zarówno w warunkach rzeczywistości wielojęzycznej, jak i jednojęzycznej zapytajmy tylko o to: czy i na ile przywiązanie do ziemi, miejsca urodzenia, może być dla wielu ludzi wartością o wiele większą niż przywiązanie do zazwyczaj abstrakcyjnych etykiet typu przynależność etniczna czy narodowa?

Bibliografia

Baudouin de Cortenay-Ehrenkreutz-Jędrzejewiczowa Cezaria, 2005, *Łańcuch tradycji. Teksty wybrane,* wybór L. Mróz, A. Zadrożyńska, Warszawa.

Brückner Aleksander, 1985, *Starożytna Litwa. Ludy i bogi. Szkice historyczne i mitologiczne,* Olsztyn.

Dwilewicz Barbara, 2006, *Terytorialne i etniczne zróżnicowanie nazewnictwa*, w*: Materiały z Międzynarodowej Konferencji Onomastycznej Świnoujście 24-25 maja 1999*, red. A. Belchnerowska, B. Frankowska-Kozak, J. Ignatowicz-Skowrońska, Szczecin, 93-96.

Dwilewicz Barbara, 2008, *O nazwach miesięcy w języku polskim i litewskim*, w*: Tożsamość na styku kultur. Zbiór studiów*, red. I. Masojć, R. Naruniec, Wilno 2008, 138-147.

Konwicki Tadeusz, 1991, *Zorze wieczorne,* Warszawa.

Kunčinas Jurgis, 2002, *Tula*, przeł. Alicja Rybałko, Sejny 2002.

Miłosz Czesław, 2001, *Wilno,* „Tytuł". Pismo literacko-artystyczne, nr 4 (44), 38-47.

Minczeles Henri, 2010, *Vilna, Wilno, Vilnius. Lietuvos Jeruzalė*, Vilnius.

Mróz Lech, 1993, *Z badań prowadzonych na Litwie. Syndrom pogranicza. Uwagi na temat badań świadomości etnicznej,* „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty", nr 3-4, 51-57.

Naruniec Romuald, 2008, *Kłopoty z tożsamością mniejszości narodowej,* w: *Tożsamość na styku kultur. Zbiór studiów,* red. I. Masojć, R. Naruniec, Wilno, 67-79.

Pawłowska Jadwiga, 1995, *Wieś Bagno w województwie wrocławskim,* Wrocław.

Pietrowiak Kamil, 2009, *Wileńszczyzna. Miejsce rozmyte,* „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej", nr 1 (11), 29-43.

Pilecki Andrzej, 2009, *Naród czy gmina?,* referat wygłoszony podczas II Międzynarodowej Konferencji Naukowej, *Wileńszczyzna małą ojczyzną – świat życia młodego pokolenia,* Wrocław 18-19. 06. 2009 r.

Syrnicka Krystyna, 2001, *Polska epigrafika nagrobna na Wileńszczyźnie. Tradycja i współczesność,* Wilno-Lublin.

Tarasiewicz Stanisław, 2008, *Litewskie media znowu atakują Polaków na Litwie,* „Kurier Wileński", z dnia 30.X., http://www.kurierwileński.lt/index-article.php?subaction=showfull&id=122537316&archive=&start_from=&ucat=31&

Venclova Tomas, 2006, *Opisać Wilno,* Warszawa.

„ČIONYKŠČIAI" IR „NEVIETINIAI"

Santrauka

Pranešime nagrinėjamos sąvokos „čionykštis" ir „nevietinis", kurios, autoriaus nuomone, tam tikra prasme atspindi Vilniaus krašto ir, savo ruožtu, Žemutinės Silezijos gyventojų tautinės tapatybės sampratą. Tyrėjo tikslas – ne tiek aprašyti Vilniaus kraštą ir Žemutinę Sileziją minėtųjų sąvokų aspektu, kiek atkreipti dėmesį į už jų slypinčias problemas, susijusias su tapatybės klausimu šiuose daugeliu atžvilgiu skirtinguose regionuose. Tyrimo atspirties tašku pasirinktos sąvokos „čionykštis" ir „nevietinis" iš tiesų suteikia pagrindą svarstyti klausimą apie žmogiškųjų dramų, susijusių su savosios tapatybės samprata, ištakas.

Esminiai žodžiai: Vilniaus kraštas, Žemutinė Silezija, tapatybė, daugiakultūriškumas, daugiakalbystė, kultūros antropologija.

„THE LOCAL" AND THOSE „NOT FROM HERE"

Summary

In the speech are used the concepts of „the local"(these from here) „and" those not from here „, which- according to the author- illustrate the concept of a sense of identity, respectively, of the residents of Vilnius and Lower Silesia. The intention of research is not so much a description of the Vilnius region and the Lower Silesia region through the prism of the concepts invoked here but a focus on the problems with the issue of identity in these different in many aspects regions. The terms recalled in the paper like"locality" and „not locality" are in fact a substrate for a question put as the summary about the source of the human dramas associated with the concept of identity.

Keywords: Vilnius region, Lower Silesia, the identity, multiculturalism, multilingualism, cultural anthropology.

Kinga Geben

Uniwersytet Wileński, Litwa

IDENTYFIKACJA JĘZYKOWA I TOŻSAMOŚCIOWA POLAKÓW WILEŃSKICH

Celem artykułu jest analiza autodeklaracji informatorów dotyczących tożsamości narodowej i terytorialnej, języka ojczystego oraz ustalenie czynników wpływających na związek języka i tożsamości. Materiałem do artykułu posłużyły badania przeprowadzone w 2008 roku wspólnie z agencją badań opinii publicznej TNS Gallup w ramach projektu „Języki i miasta"[1]. Ankieta socjolingwistyczna, według której były zbadane metodą losową wszystkie grupy narodowościowe Wilna, została opracowana w zespole koordynującym badania na Uniwersytecie Wileńskim. W Wilnie objęto ankietowaniem 902 osoby: 491 Litwinów (54%), 123 Rosjan (14%), 162 Polaków (18%) oraz 115 (13%) przedstawicieli innych narodowości[2]. Odpowiedzi 162 Polaków na wybrane pytania pozwolą na uogólnienie sytuacji językowej wileńskiej zbiorowości polonocentrycznej (por. Dubisz 1997, 13). Dane z ankiet dotyczące całej społeczności zestawiam z doświadczeniem indywidualnym wyrażonym w wypowiedziach czterech Polaków urodzonych w Wilnie. Wywiady przeprowadziłam po polsku wiosną 2009 roku. Głównym celem wywiadów było ustalenie związku między tożsamością terytorialną, narodowością i językiem. Zastosowanie metody ilościowej i jakościowej w badaniach pozwoliło na porównanie danych ankietowych z doświadczeniem indywidualnym przedstawicieli polskiej zbiorowości w Wilnie.

Wyraz „tożsamość" w odniesieniu do pojedynczego człowieka rozumiem jako świadomość siebie, swoich cech i własnej odrębności, w odniesieniu zaś do społeczności jako świadomość wspólnych cech i poczucie jedności (por. USJP). Odrębność i identyczność można rozpatrywać jako wymiary odnoszące się do różnych aspektów tożsamości jednostkowej: osobistej i społecznej tożsamości jednostki. Są to różnice i podobieństwa jednostki względem samej siebie oraz względem innych jednostek czy grup (por. Melchior 1993, 231).

---

[1] Projekt finansowany jest przez Litewską Państwową Fundację Nauki i Studiów (Lietuvos valstybinis mokslo ir studijų fondas). Strona internetowa projektu: http://projektai.vu.lt/miestaiirkalbos/lt/ (dostęp: 11.09.2010). Kierownikiem badań jest doc. dr M. Ramonienė. Cele projektu są omówione w artykule M. Ramonienė (2007, 3–5).

[2] Do przedstawienia danych procentowych wykorzystuję opracowane przez TNS Gallup aneksy przedstawiające zestawienia procentowe odpowiedzi na pytania ankiety. 1% stanowi brak odpowiedzi dotyczącej narodowości.

Ankietowanym, którzy już podali swoją narodowość (być może rozumianą jako narodowość „paszportowa"), zadano pytanie o utożsamianie się z konkretną grupą narodowościową czy terytorialną. Odpowiadający mieli do wyboru pięć możliwości: czuję się Litwinem, Rosjaninem, Polakiem, Europejczykiem, obywatelem świata, podanie innych wariantów lub nieudzielenie odpowiedzi. Poniżej przedstawiam dane dotyczące deklaracji tożsamości respondentów narodowości polskiej. Na podstawie odpowiedzi na pytanie o uświadomienie sobie własnej tożsamości można sądzić o istnieniu różnego typu więzi i różnych typów poczucia przynależności grupowej.

Tabela 1. Związek narodowości i deklarowanej przynależności grupowej

Kim się Pan/ Pani czuje, myśląc o sobie?	Litwinem	Rosjaninem	Polakiem	Europejczykiem	Obywatelem świata	Inne odp.	Brak odp.
Wileński Polak (n=162)	6,2 %	3,1 %	73,5 %	6,8 %	5,6 %	2,5 %	2,5 %

Wśród 162 Polaków wileńskich zdecydowana większość czuje się Polakami – 73%, z Litwinami siebie identyfikuje 6%, z Rosjanami – 3%, Europejczykami czuje się 7%, obywatelami świata – 6%. Deklaracja narodowości w paszporcie lub deklaracja narodowości według pochodzenia nie zawsze idzie w parze z poczuciem przynależności do grupy etnicznej lub kulturowej. Jest to tendencja współczesnych społeczeństw – kształtowanie się wspólnot coraz bardziej oddala się od kryteriów „przyrodzonych" na rzecz kryteriów „konwencjonalnych" (por. Nowicka 1997, 73), jednak większość (73,5%) osób mających narodowość polską adekwatnie deklaruje swoją emocjonalną i wolitywną przynależność do etnosu polskiego. Na tle innych grup narodowościowych widać, że Polacy wileńscy doświadczają w podobnym tempie procesów globalizacyjnych i zmian niesionych przez zurbanizowane społeczeństwo. Jednak nieco więcej osób narodowości polskiej czuje się Europejczykami (7%) i obywatelami świata (6%) niż osób narodowości litewskiej (odpowiednio 5% i 3%). W interpretacji należy uwzględnić fakt, że takie deklaracje mogą być zmienne, ponieważ w procesie identyfikacji narodowej najistotniejsza jest dobrowolna decyzja jednostek o wyborze grupy. Autoidentyfikacje jednostki wyznaczają jej umiejscowienie w świecie, w przestrzeni społecznej, jej zakorzenienie (por. Melchior 1993, 231). Badanie świadomości bycia członkiem pewnej grupy jest w pewnym stopniu badaniem samowiedzy, samookreślenia, czyli subiektywnych sądów ankietowanych osób. W uświadomieniu sobie własnej tożsamości olbrzymią rolę odgrywają grupy, przez które jednostka jest uznawana jako „swoja".

Do grup o charakterze wspólnotowym należy wspólnota lokalna. Respondentom zadano pytanie o utożsamianie się z grupą terytorialną (wspólnotą lokalną).

Tabela 2. Utożsamianie się z grupą terytorialną

Miejsce (miejscowość), z którym respondent się utożsamia	Miasto, w którym mieszka	Miejscowość, w której urodził się i wyrósł	Litwa	Europa	Cały świat	Etniczny region Litwy	Inne
Wileńscy Polacy (n=162)	69,8 %	5,6 %	17,9 %	2,5 %	1,9 %	1,9 %	0,6 %

Polacy wileńscy przede wszystkim dają wyraz swemu przywiązaniu do miasta, w którym mieszkają (70%), 6% Polaków wileńskich utożsamia się z miejscowością, gdzie się urodziło i dorastało, tylko 18% utożsamia się z Litwą, 2% z Europą, tyleż z całym światem i z regionem etnicznym Litwy. Utożsamianie się z Wilnem (nie zaś z całością Litwy czy jej regionem) jest charakterystyczną cechą deklaracji Polaków litewskich, jest wyrazem ich tożsamości lokalnej. Respondenci w większości uznają miasto Wilno za miejsce określające ich tożsamość.

Ankietowani zostali poproszeni, by w sposób intuicyjny wskazali swój język ojczysty. Ogólnie 137 Polaków wileńskich (84,5%) podało język polski jako ojczysty lub jako jeden z ojczystych. Wśród nich 117 osób (72,2%) wskazało na język ojczysty wyłącznie polski, 14 osób zaś (8,6%) wskazało na dwa języki ojczyste w następujących połączeniach: rosyjski i polski – 8 osób oraz litewski i polski – 5 osób; 6 (3,7%) ankietowanych Polaków wskazało nawet trzy języki ojczyste: rosyjski, litewski i polski. 24 osoby deklarujące narodowość polską (15,3%) nie uznają języka polskiego jako ojczystego: 20 osób (12,3%) ma język ojczysty rosyjski, 4 osoby (2,5%) – litewski.

Tabela 3. Język ojczysty Polaków mieszkających w Wilnie

Język ojczysty	Jeden język ojczysty				Języki ojczyste	
	litewski	rosyjski	polski	inny	dwa	trzy
Wileńscy Polacy (n=162)	2,5%	12,3%	72,2%	0,6%	8,6%	3,7%

Ankieta w pewien sposób zaprogramowała możliwość podania dwóch języków ojczystych. Z badań wynika, że z tej możliwości Polacy chętnie korzystają, uznają kilka języków za ojczyste, to może oznaczać, że dwa języki stały się językami domowymi, z którymi się respondenci identyfikują. A. Wierzbicka (1990, 71) pisze, że języki różnią się między sobą nie tylko jako systemy językowe, ale również jako światy kulturowe, jako nośniki etnicznej tożsamości. Teza o podwójnej tożsamości polsko-litewskiej w odniesieniu do młodego pokolenia (Sękowska 1998, 129) znajduje potwierdzenie w deklaracji 12,3% Polaków, którzy uważają kilka języków za ojczyste. Pojęcie kilku języków ojczystych jest popularne także wśród wileńskich Rosjan (14% takich odpowiedzi).

Na potrzeby niniejszego artykułu wykorzystuję cztery nagrania o łącznej długości 3 godzin. Informatorzy, których wywiady cytuję w niniejszym artykule, reprezentują wszystkie trzy badane przedziały wiekowe. Cytowane wypowiedzi podpisano symbolami oznaczającymi płeć i wiek informatora: M58, M45, M46, M19. Są oni mieszkańcami Wilna od urodzenia, pochodzą z rodzin homogenicznych polskich, obecnie zaś tworzą własne rodziny polskie (M45), polsko-litewskie (M46) i polsko-rosyjskie (M58). Cytowani informatorzy ukończyli polskie szkoły i język polski jest dla nich językiem prymarnym. Poniższe biografie językowe informatorów odsłaniają motywacje omawianych w artykule deklaracji.

M58 – Polak, pochodzi z homogenicznej polskiej rodziny z samego Wilna. Ukończył polską szkołę, zdobył wykształcenie średnie techniczne. Język ojczysty – polski, zna trzy języki, ich znajomość określa jako dobrą. Wileńska rodzina ojca w całości w ramach repatriacji wyjechała do Polski. Żyje tylko matka i jedynie z nią rozmawia po polsku. Ożenił się z Rosjanką. Z żoną zawsze mówi po rosyjsku. Zgodził się z żoną, by syn ukończył rosyjską szkołę, z synem zawsze mówił po rosyjsku. Syn zna polski tylko biernie. Środowisko zawodowe: pracuje w wielojęzycznym środowisku, jest wykwalifikowanym robotnikiem. Interesuje się sportem, jest kibicem polskich sportowców. Nigdy nie był w Polsce. Posługuje się sprawną polszczyzną z licznymi cechami regionalnymi, w końcu wywiadu ujawniają się cytaty z języka rosyjskiego. Nieliczne interferencje rosyjskie obecne są w trakcie całego wywiadu.

M46 – Polak, pochodzi z homogenicznej polskiej rodziny. Urodził się w Wilnie, ukończył polską szkołę, w domu zawsze rozmawia po polsku. Zna trzy języki lokalne oraz angielski, ich znajomość określa jako dobrą. Zdobył wyższe wykształcenie, studiował w grupie litewskiej, jest inżynierem. Ożenił się z Litwinką. Z żoną rozmawia po litewsku, z dziećmi zaś po polsku. Dzieci uważają się za Polaków, lecz chodzą do szkoły litewskiej, między sobą mówią po litewsku. Podkreśla wagę wychowania dzieci, od którego, jego zdaniem, zależy wybór narodowości. Środowisko zawodowe: jest nauczycielem, na co dzień w pracy mówi po litewsku. W Polsce ma rodzinę, odwiedzał ją kilkakrotnie oraz był na wyjazdach służbowych. Należy do rodziny tradycyjnej. Posługuje się polszczyzną ogólną z cechami regionalnej wymowy.

M45 – Polak, pochodzi z homogenicznej polskiej rodziny. Urodził się w Wilnie, ukończył polską szkołę, w domu zawsze rozmawia po polsku. Zna trzy języki, ich znajomość określa jako dobrą. Zdobył wyższe wykształcenie, studiował w grupie rosyjskiej. Ożenił się z Polką. Dzieci nie ma. Interesuje się historią Wilna. Jest inżynierem, pracuje w prywatnej firmie, w wielojęzycznym środowisku, w którym przeważa język rosyjski. W Polsce ma dalszą rodzinę, utrzymuje z nią sporadyczne

kontakty. Reprezentuje typ rodziny tradycyjnej. Posługuje się poprawną polszczyzną z nielicznymi naleciałościami regionalnymi.

M19 – Chłopiec urodził się w 1990 roku, w rodzinie homogenicznej polskiej w Wilnie. Ukończył polską szkołę. Ma przyjaciół różnej narodowości, najwięcej Polaków i Rosjan. Studiuje filologię rosyjską. Na studiach obecnie najczęściej rozmawia, czyta i pisze po rosyjsku. Zna język polski, rosyjski, litewski i angielski. W Polsce ma dalszą rodzinę, z którą rodzice utrzymują sporadyczne kontakty. Często bywał w Polsce, były to jednak zorganizowane wyjazdy młodzieży szkolnej. Pochodzi z rodziny tradycyjnej. Posługuje się polszczyzną ogólną z cechami regionalnej wymowy oraz nielicznymi interferencjami leksykalnymi z języka rosyjskiego.

W wywiadach w pytaniu o narodowość wszyscy informatorzy określali siebie jako Polaków, w większości dodawali określenie „z Litwy" (M19, M46, M58). M46 określa siebie jako Polaka tutejszego. Określenie „tutejszy" w przekonaniu mówiącego wskazuje na miejsce urodzenia Polaka, może być stosowane synonimicznie do „wilniuka" i „miejscowego". Określenie Polaka jako „Polaka z Litwy" jest „państwowo-narodową" formułą, która służy wskazaniu przynależności do grupy „swoich". Respondenci mają świadomość narodową połączoną z określeniem terytorialnym, np.

1) R[3] – *Coż [p]… Powiedziałbym, że jestem Polakiem, ale z Litwy, ponieważ daje się zauważyć mój akcent, moja nie zawsze prawidłowa wymowa.* B – *Tak, ale tylko chodzi o język, że Pan tak podkreśliłby, że z Litwy, czy to jest taka różnica między Polakiem w Polsce a na Litwie?* R – *Nie powiedziałbym, że duża różnica, ludzie wszędzie takie same, tacy sami, moim zdaniem, ponieważ bywałem w Polsce wiele razy i nie powiedziałbym, że żeby ludzie zbyt różnili się według poglądów na życie czy według … Przede wszystkim różnica jest w języku* (M19)

2) B – *Dlaczego pan uważa się za Polaka?* R – *Nu, z ojca na dziada* (M45)

3) R – *[ufff] Na ile mi wiadomo, wszyscy miejscowi Polacy siebie czasami nazywają tutejszymi, czyli miejscowymi, no można byłoby nazywać się Polakiem z pochodzenia litewskiego, bo jednak w Litwie mieszkamy. (…)* B - *A np. jak Pan jest np. w Polsce, jak pan określa swoją narodowość?* R - *Polak. Jeżeli w Polsce, i w Litwie, i w Polsce jestem Polakiem. I będąc w Chinach będę Polakiem. (…)* R - *Ja siebie też nazwałbym tutejszym.*

B - *Nie? Czy nazwałbym?* R - *Nazwałbym. Nazwałbym.* B - *Teraz?* R - *I nawet teraz, tutejszym, wilniukiem.* B - *A co to znaczy?* R - *W moim pojęciu to jest mieszkaniec, który się urodził w w rejonie wileńskim, w Wilnie. W rejonie wileńskim, solecznickim.* B - *A to nie przeszkadza być i Polakiem, i tutejszym?* R - *Ale to są Polacy, którzy siebie określają,*

[3] Stosuję skrót: R – respondent, B – badacz, [p] – pauza, dłuższa chwila milczenia respondenta. Fragmenty rozmów z respondentami cytuję w postaci tzw. prawie ortograficznej, uwzględniającej jednak wszystkie autentyczne różnice na wszystkich poziomach języka.

którzy urodzili się na terenach Litwy, ale nie są Litwinami, oni siebie nazywają miejscowymi, tutejszymi. Ale oni są Polakami. Są Polakami. Tutejszy to nie narodowość. B - *To nie narodowość?* R - *To, to nie! To jest miejscowy. Z wileńska, to znaczy miejscowy.(...)* B - *To nie jest jakieś negatywne określenie?* R – *W moim pojęciu nie* (M46)

4) R – *Jak jak ja określiłby? Tak myślę, określiłbym - Polak żyjący na Litwie, nu co jeszcze można powiedzieć.* B – *A czy mógłby Pan wytłumaczyć, dlaczego pan uważa się za Polaka?* R – *No po pierwsze, rodzice moje Polacy, ojciec – Polak, matka – Polka, tutaj urodzony w Wilnie, mam nadzieję, liczę, że korzenie moje tutaj wileńskie, tutej urodziłem się w Wilnie, liczę, że jestem Polakiem.* B – *I pana ojciec też w Wilnie się urodził?* R – *Tak tak.* B – *I matka?* R – *I matka też.* B – *I pan od urodzenia tutaj mieszka?* R – *Ja tak, od urodzenia tutaj w Wilnie* (M58)

W wypowiedzi M46 i M58 brzmią ważne zdania dla określenia tożsamości Polaków w Wilnie, którzy czują się najlepiej tu, gdzie się urodzili. Ich tożsamość jest ukształtowana przez czas i wspólnotę lokalną – Polaków wileńskich końca XX i początku XXI wieku. Najsilniejsze jest poczucie więzi regionalnej, Polacy w Wilnie są lokalnymi patriotami, np.

1) B - *A gdyby pan mógłby wybrać, w którym państwie urodzić się, w tym czy innym, jakie by pan państwo wybrał?* R - *Jednak na ten temat zgadzam się, jak powiedział Puszkin, że ojczyzna to „te trzy brzozy", więc było Wilno, jest Wilno i zostanie Wilno* (M46)

2) R – *Nu, jakoś ja nie wiem, ja nie wiem, dopuścim, że wyjechałbym do Polski na ile, na ile ja czułbym się tam dobrze, ja nie wiem, jak by tam przyjęli, jak zza granicy? Nu z Litwy, a raniej jak ze Związku Radzieckiego, patrzyli na to wszystko nie bardzo.* B – *Obco? Tak?* R – *Obco, ja myślę, że tak. Tutaj może bardziej czujesz siebie Polakiem niż tam czuł się by Polakiem. Tutaj bardziej na swoim miejscu, jak to mówi się, niż tam, chociaż to nie ma różnicy językowej tam, ale pół roku i to wszystko byłoby to samo jak i u nich jest, jak mniej słyszysz to wszystko* (M58)

Wypowiedzi świadczą o istnieniu związku między identyfikacją narodową i państwową, między miejscem zamieszkania i narodowością. Pojęcie Polaka „stąd" („tutejszego") jest konstruowane w opozycji do innych grup terytorialnych i narodowych Litwy, także w opozycji do Polaków z terytorium Polski. Informatorzy jednoznacznie stwierdzili, że nigdzie nie chcieliby z Litwy wyjechać. W wypowiedziach nie odczuwa się istotnych różnic pokoleniowych, jednak deklaracja polskiej tożsamości narodowej nieco innej niż w Polsce, poczucie dystansu do Polski szczególnie wyraźnie brzmiało w wypowiedzi najstarszego informatora (M58), najmniej różnic postrzega osoba najmłodsza (M19). I. Masojć pisze: *Polską mniejszość na Litwie cechuje złożoność narodowej i kulturowej sytuacji, właściwa ludziom pogranicza w sensie psychospołecznym. Z jednej strony jest ona motywowana do zbliżenia się zarówno*

z polską, jak i z litewską grupą narodową, a zarazem narażona na obustronne poczucie inności (Masojć 2006, 284).

Badani wskazali dobrą znajomość 3 języków, chociaż ich językiem ojczystym jest polski. Czy wielojęzyczność w rodzinach badanych osób i ich środowisku zawodowym wpływa na deklaracje przynależności kulturowej? Respondenci podkreślają wagę znajomości języka i kultury, najczęściej uznają, że najbliższa jest im kultura polska. Na drugim miejscu wymieniali kulturę rosyjską, jako trzecią zaś – litewską. M46 stwierdza, że jest to wynik ich życia i wychowania, np. *dlatego że tak wyrosłem w radzieckich czasach*; M19 jednakowo lubi kulturę polską i rosyjską ze względu na wybór kierunku studiów.

Przykłady:

1) R – *No… cóż… Jednakowo lubię i polską, i rosyjską kulturę, ponieważ właśnie skończyłem polską szkołę, i tam właśnie przeżyłem polską kulturę, polską literaturę, wszystko i w dany moment, kiedy uczę się na rosyjskiej filolodze, filologii, to samo robię z rosyjską kulturą, ale no cóż, nie powiedziałbym, że bardziej lubię jedną czy drugą, obie jednakowo* (M19)

2) B – *A gdyby to tak można byłoby zapytać, jakiego państwa: Polski, Litwy czy Rosji historię Pan najlepiej zna?* R – *Raczej Polska, Litwa. Rosja – tam nie tak*. B – *A kultura? Jakiego Państwa kultura jest najbliższa dla Pana?* R – *Polska*. B – *A literatura?* R – *Polska* (M45)

3) B – *Z jakiego państwa kulturą, zwyczajami pan siebie utożsamia?* R – *Z Polską*. B – *Z polskimi?* R – *Z polskimi. Z polską kulturą*. B – *A np. muzyka, czy kino? Jakiego państwa jest najbliższe?* R – *Zdecydowanie polskie. Potem rosyjskie, dlatego że tak wyrosłem w radzieckich czasach* (M46)

4) B – *Jakiego państwa tradycje i kulturę pan zna najlepiej?* R – *Trudno tak odpowiedzieć. Nu polskie prawie wszystkie święta znam, religijne może nie wszystkie, tak samo litewskie, chyba też tak samo. Nawet nie wiem, na ile to wszystko znam, nie wiem. Żona moja Rosjanka, to my jakoś tak więcej z nio po rosyjsku. Ojca to już nie ma, zmarł, ojciec, to on i stary po polsku rozmawiał, ciotka tu żyje niedaleko, też tylko po polsku zawsze. Syn, ot z synem nie bardzo tak wyszło, że ot on ten, on na przykład liczy się Polakiem też, ale on po polsku nie rozmawia* (M58)

Na świadomość kulturową wpływa wiele czynników, respondenci uzależniają ją zarówno od języka, historii, miejsca zamieszkania, pochodzenia, jak też tradycji rodzinnych i wychowania. Ostateczna kompetencja kulturalna respondentów jest wyrazem uczestniczenia w kilku kulturach. Nieostrość rozgraniczania orientacji kulturalnych świadczy o zadomowieniu się w kilku kulturach (por. M19, M58). Akulturacja Polaków należących do mieszanych małżeństw prowadzi do asymilacji

pokolenia dzieci z mieszanych rodzin, co widzimy w badanych przykładach, kiedy dzieci najczęściej mówią już w innym języku.

Polacy, żyjący w społeczeństwie litewskim, często mają świadomość, którą Antonina Kłoskowska określa mianem poliwalencji kulturowej (Kłoskowska 1996, 112). Na świadomość etniczną i kulturalną Polaków wileńskich można byłoby wówczas spojrzeć jak na lokalnie wyróżniającą się całość elementów różnych kultur.

Z wywiadów wynika, że Polaków cechuje tradycyjny styl życia; wszyscy respondenci wymieniali obchodzone święta religijne: Boże Narodzenie i Wielkanoc oraz rodzinne: imieniny i urodziny. Z badań ilościowych omawianych na wstępie artykułu wynika, że 77% osób narodowości polskiej w modlitwach zawsze używa polskiego i to jest najwyższy wskaźnik użycia tego języka wśród wileńskiej zbiorowości polonocentrycznej. W wywiadach zapytano respondentów, na ile ważne jest dla nich uczestniczenie we mszy po polsku.

1) B – *Czy to jest ważne dla rodziny, że akurat na polską?* R – *Tak, pewnie, ważne. Nikt z nas nie zna litewskich modlitw, na przykład, po polsku przyzwyczailiśmy się, chodzić do kościoła na polską mszę, rozmawiać po polsku.* B – *A to czy jakoś pomaga, żeby czuć się Polakiem, czy…* R – *Trudno powiedzieć. Rzadko chodzę do kościoła, więc to na mnie jakoś nie działa. Możliwe. Możliwe* (M19)

2) B – *Czy pan jest katolikiem?* R – *Tak.* B – *I czy to jest ważne w jakim języku pan chodzi do kościoła?* R – *No raczej po polsku lepiej. Byłem na litewskich mszach, po polsku lepiej czułem się w kościele.* B – *Ale to nie jest tak szczególnie ważne dla pana?* R – *Po litewsku tak nie możesz się skupić. Trochę się musisz przysłuchiwać, co tam mówią* (M45)

3) R – *Staram się po polsku, ale jeżeli jestem w innym miejscu, albo nie wyszło mi na konkretną godzinę schodzić na polską mszę, idę na litewską. Mnie to nie przedstawia żadnego problemu.* B – *A dzieciom pana? To też nie jest problem?* R – *Nie, to też nie jest problem.* B – *Wolą polskie czy litewskie msze?* R – *Jak idą ze mną – na polskie, a jeżeli z mamą – raczej na litewskie. Ale to też nie jest jakoś* (M46)

4) B – *A jakie święta są obchodzone w rodzinie?* R – *Och, prawie, że wszystko, Boże Narodzenie, Wielkanoc, my z żoną tak wszystko i jeden Nowy Rok, i drugi Nowy Rok. Ona sama Rosjanka, nu, prawidłowo. Wszystko tam, Trzy Króle, wszystko te i nasze święta, i jej święta.* B – *Czy pan jest katolikiem?* R – *Tak.* B – *I czy to jest ważne dla pana, w jakim języku pan chodzi do kościoła?* R – *To może i nie bardzo ważne. My i do cerkwi z żoną zachodzili, do kościoła chodzim.* B – *A na jakie msze, na polskie czy na litewskie?* R – *Na polskie chodziłem.* B – *A czy to jest ważne dla pana dzieci? Czy też takie tradycyjne, czy nie?* R – *A syn u mnie nie, akurat, on nigdy w kościele nie był, on u mnie, jak to mówi się, bardziej może taki „продвинутый", jak to mówi się, on może nawet i wstydzi się troszeczkę powiedzieć jemu do kościoła, jakoś tak, nu, taki człowiek. Nu, on taki w ogóle bardziej zamknięty* (M58)

Nabożeństwa po polsku wspierają użycie języka polskiego, jednak wyznanie rzymsko-katolickie w niedużym stopniu wpływa na postrzeganie kogoś jako Polaka. Zmierzch stereotypu Polak-katolik sygnalizuje K. Koseła, zaznaczając, że ma to związek z zepchnięciem wiary do sfery doświadczeń prywatnych: *Słabnięcie wspólnot wyznaniowych jest kolejnym elementem składowym procesu modernizacji; badacze społeczeństw widzą w sekularyzacji ważną cechę współczesnej kultury. Proces należy rozumieć jako zmniejszanie się ważności religii dla jednostek* (Koseła 2003, 289). Przez badaczy jest dostrzegana *marginalizacja i wypchnięcie religii ze sfery publicznej do sfery spraw prywatnych* (Koseła 2003, 311). Podobne procesy zachodzą w społeczeństwie litewskim i w społeczności Polaków na Litwie, jednak ta grupa narodowościowa jest jeszcze bardzo silnie związana z tradycją domową świąt i przestrzeganiem katolickich zwyczajów (np. chrzest, ślub, obrzędy pogrzebowe). I. Kabzińska (2009, 14–33), analizując zmiany w tradycyjnej społeczności polskiej na Litwie, wskazuje na społeczne konsekwencje kryzysu duchowego i ekonomicznego.

Tożsamość na styku języków i kultur jest bardzo złożonym zjawiskiem. Natężenie kontaktów międzykulturowych szczególnie duże jest w największym mieście Litwy – Wilnie. Miasto ma bardziej otwartą formę kultury, zachodzi w nim szybszy rozwój cywilizacyjny niż w okolicznych bardziej agrarnych regionach.

Badani Polacy mieszkający w Wilnie używają na co dzień trzech języków i uczestniczą w kilku kulturach (na pewno są odbiorcami kilku kultur). Identyfikują się jednak w większości z jedną narodowością i jednym językiem. Polacy wileńscy są patriotami zamieszkiwanego miasta – Wilna. Nazwa Polaków wileńskich jako „miejscowych" („tutejszych") jest przez nich rozumiana jako określenie mieszkańców tego regionu w opozycji do innych osób przybyłych zarówno z Litwy, jak i z Polski; wyraz „tutejszy" dla moich współrozmówców nie miał negatywnych konotacji. Identyfikacja dokonuje się w pewnej opozycji do innych grup narodowościowych. Nie została zbadana jednak tożsamość dzieci z małżeństw mieszanych, która jest bardziej wieloznaczna (por. Karaś 2002, 31). Samoidentyfikacja na mieszanym narodowościowo terenie jest procesem złożonym i zmiennym, zależnym od czynników subiektywnych i obiektywnych.

Bibliografia

Dubisz Stanisław, 1997, *Język polski poza granicami kraju – wstępne informacje i definicje*, w: *Język polski poza granicami kraju*, red. S. Dubisz, Opole, 13-46.
Karaś Halina, 2002, *Gwary polskie na Kowieńszczyźnie*, Warszawa – Puńsk.

Kabzińska Iwona, 2009, *Między pragnieniem ideału a rzeczywistością. Polacy na Litwie, Białorusi i Ukrainie w okresie transformacji systemowej przełomu XX i XXI stulecia*, Warszawa.
Kłoskowska Antonina,1996, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa.
Koseła Krzysztof, 2003, *Polak i katolik: splątana tożsamość*, Warszawa.
Masojć Irena, 2006, *Język a tożsamość na pograniczu (na przykładzie Polaków na Litwie)*, w: *Berührungslinien: Polnische Literatur und Sprache aus der Perspektive des deutsch-polnischen kulturellen Austauschs*, red. M. Marszałek, A. Nagórko, Hildesheim, 273-286.
Melchior Małgorzata, 1993, *Kategoria tożsamości jako wyzwanie badawcze*, w: *Kulturowy wymiar przemian społecznych*, red. A Jawłowska, M. Kempny, E. Tarnowska, Warszawa, 229-243.
Nowicka Ewa, 1997, *Ethnicity and the Content of Polishness: Polishness and Relation to Ethnic Minorities In Contemporary Poland*, w: *Ethnic minorities and ethnic majority: sociological studies of ethnic relations in Poland*, red. M. S. Szczepański, Katowice, 69-82.
Ramonienė Meilutė, 2007, *Kaip kalbame ir kalbėsime Lietuvos miestuose*, „Gimtoji kalba", nr 12 (486), 3-5.
Sękowska Elżbieta, 1998, *Umiejętności językowe i identyfikacja etniczna na przykładzie wileńskich rodzin etnicznie mieszanych*, „Przegląd Polonijny", nr 1, 123-131.
Dubisz Stanisław (red.), 2006, *Uniwersalny słownik języka polskiego,* Warszawa.
Wierzbicka Anna, 1990, *Podwójne życie człowieka dwujęzycznego*, w: *Język polski w świecie*, red. W. Miodunka, Warszawa – Kraków, 70-104.
http://projektai.vu.lt/miestaiirkalbos/lt/

VILNIAUS LENKŲ KALBINIS BEI TAUTINIS IDENTITETAS

Santrauka

Pristatomo tyrimo „Miestai ir kalbos" metu buvo apklausti 162 lenkų tautybės asmenys. Vilniaus lenkai daugiausia jaučiasi esą lenkai (73 %) ir tapatinasi su miestu, kuriame gyvena (70 %). 84,5 % (137 asmenys) tiriamųjų Vilniaus lenkų gimtąja arba viena iš gimtųjų laiko lenkų kalbą. Apklausos duomenys lyginami su keturių Vilniuje gimusių lenkų nuomonėmis, užfiksuotomis interviu įrašuose. Respondentų pasakymuose atsiskleidžia svarbus tautybės ir pilietybės derinys. Interviu metu visi apklaustieji apibrėžė save kaip lenkus, keli pridėjo „iš Lietuvos". Tikslinės grupės respondentai teigia, kad artimiausia jiems yra lenkų kultūra. Bet ji nėra vienintelė: antroje vietoje visi minėjo rusų kultūrą, po to – lietuvių.

Esminiai žodžiai: lenkų kalba, Vilniaus lenkai, tautinis identitetas.

LINGUISTIC AND NATIONAL IDENTITY OF POLES IN VILNIUS

Summary

The study „Cities and languages" captured the views of 162 respondents whose nationality is Polish. Out of all the respondents – Poles from Vilnius – 73 % said they considered themselves Polish and identified themselves with the city in which they live (70%). 84,5 % of the respondents identified Polish as their native language (or one of the native languages). Data of the survey was compared to the opinion of 4 Poles born in Vilnius interviewed for this study. Important observation was made while analyzing the answers of the respondents. During the interview the respondents identified themselves as Poles, some of them added "from Lithuania". The respondents in the target group claimed that Polish culture is the closest to them, yet not the only one – all of the respondents interviewed mentioned also Russian culture (second place) as well as Lithuanian.

Key words: Polish language, Poles in Vilnius, national identity.

Józef Szostakowski

Litewski Uniwersytet Edukologiczny, Litwa

STANISŁAW KIEWLICZ – NIEZNANY PRZYJACIEL FILARETÓW

Celem artykułu jest ukazanie niemalże nieznanego wileńskiego okresu życia Stanisława Kiewlicza (1803-1879), studenta Uniwersytetu Wileńskiego, tłumacza i pedagoga, osoby zbliżonej do profesora Joachima Lelewela i filaretów. Jego życiorysu nie zawierają *Polski słownik biograficzny* ani liczne encyklopedie. Nazwisko Kiewlicza nie figurowało w procesie wileńskiej młodzieży, a sam on nie był więziony może dlatego, że udało mu się wyjechać z Wilna (Adrianek). Kiewlicz przyjaźnił się z filaretą Feliksem Kółakowskim, w swoim sztambuchu przechował jego wiersze, zachował listy i w ten sposób ocalił je dla przyszłych pokoleń (Łopaciński 1899, 53-76).

Niewiele wiemy o młodzieńczym okresie życia Kiewlicza, który spędził na Litwie. Wiadomo, że po ukończeniu Uniwersytetu Wileńskiego w 1825 r. wyjechał do Szczebrzeszyna (obecnie woj. lubelskie) i podjął pracę w Gimnazjum im. Zamoyskich. W latach 1849-1853 był wychowawcą synów Andrzeja Zamoyskiego. Szczególny etap życia Kiewlicza to lata 1854-1862, gdy pełnił obowiązki inspektora, a potem dyrektora Instytutu Szlacheckiego w Warszawie, w r. 1862 został nauczycielem języka polskiego i łacińskiego na kursach przygotowawczych dla uczniów po gimnazjum, mających przygotować młodzież do wstąpienia do Szkoły Głównej. W tym właśnie roku Rada Administracyjna Królestwa Polskiego udzieliła zezwolenia na utrzymanie takich kursów zwanych klasą przygotowawczą. Uczono młodzieży języka polskiego, łacińskiego, greckiego, algebry i geometrii. Kiewlicz wykładał kurs historii literatury polskiej od początków piśmiennictwa do końca XVII w. oraz język łaciński (*Szkoła* 1900, 42). W rok później, po ustąpieniu z posady Ludwika Kopytowskiego, został inspektorem kursów.

Stanisław Kiewlicz urodził się 3 marca 1803 r. w parafii Szweksznie (lit. Švėkšna) na Żmudzi (*Szkoła* 1990, 42), chociaż niektóre źródła podają jako rok urodzenia – 1804 (WEPJ 1903, 460). W dokumentach dotyczących Uniwersytetu Wileńskiego znajdujących się obecnie w Bibliotece Naukowej uczelni wynika, że Stanisław Kiewlicz był synem Józefa, do Wilna przybył z guberni wileńskiej powiatu trockiego, z parafii starotrockiej (*Księga*, 19), odległej od Nowych Trok o 4 km. Pochodził z rodziny ziemiańskiej (Adrianek). Dokumenty potwierdzają, że gimnazjum ukończył w Słucku. Na Uniwersytecie Wileńskim studiował w latach 1820-1824 na Wydziale Literatury i Sztuk Wyzwolonych, z zamiłowaniem uczył się języków obcych. Wiadomo, że w

drugim roku nauki mieszkał w domu Dombrowskiego przy ul. Św. Jerzego (obecnie Aleja Giedymina), nie miał opiekuna zwanego wówczas dozorcą domowym, był na utrzymaniu własnym, czyli nie otrzymywał stypendium rządowego (*Księga*, 13). Z kolei w roku nauczania 1822/23 zamieszkał Stanisław Kiewlicz u księdza Mau[rycego?] Bartoszewicza (*Księga*, 179).

Kiewlicz był uczniem Gotfryda Ernesta Groddka i Joachima Lelewela (WEPJ 1903, 460). Lelewel w 1821 r. wygrał konkurs na posadę profesora historii w Wilnie. Jego wykład inauguracyjny 9/21 stycznia 1822 r. odbył się w atmosferze powszechnego entuzjazmu wileńskiej młodzieży – słuchało go około półtora tysiąca słuchaczy. Ponieważ żacy nie zmieścili się w auli uniwersytetu, tłum stał na dziedzińcu Świętojańskim i wołał: *Sali! Sali!* Wtenczas na wniosek rektora otworzono salę. Słuchacze z zapartym tchem łowili słowa Lelewela, a gdy prelegent skończył, rozległ się grzmot oklasków i gwar akademickiej młodzieży. Zachwycony osobą historyka Adam Mickiewicz napisał wiersz *Do Joachima Lelewela*, w którym ukazał Lelewela w glorii:

Imię Twoje wybiegło za Chrobrego szranki,
Między teutońskie sędzie i bystrzejsze Franki;
A jak mocno w litewskim uwielbianyś gronie,
Publicznie usta nasze wyznają i dłonie.

Niewiele wiemy o młodzieńczym okresie życia Stanisława Kiewlicza. Zachowało się kilka dowodów świadczących o jego fascynacjach przekładami. W 1815 r. z inicjatywy Joachima Lelewela zostało odrodzone pismo „Dziennik Wileński" wydawane przez Józefa Zawadzkiego. To pismo o charakterze naukowo-literackim ukazywało się w latach 1805-1806 oraz 1815-1830 i było nieoficjalnym organem Uniwersytetu Wileńskiego. Powstałe z inicjatywy Tadeusza Czackiego, z początku było redagowane zespołowo, m. in przez Jędrzeja Śniadeckiego, Stanisława Bonifacego Jundziłła, Kazimierza Kontryma, Gotfryda Ernesta Groddka i stało się na Litwie szerzycielem postępowych opinii (WEPWN 2002, 537). Lelewel przyciągnął do współpracy z pismem nie tylko grono profesorów, ale również studentów starszych roczników (Kieniewicz 1990, 32-33). Wydawnictwo miało charakter akademicki, zamieszczało recenzje, polemiki. Interesujące, że w 1822 r. zamieściło ono balladę Adama Mickiewicza *Świtezianka* (WEPWN 2002, 537), z pismem współpracowali studenci starszych roczników. Wydawnictwo miało za zadanie upowszechnianie europejskiej myśli naukowej, co odpowiadało ówczesnemu duchowi Oświecenia. Pismo posiadało m.in. następujące działy: Historia, Nauki polityczne, Podróże, Powieści, Poezja, Wiadomości literackie, Nowe wydania polskie, Chemia, Astronomia, Rolnictwo i gospodarka.

Tym oświeceniowym poglądom skierowanym do czytelnika służyły również publikacje Stanisława Kiewlicza. Będąc jeszcze studentem czwartego roku studiów,

dokonał przekładów kilku prac z języka niemieckiego i francuskiego. Zostały one opublikowane w „Dzienniku Wileńskin". W 1824 r. ogłoszone zostały po polsku dwie prace dotyczące Starożytnego Rzymu. Jedna z nich to tłumaczenie z niemieckiego: *Historia Starożytna. O źródłach początkowych dziejów Rzymskich. Rzecz przez Wachsmutha, profesora w Halli, po niemiecku napisana i na początku jego dzieła Die alte Geschichte des Roemischen Staates, Halle 1918, umieszczona, z przydaniem krótkiego rysu prac krytycznych ostatnich trzech wieków, nad początkowemi dziejami Rzymu* (DzW 1824, t. 1, 424-446 i tamże, t. 2, 506-527). Inna praca Kiewlicza to tłumaczenie z języka francuskiego artykułu *Historia literatury rzymskiej od najdawniejszych czasów aż do Augusta przez Johna Dunlopa…* (DzW 1824, t. 2, 159-176 i tamże, t. 3, 259-294). Przyciągnięcie Kiewlicza do współpracy z „Dziennikiem Wileńskim" była to niewątpliwie zasługa Lelewela, który również współpracował z periodykiem. W 1824 r. Lelewel zamieścił nekrolog poświęcony tragicznej śmierci ojczyma Juliusza Słowackiego, profesora Augusta Bécu (DzW 1824, t. 2, 481-485). Publikacja zawierała niemało cennych faktów dotyczących historii literatury.

Kiewlicz brał aktywny udział w życiu filaretów, ale gdy zaczynał się proces, postarał się jak najszybciej opuścić Wilno, więc los oszczędził mu aresztowania i uwięzienia. Być może dlatego nie ma go na liście nazwisk ustalonych przez Alinę Witkowską (Adrianek), jak również w reportażach Napoleona Rouby, wileńskiego dziennikarza i literaty, opublikowanych w „Tygodniku Ilustrowanym" w 1898 r. z okazji setnej rocznicy urodzin Adama Mickiewicza. Rouba wymienia 166 filaretów, ale ta liczba nie jest ostateczna (Rouba 2000, 111).

Wiadomo, że jesienią 1924 r. Stanisław Kiewlicz przebywał w Wilnie. Mieszkał wówczas w mieszkaniu profesora Joachima Lelewela, gdyż ten przebywał w Warszawie (Mościcki 1923, 121). Wileńskie mieszkanie profesora znajdowało się w kamienicy uniwersyteckiej przy ul. Zamkowej. Składało się ono z czterech pokoi oraz kuchni, z czterema oknami wychodzącymi na ulicę.

Z lipca 1824 r. pochodzą znane nam kontakty między Stanisławem Kiewliczem i filaretą Feliksem Kółakowskim (inne wersje nazwiska: Kołakowski, Kułakowski). W liście z dn. 13 lipca pisanym przez Kółakowskiego z Jaszun do Kiewlicza przebywającego w Wilnie wynika, że Kółakowski w Jaszunach, należących wówczas do Michała Balińskiego, doglądał budowy fabryki: *Przywitaliśmy się, oprowadziłem go* [Jana Wiernikowskiego, filaretę – aut.] *koło fabryki* (Łopaciński 1899, 62). Tą fabryką prawdopodobnie była budowana cegielnia. Właściciel Jaszun, Michał Baliński, żonaty z Zofią Śniadecką, wówczas postanowił przebudować istniejący pałac i potrzebowano większej ilości cegieł i dachówki. O sporządzenie projektu pałacu poproszony został profesor architektury Uniwersytetu Wileńskiego Karol Podczaszyński. Należy

odnotować, że Michał Baliński był inicjatorem powstania Towarzystwa Wspierania Niedostatnich Uczniów. Feliks Kółakowski był słabego zdrowia. Wiedziano o tym i być może niedawny jeszcze więzień carski został zaproszony do Jaszun w celach podreperowania zdrowia, bowiem i dotąd wielu profesorów, a nawet studentów Uniwersytetu Wileńskiego gościło w Jaszunach, odpoczywało tu i korzystało z bogatej biblioteki pałacowej (Przychodzeń i in. 1999, 50-51).

W innym liście, datowanym 17 lipca, Kółakowski zwierza się: *Zdrów jestem i kwita, was wszystkich kocham, tylko mnie nie zapominajcie, a piszcie choć jeden list składany wszyscy do mnie, ja go sobie z przyjemnością czytać będę, siedząc pod lipą i na robotników spoglądając* (Łopaciński 1899, 63). Określenie *list składany* wskazuje na to, że Kółakowski oczekiwał z Wilna wiadomości również od innych przyjaciół – filaretów, z którymi – jak można sądzić z listu – kontaktował się Stanisław Kiewlicz. W już cytowanym liście z dn. 13 lipca Kółakowski zwraca się do adresata tak: *Jak się masz, braciszku Stanisławie?*, co wskazuje na to, że między korespondentami były zażyłe stosunki. Kółakowski w liście donosi, że zdrowieje i je *jak należy*. W dalszych partiach listu jego autor prosi adresata, aby pozdrowił od niego przyjaciół, żartem upomina kolegę na temat jego zażyłych stosunków przypuszczalnie względem Salomei Bécu, matki Juliusza Słowackiego (Łopaciński 1899, 62). Kółakowski również w wierszach wspomina matkę Słowackiego. W salonach Salomei Bécu, profesora Józefa Franka, w pałacach bogatych rodów odbywały się zabawy towarzyskie, spotkania intelektualne elit miasta, w których Kiewlicz również brał udział.

Jesienią 1824 r. Wilno żegnało się z mającymi udać się na zesłanie filomatami i filaretami, gdyż wyrok z 14/26 sierpnia zatwierdzony przez samego cesarza Aleksandra I usuwał z uniwersytetu 4 profesorów, w tym Joachima Lelewela, zaś 20 osób młodzieży skazywał na zesłanie. Henryk Mościcki, znawca ówczesnych realiów wileńskich twierdzi, że społeczność miasta już we wrześniu dowiedziała się o tym, więc odbywały się przyjacielskie spotkania pożegnalne. Wilnianie przychodzili do Tomasza Zana jeszcze więzionego w klasztorze bazylianów, spotykano się w mieszkaniu adwokata Stanisława Golickiego w domu marszałka Jana Żaby Marcinkiewicza, u generałowej Apolonii Pągowskiej, u Anny Kościałkowskiej, u Antoniego Goreckiego, a także u studenta Uniwersytetu Wileńskiego, Stanisława Kiewlicza (Mościcki 1923, 121).

Ciekawe, że dom Goreckich zachował się do dziś, znajduje się przy ul. Dominikańskiej (Dominikonų) 15. W czasach, o których mowa, należał do Walentego Goreckiego i Anny z Reuttów Goreckiej. Anna Gorecka, matka poety Antoniego Goreckiego, podczas balów nie tańczyła. Pewnego razu jeden z carskich generałów zapytał ją, dlaczego nie tańczy? Gorecka mu odrzekła: *Czego Waćpan chcesz, ażebym na pogrzebie mojej matki Ojczyzny tańczyła?* (Mościcki 1923, 452).

Przyjaźń Stanisława Kiewlicza i Feliksa Kółakowskiego zaowocowała ocaleniem listów i wierszy ostatniego. Kółakowski urodził się w guberni mińskiej w niezamożnej rodzinie szlacheckiej. Naukę na Uniwersytecie Wileńskim rozpoczął w 1818 lub 1819 r. na Wydziale Sztuk Wyzwolonych i sam wykazywał uzdolnienia literackie. W Towarzystwie Filaretów był radcą Związku Błękitnych, na kursach samokształceniowych dla przyjaciół wykładał historię literatury greckiej i łacińskiej. Kółakowski miał uzdolnienia aktorskie, pisał dowcipne wiersze zwane przez młodzież jambami i zabawiał nimi przyjaciół. 23 października/4 listopada 1823 r. został razem z innymi filaretami aresztowany (PSB1970, 81-82) i osadzony w klasztorze bazylianów, przemienionym przez władze carskie w więzienie stanu. Wyrok w sprawie filaretów skazywał 20 filaretów i filomatów za *szerzenie nierozsądnego polskiego nacjonalizmu przy pomocy nauczania* na wysłanie do *oddalonych od Polski guberni, dopóki nie otrzymają zezwolenia na powrót w strony rodzinne*. Wśród skazanych był również Feliks Kółakowski (Sudolski 1997, 154-155). Przebywał w Kazaniu, zabiegał o powrót do kraju, lecz bezskutecznie. Kółakowski był słabego zdrowia, zmarł w 1831 r. w Petersburgu. Nieco wcześniej zmarli również dwaj inni wygnańcy: Cyprian Daszkiewicz i Jan Sobolewski. Adam Mickiewicz część III *Dziadów*, wydaną w 1832 r., poświęcił przyjaciołom, wpisując dedykację następującej treści: *Świętej pamięci Janowi Sobolewskiemu, Cyprianowi Daszkiewiczowi, Feliksowi Kółakowskiemu, spółuczniom, spółwięźniom, spółwygnańcom, za miłość ku Ojczyźnie prześladowanym, z tęsknoty ku ojczyźnie zmarłym w Archangielu, na Moskwie, w Petersburgu, narodowej sprawy męczennikom poświęca Autor* (Mickiewicz 1979, 117).

Feliks Kółakowski pisywał żartobliwe wiersze tzw. jamby, które wygłaszał na zebraniach wileńskiej młodzieży. Stanisław Górski, zbliżony do kręgu filomatów i filaretów, zbierał te utwory, w obawie jednak przed represjami carskimi jego żona ten zbiór spaliła. (Łopaciński 1899, 55). Natomiast Stanisław Kiewlicz zachował 3 listy Feliksa Kółakowskiego oraz wiersze. Wspomniane dwa listy datowane odpowiednio 13 i 17 lipca 1824 r., pisane były z Jaszun. List trzeci pochodzi z 24 listopada, napisany został do Kiewlicza w drodze do Kazania, z Rzeczycy (wówczas gubernia mińska), gdzie wtenczas u krewnych przebywała matka Kółakowskiego (Łopaciński 1899, 58, 63-64).

Wiersze Feliksa Kółakowskiego zachowały się w imionniku Stanisława Kiewlicza i w odpisach. Przechowywała je córka Stanisława Kiewlicza, Maria z Kiewliczów Strokowska. Chronologicznie należy wymienić utwory powstałe jeszcze przed wysłaniem ich autora z Wilna. Najwcześniejszy zachowany wiersz napisany został 16 maja 1824 r. na imieniny przyjaciela, Jana Wernikowskiego, nosi tytuł *Dytyramb przy dorocznej uroczystości Jana Nepomucena*. Inny utwór datowany 30 czerwca tego

samego roku zatytułowany jest *Objawienie się butelki z winem czyli Apokalipsis w kozie* – to wspomnienie wydarzenia prawdopodobnie w celi więziennej klasztoru bazylianów. Trzecim wierszem wileńskim jest utwór napisany w dniu 22 października 1824 r., czwarty datowany 23 października, gdy odbył się wieczór pożegnalny w mieszkaniu Stanisława Massalskiego przy Ostrej Bramie. W wieczorze tym brał udział również Adam Mickiewicz i improwizował balladę *Basza*. Z kolei tytuł wiersza Feliksa Kółakowskiego brzmi *Dumka nad brzegami Prypeci* i wspomina lata młodości spędzone nad tą białoruską rzeką:

Gitaro, rozlej swe tony,
Nim chwilka szczęścia uleci,
Ty, brzeżku, słuchaj zielony,
Słuchajcie, wody Prypeci.

Pozostałe 4 zachowane utwory napisane zostały już po wyjeździe ich autora z Wilna na zesłanie (Łopaciński 1899, 57, 61).

Należy stwierdzić, że Stanisław Kiewlicz, pochodzący z terenów Litwy etnicznej, student Uniwersytetu Wileńskiego, tłumacz, a później pedagog, należał do ścisłego kręgu przyjaciół filomatów i filaretów. Świadczą o tym jego kontakty z profesorem Joachimem Lelewelem, filaretami: Feliksem Kółakowskim i Janem Wiernikowskim, którzy za udział w organizacjach niepodległościowych zostali zesłani w głąb Rosji.

Bibliografia

Adrianek Mieczysława, *Jak Stanisław Kiewlicz pracował w Szczebrzeszynie*, www.szczebrzeszyn.net/pl/site/172/jak stanisław-kiewlicz-pracował-w-szczebrzeszynie.html.

DzW – „Dziennik Wileński" 1824, t. 1, 424-446; t. 2., 159-176, 481-485, 506-527; t. 3, 259-294.

Kieniewicz Stefan, 1990, *Lelewel*, Warszawa.

Księga wpisowa uczniów Cesarskiego Uniwersytetu Wileńskiego z roku 1821/22 i 1822/23, rps, sygn. F2-KC 80, Dział Rękopisów Biblioteki Naukowej Uniwersytetu Wileńskiego

Łopaciński Hieronim, 1899, *Listy i wiersze Felixa Kółakowskiego*, w: *Księga Pamiątkowa na uczczenie setnej rocznicy urodzin Adama Mickiewicza (1798-1898)*, t. 1, Warszawa, 53-76.

Mickiewicz Adam, 1979, *Dziady*, cz. III, w: *3. Utwory dramatyczne*, Warszawa.

Mościcki Henryk, 1923, *Pod znakiem Orła i Pogoni*, Lwów–Warszawa.

PSB – *Polski słownik biograficzny*, 1970, t. XV, z. 64, Wrocław.

Przychodzeń Zygmunt J., Biesalski Krzysztof T., 1999, *Atrakcje architektoniczne na turystycznych szlakach Wileńszczyzny*, cz. I: *Lądowe szlaki turystyczne*, Warszawa–Biała Waka.

Rouba Napoleon, 2000, *Śladami Wieszcza*, oprac. Z. J. Winnicki, Wrocław.
Sudolski Zbigniew, 1997, *Mickiewicz. Opowieść biograficzna*, Warszawa.
Szkoła Główna Warszawska (1862-1869), 1900, t. 1: *Wydział Filologiczno-Historyczny*, Kraków.
WEPJ – *Wielka encyklopedia powszechna ilustrowana*, 1903, t. 35, Warszawa.
WEPWN – *Wielka encyklopedia PWN*, 2002, t. 7, Warszawa.

STANISŁAW KIEWLICZ (STANISLAVAS KEVLIČIUS) – NEŽINOMAS FILARETŲ DRAUGAS

Santrauka

Stanisław Kiewlicz (Stanislavas Kevličius), vertėjas ir pedagogas, gimė 1803 03 03 Švėkšnoje, mirė 1879 03 16 Varšuvoje. Mokėsi Vilniaus universiteto Literatūros fakultete. Joachimo Lelevelio paragintas pradėjo bendradarbiauti mokslo ir literatūros žurnale *Dziennik Wileński*, ten išspausdino iš vokiečių ir prancuzų kalbų į lenkų kalbą išverstas apybraižas apie Romos istoriografiją ir literatūrą.

Kėvličius bendravo su prof. Joachimu Leleveliu, filaretais, iš jų su Feliksu Kulakovskiu, išsaugojo jo laiškus ir eilėraščius. Kėvličio bute 1824 m. vyko filomatų ir filaretų susitikimai, kas liudija, kad jis buvo artimas filomatų ir filaretų draugijoms.

Reikšminiai žodžiai: Stanisław Kiewlicz (Stanislavas Kėvličius), Lietuva, „Dziennik Wileński“, Joachimas Lelevelis, Feliksas Kulakovskis, filomatai, filaretai.

STANISLAW KIEWLICZ – THE UNKNOWN FRIEND OF FILARETS

Summary

Stanislaw Kiewlicz (Stanisław Kiewlicz), the translator and schoolteacher, was born on March 3, 1803 in Sveksna (Švėkšna), died on March 16, 1879 in Warsaw. He studied at the Faculty of Literature at Vilnius University. Encouraged by Joachim Lelewel, Stanislaw Kiewlicz started writing for *Dziennik Wilenski* (Dziennik Wileński) – the periodical devoted to issues relating to education and literature – where he published translated from German and French into Polish sketch stories about Roman Historiography and literature.

Stanislaw Kiewlicz cooperated with Joachim Lelewel, Filarets and Feliks Kolakowski (Feliks Kółakowski), preserving letters and poems of the latter. In 1824, meetings held by Philomaths and Filarets were taking place in Stanislaw Kiewlicz's flat. This fact may serve as evidence of his close relations with the Society of Philomaths and Filarets.

Key words: Stanislaw Kiewlicz, "Dziennik Wileński", Joachim Lelewel, Feliks Kolakowski, Philomaths, Filarets.

Małgorzata Michalska

Uniwersytet Wrocławski, Polska

NA POGRANICZU NARODÓW, KULTUR I RELIGII. POLACY NA ZAOLZIU

Istotną datę w dziejach Śląska Cieszyńskiego odgrywa rok 1920, kiedy to doszło w wyniku rozpadu Monarchii Habsburskiej oraz na mocy decyzji Rady Ambasadorów, obradujących 28 lipca w belgijskim mieście Spa, do podziału dotychczas jednolitego obszaru na dwie części, jedna z nich przypadła Polsce, druga ówczesnej Czechosłowacji. Znaczny fragment tej ostatniej, będący etnicznie polskim, w nazewnictwie potocznym i w nauce polskiej nazywamy jest Zaolziem, natomiast w nomenklaturze czeskiej bywa określany Těšínskiem, czy czeskim Śląskiem Cieszyńskim. W ten sposób po stronie czeskiej znalazło się ok. 140 tysięcy Polaków (Rusnok 1992, 7), natomiast po stronie polskiej nie odnotowano mniejszości czeskiej. W wyniku przemian społeczno-politycznych, historycznych oraz świadomej polityki asymilacyjnej prowadzonej przez państwo czechosłowackie przez cały XX wiek, grupa polska z dziesięciolecia na dziesięciolecie malała mimo podjętych przez elity społeczeństwa polskiego w okresie międzywojennym i później działań. Do II wojny światowej istniało tu wiele polskich stowarzyszeń. Niestety, po wojnie aż do 1989 roku na skutek zmiany ustroju i polityki państwa mogła tu działać tylko jedna polska organizacja – Polski Związek Kulturalno-Oświatowy[1]. Jak pisze Józef Szymeczek (2011): *Reżim komunistyczny zwalczał przejawy myślenia w kategoriach narodowych i znacznie ograniczył życie narodowe Polaków na Zaolziu. Narzucił im taki model życia, w którym nie miało być miejsca dla prawdziwego, rozumianego w kategoriach przedwojennych, patriotyzmu. Współżycie między narodami miało opierać się na zasadach „internacjonalistycznych", zasadach zorganizowanego braterstwa*. Dopiero po „aksamitnej rewolucji" w nowych, lepszych warunkach zaczęło odradzać się polskie życie organizacyjne i narodowe. Według ostatniego spisu ludności z roku 2001 liczba Polaków mieszkających na Zaolziu wynosi ok. 36,5 tysiąca (9,9 % ogółu ludności).

Śląsk Cieszyński jest niewątpliwe obszarem pogranicza, zarówno w rozumieniu terytorialnym, jak i mentalnym – ludzie pogranicza. Na tego rodzaju terenach wytwarza się typ człowieka o specyficznej świadomości społecznej i tożsamości jednostkowej (Sadowski 1995, 46). Z jednej strony możemy spotkać się z występowaniem największego nasilenia świadomości narodowej i uczuć patriotycznych po przejawy

[1] Do 1952 roku działało jeszcze Stowarzyszenie Młodzieży Polskiej.

najbardziej skrajnego nacjonalizmu włącznie. Z drugiej strony u części społeczności brak jest wyraźnie ukształtowanej świadomości narodowej (Chlebowczyk 1966, 304-305). Często człowiek mieszkający na pograniczu jest wewnętrznie rozdarty. Zdarza się, że miewa problemy z dokonywaniem wyboru między różnymi sposobami życia, ale najczęściej nabywa w procesie socjalizacji i wychowania umiejętności swobodnego poruszania się w dwóch lub więcej kulturach, wybierania z nich różnych elementów do konstruowania swojej tożsamości (Rusek 2011).

Jest to pogranicze państwowe – na przestrzeni dziejów Śląsk Cieszyński wielokrotnie zmieniał swoją przynależność. Najpierw był częścią Polski, następnie dostał się w XIV wieku pod panowanie królów czeskich, żeby od XVI wieku aż do I wojny światowej wraz z innymi ziemiami korony czeskiej być włączonym pod berło Habsburgów. Po rozpadzie Monarchii Austro-Węgierskiej Zaolzie początkowo należało do ówczesnej Czechosłowacji. W latach 1938–1939 na kilka miesięcy weszła tu administracja polska, a w czasie II wojny światowej było pod władaniem Niemiec. Po wojnie powrócono do granicy z 1920 roku i Zaolzie znowu stało się częścią Czechosłowacji. Kiedy 1 stycznia 1993 roku doszło do podziału tego kraju na Czechy i Słowację, omawiany teren wszedł w skład Republiki Czeskiej. W ten sposób osoby, które przeżyły prawie cały XX wiek, mieszkając niejednokrotnie w tym samym domu, aż sześciokrotnie w ciągu swojego życia zmieniały przynależność państwową.

Zaolzie, a co za tym idzie, cały Śląsk Cieszyński jest też pograniczem etnicznym. Wynika to z faktu zamieszkiwania tego obszaru przez różne nacje, co jest w pewnym sensie konsekwencją zmian w przynależności państwowej. Obserwując zachodzące procesy etniczne na całym Śląsku Cieszyńskim, aż do jego rozpadu, należałoby wspomnieć, że mieszkali tu przede wszystkim Polacy, ale również Czesi, Morawianie, Niemcy, Żydzi, Cyganie oraz nieliczni przedstawiciele innych narodowości. W czasach Monarchii Habsburskiej, szczególnie w XIX wieku, napłynęli do tutejszych kopalń i hut Austriacy, a po I i II wojnie światowej również Słowacy. W ten sposób Śląsk Cieszyński w różnych okresach historycznych miał w zróżnicowanym stopniu wielonarodowy charakter.

W kształtowaniu się świadomości narodowej na opisywanym terenie istotną rolę odegrały jego specyficzne warunki. Zmiany przynależności państwowej, migracje ludności spowodowały, że współistniały tu głównie trzy narodowości (polska, czeska i niemiecka) oraz dwa wyznania (katolicyzm i protestantyzm), o których będzie mowa później. Wzajemne relacje między tymi grupami miały różny przebieg. Okresy współdziałania przeplatały się z okresami konfliktów i walk. Z wykrystalizowanej odrębności słowiańskiej w pierwszym etapie przebudzenia narodowego ukształtował się tutaj polski charakter ruchu narodowego. Zadecydowało o tym polskie oblicze

większości tych obszarów. Rywalizacja narodowościowa na terenach pogranicza cementowała poszczególne nacje.

Od okresu rozbudzenia świadomości narodowej w I połowie XIX wieku ludność Śląska Cieszyńskiego w przeważającej części uważała się za Polaków, o czym świadczą pierwsze austriackie spisy ludności z 1880 roku. Podstawowym kryterium określającym skład narodowościowy był w nich język, jakim się posługiwano. W okresie międzywojennym z kolei w czechosłowackich spisach ludności podstawę stanowiła autodeklaracja każdego obywatela, przy czym poczucie tożsamości regionalnej nie było uznawane za przynależność narodową. Jeżeli ktoś takową deklarował, to ostatecznie również decydował język. W związku z powstaniem Czechosłowacji wprowadzono także nową, sztuczną kategorię – narodowość czechosłowacką (Siwek 1995, 47).

W okresie II wojny światowej w oficjalnym spisie ludności pojawiła się narodowość śląska, wprowadzona przez Niemców w grudniu 1939 roku. Chcieli oni, w przeciwieństwie do władz polskich czy czeskich, wykazać jak największe zróżnicowanie miejscowego społeczeństwa, aby móc nim łatwiej rządzić, stąd m. in. wprowadzenie narodowości śląskiej, a więc identyfikacji lokalnej. Wybierali ją najczęściej beskidzcy górale. Było to podyktowane raczej miejscowym patriotyzmem niż wyrachowaniem oraz słabiej wykształconą świadomością narodową. Osób, które zadeklarowały tę narodowość, było ponad 70 tysięcy, co stanowiło 36,6 % ogółu ludności (Kuś 1983, 73-74; Ryczkowski, Zahradnik 1992, 100-101; Siwek 1995, 48-49). Po raz kolejny w spisie ludności narodowość śląska pojawiła się w 1991 roku, co z jednej strony wywołało złe konotacje z przeszłości, z drugiej natomiast dało możliwość identyfikacji regionalnej bez konieczności opowiedzenia się po polskiej czy po czeskiej stronie. Jak stwierdza Tadeusz Siwek (1995, 46): *Poczucie przynależności lokalnej może być czasem mocniejsze od więzi narodowej. Może ono wynikać albo z silnego poczucia odrębności danego regionu, albo ze słabego poczucia narodowej tożsamości […]. Ludzie z pogranicza kultur, dzieci z małżeństw mieszanych itp. także nie potrafią się jednocześnie określić narodowo i dlatego preferują tożsamość regionalną*. Pisze on również, że współcześnie ludność polska na Zaolziu wykazuje „podwojoną" tożsamość narodową, co jest typowe dla mniejszości narodowych oraz dla pograniczy z silnie rozwiniętym regionalizmem. Czasami dochodzi do swoistego „potrojenia" tożsamości – tożsamości śląskiej (identyfikacja z Zaolziem, czy ogólniej ze Śląskiem Cieszyńskim jako z najbliższą ojczyzną), obywatelstwa czeskiego i poczucia więzi z polskim narodem, jego historią i kulturą.

Dwoistość ta, czy nawet troistość, jest do pogodzenia i zaakceptowania, bo jak wskazuje Halina Rusek (1999, 168), biwalencja kulturowa nie dotyczy całej sfery

życia jednostek i grup, ale przyswojenie jednej kultury dotyczy jednych wzorców, a drugiej – innych. Najczęściej różnice te odnoszą się do podziału na sferę życia codziennego, rodzinnego, polskiego, które wypełnia jedna kultura, i sferę życia społeczno-politycznego, którą wypełnia druga kultura. Według Tadeusz Lewowickiego (1995, 59) natomiast, społeczność zaolziańska wykazuje obecnie słabnące zainteresowanie i malejącą znajomość tradycji, historii i kultury polskiej, a także regionalnej. Dużą rolę odgrywają instytucje i organizacje polskie, podtrzymujące polską oraz regionalną kulturę. Także wśród Polaków młodej generacji silniejsza od *polskości* jest tożsamość regionalna, która określana jest powszechnie *tustelanizmem* (od gwarowego *tu stela* 'stąd'). W ostatnich czasach na łamach zaolziańskich periodyków prowadzi się ożywioną dyskusję na temat relacji między tożsamością narodową i regionalną (Szymeczek 2011).

Z pograniczami etnicznymi wiążą się niejako w sposób naturalny pogranicza językowe i kulturowe. Każda grupa posiada swój własny język, ale współżyjąc z innymi, bardzo często w codziennych kontaktach, a także we współczesnej rzeczywistości, poznaje też język drugiej grupy. Jest to o tyle prostsze, o ile języki różnych nacji należą do tej samej grupy językowej, jak mamy w przypadku języka polskiego i czeskiego (języki słowiańskie). Poza tym takie sytuacje sprzyjają powstawaniu gwar przejściowych i mieszanych (Labocha 1997, 120). W przypadku Zaolzia każda grupa posługiwała się swoim językiem narodowym, ale też można powiedzieć, że *lingua franca* tego obszaru stała się miejscowa gwara cieszyńska, określana jako dialekt południowośląski, odróżniająca się zarówno od innych gwar śląskich, jak również od gwar małopolskich (Labocha 1997, 111), będąca częścią języka polskiego. Jest ona jednym z trzech głównych, obok polskiego języka literackiego w odmianie oficjalnej (mówionej i pisanej) oraz języka czeskiego w różnych odmianach, składników komunikacji językowej. Według Janiny Labochy (1993, 143), jest to składnik najważniejszy, gdyż: 1) dla niektórych osób (szczególnie wśród najstarszego i najmłodszego pokolenia) jest ona jedynym dostępnym kodem; 2) dla wszystkich Polaków na Zaolziu gwara jest językiem rodzinnym i językiem codziennych kontaktów, stanowi odpowiednik potocznej odmiany języka, identyfikujący zaolziańskich Polaków i odróżniający ich od tamtejszych Czechów. Jak stwierdza ta sama badaczka (Labocha 1997, 118), *jest też symbolem tradycji i dziedzictwa kulturowego oraz najbardziej uchwytnym wyznacznikiem więzi regionalnej – tej kształtowanej historycznie i tej współczesnej*. Jeżeli osoba uznająca się za Czecha używa gwary cieszyńskiej jako języka potocznego, to możemy zaobserwować silne jej nasycenie elementami czeskimi. Zdarza się, że w codziennych kontaktach również inteligencja polska używa gwary (Jasiński 1995, 156). W rodzinnej ko-

munikacji pisemnej oraz podczas modlitw członkowie polskiej grupy etnicznej w przeważającej części używają języka polskiego (Lotko 1993, 133-134).

W wyniku podziału Śląska Cieszyńskiego, do którego doszło w 1920 roku, gwara po jednej stronie granicy była pod wpływem języka czeskiego, a po drugiej – polskiego. W Czechosłowacji gwara cieszyńska rozwijała się jako język polskiej mniejszości narodowej. Jak pisze J. Labocha (1997, 119): *Gwara cieszyńska, jaką posługują się zaolziańscy Polacy, jest nasycona czeskimi elementami językowymi […]. Różni się jakościowo od gwary cieszyńskiej w Polsce. W związku z tym gwarę cieszyńską w Republice Czeskiej określimy mianem gwary zaolziańskiej*.

Dziś zdecydowana większość społeczności polskiej, mieszkającej na Zaolziu, posługuje się gwarą. W sytuacjach oficjalnych zawodowych Polacy używają języka czeskiego, chyba że zdarza się im pracować w gronie polskim. Często jest to też uzależnione od pozycji zawodowej. Osoba stojąca wyżej w strukturze społecznej narzuca zwykle język komunikacji. Bywa i tak, że ci, którzy zajmują kierownicze stanowiska, dostosowują się do większości pracowników. Osoby pochodzące z dużych miast, np. Karwiny lub Trzyńca, które pracują w wielkich zakładach czy kopalniach, używają języka polskiego, ponieważ część wykształconej, wyższej kadry, jest narodowości polskiej. W pozostałych przypadkach, zwłaszcza w wielkich uprzemysłowionych miastach, członkowie społeczności polskiej wobec przełożonych używają języka czeskiego (Madecka 1992, 110-111). Jest to spowodowane m. in. nieco odmiennym składem etnicznym między częścią podgórską i górską Zaolzia a częścią zurbanizowaną, czyli Zagłębiem Ostrawsko-Karwińskim. Jak podaje Edward Lotko (1993, 134), na poziomie kontaktów lokalnych i profesjonalnych przeważa gwara (53-80%), szczególnie wśród ludności starszej, ale jest ona wypierana przez język czeski (12-24%). W zależności od odbiorcy mówiący dokonują wyboru między gwarą a językiem czeskim (16%).

Na omawianym obszarze, co jest typowe dla pogranicza, występuje zjawisko bilingwizmu, czyli posługiwanie się dwoma językami, a biorąc pod uwagę gwarę, która – jak wspomniałam wcześniej – pełni tu rolę dominującą, nawet trzema. W wielu przypadkach ludność jest dyglosyjna, tzn. posługuje się jednym z dwóch języków literackich, polskim lub czeski oraz lokalną gwarą. Znajomość kilku języków umożliwia z kolei czerpanie z różnych tradycji i kultur.

Na obszarach wielokulturowych, a takim jest niewątpliwie Śląsk Cieszyński, a co za tym idzie również Zaolzie, bardzo często możemy obserwować procesy asymilacyjne. Są one mniej widoczne w rodzinach „czysto" polskich, podtrzymujących tradycje, silnie zaangażowanych w działalność na rzecz polskości, w których częściej używa się gwary lub języka polskiego niż w rodzinach mieszanych, w których coraz

częściej dominuje język czeski (Bogocz 1993, 55-64; Rusek 1997, 80-84; Tambor, Malejka 1997, 81). W kontaktach lokalnych, jeśli mówiącego i adresata nie łączy więź emocjonalna, kiedy mają one charakter anonimowy, język czeski staje się bardziej ekspansywny jako język większości (Lotko 1993, 134). Szczególnie widać to w części zurbanizowanej Zaolzia, jaką jest Zagłębie Ostrawsko-Karwińskie, gdzie zmiany struktury etnicznej są na tyle duże, że Polacy w kontaktach z sąsiadami zdecydowanie częściej używają języka czeskiego (Madecka 1992, 108). Podobnie rzecz się ma z kwestią używanego języka w przypadku imion i nazwisk. T. Siwek (2005, 57-58) określił ten stan mniej więcej następująco: *Język polski, polskie formy imion i nazw miejscowości były stosowane, ale przeznaczone jakoby były tylko do sfery prywatnej, w sferze publicznej sami Polacy przyzwyczaili się stosować język czeski i czeskie formy nawet swych własnych imion*.

Każda z zamieszkujących Zaolzie grup wytworzyła własną kulturę, bazującą na językach narodowych. Niewątpliwie wszystkie te kultury, co jest typowe dla obszarów pogranicznych, oddziaływały na siebie. Zmiany granic i przynależności państwowej niosły za sobą zmiany wzorów kulturowych, stylu życia, zwyczajów i obyczajów mieszkającej tu ludności (Rusek 1996, 229). Niemniej jednak ze względu na fakt, że były to tereny etnicznie polskie, niezależnie od zmiennej przynależności państwowej, do 1920 roku zachowała się tutaj i dominowała kultura polska, mimo pewnych wpływów oraz zapożyczeń obcych. Stanowiło to wyraz żywotności tradycji kulturowej mającej również wymiar narodowego przetrwania i będącej ważnym składnikiem świadomości etnicznej, a potem narodowej (Kadłubiec 1995, 13; Szczepański 1990, 5).

Współcześnie mamy tutaj do czynienia z kulturą czeską, polską i zaolziańską. Tę ostatnią dość długo utożsamiano z kulturą polską, aż do czasu, kiedy liczba mieszkających tu Polaków zaczęła spadać, począwszy od okresu międzywojennego. Wynikało to z faktu, iż miała ona źródło w tradycyjnej kulturze niepodzielonego Śląska Cieszyńskiego. Dziś używa się tego określenia do opisu miejscowej kultury regionalnej, na którą składają się elementy różnych kultur, głównie polskiej i czeskiej, choć część ludności polskiej, tej bardziej zaangażowanej w życie tutejszych, narodowych organizacji polskich uznaje ją w dalszym ciągu za reprezentatywną dla mieszkających tu Polaków i utożsamia ją wyłącznie z kulturą polską. Kultura ludowa, regionalna, społeczności pogranicza bardzo często spełniała taką samą rolę, jak elitarna kultura narodowa w Polsce. Niemniej jednak działała w otoczeniu czeskim i podlegała zróżnicowanym wpływom czeskiej kultury i państwa (Szczepański 1995, 31). Mimo to w całym XX wieku odgrywała i odgrywa nadal istotną rolę w podtrzymywaniu polskości tych ziem. Po obu stronach granicy, podobnie jak gwara, również kultura ludowa ma taki sam charakter.

Kultura polska dociera tutaj zarówno na skutek bezpośrednich kontaktów, szczególnie po otwarciu w 1992 roku granicy polsko-czeskiej, jak i za pośrednictwem massmediów. Znajomość kilku języków umożliwia jednoczesne funkcjonowanie w różnych kulturach. Często jest to uzależnione od sfery życia. W sferze prywatnej, rodzinnej wśród zaolziańskich Polaków dominuje kultura polska bądź regionalna, natomiast w sferze życia publicznego, poza imprezami organizowanymi przez tutejsze polskie organizacje, dominuje kultura czeska.

Śląsk Cieszyński stanowi również pogranicze religijne. Według Grzegorza Babińskiego (1994, 24), na pograniczach możemy wyróżnić trzy podstawowe sytuacje powiązań między etnicznością a religią. Mogą tu mieszkać: 1) zbiorowości etniczne homogeniczne religijnie, ale wyznające różne religie, np. Polacy – katolicy, Rosjanie – prawosławni; 2) jednorodne religijnie grupy, które wyznają tę samą religię, np. Polacy – katolicy, Litwini – katolicy; 3) zbiorowości heterogeniczne religijnie, przy czym niektóre religie mogą być wspólne tym grupom etnicznym, a inne – różne.

Na interesującym mnie obszarze mamy do czynienia z tą ostatnią sytuacją. Już od XVI wieku dominowały tutaj dwa wyznania: katolicyzm i protestantyzm, które funkcjonują do dziś. Na Śląsku Cieszyńskim wyznanie nigdy nie było tożsame z narodowością. Nie można postawić znaku równości między polskością a katolicyzmem, jak to się często robi w Polsce, czy wśród mniejszości polskich w państwach powstałych po rozpadzie ZSRR. Wręcz przeciwnie, ewangelicy wnieśli tu duży wkład w podtrzymanie polskiej świadomości narodowej oraz w rozwój polskiej kultury. Co rusz można za to spotkać się na Śląsku Cieszyńskim z innym, stereotypowym określeniem: *Twardy jak luterska wiara koło Cieszyna*. Bywało i tak, że religia i etniczność bardzo często w historii współzawodniczyły o lojalność członków grupy. Zdarza się to również dzisiaj. Najlepiej zintegrowane są te grupy, co jest dość oczywiste, w których zbiega się poczucie wspólnoty religijnej i etnicznej (Warmińska 1999, 53). Zróżnicowanie religijne w ramach jednej grupy narodowej z kolei w pewnym sensie utrudnia jej integrację. Jak stwierdzał Florian Znaniecki: *Przedmiot ludzki doświadczany jest przez podmiot ludzki jako obcy zawsze i tylko wtedy, gdy zachodzi między nimi styczność na podłożu rozdzielnych układów wartości. Członkowie innego narodu są np. obcymi w styczności z »naszym« narodem, gdy działalność ich wkracza na teren »naszych« wartości narodowych; lecz jeżeli część członków każdego z dwóch narodów należy do tego samego Kościoła i odbywa się zjazd religijny, w ramach tego zjazdu innonarodowi uczestnicy są swoimi na podłożu wspólnej przynależności kościelnej, natomiast innowyznaniowi przedstawiciele tego samego narodu przedstawiają nam się jako obcy, jeżeli wtrącać się zaczną do spraw »naszego« zjazdu, nie podzielając jego wartości* (za: E. Szramek 1934, 45-46).

W przeszłości bywało tak, że w okresie kształtowania się świadomości narodowej po Wiośnie Ludów, w zależności od tego, kto stał na czele poszczególnych obozów wyznaniowych, współdziałały one ze sobą w działaniach na rzecz kształtowania polskiej świadomości narodowej bądź współzawodniczyły. Dziś dwa dominujące na Zaolziu Kościoły, a więc Kościół rzymskokatolicki i Śląski Kościół Ewangelicki Augsburskiego Wyznania już nie rywalizują ze sobą. Wręcz przeciwnie, często ich przedstawiciele biorą wspólnie udział w ważnych dla tutejszych Polaków uroczystościach. Kościoły nie mają charakterów narodowych. Choć w przeszłości różnie to wyglądało, współcześnie do tych samych parafii czy zborów należą zarówno Polacy, jak i Czesi, a liturgia sprawowana jest w obu tych językach. Zwykle liczba nabożeństw w języku polskim, mimo iż Polacy stanowią mniejszość, jest taka sama jak w języku czeskim. Wynika to z większej religijności ludności polskiej aniżeli czeskiej. Pracujący tutaj księża zwykle są dwujęzyczni. Długowiekowa egzystencja katolicyzmu i protestantyzmu doprowadziła do sytuacji, że na obszarach pogranicznych religijność wyznawców poszczególnych religii niosła w sobie i nosi, w mniejszym lub większym stopniu, cechy tej drugiej, co jest również widoczne na interesującym mnie obszarze. Poza tym podobnie jak istnieją małżeństwa mieszane narodowo, tak funkcjonują tu także małżeństwa mieszane wyznaniowo, w których na co dzień praktykowany jest ekumenizm.

Józef Chlebowczyk podzielił pogranicza na dwa podstawowe typy: pogranicze przejściowe i pogranicze stykowe (linearne). Z pierwszym mamy do czynienia wówczas, kiedy na tym samym obszarze mieszkają dwie różne grupy etniczne, które posługują się językami należącymi do tej samej grupy językowej – w takim przypadku możemy mówić o zjawisku dwujęzyczności genetycznej. Pokrewieństwo językowo-etniczne powoduje brak występowania jasno określonej granicy demarkacyjnej typowej dla pogranicza stykowego. Zwykle istnieje tutaj w miejscu wyraźnej linii sfera przejściowa. W jej obrębie możemy stwierdzić, i to nie zawsze jednoznacznie, narastanie albo kurczenie się przewagi tych czy innych cech językowo-etnicznych. W drugim przypadku natomiast mamy do czynienia z grupami o wyraźnej odrębności językowo-etnicznej – jest to tzw. dwujęzyczność niegenetyczna. Istnieje wówczas wyraźna linia graniczna (Chlebowczyk 1983, 31). Odnosząc ten podział do Śląska Cieszyńskiego, można stwierdzić, że w przeszłości był to obszar styku ludności słowiańskiej: polskiej i czeskiej z ludnością niemiecką oraz obszar przejściowy z punktu widzenia wzajemnych kontaktów polsko-czeskich. Taka sytuacja trwała aż do rozpadu tego regionu w 1920 roku na część polską i czeską, a dokładnie czechosłowacką. Od tej pory po polskiej stronie Olzy, która odtąd stała się rzeką graniczną, mamy wyraźnie jednorodne pogranicze stykowe, bo nie ma w regionie cieszyńskim

żadnej innej zwartej grupy narodowej niż polska. Występuje jedynie zróżnicowanie wyznaniowe. Natomiast na Zaolziu przenikają się zarówno grupy narodowe, jak i wyznaniowe – jest to pogranicze przejściowe.

Pogranicze polsko-czeskie wraz z otwarciem granic, wejściem obu naszych państw do Unii Europejskiej oraz do strefy Schengen nabiera coraz więcej cech pozytywnych, naturalnego przepływu ludzi, kultury, dóbr materialnych, co nie oznacza jednocześnie braku konfliktów. Utworzony w 1998 roku Euroregion „Śląsk Cieszyński" niewątpliwie przyczynił się do współpracy transgranicznej. Trzeba jednak nieco odróżnić współpracę między Polakami z Polski a Czechami z Czech czy Polakami z Zaolzia i Polakami z Polski oraz Czechami i Polakami na Zaolziu. W tych dwóch pierwszych przypadkach mamy wiele pozytywnych jej przejawów, natomiast ta ostatnia jest znacznie trudniejsza. Widać to szczególnie znów w ostatnich latach, kiedy zgodnie z ustawodawstwem czeskim możliwe jest wprowadzenie dwujęzycznych napisów w nazwach miejscowości, w których co najmniej 20% mieszkańców stanowi mniejszość narodowa. Często można spotkać się z przykładami wandalizmów, niszczenia polskojęzycznych tablic, o czym pisze lokalna prasa polska. Wynika to być może z niezrozumienia specyfiki tutejszego terenu oraz jego historii wśród średniego i młodszego pokolenia Czechów.

Obecnie w zmieniającej się Europie obserwujemy z jednej strony tendencje zmierzające do budowania jedności świata, kształtowania postaw otwartych, rozszerzania zasięgu kontaktów i więzi międzyludzkich, a z drugiej – dokonuje się wyraźna artykulacja potrzeb narodowościowych, etnicznych, religijnych i regionalnych, co również widać na Zaolziu. Z jednej strony tereny pogranicza ze względu na swą specyfikę stanowią bogactwo językowo-kulturowe i dają większe możliwości rozwoju jednostek i grup, z drugiej strony często ich pogmatwane dzieje są przyczyną wielu problemów i konfliktów.

Perypetie historyczne Polaków na Zaolziu spowodowały, że ich tożsamość, jak pisze J. Szymeczek (2011), jest dzisiaj wielowarstwowa, a warstwy te mogą być niekiedy sprzeczne albo przynajmniej niespójne. Trzeba też pamiętać, że środowisko polskie mieszkające na opisywanym terenie nie jest jednorodne. W jego ramach, co widać chociażby w działalności polskich organizacji, przebiegają wewnętrzne podziały, które też są swoistego rodzaju pograniczami – jak je określa Irena Bukowska-Floreńska (1994, 165-166) – wewnątrzkulturowymi, wewnątrzspołecznymi, co stanowi temat na oddzielny artykuł.

Bibliografia

Babiński Grzegorz, 1994, *Pogranicze etniczne, pogranicze kulturowe, peryferie. Szkic wstępny problematyki,* „Pogranicze. Studia Społeczne", t. 4, 5-28.

Bogocz Irena, 1993, *Kompetencje językowe młodzieży czeskiej części Śląska Cieszyńskiego (nad wynikami badań kwestionariuszowych)*, „Literatura Ludowa", R. XXXVII, nr 4-6, 55-64.

Bukowska-Floreńska Irena, 1994, *Pogranicze jako kategoria wewnątrzspołeczna i wewnątrzkulturowa*, w: *Pogranicze jako problem kultury*, red. T. Smolińska, Opole, 165-173.

Chlebowczyk Józef, 1966, *Wybory i świadomość społeczna na Śląsku Cieszyńskim w drugiej połowie XIX wieku*, Katowice – Kraków.

Chlebowczyk Józef, 1983, *O prawie do bytu małych i młodych narodów*, Warszawa – Kraków.

Jasiński Zenon, 1995, *Uwarunkowania i przemiany polskiej kultury na Śląsku Zaolziańskim w XIX i XX wieku*, w: *Śląsk – etniczno-kulturowa wspólnota i różnorodność*, red. B. Bazielich, Wrocław, 149-158.

Kadłubiec Karol D., 1995, *Cieszyńskie pogranicze kulturowe*, w: *Kultura ludowa na pograniczu*, red. K. D. Kadłubiec, Katowice, 9-15.

Kuś Jan ks., 1983, *Szkice z dziejów kościelnych Śląska Cieszyńskiego*, Kraków.

Labocha Janina, 1993, *Problemy badawcze polsko-czeskiego pogranicza językowego na Zaolziu*, w: *Śląsk w badaniach językoznawczych: badania pogranicza językowo-kulturowego polsko-czeskiego*, red. E. Kempna-Nowakowska, Katowice, 139-146.

Labocha Janina, 1997, *Polsko-czeskie pogranicze na Śląsku Cieszyńskim. Zagadnienia językowe*, Katowice.

Lewowicki Tadeusz, 1995, *Problem tożsamości narodowej – w poszukiwaniu sposobów uogólnionych pojęć kwestii poczucia tożsamości i zachowań z tym związanych*, w: *Edukacja a tożsamość etniczna*, red. M. M. Urlińska, Toruń, 51-63.

Lotko Edward, 1993, *Czesko-polskie pogranicze językowe: sytuacja językowa na Zaolziu*, w: *Śląsk w badaniach językoznawczych: badania pogranicza językowo-kulturowego polsko-czeskiego*, red. E. Kempna-Nowakowska, Katowice, 131-138.

Madecka Bożena, 1992, *Zakres funkcjonowania języka polskiego*, w: *Zaolzie. Studia i materiały z dziejów społeczności polskiej w Czecho-Słowacji*, red. M. G. Gerlich, K. D. Kadłubiec, Katowice, 105-113.

Ryczkowski Marek, Zahradnik Stanisław, 1992, *Korzenie Zaolzia*, Warszawa – Praga – Trzyniec.

Rusek Halina, 1996, *Socjologiczne aspekty badania zróżnicowania kulturowego Zaolzia*, „Etnografia Polska", t. 40, z. 1-2, 229-236.

Rusek Halina, 1997, *Kulturowe wzory życia polskich rodzin na Zaolziu a asymilacja. Studium socjologiczne*, Katowice.

Rusek Halina, 1999, *Wzory życia religijnego na pograniczach etnicznych i kulturowych*, w: *Religijność na pograniczach kulturowych i etnicznych*, red. I. Bukowska-Floreńska, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne", t. 3, Katowice, 167-177.
Rusek Halina, (w druku), *Tożsamość Zaolzia w procesie przemian*, w: *Polacy poza granicami kraju u progu XXI wieku – różne oblicza polskiej tożsamości,* red. M. Michalska, Wrocław.
Rusnok Jan, 1992, *Zaolzie*, „Annales Silesiae", vol. XXI, 7-17.
Sadowski Andrzej, 1995, *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców,* Białystok.
Siwek Tadeusz, 1995, *Narodowość śląska w byłej Czechoslowacji*, w: *Kultura ludowa na pogarniczu*, red. K. D. Kadłubiec, 46-53.
Siwek Tadeusz, 2005, *K implementaci charty v prostředí polské národnostní menšiny*, w: *K problematice ratifikace Evropské charty reginálních či menšinových jazyků v České republice*, red. A. Sulitka, Praha, .
Szczepański Jan, 1990, *Kultura pogranicza*, „Przegląd Humanistyczny", R. XXXIV, 1990, nr 10, 1-7.
Szczepański Jan, 1995, *Kultura ludowa pogranicza wobec zmian cywilizacyjnych*, w: *Nasza ojcowizna. Jednodniówka na trzydziestolecie Sekcji Folklorystycznej Zarządu Głównego Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego*, red. K. D. Kadłubiec, J. Szymik, Czeski Cieszyn, 31-35.
Szramek Emil, 1934, *Śląsk jako problem socjologiczny*, „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk na Śląsku", t. 4, Katowice, 22-95.
Szymeczek Józef, (w druku), *Między polskością a tustelanizmem. Momenty przełomowe w historii i ich wpływ na kształtowanie się tożsamości zaolziańskich Polaków*, w: *Polacy poza granicami kraju u progu XXI wieku – różne oblicza polskiej tożsamości,* red. M. Michalska, Wrocław.
Tambor Jolanta, Malejka Jagna, 1997, *Po śląsku na Zaolziu*, „Śląsk", R. III, nr 11 (25), 81.
Warmińska Katarzyna, 1999, *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna*, Kraków.

TAUTŲ, KULTŪRŲ BEI RELIGIJŲ PARIBYJE. ZAOLZĖS LENKAI

Santrauka

Straipsnyje kalbama apie lenkus, gyvenančius Ciešino Silezijos čekiškojoje dalyje, kuri ir šnekamojoje, ir mokslinėje lenkų kalboje vadinama Zaolze; jie atsidūrė ten nekeisdami gyvenamosios vietos, – dėl teritorijų perdalijimų, įvykdytų toje Europos dalyje po Pirmojo pasaulinio karo. Iš istorinio žiūros taško tai yra lenkiškas kraštas, tapęs geopolitiniu, etniniu, kalbiniu, kultūriniu ir religiniu paribiu. Gyvenimas paribyje neabejotinai paliko įspaudą vietinių gyventojų tautinėje sąmonėje ir savivokoje, smarkiai paveikė jų istoriją ir dabartinę padėtį. Dėl savo specifikos paribio teritorijos, viena

vertus, yra kalbinis ir kultūrinis lobynas ir suteikia didesnes raidos galimybes individams bei žmonių grupėms; kita vertus, paini jų istorija neretai tampa daugelio problemų bei konfliktų priežastimi.

Esminiai žodžiai: Ciešino Silezija, Zaolzė, tautinė savivoka, tautinė sąmonė, lenkiškumas, paribys.

ON THE BORDERLINE OF NATIONS, CULTURES AND RELIGIONS. POLES IN ZAOLZIE

Summary

Author of this article analyses life of Poles living in Czech part of Cieszyn Silesia, which is called Zaolzie, both in popular and in Polish scientific language. After the First World War Poles living there, suddenly found themselves living inside Czech Republic, without actually moving anywhere. It happened as a result of territorial divisions after the war. Historically this has been an ethnically polish area. At the same time this is a borderland between nations, ethnic groups, languages, cultures and religions. Living in such a borderland puts its mark on a consciousness and national identity of local people and it had an impact on their history and on current situation. Borderland, with its linguistic and cultural richness gives a unique opportunity of development of individuals and groups living there. On the other hand its twisted history often becomes a source of misunderstandings and conflicts.

Keywords: Cieszyn Silesia, Zaolzie, national identity, national awareness, Polish character, borderland.

tłum. Janusz Przychodzeń

Grażyna Balowska

Uniwersytet Opolski, Polska

TOŻSAMOŚĆ JEDNOSTKI NA POGRANICZU ETNICZNYM

Problematyka zarówno tożsamości, jak i pogranicza już od wielu lat stanowi centrum zainteresowania wielu dyscyplin naukowych. Współczesna nauka rozpatruje zatem powyższe zagadnienia z wielu punktów widzenia. Równie istotny jest tu aspekt badań socjologiczny, antropologiczny, psychologiczny, filozoficzny czy lingwistyczny i literaturoznawczy (por. Gajda 2007). Na początku naszych rozważań oba pojęcia wymagają przybliżenia ze względu na różnorodność podejść. W pierwszej kolejności zaprezentujemy w skrócie, czym jest tożsamość. Dla naszych potrzeb przywołajmy za Markiem Szczepańskim (2009, 21) twierdzenie, że *jest* [ona – G.B.], *najogólniej rzecz ujmując, rezultatem klasyfikacji świata społecznego, porządkiem zaprowadzonym w symbolicznym świecie wokół nas, jest własnym obrazem jednostki, zintegrowanym systemem elementów, które reprezentują zasadnicze cechy i odróżniają ją od innych jednostek, a także określają ich wzajemne relacje*. Stanisław Gajda wyróżnia trzy poziomy treściowe składające się na pojęcie tożsamości:

a) poziom egzystencjalny (doświadczeniowy), który obejmuje bezpośrednie i zapośredniczone doświadczenia życiowe podmiotu, które kształtują jego samowiedzę; są to między innymi doświadczenia bytowe, społeczne, religijne, estetyczne czy językowe;
b) poziom tożsamościowy *sensu stricte*, w którym wiedza tożsamościowa jest składnikiem globalnego obrazu świata; na ten poziom składają się przekonania, wartości, normy i wzorce zachowań tworząc obraz podmiotu – JA i MY;
c) poziom metatożsamościowy (czyli wiedzy teoretyczno-metodologicznej); tworzony jest on przez różne dyscypliny, które stosując naukowe metody, budują pojęcia, systemy pojęć i teorie odnoszące się do obu poziomów (Gajda 2008, 9).

Z powyższego wynika, że tożsamość to zagadnienie złożone, a jako takie badane na różnych płaszczyznach – jak twierdzi Marek Szczepański (2009, 21) – *związane jest z licznymi terminami pokrewnymi, ale z całą pewnością pośród nich najistotniejsze są: tożsamość indywidualna i tożsamość społeczna (zbiorowa)*. Powyższy podział przebiega w oparciu o typ podmiotu: pierwsza z nich to tożsamość jednostkowa, tożsamość konkretnych osób, na którą składa się tożsamość osobista oraz tożsamości związane

z przynależnością grupową, druga zaś to tożsamość grup społecznych, typu: grupa etniczna, naród, grupa lokalna, grupa profesjonalna (por. Gajda 2007, 54).

W naszych rozważaniach skupimy się przede wszystkim na tożsamości jednostki, tożsamości osobistej, którą traktujemy jako swoistą samowiedzę tejże jednostki. Jest to wiedza polegająca na umiejętności jasnego sprecyzowania odpowiedzi na pytania: *Kim jestem?*, *Dokąd zmierzam?*, *Skąd pochodzę?*, ale jak twierdzi Zygmunt Bauman: *mieć tożsamość, to nie czuć potrzeby zastanawiania się nad nią. Świadomość czy potrzeba posiadania tożsamości pojawiają się wówczas, kiedy okazuje się, że odpowiedź na pytania: Kim jestem?, Gdzie należę? wcale nie jest jasna, ani prosta* (za: Szczepański 2009, 22).

Jak się wydaje, miejscem, w którym pytania tego typu jednostka zadaje sobie stosunkowo często, jest pogranicze rozumiane tutaj jako obszar zróżnicowany etnicznie, kulturowo, położony na obrzeżach państwowych (Śleboda 2004, 126). Pogranicza powstawały zwykle w tych miejscach, *gdzie w długim procesie historycznym krzyżowały się i nakładały na siebie procesy kulturowe*, polityczne i społeczne (Babiński 2001, 70). Są to regiony, które w swoich dziejach zmieniały (często nawet wielokrotnie) przynależność państwową i administracyjną, co powodowało, że na obszarach tych oddziaływały różne systemy polityczno-administracyjne i gospodarcze[1]. W wyniku zmian przynależności państwowej zamieszkuje owe pogranicza ludność, którą z jednej strony *cechują niejednoznaczne i zróżnicowane opcje narodowe*, a z drugiej *wyraźna świadomość społecznej odrębności przejawiająca się w poczuciu odrębności od innych* (stąd częste antagonizmy wyrażające się w opozycji *my – oni*, *swoi – obcy*, *tutejsi – nietutejsi*) (por. Szczepański 2001, 37).

Powyższe procesy sprawiły, że tak rozumiane pogranicza cechują się wielonarodowością, a co za tym idzie wielojęzycznością i wielokulturowością. Na obszarach tych odbywa się więc nieustanna konfrontacja nacji, języków i kultur, dlatego też jednostka nie zawsze z własnej woli jest uwikłana w dyskurs tożsamościowy. Dopiero bowiem – jak twierdzi Antonina Kłoskowska – *kontakt z czymś uznanym za obce budzi refleksję nad własną tożsamością* (cyt. za: Śleboda 2004, 125, por. też Kłoskowska 1992). W warunkach pogranicza ważnym elementem wyobrażenia jednostki o tym, czym jest jej własne „ja", jest identyfikacja narodowa. W związku z tym w szczególnie trudnej sytuacji znajduje się jednostka na pograniczu w okresie napięć

[1] Będzie tu chodziło o obszary zwane w typologii Grzegorza Babińskiego pogranicza stare, w przeciwieństwie do nowych (por. Babiński 2001, 77, 79–80).

nacjonalistycznych, ponieważ wówczas problem samookreślenia narodowego staje się drażliwy[2] (Kłoskowska 1996, 235).

W naszych rozważaniach chcemy skupić się na omówieniu takiego właśnie kontrowersyjnego przypadku tożsamości jednostkowej na przykładzie życia Óndry Łysohorskiego – regionalnego laskiego poety, który rozpoczął swoją działalność na pograniczu czesko-polskim w latach 30. XX wieku. Nim jednak przejdziemy do przedstawienia bezpośrednich uwarunkowań, które kształtowały jego tożsamość, scharakteryzujemy pokrótce etniczno-językową sytuację interesującego nas regionu – Śląska Cieszyńskiego. Ludność zamieszkująca te tereny od najdawniejszych czasów przynależała między innymi do jednej z trzech grup narodowościowych: polskiej, czeskiej lub niemieckiej. Na przełomie XIX i XX w. udział procentowy poszczególnych narodowości na tych terenach wynosił: 49% – mieszkańcy polskiego pochodzenia, 27% – czeskiego i 24% – niemieckiego (por. Labocha 1997, 71). Przemieszanie etniczne i językowe ludności zamieszkującej tereny Śląska było wówczas podłożem wielu konfliktów. Na przełomie XIX i XX w. nasilały się również działania germanizacyjne skierowane przeciw ludności zarówno czeskiej, jak i polskiej, a od końca XIX w. narastał także konflikt czesko-polski związany z dążeniami czeskich ugrupowań narodowych do odzyskania Śląska Cieszyńskiego dla Korony Czeskiej.

Na początku XX wieku, w spisie ludności z 1910 r. (ostatnim spisie dokonanym przed pierwszą wojną światową), przewaga ludności polskiej była wyraźna w powiecie cieszyńskim, mniejsza we frysztackim, najsłabsza w powiecie bielskim (tam mieszkała duża grupa Niemców). Czesi posiadali całkowitą przewagę jedynie w powiecie frydeckim (por. Labocha 1997, Zahradnik 1991). Po rozpadzie Monarchii Austro-Węgierskiej powstała w 1918 r. Republika Czechosłowacji i Rzeczpospolita Polska, a Śląsk Cieszyński został tymczasowo podzielony: do Polski przyłączono powiat cieszyński, bielski i większość frysztackiego, natomiast do Czechosłowacji powiat frydecki i pozostałą część frysztackiego. To nasiliło różnego rodzaju konflikty, miały miejsce bezpośrednie starcia ludności polskiej i czeskiej, które przybrały na sile przed planowanym plebiscytem, szczególnie na wiosnę 1920 roku. Ostatecznie ze względu na napiętą sytuację przeprowadzenie plebiscytu nie było możliwe. Ple-

[2] Napięcia nacjonalistyczne, cechujące współżycie międzyetniczne na pograniczach, zaliczymy do jednego z typów interakcji społecznych wyróżnionych przez Andrzeja Sadowskiego (2001), mianowicie do opozycji. W skrajnych przypadkach napięcia tego typu mogą rozwinąć się w konflikt etniczny. A. Sadowski uważa, że *konflikty etniczne są konflikatami bardzo złożonymi. Jeżeli przyjęto stanowisko, że istota konfliktu etnicznego dotyczy tożsamości etnicznej, to konflikty etniczne powstają wówczas, kiedy występują różne zagrożenia tożsamości etnicznej. Wówczas, jak stwierdza M. Malikowski, celem stron uwikłanych w konflikt „jest konsolidacja grupy etnicznej (narodowej), poprawa jej statusu wśród innych grup lub ekspansja kulturowa grupy, której celem jest uzyskanie hegemonii dla własnego etosu*" (Sadowski 2001, 13).

biscyt zastąpiono arbitrażem międzynarodowym, w wyniku którego w lipcu 1920 roku na konferencji w Spa nastąpił podział Śląska Cieszyńskiego. W konsekwencji tych ustaleń Polska otrzymała powiat bielski i część cieszyńskiego (przy czym samo miasto Cieszyn zostało podzielone na część polską i czeską).

Po 1920 r. struktura narodowościowa Śląska Cieszyńskiego zmieniła się znacząco. Dane spisu z 1921 r. wykazują spadek liczby ludności polskiej (38%) i niemieckiej (10%) na korzyść czeskiej (50%). Mimo wyraźnej dominacji powyższych trzech grup narodowościowych na terenie Śląska Cieszyńskiego istniała część społeczeństwa, która nie mieściła się w wyznaczonych kategoriach. Nie utożsamiając się z Polakami, Czechami czy Niemcami, podkreślała ona swoje przywiązanie do ziemi, na której mieszkała, przywiązanie do ziemi rodzinnej[3]. To poczucie przynależności terytorialnej przejawiało się w spisach ludności dzięki możliwości podawania w kwestionariuszu spisowym języka, jakiego używa się na co dzień, w domu. Tak więc obok języka dużych narodowości, czyli języka polskiego, czeskiego i niemieckiego, pojawiał się także język śląski, słowiański, morawski albo po prostu określenie języka domowego: *po naszymu* (Pallas 1970, 74). Najbardziej interesujące w tym przypadku wydaje się określenie *język słowiański*, ponieważ ludność, opowiadająca się za nim, nie utożsamiała go ani z językiem czeskim, ani polskim, ani też z dialektem morawskim czy śląskim. Można spekulować, że posługujący się tym terminem chcieli podkreślić jego odrębność, a jednocześnie mieli na myśli dialekty laskie.

Z powyższego wynika, że kolejnym ważnym elementem składowym tożsamości jednostki w warunkach multietniczności i multilingwizmu jest tożsamość językowa. Język pełni tu funkcję integracyjną – skupia jego użytkowników w grupy i daje im poczucie jedności. Pełni także funkcję reprezentacyjną – jest wyróżnikiem grupy wśród innych społeczności. W tożsamościach narodowych Słowian zaś języki zajmują pozycję centralną, kwestia tożsamości języka staje się w wielu krajach jedną z ważniejszych[4] (Gajda 2008, Bobrownicka 2000, 2006). *Język należy więc do wartości centralnych. Jest traktowany jako znak, symbol narodu, wręcz świętość. Narody słowiań-*

[3] Por. wypowiedź Jerzego Tomaszewskiego: *Czesi* [na Śląsku Cieszyńskim – G.B.] *mieli głębokie przekonanie o zagrożeniu miejscowej „od zawsze" czeskiej ludności polonizacją. Poeta Petr Bezruč pisał pod koniec XIX wieku: „Sto tysięcy nas poniemczyli, sto tysięcy popolszczyli". Polacy widzieli zagrożenie „odwiecznie" polskich mieszkańców Śląska czechizacją. Dodatkowym elementem była germanizacja. Tam toczyła się dosłownie walka o dusze. Ale miejscowa ludność pierwotnie nie była ani czeska, ani polska, była po prostu miejscowa* (Kaczorowski 2006, 151).

[4] Maria Bobrownicka (2006, 208) twierdzi, że *dopiero schyłek oświecenia, a przede wszystkim romantyzm, wysunął na czoło kryterium językowe jako czynnik autoidentyfikacyjny narodu. […] Dla większości Słowian przypada to na okres odrodzenia narodowego, które kwestie języka, jego kodyfikacji i jego używalności w życiu codziennym i kulturalnym postawiło na pierwszym planie. […] Postawiono wówczas na kult języka i folkloru, w którym widziano skarbiec przechowujący tradycję, a więc gwaranta narodowej autentyczności*.

skie definiuje się przez język (Gajda 2008, 15), a walka o język ojczysty w historii wielu narodów była także walką o tożsamość narodową.

Należy jednak dodać, że przyczynami konfliktów na Śląsku w opisywanym okresie były nie tylko różnice etniczne i językowe miejscowej ludności. Wiele sporów posiadało podłoże ekonomiczno-społeczne. Na Śląsku bowiem skoncentrowany był przemysł ciężki i wydobywczy (kopalnie węgla), co z kolei wywoływało wiele ruchów społecznych na tym terenie i strajków górniczych. Rosło niezadowolenie z przewagi gospodarczej Niemców, a w latach trzydziestych także poczucie zagrożenia wywołane ogólnoświatowym kryzysem gospodarczym i niezadowolenie z jego skutków społecznych – bezrobocia i biedy.

W takich warunkach społeczno-politycznych Śląska urodził się, dorastał i żył Óndra Łysohorsky (właściwe nazwisko Ervín Goj), człowiek, który dokonał próby podniesienia rodzimego dialektu laskiego do rangi języka literackiego. Był typowym przykładem człowieka żyjącego w środowisku wieloetnicznym i wielojęzykowym, jakim było wówczas jego rodzinne miasto Frýdek (por. Balowska 2000, 2008). Urodził się w 1905 roku. Jego ojciec był robotnikiem, pracującym początkowo jako górnik, a następnie jako hutnik. Pierwszym językiem, domowym, Ervína Goja była miejscowa gwara laska, ale w domu mówiło się także po niemiecku i czesku. Uczęszczał do niemieckiej szkoły powszechnej i niemieckiego gimnazjum, z wyjątkiem krótkiego pobytu w gimnazjum czeskim w Místku, z którego rodzice przenieśli go do gimnazjum niemieckiego ze względu na nieprzychylność czeskich nauczycieli, którzy prawdopodobnie w ostry sposób krytykowali jego niedoskonałą czeszczyznę (por. Bogar 1992, 20). W konsekwencji Ervín Goj ukończył także niemiecki uniwersytet w Pradze. Taką drogę obrał m.in. pod wpływem matki, która pragnęła, aby jej syn kształcił się, a awans społeczny był według niej w tym okresie możliwy jedynie za pośrednictwem języka niemieckiego. Dlatego też podczas spisu ludności matka opowiedziała się wraz z synem i córkami za językiem niemieckim jako narodowym, ojciec zaś wybrał język czeski. Mimo wykształcenia, jakie otrzymał w języku niemieckim, Łysohorsky nie utożsamiał się z kulturą niemiecką, właściwie nie utożsamiał się także ani z kulturą polską, ani z czeską, które krzyżowały się w jego rodzinnej ziemi. Nie czuł również przynależności do żadnej z tych trzech grup narodowych. Jako człowiek wykształcony i wrażliwy czuł się wyobcowany w takich warunkach[5]. Zwrócił się więc ku swemu językowi domowemu – językowi rodzinnego miasta Frýdka, czyli

[5] Dla pełnego obrazu zagadnienia kwestii tożsamości jednostki w warunkach wieloetniczności, wielokulturowości i wielojęzyczności pogranicza należy wspomnieć o tym, że owo „multi" może być także niejednokrotnie przyczyną wyobcowania i zagubienia się jednostki. Pisze o tym między innymi Monika Barwińska (2004, 91), twierdząc, że skutkiem wielojęzyczności jest *brak busoli, która wskazałaby ten właściwy kierunek, względem którego możliwe jest określenie własnych współrzędnych tożsamościowych*.

ku gwarze górnoostrawskiej, wchodzącej w skład gwar ostrawskich, będących jedną z grup dialektów laskich, i obejmującej obszar nad górnym i środkowym brzegiem Ostrawicy (w czeskiej terminologii nosi ona także nazwę *gwary* górnoostrawickiej, por. np. Bělič 1972). Na jej bazie Łysohorsky dokonał próby unifikacji cech gwar laskich, tworząc *laštinę* – własny język, który według niego stanowił samodzielny, zróżnicowany dialektalnie system, różniący się od języków sąsiednich: czeskiego i słowackiego: akcentem na przedostatniej sylabie i brakiem iloczasu, a od polskiego: brakiem nosówek i zasadniczymi różnicami w zakresie spółgłosek. Podkreślając odrębność językową laszczyzny, nie zgadzał się na przyjęte przez czeskich i polskich filologów określanie jej mianem dialektów przejściowych. Dzięki zastosowaniu swojej laszczyzny w poezji w latach trzydziestych XX w. (wydał wówczas pierwsze dwa zbiory poezji) dokonał próby podniesienia gwary do rangi języka literatury, poprzez co starał się podnieść prestiż rodzimej gwary[6].

Język stał się dla Łysohorskiego także elementem samookreślenia etnicznego. Głosił on teorię o odrębności narodowej użytkowników gwar laskich, których nazywał Lachami[7], nazywał tę grupę narodem laskim, a obszar przez nich zamieszkiwany określał jako *Lašsko* lub *Slezsko* (był to obszar obejmujący według Łysohorskiego powiaty raciborski, hluczinski, opavski, ostravski, frydecki, także obie części cieszyńskiego – polską i czeską) oraz część Oravy. Naród laski w myśl tej koncepcji był

[6] Laszczyznę stosował Łysohorsky w poezji, we wstępach bądź posłowiach do tomów swoich wierszy oraz częściowo w korespondencji prywatnej; por. załącznik nr 1, 2, 3.

[7] Termin *Lach*, wprowadzony przez Łysohorskiego na oznaczenie 'członka laskiego narodu', wzbudzał wiele kontrowersji ze względu na ustalone już w literaturze specjalistycznej i popularnej znaczenie. Używali go zgodnie od XIX w. czescy dialektolodzy na oznaczenie ludności posługującej się dialektami laskimi. Była to więc nazwa nie kojarząca się z odrębnością narodową, ale etnograficzną miejscowej ludności (por. np. Bartoš 1886, Loriš 1899). W starszej czeskiej literaturze przedmiotu określenie *Lach* utożsamiane było ze znaczeniem 'Polak'. W takim znaczeniu pojawia się u J. Šafaříka: *Fatální adjektivum »ljašský« je známo ve vědě od dob Šafaříkových a bylo vypůjčeno z Nestorovy kroniky Pověsti dávných let […] ze slova *lěcha (pole, role), odtud jeho interpretace názvů Lechů – Ljachů jako majitelů »zemských statků, rolí a polí« a kterýžto název pro něj je v podstatě synonymum pro Poláka* (Křenek 1993, 13). W językoznawstwie polskim termin *Lach* występuje w znaczeniu 'Polak' oraz 'mieszkaniec regionu podgórskiego'. J. Bystroń podawał: *lachami też nazywają górale ludność podgórską. Jest to stara nazwa, używana na Rusi na określenie Polaków* (Bystroń 1925, 143). Taką interpretację znajdziemy również w *Słowniku etymologicznym języka polskiego* A. Brücknera (1970): *Lach, nazwa ruska 'Polaka' […] Lachami nazywają górale polscy 'Polaków z równiny*'. Por. także informacje zawarte w multimedialnym przewodniku po gwarach polskich pod redakcją Haliny Karaś: *Lachy to grupa etnograficzna określająca mieszkańców Podkarpacia od Sądeczczyzny aż po Beskid Żywiecki, pośrednia między Góralami karpackimi a mieszkańcami nizin, tj. Krakowiakami. Nazwa „Lachy" funkcjonująca w przeszłości wśród ludności wschodniosłowiańskiej jako określenie Polaków zamieszkujących tereny równinne z dominacją pól (por. staropolskie* lęd, lęda *'pole nieuprawne') tu oznacza mieszkańców obszarów podgórskich i równinnych w opozycji do górali – ludności górskiej. Granice Lachów wyznaczają głównie zasięgi stroju lachowskiego (znacznie się rozszerzył) i charakterystycznych cech zabudowy. Prawie zbieżna, choć w szczegółach się nieco różniąca, jest też granica góralsko-lachowska etnograficzna i dialektologiczna* (http://www.gwarypolskie.uw.edu.pl/index.php?option=com_frontpage&Itemid=1).

uciskany przez Niemców, Polaków i Czechów. Zagrożenie dla tak rozumianego narodu laskiego widział więc Łysohorsky w germanizacji, jak również w łatwej asymilacji językowej ludności. Laszczyzna bowiem konkurowała z językiem czeskim i polskim. Łysohorsky krytykował działalność polskich i czeskich szkół na tych terenach, uważając, iż stwarzają one dogodne podłoże do wynarodowienia Lachów.

Narodowościowa teoria Łysohorskiego była niezwykle kontrowersyjną koncepcją. Traktowano ją wówczas jako wyraz separatystycznych dążeń Łysohorskiego. Znaleźli się jednak nieliczni obrońcy-rzecznicy poety, jak np. K. Jiříček, B. Václavek, którzy wyjaśniali, że Łysohorskiemu nie szło o emancypację narodową, ale o uświadomienie klasowe i walkę w imię rewolucji socjalistycznej (por. Jiříček 1935). Dla Łysohorskiego bowiem język określał przynależność klasową, posługiwanie się laszczyzną oznaczało tu także przynależność do grupy wyzyskiwanej. Podkreślano więc, że swoją twórczością włączył się on w nurt buntu społecznego i dzięki wykorzystaniu laszczyzny jako tworzywa językowego chciał pozyskać nowe siły dla ruchu robotniczego w regionie ostrawskim.

Spory wokół teorii narodowościowej Łysohorskiego nie zakończyły się w latach trzydziestych. Jedynie przycichły na pewien okres. Odżyły następnie w czasie drugiej wojny światowej, kiedy to w 1939 roku Łysohorsky znalazł się w ZSRR. Nadal pisał wiersze po lasku, które następnie były publikowane w przekładach na język rosyjski (Pasternak i Cwietajewa). Stał się w ten sposób propagatorem swojej idei, ponieważ tomiki z rosyjskimi przekładami jego utworów poprzedzane były wstępami, mającymi przybliżyć odbiorcy postać Łysohorskiego-poety i jego ideę. Pojawiały się w związku z tym terminy *naród laski* i *język laski*, co było niewygodne dla czechosłowackiej emigracji komunistycznej w Moskwie. Według relacji Łysohorskiego jej przedstawiciele V. Kopecký i Z. Nejedlý starali się wywrzeć nacisk na poetę i wymóc na nim wprzęgnięcie poezji w propagandę polityczną (*Trpím za plamen*... 1968, 11). Żądano, aby zaprzestał pisania po lasku i rozpoczął tworzenie poezji w języku czeskim, na co Łysohorsky się nie zgodził. Stało się to następnie podłożem konfliktu między poetą a czeskimi komunistami w Moskwie, którzy otwarcie wystąpili przeciwko niemu. Nieprzychylność KPCz wywołała u Łysohorskiego obawy nawet, jak pisze we wspomnieniach, o życie. Dlatego też w 1944 roku napisał list do J. Stalina, w którym przede wszystkim skarżył się na tendencje nacjonalistyczne panujące wśród czeskiej emigracji, ale zawarł w nim również elementy swojej koncepcji narodowej. Odpowiedzią Stalina na list Łysohorskiego było wyznaczenie Dmitrijowi Manuilskiemu (współpracownikowi Stalina do spraw kultury) zadania zbadania i rozwiązania problemu narodu laskiego. Według V. Kopeckiego Komitet Centralny KPZSRR zwrócił się do radzieckiej Akademii Nauk o ocenę specjalistów-

slawistów. Zagadnieniem zajął się prof. Seliszczew, który stwierdził, że laszczyzna to jeden z dialektów języka czeskiego, a samodzielny naród laski nie istnieje, ponieważ tzw. Lachowie należą do narodu czeskiego. W ten sposób kwestia narodu laskiego została zamknięta.

Jednak skutki tego wystąpienia rzuciły głęboki cień na dalsze życie Łysohorskiego. Został obwiniony przez czeską partię komunistyczną o to, że teorią narodu laskiego pragnął zniszczyć integralność państwa czechosłowackiego i stał się przyczyną tarć międzynarodowych, a wątpliwości wysuwane przez niego dotyczące czeskiej przynależności Śląska i regionu ostrawsko-karwińskiego mogły spowodować komplikacje w stosunkach czesko-polskich (szczególnie, że nazwa Lach stosowana była często także w znaczeniu 'Polak', por. przypis 6). Opinia ta w znacznym stopniu zaważyła również na powojennym stosunku do poety i jego twórczości. Po powrocie do Czech po drugiej wojnie światowej stał się on osobą niewygodną, nie mógł znaleźć pracy, nie chciano także publikować jego wierszy pisanych w dalszym ciągu w laszczyźnie, mimo że złagodził swoje stanowisko, podkreślając apolityczność wysuwanej przez siebie koncepcji i twierdził między innymi: *Nigdy nie dążyłem do oderwania czy też usamodzielnienia terenów laskich, jak to przypisywali mi moi przeciwnicy. Walczyłem o prawa społeczne i językowe ludu laskiego, który w swoim pięknym i bogatym regionie od niepamiętnych czasów cierpiał biedę, czy to z powodu polskich, czy czeskich panów. Dzięki międzynarodowemu i humanistycznemu ładunkowi mojej poezji zrobiłem więcej dla swoich rodzinnych stron, niż mógłbym zrobić zakładając jakąś laską partię polityczną […] Poprzez swoją poezję nie dążyłem do stworzenia „laskiego imperializmu* (*Trpím za plamen*… 1968, 11).

Łysohorsky znalazł po wojnie azyl na Słowacji, w Bratysławie. Mimo że był multilingwalny: aktywnie używał języka niemieckiego, czeskiego oraz słowackiego (po słowacku napisał też swoje wspomnienia), to językiem wypowiedzi artystycznej pozostała przede wszystkim laszczyzna. Na podkreślenie zasługuje fakt, że mimo iż czeszczyznę znał od najmłodszych lat i używał jej aktywnie w komunikacji oficjalnej i prywatnej, to jednak nie stosował jej jako języka twórczości. Sytuacja ta miała niewątpliwie podłoże emocjonalne, na co złożyło się kilka czynników, m.in. to, że w młodości doświadczył nieprzychylności ze strony nauczycieli w czeskim gimnazjum, a także to, że już jako dojrzały poeta doświadczył odrzucenia w Czechach z powodu swojej koncepcji laszczyzny i narodu laskiego, która została uznana za dążenia separatystyczne.

Mimo licznych kontrowersji wokół koncepcji Łysohorskiego i jego twórczości w laszczyźnie należy jednak podkreślić, że był jednostką wyjątkową, o oryginalnej i złożonej osobowości, umysłem wybitnym i otwartym, na ukształtowanie którego

niewątpliwie pozytywnie wpłynęła wieloetniczność i wielokulturowość pogranicza, na którym wzrastał. Według Doroty Simonides na pograniczu *poprzez zderzenie się obcych etników oraz poznanie kultur, języka i obyczaju społeczności mają niezwykłą szansę do pojawienia się i rozwijania własnej świadomości regionalnej, etnicznej* (Simonides 2009, 53). W przypadku Łysohorskiego szansa ta nie została do końca wykorzystana. Wydaje się, że można stwierdzić, iż wyprzedził swoją epokę. Przytoczmy jego wypowiedź, jakiej udzielił w czasie „odwilży" w 1968 roku na pytanie o swoją narodowość. Wypowiedź bowiem ta wydaje się niezwykle symptomatyczna, ponieważ ujmuje istotę współczesnej tożsamości europejskiej[8]: *Mogę powiedzieć, że jestem Europejczykiem, europejskim humanistą, uniwersalistą. Paryż, Rzym, Moskwa, Londyn, Berlin to miasta, które są mi równie bliskie, jak Bratysława czy Praga. Poszukuję tylko jednego – w jaki sposób urzeczywistnić humanistyczne dążenia ludzkości* (*Trpím za plamen*... 1968, 12).

Bibliografia

Babiński Grzegorz, *2001, Pogranicza stare i nowe*, w: *Pogranicza etniczne w Europie. Harmonia i konflikty*, red. Kazimierz Krzysztofek, Andrzej Sadowski, Białystok, 69-82.

Balowska Grażyna, 2000, *Formowanie się idei laskiego języka literackiego*, „Socjolingwistyka", nr 16, 85-96.

Balowska Grażyna, 2008, *Lašské dílo Óndry Łysohorského. Kapitoly z lexika*, Praha.

Bartoš František, 1886, *Dialektologie moravská I, Nářečí slovenské, dolské, valašské a lašské,* Brno.

Barwińska Monika, 2004, *Językowe wykładniki tożsamości etnicznej*, „Język Polski" LXXXIV, 88-97.

Bělič Jaromír, 1972, *Nástin české dialektologie*, Praha.

Bobrownicka Maria, 2000, (red.) *Język a tożsamość narodowa. Slavica*, Kraków.

Bobrownicka Maria, 2006, *Patologie tożsamości narodowej w postkomunistycznych krajach słowiańskich*, Kraków.

Bogar Karel, 1992, *Několik poznámek k životní filozofii Óndry Łysohorského*, w: *Umělecký a lidský odkaz básníka Óndry Łysohorského*, red. Karel Bogar, Frýdek-Místek, 19-23.

Brückner Aleksander, 1970, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa.

Bystroń Jan, 1925, *Nazwy i przezwiska polskich grup plemiennych i lokalnych*, *Prace i materiały etnograficzne*, tom IV, cz. III, Kraków.

[8] Warto podkreślić, że obecnie mamy do czynienia z jednej strony z tendencjami globalizacyjnymi, a z drugiej regionalizacyjnymi. Monika Barwińska (2004, 91) twierdzi, że *zjawisko utożsamiania się więcej niż z jedną wspólnotą jest dziś powszechne. [...] jest to również zjawisko samoistne, którego źródłem jest powrót do tradycji jako przeciwwaga dla uczestniczenia w globalnej wiosce, którą staje się świat*.

Gajda Stanisław, 2007, *Język(i) a słowiańskie tożsamości*, w: *Z polskich studiów slawistycznych, seria XI, Językoznawstwo*, red. Zofia Rudnik-Karwatowa, Warszawa, 53-60.
Gajda Stanisław, 2008, *Słowiańskie dyskursy tożsamościowe*, w: *Tożsamość a język w perspektywie slawistycznej*, red. Stanisław Gajda, Opole, 7-17.
Gwary polskie. Przewodnik multimedialny, pod redakcją Haliny Karaś, http://www.gwarypolskie.uw.edu.pl/index.php?option=com_frontpage&Itemid=1
Jiříček Karel, 1935, *Básník Óndra* Łysohorsky, „Tvorba", 592-593.
Kaczorowski Aleksander, 2006, *Europa z płaskostopiem*, Wołowiec.
Kłoskowska Antonina, 1992, *Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej i psychospołecznej*, „Kultura i Społeczeństwo", nr 1, 131-141.
Kłoskowska Antonina, 1996, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa.
Křenek Josef, 1993, *Jožа Vochala, život a dílo. Tzv. lašská otázka v interpretaci Jožі Vochaly*, w: *Práce a studie Muzea Beskyd ve Frýdku–Místku,* Frýdek–Místek, 5-27.
Labocha Janina, 1997, *Polsko-czeskie pogranicze na Śląsku Cieszyńskim. Zagadnienia językowe*, Kraków.
Loriš Jan, 1898, *Rozbor podřečí hornoostravského ve Slezsku*, Praha.
Łysohorsky Óndra, 1934, *Spjéwajuco piaść*, Praha.
Łysohorsky Óndra, 1988, *Lašsko poezyja 1931–1971*, Köln, Wien.
Pallas Ladislav, 1970, *Jazyková otázka a podmínky vytváření národního vědomí ve Slezsku*, Ostrava.
Simonides Dorota, 2009, *Wielokulturowość Śląska – model europejski*, w: *Wielokulturowość na Śląsku Opolskim, Litwie, Białorusi i Ukrainie*, Opole, 47-56.
Szczepański Marek S., 2001, *Na peryferiach systemu światowego? Socjologiczna refleksja wokół miejsca pogranicza kulturowego w układzie globalnym*, w: *Pogranicza etniczne w Europie. Harmonia i konflikty*, red. Kazimierz Krzysztofek, Andrzej Sadowski, Białystok, 35-49.
Szczepański Marek S., Ślęzak-Tazbir Weronika, 2009, *Kulisi naszych czasów. Między ciągłością i zmianą – metamorfozy tożsamości indywidualnych i zbiorowych*, w: *Etniczność – pamięć – asymilacja. Wokół problemów zachowania tożsamości mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce*, red. Lech M. Nijakowski, Warszawa, 18-37.
Śleboda Marta, 2004, *Poczucie tożsamości narodowej jednostki w kontekście procesu globalizacji. Przykład pogranicza polsko-czeskiego*, w: *Pogranicze. Kultura. Religia, seria: Nauki społeczne*, nr 6, red. Jerzy Tutaj, Wałbrzych, 124-135.
Trpím za plamen svých zpěvů, 1968, „Mladý svět" 10, nr 33, 9-12.
Zahradnik S., 1991, *Spisy ludności 1880-1991*, Trzyniec.

Załącznik 1. Wiersz *Kaj noród mój?*

Pisany je mój wérš nocami.
Joch był jak pes wychnany w swět.
Joch błudźił wečer ulicami
a społ jak chachar pod mostami,
mój žiwot ňeznoł žodén kwět.

Jo zatracény syn Ostrawy
pro kořéň mjésta ňémjéł sem.
Kus Polska tam, tu kus Morawy,
Tu buržuj Čech, tam Polok drawy.
Kaj noród mój? Kaj lašsko zém?

Joch noród hledoł žiwot celý
a přyšełch zaś w beskidsky mrak.
Z knih polskych cudze wélny hřměły,
aj v Praze žiłech osaměły.
A wčil? Do Moskwy idźe zřak.

Kaj je mój noród? Jo ho ňémóm…
To ňéni noród jak roz był.
Ustupił mjésto cudzym ménóm
jak smeći je zmecény k śćénóm
a éném lašsky smutek z był.
21. 7. 1932
(Łysohorsky 1988: 14)

Załącznik 2. Fragment wstępu z pierwszego tomiku wierszy *Spjéwajuco piaść*

Wěda buržoazyje, nodénik władnucej klasy, rozłuščuje adekwatnym spósobém én takowe problémy, kěre odpowjédaju mocénsko-politickym téndéncyjóm jejich žiwitelów. Problémy, kěre ňeodpowjédaju władnucej klaśe, ňebywaju rozłuščowane alebo rozłuščuju śe skrucénym spósobém. Tén spósób badaňo ménuje wěda buržoazyje „hledanim objektywnej prawdy“ (Łysohorsky 1934: 94).

Załącznik 3. Fragment listu do Petra Bezruča (z dnia 8. 12. 1932 r.)

Drahy majstře!

Dźekuju Jim za pismo, přyłožéne dwa wérše a za poradu. Dłuho sém rozmyšloł o wydaňu wéršów a myslim, że budźe nojlepši zrobić tak: wydać dźeprém wérše čišćé lirycke a socyjalni a potym dźeprém, tak aspoň za rok, wydać Spjéw. P. (= Spjéwajuco piašć). Jakym spósobém, ešče ňewjém (Łysohorsky 1988: 825).

INDIVIDO TAPATYBĖ ETNINIAME PARIBYJE

Santrauka

Straipsnio autorė analizuoja individų, gyvenančių etniniame paribyje, asmens tapatumo klausimą. Asmens tapatumas – tai, be kita ko, sugebėjimas atsakyti į klausimus „Kas aš esu?", „Iš kur aš kilęs?". Paribys – tai daugiatautė, daugiakultūrė ir daugiakalbė teritorija palei sienas (šiuo atveju – valstybines), kur individo savivoka esti apsunkinta, ypač nacionalinių konfliktų metu. Individo tapatybės klausimą autorė nagrinėja remdamasi Óndros Łysohorskio pavyzdžiu; Óndra Łysohorskis – regioninis poetas, kilęs iš Silezijos čekiškosios dalies, ketvirtajame XX a. dešimtmetyje skelbęs ginčytiną požiūrį, neva egzistuojanti atskira *lachų* tauta (naród laski), kalbanti lachų kalba (język laski).

Esminiai žodžiai: asmens tapatybė/tapatumas, kalbinė tapatybė, etninis paribys, nacionalinis konfliktas, Óndra Łysohorsky, lachų tauta, lachų kalba.

PERSONAL IDENTITY ON AN ETHNIC BORDERLAND

Summary

Authoress of the article analyses personal identity on an ethnic borderland. Personal identity among other things is an ability to answer following questions: „Who am I, Where am I from?". Borderland is multiethnic, multicultural and multilanguage area, where defining an unit is especially difficult in the period of nationalistic conflicts. Authoress is considering personal identity on example of Óndra Łysohorsky – Czech regional poet of Silesia, who in the thirties of 20th century was declaring controversial opinion about existence of Lachian nation speaking Lachian language.

Key words: personal identity, language identity, ethnic borderland, nationalistic conflict, Óndra Łysohorsky, Lachian nation, Lachian language.

Beata Przymuszała

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska

POLSKA. ŻYDOWSKA. DWIE KULTURY – JAKA TOŻSAMOŚĆ?

Omawiając referaty poświęcone polskiej pamięci o Zagładzie Włodzimierz Mich (2009, 349) zauważał: *Poczynione przez autorów ustalenia prowadzą do wniosku, że większość Polaków nie ma dostatecznej wiedzy na temat Holocaustu, nie rozumie i nie uznaje rangi tego fenomenu. Ewa Wolentarska Ochman wskazuje, że w Polsce pamięć Zagłady dopiero się kształtuje. Nie jest jeszcze częścią świadomości potocznej, nie „wysysa się" jej z mlekiem matki, nie nabywa się jej w szkole. Trzeba specjalnych działań edukacyjnych, by ją implantować w umysły Polaków*.

Powyższy cytat sygnalizuje dwa problemy: każe umieścić w obrębie polskiej świadomości doświadczenie Holocaustu, jako jej nieodzowny element, oraz zwraca uwagę na konieczność zmiany szkolnego nauczania. Poświadcza więc równocześnie istnienie pewnej luki, jakiegoś braku w obrazie polskiej pamięci. A przecież pamięć jest istotnym elementem kształtowania się zbiorowej tożsamości (Szacka 2006, 47-54). Czy można więc mówić dziś o poczuciu polskiej tożsamości bez zajęcia się niegdysiejszym współistnieniem dwóch narodów i współczesną nieobecnością Żydów („nieobecnością" pojmowaną ilościowo w porównaniu z kulturą przedwojenną)?

Żydowski wymiar polskiej kultury

Gdy jeden z moich kolegów usłyszał, że zajmuję się żydowskimi problemami i aspektami polskiej kultury, podsumował to żartobliwie, mówiąc: *Czyli piszesz właśnie o polskiej kulturze*. Zawarte w tym stwierdzeniu przekonanie o znaczącym i rozległym wpływie Żydów na dorobek naszej kultury nie należy jednak do zbyt popularnych (eufemistycznie rzecz ujmując) poza wąską grupą zainteresowanych tym osób. Nie sposób się temu dziwić. Z jednej strony „sprawa żydowska" jest wciąż – a właściwie, jak zawsze – tzw. trudnym tematem naszej świadomości, z drugiej zaś strony należy pamiętać także o praktyce przemilczania przez samych Żydów swego rodowego pochodzenia (z obawy przed „żydowskim piętnem"). Bardziej natomiast nośna w niskim obiegu popularnym („brukowym") jest teza przeciwna: o destrukcyjnym wpływie Żydów na stan naszego kraju.

Ten paradoks łatwo wyjaśnić (opiera się on oczywiście na antysemickich wywodach), co nie znaczy, że jest zupełnie „bez znaczenia". Sama możliwość jego sformułowania świadczy o istotnym problemie naszej kultury, składającym się z kilku aspektów. Można go określić mianem „żydowskiego wymiaru polskiej kultury", a spośród różnych jego aspektów trzeba wyróżnić takie zagadnienia jak: istnienie mniejszości narodowej do 1939 roku, w tym zwłaszcza sprawa asymilacji Żydów, czas samej Zagłady, obecność Żydów w komunistycznej Polsce (w tym szczególnie problem pogromów i roku 1968) oraz tworzenie kultury „postpamięci". Każde z tych zagadnień przywołuje inne kwestie związane z przenikaniem się „polskiego" i „żydowskiego". Jedno jest pewne: mamy do czynienia ze splotem losów, który nie tylko wpływał przez dziesiątki lat na kształt polskiej kultury, ale także dalej, nadal powoduje jej istotne przeobrażenia. Stopień jego świadomości jest dość zróżnicowany, co dobrze wyrażał przywołany przeze mnie paradoks. Przedstawiając rozmaite aspekty tego „splotu", chcę właśnie zastanowić się nad znaczeniem jego obecnego istnienia.

„Polski film" o Zagładzie?

Jednym z bardziej znanych współcześnie filmów poświęconych Zagładzie jest *Pianista* Romana Polańskiego. Polski film? Tak, oczywiście to koprodukcja francusko-angielsko-niemiecka, ale, co podkreśla historyk kina Tadeusz Lubelski (2009, 515), *nakręcony został w Warszawie przez polskiego reżysera, pod opieką polskiego producenta wykonawczego Lwa Rywina, ze zdjęciami polskiego operatora Pawła Edelmana, z muzyką polskiego kompozytora Wojciecha Kilara, z dekoracjami polskiego scenografa Allana Starskiego, a w dodatku zdaje sprawę z polskiego doświadczenia. Reprezentantem tego doświadczenia stał się pianista i kompozytor Władysław Szpilman (...), zamknięty wraz z rodziną w warszawskim getcie.*

Warto poświęcić chwilę, by przyjrzeć się temu komentarzowi. Jest przecież znamienny. Trudno posądzić badacza o złą wolę, gdy broni „polskości" filmu, przeciwstawiając się wrażeniu, które na niemal każdym sprawia fakt gry w języku angielskim. I ta rzeczowa obrona jest zasadna, ale oczywisty sprzeciw musi budzić określenie „polskie doświadczenie". Czy można określić „zamknięcie w getcie" jako „polskie doświadczenie"? Lubelski nie tylko nie wspomina o pochodzeniu Polańskiego, ale pomija je przy prezentacji osoby samego Szpilmana. Czy *Pianista* jest – w tym znaczeniu – rzeczywiście „polskim filmem"? Czy jest „polską historią"? Jej częścią jest z pewnością, ale (i to jest istotne „ale") bez „żydowskiego dookreślenia, doprecyzowania" ta historia pozostaje okaleczona, nieprawdziwa.

Ten komentarz jest zastanawiający z innego jeszcze względu. Otóż, o czym sam Lubelski pisze, wspomnienia Szpilmana były już wcześniej podstawą scenariusza „naprawdę" polskiego filmu. Jeszcze w 1945 roku opracowali go Jerzy Andrzejewski i Czesław Miłosz. Chodzi o *Miasto nieujarzmione* w reżyserii Jerzego Zarzyckiego, które jednak bardzo daleko w końcu odbiegło od wersji zaproponowanej przez pisarzy (czyli od noweli filmowej zatytułowanej *Robinson warszawski*). Film został mocno „przerobiony" według zasad kina radzieckiego. Ale, co bardziej istotne, już pierwotny scenariusz rozmijał się w ważnym miejscu ze wspomnieniami samego Szpilmana. I tu znów oddaję głos Lubelskiemu (2009, 129): *Co jednak dziś szczególnie ciekawe: choć autorzy pierwszej idei Robinsona warszawskiego tak podkreślali realistyczny charakter swego zamierzenia, nikomu wtedy nie przyszło do głowy, żeby przedstawić w filmie taką dokładnie historię, jaka została opowiedziana w pamiętniku młodego pianisty. Nie wchodziło widać w grę, żeby bohater nazywał się Szpilman i żeby wyglądał tak, jak wygląda autor pamiętników na zdjęciu opublikowanym w książce Znaku: jak trzydziestoletni warszawski inteligent o szczupłej semickiej twarzy. Nie, Rafalski z noweli to musiał być „mężczyzna około pięćdziesiątki, krzepki i przysadzisty, o prostej, dobrej twarzy", od początku miał więc wyglądać jak Jan Kurnakiewicz*.

„Semicka twarz" nie pojawiła się więc jeszcze w wersji „przed cenzurą". I można byłoby to wyjaśnić pragnieniem uniwersalizacji historii dwudziestowiecznego rozbitka, gdyby nie wspomniany, podkreślany przez samych pisarzy właśnie, „realistyczny charakter" obrazu. Lubelski zwraca uwagę na dziwność tej sytuacji, sugerując zarazem nieprzypadkową zamianę Żyda na Polaka. Trudno w tej chwili spierać się o motywy, którymi kierowali się Andrzejewski i Miłosz (zwłaszcza, że w ową grę mogły wejść także czynniki nie całkiem świadome[1]), nie sposób jednak nie odnotować tego faktu, podobnie jak zrobił to Lubelski. Pamiętając wszakże, iż ową „dziwność" dostrzegamy z dzisiejszej perspektywy.

Tym mocniejsze więc zdumienie budzi przywołany opis filmu Polańskiego, zwłaszcza że przy pierwszej lekturze można nie dostrzec jego nieadekwatności. Ale jednocześnie – co raz jeszcze podkreślam – nie mamy najmniejszych nawet podstaw, by posądzić autora o złą wolę (w świetle jego komentarza na temat zamiany aktora nie budzi to najmniejszych wątpliwości). Jak więc jest możliwe, iż film Polańskiego jest polskim filmem, co więcej, na temat „polskiego doświadczenia"?

Jeśli spróbujemy spojrzeć na to oczyma życzliwego interpretatora, dostrzeżemy w tym swoistym „przeoczeniu" pewną cechę polskiego patrzenia. Wykluczając bowiem

[1] Z korespondencji między Miłoszem i Andrzejewskim z tamtego okresu wynika, iż film miał faktycznie w ich zamierzeniu pokazywać dramat samotności jako rodzaj paraboli. Pozostaje jednak pytanie, dlaczego „polski bohater" nadawał się do jej ilustrowania bardziej niż żydowski (Zob. Miłosz 1998, 29-30).

celowe pominięcie informacji o żydowskim doświadczeniu (zresztą trudno byłoby sobie wyobrazić, by ktoś w taki sposób próbował „nie zauważyć" przedstawianej w filmie Zagłady) możemy przyjąć, iż mamy w tym przypadku do czynienia z traktowaniem jako „naszych" (czyli polskich) cudzych jednak przeżyć. Czy należy w tym dostrzec pozytywną zmianę myślenia, które przestało skupiać się na rozdzielaniu polskiej i żydowskiej historii i potraktowało je jako jeden wspólny los? Ale jeśli tak rzeczywiście by było, czy to jest właśnie „polski los"?

Odrzucenie podejścia wykluczającego „żydowskość" poza obręb polskiej historii z pewnością jest gestem pożądanym, ale jednocześnie wywołującym liczne obawy, gdy zdamy sobie sprawę z jego możliwego zawłaszczającego wymiaru. Doświadczenie getta, doświadczenie Zagłady – to nie są polskie przeżycia. Co najwyżej możemy mówić w niektórych sytuacjach o żydowsko-polskim doświadczeniu, mocno podkreślając, iż używamy tego określenia mówiąc o losie polskich Żydów. Polskich? Ten przymiotnik nie tylko służy za kryterium pozwalające odróżnić Żydów zamieszkałych w różnych państwach, wskazuje także – czy chce się tego, czy nie – na aspekt przynależności. Żydzi należący do nas. Co to jednak znaczy? Czy w tym określeniu jest zawarte poczucie odpowiedzialności za innych?

Należy też zastanowić się nad tym, o jakich Żydach mówimy? Czy chodzi o zmarłych czy żyjących? Czy pytamy tylko o unicestwionych przez Zagładę czy także o tych, którzy ją „przeżyli"? Pamiętając oczywiście, iż pytając o tych drugich, siłą rzeczy pytamy też o doświadczenie Zagłady.

Mając właśnie w pamięci te pytania, chciałabym najpierw zwrócić uwagę na dwa, niezależnie od siebie funkcjonujące, poglądy na temat dzisiejszej obecności Żydów w polskiej kulturze.

Fantazmaty i stereotypy

Pierwszy z nich, autorstwa Mieczysława Dąbrowskiego, analizuje fenomen wytworzenia się „polsko-żydowskiego fantazmatu". Analizując wybrane utwory Tadeusza Konwickiego, Hanny Krall i Andrzeja Kuśniewicza, badacz podkreśla wspólne im fantazmatyczne myślenie: *Nie da się w nim oddzielić wyraźnie tego, co należy do sfery racjonalnego od tego, co rodzi się w przestrzeni onirycznego, wyobrażonego, dręczącego. Jedno przenika drugie, splata się w dziwaczne niekiedy konstrukty obrazów i myśli, łączy to, co rodzime z tym, co egzotyczne, polskie z żydowskim, (...), prawdziwe z nieprawdziwym wytwarzając jakiś nowy, swoisty rodzaj prawdy, osiągając tym samym rezultat akulturacji. Akulturacji jednak podwojonej, działającej w stronę polską i w stronę żydowską, wzajemnie się przenikającą – jak w tych opowieściach* (Dąbrowski 2006, 30).

Prezentując w ten sposób egzystowanie Żydów w polskiej kulturze, Dąbrowski (2006, 7) zaznacza jednocześnie, iż fantazmat żydowski jest niespójny, łączy przeciwne postawy – akceptującą i wykluczającą, filosemicką i antysemicką. Można dopowiedzieć, iż ta sytuacja niekoniecznie musi odbiegać od stereotypowych obrazów innych grup etnicznych. Ale, zaznaczmy, nie każdy stereotyp przechodzi w mocno kulturowo nacechowane ujęcie fantazmatyczne. Nie każdy w takim stopniu wpływa na kulturę.

Z drugiej strony mamy w polskiej świadomości z mocno utrwalonym negatywnym stereotypem myślenia o zagrażających nam, Polakom, Żydach. Antysemickie wyobrażenia, głęboko przenikające całą europejską kulturę, stanowią podłoże interesującego – z antropologicznych względów – zjawiska, jakim jest obraz „nierzeczywistego" (z pogranicza symulacji) Żyda uosabiającego całe zło. Co istotne, tak widziany „Żyd" istnieje w naszym kraju w obiegu nieoficjalnym, jako określenie pejoratywne, przy czym osoba je wypowiadającą często zastrzega, iż nie jest, rzecz jasna, „antysemitą". Analizując ten „fenomen" obrazu Żyda w Polsce w dwudziestym wieku, socjolog Ireneusz Jezierski (2009, 376-385) podkreśla, iż w każdej społeczności mamy do czynienia z funkcjonowaniem wykluczania przez daną grupę pewnej kategorii osób. Trudno jednak nie zwrócić szczególnej uwagi na proces stygmatyzacji, który dokonuje się po pierwsze, po czasie faktycznej (a nie „jedynie kulturowej") eksterminacji tych osób i co po stokroć gorsze, w odwołaniu do niej. Jak pisze Jezierski: *Dziś z pozoru tylko w mniej potworne proporcje „przystraja" się „obcego"; w okrutnych dowcipach „o żydkach", najczęściej kojarzonych z gazem, kominem, popiołem, na przykład, sięgając po gazowaną wodę mineralną – „Podaj żydowską wodę"! (przeze mnie zasłyszane). Charakterystyczne kojarzenie z gazem świadczyć może o małej wrażliwości społecznej, lecz w tego typu „opowieściach" rzeczywiście kategoria „Żyda" łączy się bardzo często z kategorią „gaz"* (Jezierski 2009, 370).

Badacz w dosyć eufemistyczny sposób określa ten problem mianem „małej wrażliwości", a przecież mamy do czynienia w tym przypadku nie tylko z jej całkowitym brakiem, ale z – sądzę, że można to tak nazwać – brutalizacją myślenia, z prymitywnym odczuwaniem. Jezierski podkreśla przy tym, iż osoby wypowiadające tego typu „określenia" odwołują się do sfery nierzeczywistej, czyli „pomimo braku „obcych" realnych mielibyśmy do czynienia z „obcym" wyobrażonym". Zaznacza też, że tak, jak funkcjonuje we współczesnej polskiej kulturze „obcy wyobrażony", tak jednocześnie są w niej obecni – powiązani z nim – „współcześni szmalcownicy" (Jezierski 2009, 391).

Tu wreszcie padają bardziej adekwatne słowa określające być może nie tak dużą, ale wciąż prężnie się rozwijającą, nieoficjalną sferę naszej polskiej kultury. Używam

w tym przypadku sformułowania „nieoficjalna", ponieważ nawet jeżeli tego typu sytuacje pojawiają się w publicznym dyskursie społecznym, odcinają się od nich zawsze osoby stojące wyżej w hierarchii od tych, które je rozpowszechniają. Sam jednak fakt ich obecności oraz zasięg możliwego wywieranego wpływu sygnalizują poważne zagrożenia przestrzeni społecznej[2].

Zestawiając badania Mieczysława Dąbrowskiego i Ireneusza Jezierskiego otrzymujemy potwierdzenie silnej obecności w polskiej kulturze takiego wizerunku Żydów, który w znacznym stopniu pomija odniesienie do empirii. Literackie fantazmaty opisane przez Dąbrowskiego mają większe oparcie w rzeczywistości, ale mitotwórcze sposoby opisu (co dotyczy przede wszystkim utworów Konwickiego i Kuśniewicza[3]) i tak eksponują efekt nierzeczywistości prowadzonej narracji.

Nieuczciwa wzniosłość

O tym problemie pisał niedawno Przemysław Czapliński (2010, 341). Analizując utwory Konwickiego oraz książkę Jarosława Marka Rymkiewicza *Umschlagplatz*, badacz zaznaczał, iż został w nich zaprezentowany „sfingowany" obraz Żyda, *bez trudu dający się zaakceptować, bo nieobecny*. Zarzuty, jakie postawił tym powieściom, dotyczą sugerowanej przez nie pozytywnej wizji możliwych stosunków polsko-żydowskich, które niszczone były tylko przez totalitarną władzę. Gdyby nie ona, mielibyśmy do czynienia z niemal arkadyjskimi relacjami.

Czapliński zaznacza, iż odmienny obraz stosunków polsko-żydowskich zawdzięczamy przede wszystkim esejom Jana Józefa Lipskiego i Jana Błońskiego z lat osiemdziesiątych, literaturze dotyczącej tego tematu z lat dziewięćdziesiątych oraz szczególnie paradygmatycznej, jego zdaniem, dla analizowanego problemu, książce *Sąsiedzi* Jana Tomasza Grossa. Zdaniem Czaplińskiego (2010, 379-380) literatura polska zaczęła w pewnym momencie ulegać niebezpiecznemu mitowi idealizującemu żydowski temat: *Zapoczątkowane przez „Zagładę" Szewca, przez „Umschlagplatz" Rymkiewicza, „Weisera Dawidka" Huellego, wzniosłe opłakiwanie Żydów wcielało się w powieść detektywistyczną poszukująca sensu (kim byli Żydzi w naszym życiu?) – wprowadzone przez Grossa opisywanie relacji polsko-żydowskich wymagało powieści detektywistycznej poszukującej sprawców.*

---

[2] Jak zaznacza Jezierski (2009, 378-379): *Realnym Żydom* [negatywne określenia – dop. B.P.] *nie wyrządzają (...) krzywdy, lecz szkodzą kulturze zbiorowego życia, gdyż „Żyd" jest już* ***kategorią pozaempiryczną, symulakrum****. (...) Oczywiście owe obrazowe konstrukty więcej mówią o ich nosicielach niż o podmiocie (...), który opisują (..). Mimo że uznam to zjawisko za symulakrum, tak czy inaczej trafiać ono może z tą sama mocą w ofiarę realną.*

[3] Zastrzeżenie może budzić włączenie przez Dąbrowskiego do dzieł operujących kategorią fantazmatyczności utworów Hanny Krall. Badacz sam zresztą wskazuje, że traktuje je inaczej: pisze o ich metafizyczności – a jest to przecież kategoria filozoficzna, a nie literacka (zob. Dąbrowski 2006, 26).

Huelle, Szewc, Rymkiewicz usiłowali przeskoczyć polską nowoczesność i przeprowadzić społeczeństwo do ponowoczesności, w której nacjonalizm nie będzie istniał, zaś tożsamość etniczna, na przykład żydowska, wybierana swobodnie przez każdego z nas, stanie się jedną z pokojowych różnic podtrzymywanych przez społeczeństwo.

W tym ujęciu polska literatura musi w coraz większym stopniu zwracać uwagę na kwestię „świadkowania Zagładzie" (i w niektórych sytuacjach przyczyniania się do niej). Innymi słowy mówiąc, Zagłada ma stać się *składnikiem polskiej nowoczesności* (Czapliński 2010, 381).

Czapliński analizował prace literackie i historyczne, jego diagnozę o konieczności włączenia Holocaustu w przestrzeń polskiej świadomości potwierdzają przytaczane przeze mnie badania socjologiczne współczesnej kultury. Można nawet powiedzieć, iż tę konieczność potęgują, wskazują na potrzebę intensywnych działań.

Pamięć kulturowa

Patrząc z tej perspektywy, Zagłada jest traktowana jako element polskiej kultury. Artykuł Czaplińskiego podsuwa tym samym istotne tropy prowadzące do refleksji nad zagadnieniem polskiej pamięci kulturowej, stanowiącej podstawę kształtowania zbiorowej tożsamości.

Odwołuję się tutaj do terminów niemieckich historyków pamięci – Jana i Aleidy Assmannów. W ich ujęciu pamięć kulturowa powstaje w chwili odchodzenia bezpośrednich świadków wydarzeń, gdy zanika możliwość rodzinnych opowieści (czyli tzw. pamięć komunikacyjna). Pamięć kulturowa jest oparta na wspólnych rytuałach i materialnych formach upamiętniania, ma wymiar zewnętrzny, oficjalny (Saryusz-Wolska 2009, 26-35). Rozwój badań nad tym zagadnieniem doprowadził jednak do konieczności bardziej precyzyjnego rozróżnienia, często bowiem oba rodzaje pamięci współwystępują. Jak zauważa Magdalena Saryusz-Wolska (2009, 32) współcześnie pamięć kulturowa, oparta na przekazie medialnym, wyprzedza (lub współtworzy) przekaz interpersonalny, na którym bazuje pamięć komunikacyjna, czyli – *w pewnym sensie na podobieństwo Baudrillardowskich symulakrów – przekazy medialne mogą być pierwotne wobec komunikatów interpersonalnych*.

Problem polskiej pamięci komunikacyjnej w odniesieniu do doświadczenia Zagłady wygląda następująco: na jednym biegunie mamy długotrwałe milczenie, tabuizowanie tematu (z różnych zresztą względów), a na drugim – powtarzany przez pokolenia język antysemickich kalumnii.

Jeszcze kilka lat przed publikacją pierwszej głośnej książki Jana Tomasza Grossa Stefan Chwin (1996, 377) wśród białych plam polskiej literatury wymie-

niał „niepoczuwanie się jednostki do związku z grzechami dawnych pokoleń", czyli tabuizowanie wizji „kultury jako dziedziczenia win", czego pierwszym tak spektakularnym sygnałem był głos Jana Błońskiego (*Biedni Polacy patrzą na getto*, 2008, 30-31). Natomiast w książce *Zrozumieć swój czas* Teresa Walas (2003, 91-92) podkreślała istotne dla kultury PRL-u cenzurowanie tematu wojennego: *Jest wszakże rzeczą oczywistą, że treści poddane stłumieniu objąć musiały ogromny obszar doświadczeń, przez jakie przeszła zbiorowość. Wbrew powszechnemu mniemaniu do doświadczeń owych zaliczyć należy także i te, które formalnie obecne były w kulturze tamtego czasu – wojnę, ludobójstwo, zagładę. Zanim bowiem zdążyły one znaleźć dla siebie pełnię wyrazu, zanim zdołano podjąć wielką dyskusję o języku sztuki, która miała być tworzona, jak wtedy mówiono, po „epoce pieców", działać zaczęła socrealistyczna blokada z jej estetycznymi rygorami, z wymogiem optymizmu prostoty. (...). Straszna rana została sztucznie zabliźniona, a doznanie „niemożliwego", dające się włączyć w obręb kultury jedynie za cenę niezwykłego wysiłku pisarskiego, przekształcono dość łatwo w „temat okupacyjny"*.

Mamy więc do czynienia ze splotem okoliczności politycznych oraz ze społecznym zjawiskiem wypierania z pamięci wydarzeń burzących wizję jedynie dobrych Polaków. Dodać do tego należy również psychologiczne – w dużym stopniu naturalne – obronne milczenie samych Żydów, którzy uciekali przed traumatycznymi wspomnieniami (Orwid, Szwajca, Domagalska-Kurdziel 2008, 524).

Pamiętając o wszystkich aspektach, można powiedzieć, że ostanie dwadzieścia kilka lat to czas przywracania polskiej świadomości bycia, po pierwsze – świadkiem Zagłady (co zawsze wywiera wpływ na myślenie i odczuwanie[4]), po drugie – współwiny (za zaniechanie pomocy czy „niedostateczne przeciwdziałanie" – koncepcja Błońskiego (2008), po trzecie – ograniczonego, ale jednak – współsprawstwa (*casus* Jedwabnego).

Te kwestie są w tej chwili najważniejsze (bo najbardziej bolesne) dla przemian obrazu pamięci kulturowej. Tym samym, kształtując ją, kładą bezpośredni nacisk na niemożność myślenia o polskiej wizji zbiorowego poczucia tożsamości po 1939 roku bez uwzględniania faktu – ujmując to ogólnie – zgładzenia na naszych ziemiach milionów Żydów. Obraz tej zbrodni w różny sposób i w różnym stopniu (mniej i bardziej świadomie) nadal wpływa na polskie myślenie, które pokazuje „nieobecnych Żydów". Kulturowa pamięć Zagłady, co podkreślają badacze, tworzy się powoli od końca lat osiemdziesiątych, ale opiera się także na wcześniejszych reprezentacjach

[4] *...takie świadkowanie, nawet bierne uczestniczenie w Holocauście, musi się odkładać w człowieku. Posługując się terminologią Junga, jestem pewna, że polska podświadomość kolektywna jest przepełniona tą zbrodnią na ludzkości* (Orwid, Kraków 2006, 310).

literackich i filmowych. W dużym stopniu może ona kształtować społeczny obraz Holocaustu w naszej świadomości, wypełniając przestrzeń dotychczasowej białej plamy (Chwin 1996). Trudno jednak wkraczać będzie ona w sferę obiegowych, silnie obecnych uprzedzeń. Co więcej, jak pokazuje opis Czaplińskiego, przestrzeń samej pamięci kulturowej wymaga kolejnych korekt.

Kwestia współczesnego zderzania polskości i żydowskości nie wyczerpuje się jednak w przywracaniu pamięci samej Zagłady. Porzucając jedynie polską perspektywę patrzenia, musimy uwzględnić głos samych Żydów.

„Dwa oddechy"

Istotnym aspektem rozważań o rożnych wymiarach naszej kultury jest bowiem także funkcjonowanie w jej obrębie osób o podwójnej tożsamości: *Jestem Polakiem, bo mi się tak podoba. (...) Nie dzielę Polaków na „rodowitych" i „nierodowitych", pozostawiając to rodowitym faszystom,* – pisał Julian Tuwim (1947, 197, 199) w swym manifeście *My, Żydzi Polscy...* z 1944 roku i jednocześnie zaznaczał: *...krew Żydów (nie „krew żydowska") najszerszymi i najgłębszymi płynie strumieniami.(...) Przyjmijcie mnie, Bracia do tej zaszczytnej wspólnoty Niewinnie Przelanej Krwi. (...) Ta RANGA – ranga Żyda Doloris Causa – niechaj będzie udzielona polskiemu poecie przez naród, który go wydał.*

Rozpatrywana na poziomie jednostkowej tożsamości sprawa żydowsko-polska jest niedającym się rozsupłać węzłem. Odrzucenie kryterium czysto etnicznego powoduje, iż staje się ona kwestią kulturowego i etycznego wyboru. Wybierając polskość, Tuwim prosi o nadanie mu przywileju bycia Żydem Doloris Causa: przekreśla wszystkie dotychczas funkcjonujące sposoby myślenia o tożsamości, nie tylko nie wiąże jej z narodowością, ale przeciwstawia się jej narzucającemu, czy nawet – stygmatyzującemu – charakterowi. Z tej perspektywy patrząc, można mówić o przywileju „bycia Żydem", co jednocześnie nie oznacza porzucenia „polskości".

Kolejny głos należy do Piotra Matywieckiego (2010, 9,11): *Jestem Żydem bez żydowskiej mowy, bez żydowskiej religii. (...) Jakim jestem Polakiem? – Jestem Polakiem.(...) Mimo że jestem Żydem dziwnym i Polakiem dziwnym – to przecież i Żydem, i Polakiem całkowitym. (...) Nade wszystko dziedziczę nowożytne żydowskie przekonanie: można należeć do zbiorowości uznanej za nieludzką, zbędną jak szkodliwe insekty. I dziedziczę nowożytne przekonanie polskie: można przypatrywać się takiej nieludzkiej sytuacji ludzi – i tylko przypatrywać się... I cierpieć ten swój grzech, i nie rozumieć tego grzechu. I nie wiedzieć, czy to z bezsilności, czy z zaniechania.*

Może więc bycie Żydem i Polakiem, żydem i chrześcijaninem jest jakąś nieznaną Jasperowi „sytuacją graniczną"? „Lokalną", ale na równi z tymi powszechnymi decydującą metafizycznie?

Dla Matywieckiego „żydowsko-polskie" zderzenie nie tyle leży w gestii wyboru, ile raczej wynika z „bycia w sytuacji", z uwarunkowania, które dopiero można przyjąć lub odrzucić, mierząc się z własnym losem. Ale oba wymiary go kształtują. Jednoczesne bycie Żydem i bycie Polakiem przeciwstawiając się dwuwartościowej logice tożsamości zmienia jej rozumienie, przenosząc ją na płaszczyznę metafizyczną, otwierającą jej inne wieloaspektowe ujęcie.

Ostatni głos należy do Michała Głowińskiego (2010, 510): *nie znam jidysz, nie znam hebrajskiego, od najwcześniejszego dzieciństwa mówię i myślę w języku polskim, wyrosłem w polskiej kulturze, którą traktuję jak swoją, zajmuję się polską literaturą. A więc jestem Polakiem! Byłem w warszawskim getcie, ukrywałem się po aryjskiej stronie, zostałem z powodów zwanych rasowymi skazany na śmierć, której istnym cudem udało mi się uniknąć. A więc jestem Żydem! W moim przypadku i jedno, i drugie jest prawdą.*

Podobny opis jak u Matywieckiego, ale dokonany bez interpretacji filozoficzno-egzystencjalnej. Wraca zderzenie losów, splot doświadczeń. Gorzką konstatacją Głowińskiego jest jednak spostrzeżenie dotyczące polskiej kultury: zwracając uwagę na wciąż powracające uwagi i zachowania antysemickie, pisze on o istnieniu „kręgów obcości" (taki zresztą tytuł nosi jego autobiografia). Ta metafora potwierdza tylko przywołane przeze mnie wcześniej badania Jezierskiego.

Przytoczone fragmenty wyznań wskazują na konieczność wieloaspektowej analizy fenomenu etnicznej świadomości. Kwestia jej wyboru, znaczenie egzystencjalne i odbiór społeczny muszą zostać uwzględnione w interpretacji procesu kształtowania się obrazu „ja". Na ten problem wskazywała ostatnio Monika Adamczyk-Garbowska (2004, 191), podkreślając: *Obecnie, w związku z próbami odrodzenia się społeczności żydowskiej w Polsce, a także przypadkami odkrywania własnej skomplikowanej biografii przez Żydów wychowanych w rodzinach, które wolały zataić przed nimi ich tożsamość, można spodziewać się, że znajdzie to odzwierciedlenie w literaturze. Z czasem może niektórzy twórcy zajmą się odpowiedzią na pytanie, co oznacza bycie Żydem w Polsce w dobie obecnej*.

Przedstawiłam te trzy głosy jednostkowych prób zrozumienia fenomenu wywodzącej się z dwóch kultur tożsamości, ponieważ nie sposób analizować współczesnej polskiej kultury nie tylko bez świadomości Holocaustu (jako części żydowsko-polskiej historii), ale także bez uwzględnienia obecności w niej osób o „podwójnym oddechu" (metafora Piotra Matywieckiego). Z tej perspektywy patrząc, przed polską kulturą wciąż pozostaje otwarta szansa przyjęcia w jej obręb „tego, co inne", poszerzenia jej

zbyt wąsko ujmowanego narodowościowego charakteru. Aby jednak mogło w ogóle do tego dojść, najpierw w kulturowej pamięci musi faktycznie zaistnieć – w sposób wieloaspektowy – Zagłada. Dopóki tak się nie stanie, „krąg obcości", wynikający z wyparcia z naszej świadomości tamtego Wydarzenia, będzie mocny i niewzruszony.

Polska. Żydowska. Z pewnością dwie kultury. Pytanie o tożsamość, o jej sposób rozumienia, może stać się jednym z bardziej ważnych dla współczesnych rozważań nad zbiorową świadomością. Nad stopniem jej otwartości.

Patrząc z tej perspektywy sądzę, iż dziś jeszcze powiedzenie o filmie Polańskiego „polski film" budzi zastrzeżenia. Może być odebrane jako rodzaj uproszczenia, które nie służy komunikacji, raczej ją utrudnia, jeśli nie uniemożliwia.

Bibliografia

Adamczyk-Garbowska Monika, 2004, *Odcienie tożsamości. Literatura żydowska jako zjawisko wielojęzyczne,* Lublin.

Błoński Jan, 2008, *Biedni Polacy patrzą na getto,* Kraków.

Chwin Stefan, 1996, *Strefy chronione. Literatura i tabu w epoce pojałtańskiej (Rekonesans),* w: *Wiedza o literaturze i edukacji. Księga referatów Zjazdu Polonistów,* red. T. Michałowskiej, Z. Golińskiego, Z. Jarosińskiego, Warszawa, 371-397.

Czapliński Przemysław, 2010, *Zagłada – niedokończona narracja polskiej nowoczesności,* w: *Ślady obecności*, red. S. Buryła, A. Molisak, Kraków, 337-381.

Dąbrowski Mieczysław, 2006, *Wstęp. Fantazmat żydowski w literaturze polskiej,* w: *Pisarze polsko-żydowscy XX wieku. Przybliżenia,* red. M. Dąbrowski i A. Molisak, Warszawa, 7-31.

Głowiński Michał, 2010, *Kręgi obcości. Opowieść autobiograficzna,* Kraków.

Jezierski Ireneusz, 2009, *Od obcości do symulakrum. Obraz Żyda w Polsce w XX wieku*, Kraków.

Lubelski Tadeusz, 2009, *Historia kina polskiego. Twórcy, filmy, konteksty,* Katowice.

Matywiecki Piotr, 2010, *Dwa oddechy. Szkice o tożsamości żydowskiej i chrześcijańskiej,* Warszawa.

Mich Włodzimierz, 2009, *Wokół (nie)pamięci Zagłady,* w: *Pamięć Shoah. Kulturowe reprezentacje i praktyki upamiętniania,* red. T. Majewski, A. Seidler-Janiszewska, Łódź, 349-352.

Miłosz Czesław, 1998, *Zaraz po wojnie. Korespondencja z pisarzami 1945–1950,* Kraków.

Orwid Maria, 2006, *Przeżyć... I co dalej?* Rozmawiają K. Zimmerer i K. Szwajca, Kraków.

Orwid Maria, Szwajca Krzysztof, Domagalska-Kurdziel Ewa, 2008, *Narracje o Holocauście – między niemożnością a obligacją,* w: *Narracja. Teoria i praktyka,* red. B. Janusz, K. Gdowska, B. de Barbaro, Kraków, 523-531.

Saryusz-Wolska Magdalena, 2009, *Wprowadzenie,* w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków, 7-38.
Szacka Barabara, 2006, *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa.
Tuwim Julian, 1947, *My, żydzi polscy,* w: *Pieśń ujdzie cało. Antologia wierszy o Żydach pod okupacją niemiecką,* opr. M. M. Borowicz, Warszawa.
Walas Teresa, 2003, *Zrozumieć swój czas. Kultura polska po komunizmie*, Kraków.

LENKŲ. ŽYDŲ. DVI KULTŪROS – KOKIA TAPATYBĖ?

Santrauka

Straipsnyje kalbama apie pokarinės lenkų literatūros žydiškąjį aspektą, pasitelkiant kultūrinės atminties kategoriją. Pradedama nuo lenkų sąmonei būdingų konceptų, tokių kaip išgalvoti žydų vaizdiniai (literatūroje ir kine) bei stipriai įsišaknijęs antisemitizmas (konstruojamas „virtualaus žydo“ pagrindu); toliau atskleidžiamas tyrėjų postuluotas holokausto patirties įsiliejimas į lenkų kultūrinę sąmonę.

Šiuo būdu analizuojama lenkų kultūra yra suręsta tarytum virš savotiškos ertmės, susidariusios, viena vertus, dėl politinių sprendimų, priimtų po 1945 metų, kita vertus, dėl natūralios žydų psichologinės laikysenos (po holokausto jo liudytojų išgyvenama trauma smarkiai trukdė grąžinti holokausto temą į viešuosius diskursus). Pabrėžiama holokausto grąžinimo į lenkų kolektyvinės sąmonės erdvę būtinybė; tai leistų suvokti jo įtaką pokarinei kultūros istorijai, atvertų ją vienetinių lenkiškai žydiškos tapatybės atvejų patirčiai (ir drauge priverstų suabejoti grynai etnine tautinės kultūros samprata).

Esminiai žodžiai: kultūrinė atmintis, holokausto patirtis, lenkų kolektyvinė sąmonė, lenkiškai žydiška tapatybė.

THE TWO CULTURES: POLISH AND JEWISH; WHICH IDENTITY?

Summary

The article presents the Jewish aspect of Polish postwar culture, relative to cultural memory.

Beginning with the description of views typical for Polish consciousness like: Jewish phantasms (both in literature and in movies) and strongly embedded anti-Semitism (based on “virtual Jew” character), it proceeds to presentation of incorporation of Holocaust experience into the Polish cultural realm postulated by researchers.

Polish culture analyzed in this way is build on a kind of gap that originates both from political decisions taken after 1945 as well as obvious psychological reactions of

Jews (post-Holocaust trauma that affected the witnesses, prevented reintroduction of Holocaust into public discourse).

Necessity of introduction of Holocaust into Polish collective consciousness will allow realization of its influence on postwar culture history, and will facilitate its opening for individual cases of Polish-Jewish consciousness (challenging purely ethnic understanding of national culture).

Key words: cultural memory, Holocaust experience, Polish collective consciousness, Polish-Jewish consciousness.

Maria Peisert

Uniwersytet Wrocławski, Polska

WIELOKULTUROWOŚĆ WROCŁAWIA

Wielokulturowość jest obecnie modnym i na ogół pozytywnie wartościowanym pojęciem, które pojawiło się we współczesnym dyskursie europejskim w drugiej połowie dwudziestego wieku. Termin ten jest kategorią hybrydalną, niejednoznaczną i stanowi nadrzędne pojęcie, odnoszące się do różnych interdyscyplinarnych teorii lub praktycznych działań, zmierzających do stworzenia takiego modelu społecznego, w którym różne grupy etniczne, religijne czy kulturowe swobodnie współegzystują, bez dominacji którejkolwiek z nich.

Celem tego artykułu jest zweryfikowanie tezy, czy można mówić o fenomenie Wrocławia jako miasta wielokulturowego, i – przede wszystkim – jak rozumieć w tym kontekście pojęcie wielokulturowość. Analizę tego zagadnienia daje się podjąć z kilku perspektyw.

Aspekt pierwszy – można przyjąć, że współcześnie każde rozwinięte cywilizacyjnie społeczeństwo jest na swój sposób wielokulturową hybrydą, ponieważ w jego języku, obyczajach, wierzeniach, systemie aksjologicznym czy przestrzeni publicznej istnieją złoża, warstwy nakładających się elementów, które pochodzą z różnych epok historycznych lub zostały zapożyczone od innych nacji, ich kultury czy religii. Historia ludzkości jest bowiem stanem permanentnego mieszania się społeczności pochodzących z różnych obszarów geograficznych, klimatycznych, religijnych czy to w wyniku migracji, podbojów, czy kontaktów handlowych. Jeśli weźmie się pod uwagę, idące za tym konsekwencje, które mają wpływ na funkcjonowanie danej społeczności, jej organizację, system wartości, układ polityczny, związane z tym symbole i obyczajowość, podział dóbr czy przestrzeni publicznej, to da się uzasadnić tezę, że każde społeczeństwo jest w swoisty sposób wielokulturowe.

W obrębie współczesnych społeczeństw można na przykład wydzielić społeczności mieszkające w zamożnych dzielnicach i blokowiskach, ludzi wykształconych i bez wykształcenia, nastawionych na odbiór kultury wysokiej i tych preferujących kulturę popularną. Można też przeprowadzić dychotomię na liberałów i tradycjonalistów w kwestii rodziny, związków partnerskich, na ludzi młodych i starych, zwolenników różnych opcji politycznych – kryteriów tych podziałów, które różnicują daną społeczność jest o wiele więcej i mają istotne znaczenie dla omawianego tu pojęcia.

Szczególnym przypadkiem jest podział na społeczności zamieszkujące wieś i miasto, ponieważ – jak twierdzą socjologowie – miasto w odróżnieniu od wsi ze swej

natury jest wielokulturowe, bowiem *istnienie wsi oraz miast znalazło się od samego początku na dwu odmiennych trajektoriach. Warunki funkcjonowania pracy i życia na wsi sprzyjały jednorodności społecznej, zawodowej, kulturowej we wszystkich wymiarach. Tymczasem w istnienie i rozwój miast od samego początku wpisana była tendencja do różnorodności we wszystkich możliwych przekrojach: społecznym, majątkowym, zawodowym, etnicznym, stylu życia itd.* (Golka 1997, 2).

Współcześnie jednak, głównie za sprawą techniki minimalizującej ograniczenia czasoprzestrzenne między ludźmi, różnice kulturowe również się minimalizują. W kilka minut można się dowiedzieć, niezależnie od miejsca zamieszkania, o wydarzeniach z odległych zakątków świata, obejrzeć filmy, reportaże prezentujące obce wzory kultury, podpatrywać innych w programach typu *reality show* – coraz łatwiej jest przekraczać granice fizyczne i mentalne. Świat staje się globalną wioską, która jest wielokulturowa, ale i globalna zarazem – jeśli na przykład wejdziemy do wielkich marketów w odległych od siebie krajach, znajdziemy podobny dizajn, a na lokalnych pamiątkach podpis *made in China*.

Aspekt drugi – wielokulturowość może być rozumiana jako mniej lub bardziej neutralna współegzystencja różnych grup etnicznych, różniących się językiem, kulturą, religią czy organizacją życia społecznego, a mieszkających na wspólnym terytorium czy w obrębie jednego organizmu państwowego. Przykładów takich społeczności jest bardzo wiele, np. Kanadyjczycy, Szwajcarzy, mieszkańcy Stanów Zjednoczonych, Nowej Zelandii, Australii, gdzie zresztą idea tzw. wielokulturowości ma swoje korzenie. Różnorodność tego rodzaju jest też cechą obszarów przygranicznych, leżących na styku kultur.

W tym rozumieniu właśnie wielokulturowość jest pojęciem ogólnym, nazywającym różne działania, teorie socjalne czy badawcze, zmierzające do wytworzenia takiego stanu, w którym każdy członek wielokulturowej społeczności ma możliwość uczestniczyć w życiu społecznym na zasadach równorzędnych, zgodnie ze swoimi przekonaniami i preferencjami albo przeciwnie – razem ze swoją grupą mniejszościową może funkcjonować bez nacisku państwowego lub innego włącznie do asymilacji i akulturacji. Tak rozumiana wielokulturowość powinna zakładać wolność wyboru przez jednostkę lub grupę własnego stylu życia, prawa do własnych zasad, wierzeń czy przekonań, z taką konsekwencją jednakże, iż uzna ona, że inni też mają prawo do takich samych wyborów, nawet jeśli z jakiegoś punktu widzenia wydają się one błędne.

Aspekt trzeci – pojęcie wielokulturowość może być traktowane jak znak, marka, element promocji lub antycypowany składnik formującej się tożsamości. Miasto, na przykład, może być traktowane jak produkt, element podlegający prawom komercji,

zatem wpisanie w jego wizerunek wielokulturowości jako waloru, jako elementu pozytywnie klasyfikowanego, podnosi jego komercyjną wartość. Promowanie wielokulturowości może być przy tym postulatywnym, edukacyjnym i normatywnym programem, tworzonym po to, aby miał konsekwencje nie tylko obecnie, ale i w przyszłości. Pod hasłem wielokulturowości może kryć się więc idea tworzenia pozytywnego obrazu miasta i wiązanie z jego nazwą stereotypu tolerancji, otwartości wobec przybyszy, wobec odmienności.

Wielokulturowość można rozpatrywać w wielu bardziej szczegółowych aspektach: w wymiarze etnicznym, lingwistycznym, religijnym, społeczno-obyczajowym, politycznym, socjalnym, genderowym czy marketingowym.

Spróbujmy zatem popatrzeć na – jak to sformułowano w tezach konferencji –„fenomen Wrocławia", miasta, którego oficjalne hasło promocyjne brzmi: *Wrocław – miasto spotkań (Wroclaw - the meeting place)*. Hasło to jest domeną narracyjną o nieokreślonej bliżej interpretacji, pozwalające w związku z tym kreować wizję społeczności egzystującej na zasadach otwartości, tolerancji i promować wychowanie do wielokulturowości[1]. Na portalach internetowych wielokulturowość często jest postulowanym atrybutem miasta, na przykład na portalu *http://www.portalion.com* czytamy: *Wrocław to jedno z najstarszych miast Polski powstałe ok. 900 roku. Bardzo bogata historia oraz wielokulturowość Wrocławia sprawia, że miasto jest pełne pięknych zabytków z różnych epok*.

W promocyjnych materiałach miasta podkreśla się także ekumeniczny charakter Dzielnicy Czterech Świątyń, nazywanej też Dzielnicą Tolerancji[2], organizowane są festiwale zanikających kultur, podkreśla się uwarunkowaną historycznie tolerancję mieszkańców i ich otwartość. Postulowana wielokulturowość Wrocławia wynika obecnie głównie z działań instytucyjnych, zmierzających do takiego kształtowaniu wizerunku miasta, w którym dwie przestrzenie – mentalna i materialna – pozwolą zaprojektować i kształtować trzeci, przyszłościowy wymiar wielokulturowego Wrocławia i – co ważne – wpływać przez to na kształtowanie się tożsamości jej mieszkańców. *Tożsamość* (*identity*) nie jest bowiem, jak to określa Chris Barker (2005,12), *tworem istniejącym realnie; nie ma ona żadnej ukrytej jakości bądź cech uniwersalnych*.

[1] Hasło nawiązuje do słów papieża Jana Pawła II, wygłoszonych 1 czerwca 1997 roku podczas mszy we Wrocławiu. Powiedział on wtedy: *Wrocław jest miastem położonym na styku trzech krajów, które historia bardzo ściśle ze sobą połączyła. Jest poniekąd miastem spotkania, jest miastem, które jednoczy. Tutaj w jakiś sposób spotyka się tradycja duchowa Wschodu i Zachodu*.

[2] W 1995 roku z inicjatywy duchownych chrześcijańskich (katolickich, prawosławnych i protestanckich) oraz społeczności żydowskiej, w części Wrocławia, gdzie w bliskim sąsiedztwie znajdują się cztery świątynie różnych wyznań, ustanowiono tzw. Dzielnicę Czterech Wyznań, promując w ten sposób kulturową i religijną różnorodność miasta.

Można ją określić jako konstrukt dyskursywny, wytwór dyskursów lub ustalonych sposobów mówienia o świecie. Inaczej mówiąc, tożsamość raczej się stwarza niż odkrywa, a tym, co ją ustanawia, są różne systemy reprezentacji, a w szczególności język. Tożsamość jest zatem wytworem języka i dyskursu, sposobem, w jaki człowiek opisuje siebie wobec innych. Baker oddziela *tożsamość własną* (*self identity*), którą pojmuje jako zwerbalizowane poglądy danej jednostki na jej temat oraz jako jej emocjonalną identyfikację z tymi opisami, od tożsamości społecznej (*social identity*), na którą składają się oczekiwania i opinie innych wobec danej osoby[3] (Baker 2005, 250). Tożsamość ma więc w tym rozumieniu charakter kulturowy, dynamiczny i zmienny, jest tworzona przez język, a to oznacza, że jej formy też są zmienne i zależą od konkretnego kontekstu społecznego oraz kulturowego. Działania marketingowe różnego typu mogą – uznając tożsamość za rodzaj produktu, markę – modyfikować jej istniejące formy lub promować i ustanawiać nowe tożsamości, pożądane z politycznego lub społecznego punktu widzenia.

Wielokulturowość jako element pijarowskiego wizerunku Wrocławia wpisuje się w postulowany i aprobowany ogólnoeuropejski model społeczny – szczególnie model liberalny – w którym prawa mniejszości są chronione ustaloną *Political Correctnes* i stawiane na pierwszym miejscu. Są oczywiście krytycy tak idealistycznie pojmowanej wielokulturowości, sygnalizujący, że jest to model utopijny, ponieważ sytuacja wielokulturowej społeczności jest bardziej złożona i prawie zawsze nosi w sobie potencjał konfliktowy.

Przyjrzyjmy się zatem sytuacji Wrocławia i spróbujmy poszukać argumentów potwierdzających lub obalających tezę o jego wielokulturowym charakterze. Jeśli pojęcie wielokulturowości rozumieć jako w miarę harmonijne współżycie różniących się od siebie grup etnicznych, religijnych, kulturowych czy językowych, zamieszkujących na wspólnym terytorium, to Wrocław współczesny takie warunki spełnia w minimalnym, by nie rzec, w niezauważalnym stopniu. W mieście są stosunkowo nieliczne i w zasadzie dość słabo widoczne mniejszości etniczne i narodowe, nie ma też większych grup emigrantów. Do najliczniejszych należy społeczność ukraińska (np. parafia grekokatolicka skupia ok. 200 rodzin, podobna liczba osób związana jest mniej lub bardziej ze Związkiem Ukraińców).

Drugą grupą są Żydzi, którzy po II wojnie światowej stanowili we Wrocławiu i na Dolnym Śląsku połowę całej populacji polskich Żydów. W 1947 roku powstało Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Żydów (TSKŻ), które w 1948 roku na Dolnym Śląsku miało 36 oddziałów i około 5,5 tysiąca członków, prowadzi-

[3] Tożsamość jest ściśle powiązana z pojęciem *podmiotowości* (*subjectivity*), która również jest wytworem kultury, a oznacza stan bycia osobą i doświadczania siebie.

ło środowiskowe domy kultury, świetlice, biblioteki, kursy językowe, rytualne masarnie itp. Od 1949 roku działał we Wrocławiu teatr żydowski (w 1955 przeniesiony do Warszawy). Jednak dobrowolne lub przymusowe wyjazdy Żydów z Wrocławia (szczególnie w 1968 roku) bardzo niekorzystnie zmieniły ten stan. Po roku 1990 zwrócono społeczności żydowskiej „Synagogę pod Białym Bocianem" i tam – szczególnie po jej remoncie – skupia się grupa związana z gminą żydowską (około 400 osób), odbywa się wiele koncertów i imprez promujących kulturę żydowską, założono szkołę podstawową, w której uczy się grupka dzieci. Jest to kolejne „miejsce spotkań". Szczególną rolę odgrywa tam żydowska artystka z Norwegii, Bente Kahan, która w tym roku otrzymała tytuł Ambasadorki Wrocławia. Niezbyt wielu członków ma też obecnie TSKŻ (około 100 osób). Przy polonistyce wrocławskiej działa Studium Kultury i Języków Żydowskich.

Niewidoczna jest też mniejszość romska. Poza festiwalem folkloru i barwnymi obyczajami na cmentarzu na Wszystkich Świętych Romowie są prawie niewidoczni w pejzażu miasta. Kiedyś można było spotkać wiele Cyganek, przywołujących „powróżę, powróżę...", teraz i to jest rzadkością. Zwiększyła się natomiast liczba Romów żebrzących, przybyłych najprawdopodobniej z Rumunii, ale i oni nie stanowią widocznej i trwałej grupy.

Jeśli te liczby, dotyczące mniejszości, odnieść do ok. 700 tys. mieszkańców liczącego miasta, to Wrocław jest obecnie organizmem niemal homogenicznym etnicznie, religijnie, językowo. Gdyby jednak zapytać mieszkańców Wrocławia o wielokulturowość ich miasta, zdecydowanie ją zadeklarują. Jak twierdzą badacze (por. Bachman 2005), jest to właśnie jeden z mitów, mających służyć promocji Wrocławia jako europejskiego „Miasta Spotkań" różnych kultur, różnych religii (z dzielnicą 4 świątyń) i tradycji, ludźmi tolerancyjnymi, otwartymi, miasta kosmopolitycznego. Ten mit, wynikający między innymi z przekonania, że wielokulturowość jest wartością, że jest znakiem, marką, która buduje poczucie tożsamości i atrakcyjności miasta, wpisuje się w pozytywny stereotyp, ma swoje podstawy i daje się uzasadnić geopolitycznym usytuowaniem miasta oraz uwarunkowaniami historycznymi, które sprawiają, że materialna i duchowa tkanka Wrocławia jest inna niż ta, którą ma Poznań, Kraków czy nawet Gdańsk. Z drugiej strony wielokulturowość Wrocławia ma też odmienne aspekty niż Wilno czy Lwów, gdzie wieloetniczna tkanka społeczna współistnieje nieprzerwanie od wieków, a jej mieszkańców łączą długie, wspólnie przeżywane doświadczenia historyczne. Jeszcze bardziej wielokulturowość Wrocławia odmienna jest od tej, która cechuje metropolie europejskie, np. Amsterdam, Paryż, czy Mediolan, gdzie mieszkają bardzo wielkie społeczności emigrantów przybyłych z Afryki i Azji.

Na jakich zatem konstruktach, rzeczywistych lub mentalnych, próbuje się tworzyć współczesną wizję wielokulturowości we Wrocławiu? Przede wszystkim przez odwołanie do historii samego miasta. We Wrocławiu wyrasta już kolejne pokolenie, dla którego jest to miasto rodzinne, w którym najczęściej urodzili się też ich rodzice. Ale już nie dziadkowie. To najmłodsze pokolenie ma swoje emocjonalne korzenie we Wrocławiu i z nim wiąże swoje poczucie tożsamości. Tożsamość ta nie jest jednak zanurzona w wielowiekowej wspólnej tradycji mieszkańców miasta, w dodatku jest tworzona na nowo po roku 1989. O ile bowiem po II wojnie światowej budowano tożsamość nowych mieszkańców miasta na podstawie takich tez, jak: *Wróciliśmy na stare piastowskie ziemie, ziemie odzyskane, wróciliśmy do Macierzy,* eliminując ze świadomości mieszkańców Wrocławia (i kraju) tę część historii, która piastowską nie była, o tyle po roku 1989 przywraca się symbole i odtwarza budowle (np. Zamek Królów Pruskich), związane z niemal całą (wyjąwszy symbole nazistowskich Niemiec) historią miasta. Każda epoka pozostawiła tu bowiem po sobie wspaniałe ślady w przestrzeni publicznej Wrocławia, które są odzwierciedleniem sposobu życia mieszkańców miasta, wyznawanych przez nich wartości estetycznych i etycznych – są one odbiciem ponadtysiącletniej historii. Odtwarzanie elementów przestrzeni publicznej, związanych z historią miasta, które należą do minionych cywilizacji (np. oddziaływanie czeskie, śląski gotyk, habsburski barok, tradycje uniwersytetu, zabytki pruskie, zabytki żydowskie i te z powojennego Wrocławia) ma tworzyć społeczną świadomość ciągłości kulturowej.

Wrocław, z historycznego punktu widzenia, był – głównie ze względu na swoje geopolityczne usytuowanie – wielokulturowym tyglem etnicznym, obyczajowym i językowym, w którym współistniały różne nacje – niemiecka, polska, czeska, żydowska, a o prestiżu danej nacji decydowała nie tyle przynależność etniczna, ile przynależność do uprzywilejowanego stanu lub prężnej ekonomicznie grupy. Ten wielonarodowy skład *podlegał nieustannym fluktuacjom wraz z każdym politycznym, a także kulturowym przypływem i odpływem* (Davies 2002, 160). Jak na przykład zauważa Ewa Maleczyńska (1946, 32), *ogromnie jest trudno – niepodobna prawie – sklasyfikować pod względem narodowym niejednego Ślązaka XV czy XVI wieku. Miejsce urodzenia nie definiuje tu jeszcze człowieka, nie definiuje go miejsce studiów, nie definiuje znajomość w słowie i piśmie polskiego czy niemieckiego języka (kto z światlejszych ludzi XV i XVI wieku nie jest wielojęzyczny!) nie definiuje nawet nazwisko, skoro wrocławski przyjaciel Andrzeja Frycza Modrzewskiego nazywa się Schilling i jest Polakiem. /…/ Przepojeni kulturą polską i z Polską wielorako związani, byli niemal wszyscy wrocławianie studiujący w Krakowie; Polakami było ich więcej niż się przypuszcza*.

Rywalizacja między językiem polskim i niemieckim we Wrocławiu zaczyna się stopniowo zmieniać w okresie reformacji i konkurencji między luteranami a katoli-

kami, potem zaś bardziej znacząco od czasu przyłączenia Śląska do Królestwa Prus w roku 1741. Jednak zmiany te, przynajmniej na planie językowym, następowały wolno, bo Wincenty Pol, zwiedzający Wrocław 100 lat po tej dacie, w roku 1847, pisze: *Język polski ma się tutaj jak ma się dom na ulicy; wszystkie domowe sprawy załatwia lud pomimowolnie językiem polskim – wszystkie zadomowe – językiem niemieckim. Rzadki dorożkarz, który by nie mówił po polsku… służba w oberżach, i kupczyki po magazynach polskie… wszystkie napisy na sklepach są w dwu językach pisane, nawet Niemcy, właściciele majątków ziemskich… uczą się z potrzeby języka ludu, podobnie jak Niemiec Kurlandczyk uczy się rozmawiać z Łotyszem jego rodzinnym językiem* (za: Maleczyńska 1946, 63).

W okresie habsburskim przewaga ludności niemieckiej stała się bardziej wyraźna i w XVII wieku Polacy stanowili mniejszość, która, jak ocenia Davies, *żyła na marginesie zarówno geograficznym, jak i kulturowym* (Davies 2002, 209). Status języka polskiego był niższy niż status języka niemieckiego, ponieważ niższy był też społeczny status jego użytkowników. Trzeba jednak podkreślić, że pod panowaniem Habsburgów mieszkańcy Śląska, także Wrocławia, cieszyli się znaczną autonomią i – *jak zaświadczają rozmaite piastowskie mauzolea, ich swoista niemieckość opierała się na słowiańskich fundamentach* (Davies 2002, 226).

Czasy pruskie zmieniają tę sytuację diametralnie. W XVIII i XIX wieku Wrocław, prowincjonalne miasto w czasach habsburskich, przekształcił się w jedno z największych miast Królestwa Prus, otrzymał status rezydencji królewskiej i stał się ważnym ośrodkiem o znaczeniu europejskim. We Wrocławiu w XIX wieku współistniały trzy ważne wyznania, na uniwersytecie były dwa odrębne wydziały teologiczne – katolicki i protestancki, istniało też Żydowskie Seminarium teologiczne (pierwsza uczelnia tego typu w Europie)[4], co *stanowiło obfite źródło intelektualnego fermentu. Można powiedzieć, że miasto stało się „pruskim Hyde Park Corner"* – ocenia Norman Davies (2002, 257).

Godne podkreślenia jest też to, że we Wrocławiu w II połowie XIX wieku funkcjonowała jedna z najlepszych slawistyk. Stało się tak dzięki wybitnym postaciom życia naukowego – Wojciechowi Cybulskiemu, a przede wszystkim Władysławowi Nehringowi (kierował wrocławską Katedrą Języków i Literatur Słowiańskich na Uniwersytecie Wrocławskim w latach 1868–1907). Pod ich opieką wykształciło się bardzo wielu Poznaniaków i Ślązaków; tu Nehring opracował monumentalne dzieło *Altpolnische Sprachdenkmaeler* (*Staropolskie zabytki językowe*), które stanowi pierwsze dla języka polskiego ogniwo w opracowaniach tego rodzaju.

Język niemiecki jako przedmiot obowiązujący w szkołach pruskich (a więc i w szkołach Wrocławia) łączy się jednak dopiero z konferencją nauczycieli w roku 1891,

[4] W XIX wieku Żydzi byli liczebnie drugą mniejszością etniczną w pruskim Wrocławiu.

kiedy to Wilhelm II powiedział, że trzeba wprowadzić język niemiecki do szkół, by nie wychowywać Greków i Rzymian, tylko Niemców. Do tej pory bowiem nawet dysertacje doktorskie pisano po łacinie. To, że na Śląsku wprowadza się wyłącznie język niemiecki do systemu edukacyjnego, łączy się z likwidacją wykształcenia klasycznego i dotyczy nie tylko Wrocławia.

Druga wojna światowa zmieniła radykalnie sytuację etniczną i językową miasta. Na mocy ustaleń zwycięskiej grupy Wrocław wraz z całym Śląskiem znalazł się na polskim terytorium. Niemieckich mieszkańców Wrocławia stopniowo wysiedlono. Na ich miejsce skierowano przesiedleńców z Kresów, głównie południowo-wschodnich. Panujące przekonanie, że osiedlili się tu głównie Lwowiacy nie jest prawdziwe, w gruncie rzeczy było ok. 6-10% przesiedleńców pochodzących z województwa lwowskiego i tylko część z nich pochodziła ze Lwowa, ponieważ jednak wielu z nich była to inteligencja i kadra naukowa (wśród profesorów Uniwersytetu i Politechniki w 1948 roku 60% stanowili repatrianci ze wschodu), stąd też grupa ta była bardziej widoczna. Inni przybysze pochodzili z wszystkich regionów Polski, różniąc się między sobą dialektalnie, obyczajowo itp.

Ważną dystynkcją, mającą zasadniczy wpływ na charakter miasta była jego, jak to nazywa Gregor Thum (2003, 139), rustykalizacja. Jego zdaniem, zderzyły się we Wrocławiu dwa światy – miasto i wieś – co mogło przypominać szok kulturowy. Szacuje on, że w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych co najmniej dwie trzecie Wrocławian było osobami, które przeszły socjalizację w otoczeniu wiejskim. Istotnie, przepaść cywilizacyjna w poziomie życia na wsi i mieście była w tamtym czasie ogromna i zapewne bardziej różnicująca ludzi niż pochodzenie regionalne, z piętnem poszczególnych zaborów.

Wrocław w pierwszych 20-30 latach po II wojnie był niewątpliwie wielokulturowy, a nawet wieloetniczny i w specyficzny sposób zróżnicowany językowo (jeśli wziąć pod uwagę, że większość ludności pochodzącej ze wsi posługiwała się gwarą i uczyła się dopiero polszczyzny ogólnej). Odrębności te podkreślały też m.in. szyldy: *Wykwintne krawiectwo warszawskie, Fryzjer Lwowski, Cukiernia Lwowska, Masarnia rytualna*, a także przywieziony ze Lwowa pomnik Aleksandra Fredry i część zbiorów Biblioteki Ossolińskiej. Równocześnie usuwano wszelkie ślady niemieckie, szczególnie szyldy, napisy, nazwy własne (inkryminowana była zwłaszcza nazwa *Breslau*) – wszystko, co było językiem wroga. W tym zapędzie nie ocalał nawet polski szyld na gospodzie, w której zatrzymywali się słynni Polacy. Oficjalna propaganda kształtowała nową tożsamość mieszkańców miasta, wymazując z przestrzeni publicznej i świadomości ludzi wszelkie symbole, które nie potwierdzały i nie uzasadniały hasła: *Wróciliśmy na stare piastowskie ziemie*.

Ta wielobarwność Wrocławia widoczna jest jeszcze w końcu lat 60., kiedy to można było z łatwością odróżnić ludzi i wskazać ich regionalne pochodzenie na podstawie cech językowych. W następnych latach, zapewne na skutek powszechnej edukacji, wpływu mediów i telewizji sytuacja językowa się zmienia. Prowadzone w latach 80. na Uniwersytecie Wrocławskim badania polszczyzny mówionej Wrocławia wskazują na pełną unifikację języka i jej zgodność z polszczyzną ogólną oraz procesami rozwojowymi na polskim obszarze językowym. Powojenne losy mieszkańców Wrocławia – ludzi przybyłych z różnych obszarów II Rzeczypospolitej – oraz polityka państwa wobec tzw. Ziem Odzyskanych spowodowały, że wielu z nich zatraciło bądź z konieczności rozluźniło więź z miejscem swojego pochodzenia, ze swoją prywatną ojczyzną. Szczególnie widoczne jest to w pokoleniu ich dzieci i wnuków, które bardzo często nie potrafią nawet wskazać, skąd dokładnie pochodzi ich rodzina.

Przełomowy w historii powojennego Wrocławia rok 1989 i tzw. upadek komunizmu przynosi, jako się już rzekło, ważne zmiany w sferze symbolicznej. Nowe władze miasta stopniowo zaczęły przywracać ślady i pamięć historyczną o mieście, także, co nadal budzi kontrowersje zwłaszcza starszego pokolenia, pamięć o pruskim Wrocławiu. Odrestaurowano np. Zamek Królów Pruskich, będący zespołem pałacowym stanowiącym od XVIII do XX wieku wrocławską rezydencję pruskich królów z dynastii Hohenzollernów. Nawiązuje się często do tego, że Wrocław wydał 10 noblistów, co roku przydziela się prestiżowe nagrody literackie noszące imię Angelusa Silesiusa, barokowego poety śląskiego i mistyka.[5]

Promowanie Wrocławia jako miasta wielu kultur – Miasta Spotkań – jest więc zabiegiem marketingowym, podkreślającym jego unikatowość, opierającą się na łączeniu bardzo zróżnicowanej historycznej symboliki i miejsc przestrzeni publicznej. Formuje się w ten sposób także tożsamość mieszkańców, którym daje się poczucie swoistej dumy i możliwość identyfikacji z niezwykłym miastem. Ma to też walor edukacyjny, ponieważ projektuje się sposób widzenia nie tylko siebie, ale i „obcych", których należy postrzegać jako szansę, a nie zagrożenie. Do tych działań zaliczyć trzeba lokalne i europejskie projekty zorientowane na rzecz budowania tolerancji, dialogu kultur i poszanowania odrębności kulturowych, również międzynarodowe projekty edukacyjne, nastawione na lepsze poznanie i zrozumienie wartości wnoszonych przez różne kultury w rozwój miast i regionów oraz tzw. dialog na rzecz różnorodności.

Można powiedzieć, że te działania są skuteczne. Mieszkańcy Wrocławia przyjmują wizerunkowy obraz swojego miasta. Są przekonani o jego unikatowości, otwartości i

[5] Ostatnio pieczołowicie odrestaurowano ambonę w kościele uniwersyteckim, z której wygłaszał on swoje kazania.

tolerancyjnym charakterze. W tym roku, w maju, na zlecenie Newsweeka przeprowadzono ranking polskich miast i wyniki są zdumiewające: Wrocław wedle tych badań to – jeśli weźmie się pod uwagę takie parametry jak: *jakość pracy, jakość życia i jakość edukacji* oraz ocenę samych mieszkańców – najatrakcyjniejsze polskie miasto dla osób z wyższym wykształceniem (na kolejnych miejscach znalazły się: Warszawa, Poznań, Kraków, Katowice, Gdańsk, Bydgoszcz, Szczecin, Łódź, Opole z Toruniem, Białystok, Kielce, Lublin i Częstochowa). We Wrocławiu, patrząc obiektywnie, wcale nie mieszka się łatwo. Płace są tu niższe niż np. w Katowicach i Warszawie, miasto należy do najbardziej zadłużonych, spora część starych, przedwojennych kamienic wymaga natychmiastowej rewitalizacji – wobec tego zapewne moc sprawczą ma kreowany instytucjonalnie wizerunek i marka miasta, charakteryzowanego jako wielokulturowe, europejskie, otwarte, przyjazne, tolerancyjne, pełne różnego rodzaju imprez. Daje to mieszkańcom, szczególnie należącym do młodszego i średniego pokolenia, poczucie dumy, a z pewnością ma wpływ na kształtowanie się otwartej, tolerancyjnej tożsamości. Klaus Bachmann (2005), mieszkający we Wrocławiu dziennikarz i nauczyciel akademicki, formułuje to następująco: *Wrocławski, niemal postmodernistyczny, mit wielokulturowości jest pewną sztuczną konstrukcją, ale w przeciwieństwie do warszawskiego i przemyskiego jest przynajmniej nowoczesny, pożyteczny, integrujący, umożliwia otwartość na świat, nastraja optymistycznie, zachęcając do kreatywności i nadaje się, aby go sprzedać za granicą*.

Bibliografia

Bachmann Klaus, 2005, *Wielowrocław*, „Polityka", nr 24 (2508) 2005-06-18; 98-99.

Barker Chris, 2005, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, Kraków.

Burszta Wojciech J., 2008, *Od wielokulturowości do międzykulturowości z monokulturą w tle*, „Kultura Współczesna", nr 2 (56).

Davies Norman, Moorhouse Roger, 2002, *Mikrokosmos. Portret miasta środkowoeuropejskiego. Vratislavia,* Kraków.

Golka Marian, 1997, *Wielokulturowość miasta*; w: *Pisanie miasta. Czytanie miasta*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Poznań, 171-180.

Maleczyńska Ewa, *Polskie tradycje naukowe i uniwersyteckie Wrocławia*, Wrocław 1946.

Thum Gregor, 2005, *Obce miasto. Wrocław 1945 i potem* (tyt. oryg. *Die frede Stadt. Breslau*, przeł. Małgorzata Słabicka), Wrocław.

VROCLAVO DAUGIAKULTŪRIŠKUMAS

Santrauka

Šio straipsnio tikslas – patikrinti, ar pagrįstas teiginys, esą šiuolaikinis Vroclavas – „Susitikimų miestas“, kaip skelbia jo reklaminis šūkis, yra daugiakultūris miestas, ar galbūt tas daugiakultūriškumas tėra postuluojamas, kad jį galima būtų paversti rinkodaros ir vaizdinės reklamos elementu. Žvelgiant iš istorinės perspektyvos akivaizdu, kad per amžius šis miestas buvo tautų, tikybų ir kalbų lydymosi katilas. Galima kalbėti ir apie specifinį Vroclavo daugiakultūriškumą po 1945 metų. Tačiau dabartiniais laikais šis miestas yra kone homogeniškas etniniu ir kultūriniu atžvilgiu, taigi pastangas Vroclavo įvaizdyje išryškinti daugiakultūriškumą galima laikyti mito kūrimu ir rinkodaros gudrybe, padedančia skleisti teigiamą požiūrį į šį miestą. Tačiau verta pridurti, kad pastangos miesto įvaizdyje išryškinti daugiakultūriškumą tampa daugiakultūrės edukacijos dalimi ir laikytinos pozityviu, teigiamus lūkesčius skatinančiu elementu, padedančiu kurtis atvirai, tolerantiškai ir patraukliai miesto gyventojų tapatybei.

Esminiai žodžiai: miestas, daugiakultūriškumas, tapatybė, įvaizdis, rinkodara.

WROCLAW'S MULTICULTURALISM

Summary

This paper considers whether contemporary "Wroclaw – the meeting place", according to its promotional slogan, is a multicultural city or whether this multiculturalism is merely a marketing and promotional strategy. From a historical perspective it becomes evident that, for several centuries, the city has been a multiethnic and multilingual melting pot. One can also speak of a specific multiculturalism prevailing in Wroclaw after 1945.

Nowadays, the city is, however, nearly homogenous with respect to ethnicity and culture. Hence assigning multiculturalism to Wroclaw'w image can be viewed as a means of producing a myth, a marketing strategy, giving it a positive identity. It's worth mentioning, though, that adding multiculturalism to the city's image supports multicultural education and is a positive anticipating element, helping to create an open, and attractive identity of the city's inhabitants.

Keywords: city, multiculturalism, identity, image, marketing.

Julita Makaro

Uniwersytet Wrocławski, Polska

CZY WROCŁAW JEST MIASTEM WIELOKULTUROWYM? SOCJOLOGICZNA REFLEKSJA NAD POTOCZNYM I NAUKOWYM FUNKCJONOWANIEM KATEGORII WIELOKULTUROWOŚCI

Stosowanie pojęcia wielokulturowości z jednej strony charakteryzuje duża łatwość związana z jego intuicyjną oczywistością, z drugiej zaś strony trudność związana jest z mnogością definicji i poziomów analizy, do których pojęcie to jest odnoszone. Niezbędne wobec tego jest prześledzenie różnych koncepcji wielokulturowości i próba uporządkowania tego pola semantycznego. W tytule zaznaczyłam, że będę zmierzać w kierunku oddzielenia codziennego (potocznego) i naukowego uzusu pojęcia.

Wielokulturowość pojawiła się jako projekt ideologiczno-polityczny, dążący do stworzenia warunków współistnienia różnych grup etnicznych.[1] Tę intencjonalność odnajdziemy w definicji Haugena, który traktuje wielokulturowość jako *umożliwienie grupom zróżnicowanym kulturowo celowego planowania oficjalnych działań – na drodze politycznej – i wspólnego życia* (za: Smolicz 2002). Tadeusz Paleczny (2007, 43) nie pisze już o ideologicznym planie, charakteryzuje raczej istniejący stan rzeczy: *Wielokulturowość jest zjawiskiem polegającym na współwystępowaniu na ograniczonej granicami państwowo-terytorialnymi przestrzeni dwu lub więcej ilości grup o odmiennych językach, wyznaniach, obyczajach, tradycji i systemach organizacji społecznej*. Oba stanowiska (postrzeganie wielokulturowości, jako dającego się zarządzać projektu i/lub jako istniejącego żywiołowo zjawiska) łączy propozycja Krystyny Jędrzej-Gawlicz (2007, 96), która szeroko definiuje wielokulturowość jako *tworzenie się (w formie celowej polityki lub samorzutnie) takich warunków, w których możliwe jest pokojowe współżycie dwóch lub więcej grup narodowych i etnicznych na tym samym terenie, a każda z tych wspólnot może przechowywać i manifestować swoją kulturę*. Współwystępowanie, współżycie, współistnienie to pojęcia, które w powyższych (i wielu innych, nieprzytoczonych)

[1] Teoretycy wskazują na popularyzacje idei wielokulturowości w latach 60. XX wieku, odwołują się do przypadku Stanów Zjednoczonych, Kanady, Australii, niektórzy upatrują początków w latach 50. w działaniach Martina Luthera Kinga; porównaj: Śliz (2009, 150) oraz Rakoczy (2007, 35).

definicjach opisują istotę wielokulturowości. Wydaje się jednak, że sama koegzystencja to niewystarczająca przesłanka, by mówić o sytuacji wielokulturowości. Na dwa ujęcia wielokulturowości zwraca również uwagę Kazimierz Krzysztofek (2003, 77-78), który pisze o tradycji Herderiańskiej, w której wielokulturowość oznaczała tylko statyczne współwystępowanie, bycie obok siebie różnych kultur; stanowisko przeciwne znamionuje trwałe połączenie kultur skutkujące ich hybrydalnością. Prezentowany w tym artykule pogląd daleki jest od określania mianem wielokulturowości sytuacji, którą wyróżnia występowanie obok siebie (nawet wielu), ale niezależnych kultur. Sytuację zamieszkiwania określonej przestrzeni przez różniące się etnicznie, religijnie, językowo, klasowo, płciowo czy pod względem pochodzenia zbiorowości warto raczej określić mianem zróżnicowania kulturowego dla odróżnienia tej sytuacji od bardziej złożonej i rzadziej występującej – wielokulturowości. Można powiedzieć, że wielokulturowość jest zwieńczeniem pewnego procesu. *Zróżnicowanie kulturowe jest zatem pierwszym stadium ewolucji społeczeństw, które wkroczyły na drogę demokratyzacji. Końcowym etapem jest stan wielokulturowości, kiedy dochodzi do trwałych, wielopłaszczyznowych i dobrowolnych form kontaktów międzykulturowych, które powodują wytwarzanie się jakościowo nowej, kulturowo zróżnicowanej całości* (Śliz 2009, 150-151). To stanowisko będzie dla nas wiążące podczas weryfikacji tezy o wielokulturowości Wrocławia.

Zdefiniowanie wielokulturowości miasta również sprawia swoisty kłopot. Chodzi bowiem o określenie specyfiki sytuacji, która według niektórych wcale specyficzna nie jest. Jak pisze Marian Golka (1997), miasto od początku (w przeciwieństwie do wsi) było wielokulturowe, i ma tu na myśli miejski styl życia w rozumieniu Wirtha.[2] Jednak heterogeniczność miasta nie jest tożsama z jego wielokulturowością, może raczej, jak sądzę, identyfikować pewną dyspozycję do wielokulturowości. W przyjętej tu perspektywie miasto nie musi być wielokulturowe, ma jednak cechy, które temu sprzyjają.

Sądzę, że wiele nieporozumień z funkcjonowaniem kategorii wielokulturowości wynika nie tylko z zaniechań definicyjnych, ale również z braku eksplikacji rodzaju zjawisk, do których opisu i wyjaśniania kategoria jest odnoszona. Uporządkowania tej kwestii podjął się Janusz Mucha (1999), podważając już w tytule swego artykułu ograniczenia w rozumieniu wielokulturowości tylko do

[2] „Miejski styl życia" charakteryzuje się *heterogenicznością społeczno-kulturową, ruchliwością przestrzenną i społeczną, uczestnictwem w wielkiej ilości grup celowych, przewagą kontaktów w obrębie grup wtórnych w porównaniu z kontaktami w obrębie grup pierwotnych, anonimowością, powierzchownym, wycinkowym i urzeczowionym charakterem stosunków społecznych, zanikiem związków sąsiedzkich, nadwątleniem tradycji, tolerancyjnością, otwarciem*.

jej etnicznego (najpopularniejszego jak się wydaje) wymiaru. Analitycznie przydatny dla dalszych rozważań jest jeden z przywołanych przez Autora poziomów funkcjonowania kategorii wielokulturowości, rozumianej jako system (ideologicznych) przekonań pozytywnie waloryzujących współistnienie zróżnicowanych kulturowo zbiorowości.

W próbie rozstrzygnięcia wielokulturowości Wrocławia proponuję przyjąć dwie definicje odnoszące się w zasadzie do dwóch różnych poziomów analizy. Obu bliżej przyjrzymy się w dalszej części artykułu. Po pierwsze, wielokulturowość będę odnosić do empirycznie weryfikowalnego kształtu miejskiej rzeczywistości. Przywołam tu definicję Andrzeja Sadowskiego (1999, 34), według którego to *zinstytucjonalizowane na zasadach demokratycznych współżycie w obrębie państwa jednostek, wspólnot i innych form zbiorowości społecznych cechujących się wyartykułowaną społecznie tożsamością kulturową*. Tak rozumiana wielokulturowość nie jest tożsama ani ze zróżnicowaniem kulturowym (z którym mamy do czynienia, gdy różne kulturowo zbiorowości współistnieją obok siebie i mają warunki do podtrzymywania swojej odrębności), ani z pluralizmem kulturowym (z którym mamy do czynienia, gdy grupy mniejszościowe chcą nie tylko podtrzymywać, ale i rozwijać swoją kulturę, a grupa większościowa to akceptuje i stwarza ku temu warunki) (Sadowski 1999, 34). Po drugie, wielokulturowość rozumieć będę jako ideowe uatrakcyjnienie określonych przestrzeni społecznych. Mowa tu o sytuacji, w której *środowiska opiniotwórcze przedstawiają współistnienie wielu grup kulturowych w ramach jednego systemu politycznego jako wartość pozytywną i gdy uda im się przekonać do tego poglądu znaczną część społeczeństwa* (Mucha 1999, 42). Inaczej mówiąc, zwracam tym samym uwagę, na marketingowe wykorzystanie pozytywnie waloryzowanej wartości różnorodności w kreowaniu świadomości społecznej.

Wydaje się, że pochylając się nad kwestią wielokulturowości Wrocławia, konieczne jest choćby pobieżne przyjrzenie się historii miasta. Złożone były losy Wrocławia na przestrzeni wieków, położenie miasta na styku kultur sprawiało, że znajdowało się ono pod wieloma wpływami kulturowymi, religijnymi, politycznymi. W ostatnim tysiącleciu miasto znajdowało się kolejno pod panowaniem: Piastów – od X wieku do 1335 roku, królów Korony Czeskiej w latach 1335–1526, później pod bezpośrednimi rządami władców z cesarskiej dynastii Habsburskiej od 1526 do 1741 roku, a od roku 1741 pod panowaniem Prus, później Cesarstwa Niemieckiego, Republiki Waimarskiej i III Rzeszy. Po zdobyciu 6 maja 1945 roku ruin Festung Breslau przez Armię Czerwoną przynależność Wrocławia do Polski została potwierdzona w sierpniu 1945 na konferencji poczdamskiej. Te złożone

losy historyczne sprawiają, że dziś odnajdziemy w wielu wymiarach miasta ślady obecności różnych kultur.

Ważnym aktem dla współczesnej historii było przyłączenie w następstwie ustaleń poczdamskich Wrocławia do Polski. Konsekwencją było zjawisko niemal całościowej wymiany ludności na przyłączonych Ziemiach Zachodnich i Północnych. Stało się ono również udziałem Wrocławia i funkcjonuje czasem jako mit założycielski wielokulturowego miasta, wiadomo bowiem, że zasiedlający nowo przyłączone ziemie pochodzili z różnych województw/regionów Polski (również odległego pogranicza wschodniego) oraz spoza granic kraju. Wyodrębnia się następujące kategorie osadników: pochodzący z województw Polski centralnej, repatrianci z dawnych terenów Polski na wschodzie, przypisanych po wojnie ZSRR, reemigranci z Francji, Niemiec, Rumunii i Jugosławii. Pamiętać również należy o autochtonach. Jak zatem kształtowało się powojenne osadnictwo we Wrocławiu?

Tabela 1. Osadnicze zróżnicowanie Wrocławia (na podstawie badań reprezentatywnych kart meldunkowych)

Mieszkańcy Wrocławia	w liczbach	w procentach (%)
Przesiedleńcy z różnych województw	18 851	74,0
Repatrianci z ZSRR	4 164	16,1
Reemigranci z innych krajów	585	2,0
Autochtoni (ludność miejscowa)	2 000	7,9
Ogółem	**25 600**	**100**

Źródło: Turnau I., *Studia nad strukturą ludnościową polskiego Wrocławia*, Poznań 1960, s. 31.

Tabela 2. Osadnicze zróżnicowanie Wrocławia ze względu na poprzednie miejsce zamieszkania (wieś-miasto) – na podstawie badań prowadzonych we wrocławskich liceach w 1948 r.

Rodziny, które przyjechały do Wrocławia	Ze wsi		Z małego miasta		Ze średniego miasta		Z dużego miasta	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Przesiedleńcy z różnych województw	459		411		1002		551	
Repatrianci z ZSRR	174		100		271		231	
Reemigranci z innych krajów	24		23		29		24	
Autochtoni (ludność miejscowa)	27		24		71		28	
Ogółem	**684**	**19,8**	**558**	**16,2**	**1 373**	**39,80**	**834**	**24,2**

Źródło: Turnau I., *Studia nad strukturą ludnościową polskiego Wrocławia*, Poznań 1960, s. 57.

Tabela 3. Osadnicze zróżnicowanie Wrocławia ze względu na poprzednie miejsce zamieszkania (wieś-miasto) – na podstawie badań prowadzonych we wrocławskich szkołach podstawowych w 1948 r.

Rodziny, które przyjechały do Wrocławia	Ze wsi		Z małego miasta		Ze średniego miasta		Z dużego miasta	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Przesiedleńcy z różnych województw	1101		625		1440		947	
Repatrianci z ZSRR	210		131		273		300	
Reemigranci z innych krajów	32		32		39		39	
Autochtoni (ludność miejscowa)	48		80		179		54	
Ogółem	**1 391**	**25,15**	**868**	**15,7**	**1 931**	**34,9**	**1 340**	**24,2**

Źródło: Turnau I., *Studia nad strukturą ludnościową polskiego Wrocławia*, Poznań 1960, s. 55.

Przedstawione powyżej dane ilościowe wskazują na różne pochodzenie terytorialne nowych mieszkańców Wrocławia oraz na pochodzenie z różnych środowisk i typów wspólnot. Teza o wielokulturowych zalążkach dzisiejszej społeczności opiera się często właśnie na przekonaniu, że powojenna społeczność miasta powstała z bardzo różnorodnych kategorii kulturowych. Co upoważnia do traktowania ich jako odrębnych całości kulturowych? Chciałabym w tym miejscu przywołać kategorię typu kulturowego, który oznaczałby w tym przypadku właściwą tym zbiorowościom *treść społeczną w postaci na przykład wspólnych postaw i dążeń, więzi społecznej, świadomości grupowej czy też wspólnych cech kulturowych* (Burszta 1967, 134), i chciałoby się dodać, wyraźnie odróżniających je od pozostałych. Wyodrębnione ze względu na region czy środowisko pochodzenia zbiorowości różniły się między sobą wieloma cechami: językiem, systemem wartości, kompetencjami w korzystaniu z kultury materialnej etc., w codziennym kontakcie owe różnice często urastały do rangi wielkiego problemu. Trudno było się porozumieć i zrozumieć mieszkańcom wsi i miast, wychowanym na Wileńszczyźnie, w Poznańskiem czy we Francji, mimo iż wszyscy byli Polakami. Jak przebiegało tworzenie się społeczeństwa w warunkach próżni społecznej, pokazuje wiele opracowań socjologicznych będących efektem prowadzonych wówczas badań.[3] Z dzisiejszej perspektywy możemy chyba stwierdzić, że była to sytuacja zróżnicowania kulturowego, która nie wyewoluowała do sytuacji wielokulturowości. Zróżnicowane zbiorowości w procesach integracyjno-asymilacyjnych (Jasiewicz

[3] Tych problemów dotyczą m.in. następujące opracowania: Z. Dulczewski, *Społeczne aspekty migracji na Ziemiach Zachodnich*, Poznań 1964; *Przemiany społeczne na Ziemiach Zachodnich*, (red.) W. Markiewicz, P. Rybicki, Poznań 1967; *Tworzenie się nowego społeczeństwa na Ziemiach Zachodnich*, (red.) Z. Dulczewski, Poznań 1961.

1999) w kolejnych pokoleniach przeobraziły się w dość homogeniczną zbiorowość, która po prostu pielęgnuje (z potrzeby własnej/wewnętrznej lub z czyjejś inspiracji) pamięć o swojej historii.

Kolejnym argumentem za wielokulturowością miasta jest religijne zróżnicowanie Wrocławia. Pobieżny przegląd sytuacji wskazywałby na duże zróżnicowanie religijne Wrocławia. Swoje „najwyższe świątynie" ma tu pięć różnych wyznań. We Wrocławiu znajdują się: Archidiecezja Wrocławska Kościoła Rzymskokatolickiego, Diecezja Wrocławska Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP; Diecezja Wrocławsko-Szczecińska Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego; Diecezja Wrocławsko-Gdańska Kościoła Greckokatolickiego, Diecezja Wrocławska Kościoła Polskokatolickiego w RP; znajdziemy tu również Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich w RP. Przy czym ewangelicy i prawosławni mają dwie parafie, grekokatolicy jedną parafię, Żydzi jedną czynną synagogę, natomiast rzymscy katolicy ponad pięćdziesiąt parafii. We Wrocławiu funkcjonuje również Muzułmańskie Centrum Kulturalno-Oświatowe, wokół którego spotykają się muzułmanie przybyli do Wrocławia z różnych krajów. Na piątkowych modlitwach pojawia się od kilkudziesięciu do kilkuset (przy większych świętach) osób (Rybicki, w druku). Mimo iż nie ma precyzyjnych danych o liczbie wiernych, ewidentna jest dysproporcja ilościowa między poszczególnymi wyznaniami mierzona ilością parafii. Możemy zatem mówić o obecności w wielkomiejskim środowisku wielu wyznań[4], de facto jednak istnieje tu przytłaczająca dominacja jednego z nich.

Zwolennicy tezy o wielokulturowości często odwołują się do jej najoczywistszego wymiaru, którym jest etniczne zróżnicowanie Wrocławia. Twarde dane, które opisywałyby etniczne zróżnicowanie mieszkańców Wrocławia, pokazują wyniki Narodowego Spisu Powszechnego z 2002 roku.

Dane spisowe pokazują, że we Wrocławiu zamieszkuje 1559 przedstawicieli mniejszości narodowych i etnicznych, co nie stanowi nawet promila ludności miasta. Spośród trzynastu zidentyfikowanych, tylko 6 grup etnicznych ma ponad stuosobową reprezentację w mieście: łemkowska, żydowska, rosyjska, ukraińska, niemiecka i romska, która okazuje się być największą. Mając na uwadze wszystkie krytyczne uwagi zgłaszane pod adresem procedury rejestrowania mniejszości narodowych i etnicznych w ramach Spisu Powszechnego, można stwierdzić, że niewielka, a raczej minimalna skala zjawiska została trafnie uchwycona.

[4] Dzielnica Czterech Świątyń jest adekwatnym przykładem historycznej wielokulturowości, czyli wielokulturowego dziedzictwa miasta; jest również wykorzystywana w ideologicznym/marketingowym projekcie kreowania wrocławskiej wielokulturowości.

Tabela 4. Mniejszości narodowe i etniczne według spisu ludności w 2002 r.



Źródło: GUS, Narodowy Spis Powszechny Ludności i Mieszkań 2002 r.
Dane naliczono według kryteriów zawartych w ustawie z dnia 6 stycznia 2005r. *o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym* (Dz. U. Nr 17, poz. 141)

Można również skorzystać z danych, które w jakiś sposób opisują funkcjonowanie mniejszości etnicznych we Wrocławiu. Według danych Urzędu Statystycznego mają tu siedziby następujące stowarzyszenia: Niemieckie Towarzystwo Kulturalno-Społeczne we Wrocławiu, oddział Towarzystwa Dobroczynnego Niemców na Śląsku, Stowarzyszenie Romów we Wrocławiu „Romani Bacht", samodzielne koło Związku Ukraińców w Polsce, oddział Stowarzyszenia „Dzieci Holokaustu" w Polsce, oddział Stowarzyszenia Żydów Kombatantów i Poszkodowanych w II Wojnie Światowej, oddział Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Żydów w Polsce (Wyznania religijne 2010). We Wrocławiu działa również Odysseas Stowarzyszenie Greków w Polsce, którzy nie mają statusu mniejszości narodowej, a pojawili się w Polsce po II wojnie światowej. Na zróżnicowany krajobraz etniczny miasta składają się również obcokrajowcy przybywający tu na studia czy do pracy – to głównie ludzie młodzi. Trudno o jakąkolwiek rejestrację tego typu migracji, która pokazywałaby rozmiar zjawiska i mogła być równocześnie wskaźnikiem wielokulturowości.[5]

[5] W 2010 roku w wyniku kampanii „Teraz Wrocław", promującej wrocławskie uczelnie w Europie Wschodniej, na studia na wrocławskie uczelnie przybyło ponad sto osób z Ukrainy, Białorusi, Rosji, Mołdawii.

Powyższe rozważania miały w moim mniemaniu pokazać, że trudno sytuację Wrocławia opisać jako wielokulturową. Można mówić o zróżnicowaniu społecznym i występowaniu wielu kategorii religijnych i etnicznych, jednakowoż skala ich występowania oraz zakres oddziaływania na grupę dominującą nie upoważnia do dekretowania wielokulturowości Wrocławia w pierwszym z przywołanych tu znaczeń. Poniżej zajmę się przedstawieniem argumentów i przykładów funkcjonowania potocznego rozumienia wielokulturowości Wrocławia, w drugim z przywołanych powyżej znaczeń.

Wskazać można dwóch aktorów społecznych podzielających potoczne przekonanie o wielokulturowości Wrocławia: zainteresowani kreowaniem takiego wizerunku (np. władze municypalne) oraz podzielający taki pogląd (mieszkańcy miasta oraz przybywający do miasta). Dobrze ilustruje to wypowiedź jednego z wrocławian: *Gdyby to było filmowane z kosmosu, to byłoby najlepszym kierunkowskazem dla modelu przyszłej zjednoczonej Europy. Wrocław stanowił model wielokulturowości, tolerancji, genetyczno-biologicznej różnorodności, w którym nikt nie patrzył na to, czy ktoś jest inny. Wręcz przeciwnie. Inność była zaletą, bo była przygodą* (Żuk 2006, 54). Klaus Bachmann opisuje sytuację, kiedy to zapytani studenci w swej większości również potwierdzają przekonanie o wielokulturowości miasta, przy czym, jak podkreśla Autor, są to *młodzi ludzie, którzy pochodzą z metropolii z dzielnicami etnicznymi, gettami, gdzie konflikt z imigrantami jest na porządku dziennym* (Bachmann 2005, 98). Jeśli badani definiują sytuację, jako wielokulturową, to pomimo braku obiektywnych wskaźników, które pozwoliłyby socjologowi ją również tak zdefiniować, warto się pokusić o pewien namysł nad etiologią takiego stanu świadomości społecznej. W cytowanych już badaniach wrocławianie wskazują na trudno uchwytną kategorię szczególnego klimatu miasta, na który składają się „*wielokulturowość miasta, liczne spotkania odbywające się we Wrocławiu, otwartość na osoby przyjezdne, dużo imprez kulturalnych i sportowych* (Żuk 2006, 41). Pytamy więc o to, skąd bierze się dość powszechne potoczne przekonanie o wielokulturowości Wrocławia.

Posługując się zaproponowaną przez Bachmanna (2005) kategorią mitu wielokulturowego Wrocławia, wskazałabym na trzy warunki jego powołania: pamięci o powojennym zasiedlaniu miasta przez ludzi o różnym pochodzeniu, odejścia po 1989 roku od promowania „piastowskiego Wrocławia" na rzecz „miasta – mikrokosmosu" oraz ożywienia w nowych warunkach politycznych mniejszości narodowych i etnicznych. Wcześniej dowodziłam, iż wszystkie trzy argumenty są niewystarczające, by mówić o wielokulturowości w socjologicznym rozumieniu, jednocześnie twierdzę, że są one prawdopodobnie wystarczające dla wykształcenia się codziennego społecznego przekonania o wielokulturowości miasta.

Nie roszcząc sobie pretensji do wyczerpania tematu, przywołam kilka przykładów tworzenia (się) aury wielokulturowego Wrocławia. Zacznę od przybliżenia postawy włodarzy miejskich. Prezydent Rafał Dutkiewicz reprezentuje wizję, w której *Wrocław, będąc miastem wielu narodów, stał się w historycznej przestrzeni domem nas wszystkich. To tu ścierały się losy ludzkie i odmienne wpływy kulturowe. Wszystko to zrodziło nową jakość, nowego ducha. Właściwą nam – tożsamość. Można zatem powiedzieć, że to szeroko rozumiana tradycja wielokulturowości w jakiejś mierze decydowała o charakterze i obliczu Wrocławia* (Ratajczak 2010, 49). Nie jest to li tylko prywatna opinia prezydenta miasta? W przygotowanej przez Urząd Miejski Wrocławia Strategii rozwoju turystyki dla Wrocławia na lata 2008-2013 autorzy czynią z wielokulturowości produkt turystyczny.[6] W politykę propagowania wielokulturowego miasta wpisuje się również hasło promocyjne „Wrocław miasto spotkań/Wrocław the meeting place" podkreślające szczególną otwartość tego miejsca na innych, ludzi z różnych części Polski i świata. Do wielokulturowej tradycji miasta ma nawiązywać również nowystary herb pochodzący z 1530 roku, którego symbolika opowiada złożoną historię miasta. Nadany przez króla czeskiego i węgierskiego Ferdynanda I Habsburga w lutym 1530 roku i potwierdzony przywilejem z 10 lipca tego samego roku przez ówczesnego cesarz Karola V Habsburga, jest herbem pięciopolowym. W prawym (zgodnie z kolejnością heraldyczną, która odwołując się do faktu, że tarcza miała być noszona przez rycerza na plecach, jest kolejnością odwróconą) górnym rogu w czerwonym polu znajduje się ukoronowany lew czeski symbolizujący dawną przynależność do Królestwa Czeskiego, w lewym górnym rogu znajduje się czarny orzeł śląski. W prawym dolnym, złotym polu umieszczono literę W od założyciela miasta Wratysława, w lewym dolnym, czerwonym polu osadzona na odwróconej koronie umieszczono głowę świętego Jana Ewangelisty – patronującego kaplicy ratuszowej. W centrum tarczy herbowej umieszczona została srebrna misa z obciętą głową świętego Jana Chrzciciela będącego patronem wrocławskiej katedry.

[6] O sposobie pojmowania wielokulturowości przez autorów strategii świadczą informacje o elementach produktu i jego umiejscowieniu w przestrzeni, zwraca się uwagę między innymi na następujące kwestie: zabytki sakralne, wydarzenia kulturalne, spotkania z przedstawicielami odmiennych kultur, restauracje oferujące kuchnie narodowości związanych w Wrocławiem; Dzielnica Żydowska zwana inaczej dzielnicą wzajemnego szacunku, Synagoga Pod Białym Bocianem, ewangelicki kościół Dworski, prawosławna cerkiew św. Barbary, rzymskokatolicki kościół św. Antoniego z Padwy, rynek starego miasta wraz z restauracjami oferującymi kuchnie mniejszości narodowych, restauracje oferujące kuchnie: ukraińską, koreańską, polską; planowany Park Siedmiu Kultur w Parku Szczytnickim. Po przeanalizowaniu powyższego odnosi się wrażenia, iż wrocławska wielokulturowość ma charakter zabytkowo-kulinarny. Porównaj: Strategia rozwoju turystyki dla Wrocławia na lata 2008-2013, http://turystyka.dolnyslask.pl/pliki/Strategia_rozwoju_turystyki_dla_Wroclawia-bpm.doc [pobrano: 28.07.2010]

Mit wielokulturowego miasta podsycają sami wrocławianie, co rusz napotykający na swej drodze bodźce sprzyjające takiemu poglądowi. Wielu liderów opinii podkreśla swoje „nietutejsze" pochodzenie, czyniąc z niego walor, lokalne media przy licznych okazjach przypominają o związkach miasta z Wilnem czy Lwowem. Chętnie podejmowane przez media tematy zróżnicowania kulturowego, cytowane wypowiedzi liderów opinii wskazujące na specyficzny (wielokulturowy) klimat miasta traktować jednak należy jako symulację rzeczywistości, której nie ma (Krajewski 1997, 27). W ramach obchodów Święta Wrocławia organizowany był „kalejdoskop kultur" (http://kalejdoskopkultur.pl/). W jego ramach odbywają się na przykład takie imprezy, jak wystawa, z której można dowiedzieć się, skąd przedstawiciele mniejszości wzięli się we Wrocławiu, jak przygotować etniczne potrawy albo jak w różnych językach brzmi „kocham cię". Oczywiście imprezie towarzyszą występy artystów reprezentujących różne grupy mniejszości narodowych i etnicznych. Na poziomie potocznym owa wielokulturowość przybiera również kształt inicjatyw społecznych, na przykład Ośrodka Współpracy Międzynarodowej, zabiegającego o kooperację środowisk naukowych zajmujących się tematyką mniejszości, wydającego biuletyn „Wielonarodowy Wrocław" (Trojan 1999, 140-141).

Reasumując przedstawione argumenty, skłaniam się ku tezie, że trudno mówić o faktycznej wielokulturowości Wrocławia, zgodnej z przyjętą w tekście definicją. Odrębną kwestią jest natomiast kreowanie takiego przekonania i podzielanie go na poziomie świadomości społecznej. Dla odróżnienia należałoby ten drugi przypadek jakoś nazwać. Wydaje się, że zbliżają się do trafnego oznaczenia zjawiska następujące określenia: wielokulturowość cepeliowa, terapeutyczna wielokulturowość, wielokulturowa atmosfera, wielokulturowe fluidy. Wszystkie one pokazują jednak pewną fasadowość (bez negatywnej konotacji) wielokulturowości miasta. Występy zespołów etnicznych, obecność restauracji serwującej potrawy kuchni lwowskiej, festiwale etniczne i mnogość turystów czy studentów z różnych części świata, eksponowanie pochodzącego z różnych kultur dziedzictwa historycznego pozwala wykreować atrakcyjną atmosferę miasta[7], wpłynąć na postawy jego mieszkańców, czyniąc je bardziej otwartymi[8], przygotować spójną strategię promocji turystycznej lub gospodarczej. Ale w dalszym ciągu trudno mówić o wielokulturowości, raczej o przekształceniu *inności w folklorystyczny ornament, a tego co kulturowe w to, co kulturalne* (Krajewski 1997, 25). Owa fasadowa wielokulturowość jest więc pod pewnymi warunkami uzasadniona,

[7] O pozytywnych konsekwencjach zróżnicowania kulturowego pisze Hannerz (2005, 708-715).

[8] Przywoływane już badania pokazują, że w porównaniu z wynikami danych ogólnopolskich postawy wrocławian charakteryzuje większy liberalizm, otwartość na odmienność. Na przykład dystans wobec innych wyznań i narodowości we wskazaniach wrocławian był dużo mniejszy niż na poziomie ogólnopolskim; por. Żuk (2006, 52-57).

czasami nawet pożyteczna. Być może powszechne przekonanie o wielokulturowości wykształci grunt, postawę otwartości i akceptacji, na którym łatwiej i efektywniej formować będzie się realna wielokulturowość (co można z dużym prawdopodobieństwem prognozować w globalizującej się rzeczywistości).

Bibliografia

Bachmann Klaus, 2005, *Wielowrocław*, „Polityka", nr 24, 98-99.

Burszta Wojciech J., 1967, *Kategorie ludności i ich typ kulturowy,* w: *Przemiany społeczne na Ziemiach Zachodnich*, (red.) W. Markiewicz, P. Rybicki, Poznań, ...

Golka Marian, 1997, *Wielokulturowość miasta,* w: *Pisanie miasta. Czytanie miasta*, (red.) A. Zeidler-Janiszewska, Studia Kulturoznawcze t. 9, Poznań, 171-180.

Hannerz Ulf, 2005, *Siedem argumentów na rzecz różnorodności,* w: *Socjologia. Lektury*, (red.) Sztompka P., Kucia M., Kraków, 708-715.

Jasiewicz Zbigniew, 1999, *Wielokulturowość na tzw. Ziemiach Odzyskanych po II wojnie światowej. Rzeczywistość i reakcja nauki*, „Sprawy Narodowościowe". Seria Nowa z. 14-15, 125-136.

Jendrzej-Gawlicz Krystyna, 2007, *Pojęcie wielokulturowości w analizie problemów etnicznych w Europie Środkowo-Wschodniej*, „Sprawy Narodowościowe" z. 30, 95-107.

Krajewski Marek, 1997, *Paradoksy wielokulturowości*, w: *Teorie społeczne a możliwości praktyczne*, (red.) R. Cichocki, Poznań, 23-33.

Krzysztofek Kazimierz, 2003, *Pogranicza i multikulturalizm w rozszerzonej Unii*, „Studia Europejskie" nr 1, 77-94.

Mucha Janusz, 1999, *Wielokulturowość etniczna i nieetniczna*, „Sprawy Narodowościowe". Seria Nowa, z. 14-15, 41-49.

Paleczny Tadeusz, 2007, *Współczesne społeczeństwo amerykańskie w perspektywie socjologicznej*, Kraków.

Rakoczy Marta, 2007, *Życie na kuwejckim bazarze – dyskusje wokół wielokulturowości*, „Kultura i Społeczeństwo" nr 4, 36-52.

Ratajczak Magdalena, 2010, *Wielokulturowość miast – współczesny wymiar globalizacji*, Kultura-Historia-Globalizacja nr 6; http://www.khg.uni.wroc.pl/files/khg6RatajczakT.pdf

Rybicki Maciej, *„Bliski Zachód" w „Mieście spotkań". Spojrzenie na wielokulturowy Wrocław w kontekście badań lokalnej społeczności muzułmańskiej w: Transgraniczność w perspektywie socjologicznej – pogranicza sztuk, kultur, narodów* (w druku).

Sadowski Andrzej, 1999, *Zróżnicowanie kulturowe a społeczeństwo obywatelskie*, „Sprawy Narodowościowe". Seria Nowa, z. 14-15, 31-39.

Smolicz Jerzy J., 2002, hasło: *Wielokulturowość* w: *Encyklopedia Socjologii*, (red.) Frieske K., Kubiak H., Lissowski G., Szacki J. i in, Warszawa.

Śliz Anna, 2009, *Śląsk: wielokulturowość czy kulturowe zróżnicowanie*?, „Studia Socjologiczne" nr 4, 149-165.

Trojan Marcel, 1999, *Wrocławska gra o wielokulturowość. Wizja, rzeczywistość, retoryka*, „Sprawy Narodowościowe". Seria Nowa, z. 14-15, 137-147.
Wyznania religijne. Stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2006-2008, 2010, Warszawa.
Żuk Piotr, 2006, *Wrocławskie pomosty do Europy – o europejskiej tożsamości w lokalnych społecznościach,* w: *My wrocławianie. Społeczna przestrzeń miasta*, (red.) P. Żuk, J. Pluta, Wrocław, 36-58.

AR VROCLAVAS YRA DAUGIAKULTŪRIS MIESTAS? SOCIOLOGINIAI SVARSTYMAI APIE BUITINĮ IR MOKSLINĮ DAUGIAKULTŪRIŠKUMO SĄVOKOS FUNKCIONAVIMĄ

Santrauka

Straipsnis laikytinas pasisakymu diskusijoje Vroclavo daugiakultūriškumo klausimu. Gretindama skirtingas daugiakultūriškumo sampratas, autorė pasitelkia du daugiakultūriškumo apibrėžimus: sociologinį ir šnekamąjį, buitinį. Remiantis tokiais daugiakultūriškumo rodikliais, kaip į Vroclavą po karo atvykusių naujakurių socialinė diferenciacija, įvairių tautinių bei etninių mažumų ir skirtingų tikybų atstovų sudaroma miesto gyventojų dalis, straipsnyje parodoma, jog, viena vertus, šių atspirties taškų nepakanka, kad būtų galima kalbėti apie daugiakultūrį miestą iš sociologinės perspektyvos, kita vertus – kad jais naudojamasi šnekamojoje kalboje, apibūdinant situaciją kaip daugiakultūrę.

Esminiai žodžiai: daugiakultūriškumas, Vroclavas, tautinės bei etninės mažumos, tikyba.

IF WROCŁAW IS A MULTICULTURICAL CITY? SOCIOLOGICAL REFLECTION ON THE ACADEMIC AND THE COMMON FUNCTIONING OF THE CATEGORY OF MULTICULTURALISM

Summary

The article is a voice in discussion about the multiculturalism of Wrocław. Bringing closer different aspects of the multiculturalism the author summons two ways of defining the multiculturalism: sociological and common. Calling such aspects of multiculturalism as: social diversity of settlers arriving to Wrocław after war, presence of the representatives of different ethnic and national minorities in the city and also presence of different confessions, it is being shown that on one side the circumstances are not enough to treat the city as multicultural in a sociological aspect, whereas on the other side these circumstances are used to define the situation as multicultural in a common way.

Key words: multiculturalism, Wroclaw, ethnic and national minorities, confessions.

Anna Zielińska

Instytut Slawistyki PAN, Polska

JĘZYKOWE I POZAJĘZYKOWE CZYNNIKI KSZTAŁTUJĄCE TOŻSAMOŚĆ NA POGRANICZU POLSKO-NIEMIECKIM (NA PRZYKŁADZIE ZIEMI LUBUSKIEJ)

W artykule zamierzam przedstawić zarys projektu badawczego[1], którego celem jest przedstawienie najważniejszych czynników konstytuujących tożsamość regionalną mieszkańców pogranicza polsko-niemieckiego na przykładzie ziemi lubuskiej (rozumianej jako współczesne województwo lubuskie). Interesuje mnie zwłaszcza przechodzenie od tradycyjnej tożsamości grupy regionalnej związanej z krajem pochodzenia do tożsamości nowego typu opartej na nowoczesnej europejskiej idei samorządności i związanej z miejscem, w którym się mieszka. Proces przejścia od tożsamości regionalnej tradycyjnego typu do tożsamości typu nowoczesnego jest bardzo skomplikowany i nie prowadzi do wzajemnego wykluczania się dwóch typów tożsamości – tradycyjnej i nowoczesnej, lecz polega raczej na ich komplementarnym współistnieniu. Proces tworzenia się nowej tożsamości planuję ukazać w szerokiej perspektywie badania kultury mieszkańców pogranicza polsko-niemieckiego na ziemi lubuskiej. Przyjmuję, że kultura ma charakter mentalny, jest zespołem idei i wartości, uzewnętrznia się w postawach i zachowaniach jej nosicieli (por. Burszta 1998, 42). Rekonstrukcji *systemu idei i wartości* współczesnych mieszkańców ziemi lubuskiej można dokonać przez analizę narracji zebranych w formie dokumentów spisanych i bezpośrednich wywiadów. Najważniejszym zadaniem będzie ustalenie, jakie miejsce w owym systemie zajmuje ogólna odmiana języka polskiego oraz języki poszczególnych grup regionalnych.

Ziemia lubuska leży na historycznym pograniczu polsko-niemieckim. Po II wojnie światowej teren ten został przyłączony do Polski i nastąpiła tu prawie całkowita wymiana ludności. Ludność, która osiedliła się na tych ziemiach, należy do różnych kategorii wydzielanych na podstawie pochodzenia. Bardzo liczna jest grupa przesiedleńców z Kresów północnych i południowych, także z Mazowsza i Wielkopolski. Obecni są także przedstawiciele mniejszości ukraińskiej i Łemków. Inną kategorią ludności są nieliczni egzystujący w rozproszeniu rdzenni mieszkańcy tych ziem,

[1] Od października 2010 badania są finansowane z grantu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, nr 82056.

wywodzący się z rodzin niemiecko- oraz polskojęzycznych. W okresie powojennym każda grupa regionalna wyróżniała się swoją kulturą i językiem. Lubuskie było zatem obszarem „zderzenia kultur", konsekwencją czego były akty piętnowania i konflikty. Ponieważ w okresie powojennym bardzo pożądaną i cenną wartością była ogólnie rozumiana *polskość*, odrębna obyczajowość i gwary grup regionalnych stały się czynnikiem stygmatyzującym. Jednocześnie wysoką wartość zyskała polszczyzna ogólna, jako ta odmiana języka, która nie zdradza pochodzenia swoich użytkowników. Mieszkańcy ziemi lubuskiej aspirowali zatem do poprawnego posługiwania się ogólnopolską odmianą języka i szybko starali się odchodzić od swoich gwar. W ten sposób zaczął się proces ujednolicania kultury i języka. Fakt wyboru polszczyzny ogólnej jako podstawowego narzędzia komunikacji jest dla tej wspólnoty językowej bardzo doniosły i uzasadniony względami pozajęzykowymi. Przebiegały tu procesy integracji społeczno-kulturowej, zwane przez badaczy mianem akomodacji, adaptacji, autochtonizacji. Procesy tak określane były głównym przedmiotem badań socjologów w latach 50., 60. oraz 70. (m.in. Dulczewski 1961).

Na podstawie wstępnych badań terenowych, przyjmuję założenie, że polski język ogólny jest jednym z najważniejszych czynników konstytuujących nową wspólną tożsamość wszystkich mieszkańców badanego regionu, ponieważ stanowi dla nich podstawową wartość. Przyczyny nabywania przez różne grupy regionalne polszczyzny ogólnej w latach powojennych były bardzo ważne:

1) Dla rdzennych mieszkańców niemieckojęzycznych szybkie opanowanie polszczyzny w latach powojennych było sprawą życia lub śmierci.
2) Rdzenni mieszkańcy, którzy mówili po polsku, musieli swój język udoskonalić, ponieważ obecne w nim interferencje z języka niemieckiego dyskwalifikowały ich jako Polaków i przyczyniały się do dyskryminacji.
3) Osadnicy z Kresów byli stygmatyzowani jako obcy „zza Buga", zatem oni też dążyli do wyzbycia się charakterystycznych cech swojej kresowej odmiany języka na rzecz polszczyzny ogólnej.
4) W lepszej sytuacji społecznej byli osadnicy z innych regionów Polski, z Mazowsza i Wielkopolski, ponieważ nie było przynajmniej wątpliwości co do ich polskości, ale i dla nich polszczyzna ogólna była wzorcem i warunkiem awansu.
5) Wsie ukraińskie najdłużej utrzymywały swoją gwarę w sferze rodzinnej i sąsiedzkiej, ale w kontaktach zewnętrznych konieczne było mówienie po polsku.

Opowieść o nabywaniu ogólnej polszczyzny, wyrównywaniu różnic językowych jest jednym z wiodących wątków w nagranych przeze mnie narracjach o nowym życiu

po 1945 roku. Interesująca jest wielokrotnie wyrażana przez respondentów opinia, że „tu mówi się najczystszą polszczyzną", odzwierciedlająca bardziej ich aspiracje niż rzeczywisty stan ich języka. Ważnym celem opisu językoznawczego jest ustalenie, czy istnieją jeszcze tzw. "nowe gwary mieszane", czy nastąpiła ich całkowita przemiana w regionalną polszczyznę potoczną.

Pogranicze zachodnie jest swoistym „pograniczem pogranicza" z powodu różnorodności zamieszkujących tu grup regionalnych oraz kontaktów z kulturą i językiem niemieckim. Stanowi laboratorium socjolingwistyczne, w którym można badać rozmaite uwarunkowane społecznie procesy językowe (powstawanie i rozbijanie wspólnot komunikatywnych, utrzymanie języka, zmiana języka, ujednolicanie różnych wariantów językowych i ich wyodrębnianie).

Wokół regionalizmu i tożsamości lubuskiej toczy się ożywiona dyskusja, w której udział biorą przede wszystkim socjologowie i historycy (por. Toczewski 2004). Dyskusja, jak pisze A. Toczewski (2004, 23), nie jest łatwa, ponieważ dotyczy wielu zagadnień: *spójności, nazwy, tradycji, przeszłości historycznej, terytorium i tożsamości kulturowej. Polemika ta sprowadza się do podstawowego pytania, czy ziemia lubuska jest obecnie odrębnym i czytelnym regionem kulturowym*. Ziemia lubuska różni się od innych regionów leżących na pograniczu zachodnim. Jest to niewielki obszar położony nad środkową Odrą, który nie należał ani do Pomorza, ani do Śląska, ani do Wielkopolski. Brakuje tutaj dużych odrębnych kulturowo grup autochtonicznych mówiących polską gwarą (jak np. Ślązacy, Mazurzy). Socjologowie zastanawiają się dzisiaj nad tym, czy istnieje lubuska wspólnota regionalna, skoro obszar, który obecnie nazywamy ziemią lubuską nie jest regionem historycznym, takim jak Śląsk, Pomorze, Wielkopolska, lecz pewnym tworem sztucznym. Istnieją jednak argumenty uzasadniające tezę, że możemy mówić dziś o istnieniu odrębnego regionu lubuskiego. Zbigniew Czarnuch znakomity historyk regionu za takie uznaje: 1) tradycje piastowskie wyrażane takimi symbolami, jak Santok, Drezdenko, Międzyrzecz, Krosno Odrzańskie z ich grodami, zamkami, dziejami; 2) spuściznę dziejową Nowej Marchii jako wschodniej Branderburgii, dorobek cywilizacyjny i kulturowy poprzednich niemieckich gospodarzy tych ziem: sieć miast i wsi, drogi, kanały, zabytki itp.; 3) wielki ruch pojednania między dawnymi i obecnymi mieszkańcami regionu. Ciągłe kontakty z Niemcami. Utworzenie euroregionu „Pro Europa Viadrina"; 4) rozumienie pogranicza w kategoriach przestrzeni, na której w pokojowej koegzystencji spotykają się kultury graniczących ze sobą państw; 5) wspólne doświadczenia, na które składają się – udział w wyjątkowym w dziejach ruchu migracyjnym, który tu wystąpił po 1944; 6) tradycję ciągłości administracyjnej związanej z Gorzowem i Zieloną Górą oraz występowanie ciągłości administracji Kościoła katolickiego i wykształcenie się ośrodka kultu maryjnego w

Rokitnie (Czarnuch 1997, 14–17). Wyrazem dążeń do utworzenia i podtrzymywania tożsamości lubuskiej są różne inicjatywy społeczne, m.in. powstanie Lubuskiego Centrum Tożsamości Regionalnej w Słubicach w czerwcu 2009 roku. Z. Czarnuch (2004, 81) pisze o istnieniu więzi mieszkańców ziemi lubuskiej: *Jaki zatem los, w obliczu opisywanych tu tendencji, może czekać nazwę „Ziemia Lubuska" w jej współczesnym, nieostrym rozumieniu i niepewnej przyszłości? Można przyjąć, że powojenne polskie dzieje regionu nadały jej za sprawą nie tylko władz województwa lubuskiego, ale także regionalnych mediów i wspólnej administracji Kościoła katolickiego, swoisty odcień w postaci więzi ludzi znających siebie lepiej, niż to występuje w relacji do Wielkopolski, Pomorza czy Dolnego Śląska. Ludzi znających także w większym stopniu współczesność i dzieje tej ziemi niż ziem sąsiednich*.

W świetle teorii socjolingwistycznych mieszkańcy ziemi lubuskiej wywodzący się z różnych grup regionalnych tworzą współcześnie społeczność językową (speech community) (za: Piotrowski, Ziółkowski 1976, 96–98), czyli *grupę społeczną, która może być jedno- lub wielojęzyczna, utrzymującą się przez obecność wzorów interakcji społecznej i wyodrębnioną z obszarów otaczających przez słabość powiązań komunikacyjnych* (Gumperz 1968, 463; za Piotrowski, Ziółkowski 1976, 97–98). Tak rozumiana społeczność językowa jest przede wszystkim wspólnotą komunikatywną, na bazie której przez częstą wymianę informacji wytwarza się wspólnota językowa. Socjolingwiści uważają, że wspólnota komunikatywna dąży do maksymalnego ujednolicenia języka, przy czym zasadnicza tendencja unifikująca napotyka na szereg kontrtendencji powodujących zróżnicowanie wzorów używania języka. Pojawia się ważne pytanie, czy ujednolicanie kultury odbywa się paralelnie do ujednolicania języka, czy już zakończył się proces ujednolicania i zacznie się na nowo wyodrębnianie tradycyjnych grup regionalnych. Wyrazem chęci zachowania odrębności regionalnej są pieczołowicie przechowywane pamiątki z kraju przybycia, kroniki rodzinne, ocalone z wojny archiwa rodzinne, liczne stowarzyszenia regionalne. Na podstawie wstępnych ustaleń poczynionych podczas sondażowych badań terenowych oraz literatury naukowej za najważniejsze cechy lubuskiej społeczności językowej uznaję:

1) Dążenie do opanowania polszczyzny ogólnej wyrażające się w stwierdzeniu „ tu mówimy najczystszą polszczyzną".
2) Językowe kategoryzacje społeczne pochodzące z ideologii polityki powojennej wobec ziem inkorporowanych. Zwłaszcza najstarsze pokolenie posługuje się pojęciami zideologizowanymi, takimi jak: autochtoni, pionierzy, ziemie odzyskane, piastowska przeszłość, powrót na piastowskie ziemie, repatriacja, wyzwolenie, odzyskanie, powrót do Macierzy. Obecny jest w ich mentalności mit Ziem Odzyskanych i pionierstwa.

3) Kontakty językowe na różnych poziomach (między gwarami grup regionalnych, między gwarami a językiem ogólnym, między językami – polskim i ukraińskim, polskim i niemieckim).
4) Otwarcie na niemiecką przeszłość, wyrażające się m.in. na poziomie nazewnictwa. Zjawiskiem powszechnym staje się tendencja nawiązywania przez ludność polską do niemieckiej przeszłości tej ziemi i włączania jej elementów do składników kulturowego wizerunku obszaru, z którym się sama identyfikuje. Przykładem jest stosowanie nazwy z rodowodem niemieckim – ziemia torzymska (niem. Sternberger Land), obejmującej dzisiejsze powiaty sulęciński i słubicki. Wyrazem tej tendencji jest powstanie Stowarzyszenia Miłośników Ziemi Torzymskiej. Nawiązaniem do przeszłości jest nazwa programu „Nowa Marchia – prowincja zapomniana – wspólne korzenie" prowadzonego w Bibliotece Miejskiej w Gorzowie Wlkp. Godna uwagi jest też onomastyka potoczna, w codziennym użyciu znajdują się niektóre niemieckie nazwy jezior, zamiast ich polskich nazw administracyjnych.
5) Ciągłe i intensywne kontakty z ogólnie rozumianą kulturą niemiecką przez: 1) codzienne życie w niemieckim krajobrazie kulturowym; 2) prywatne i sformalizowane kontakty z członkami niemieckich stowarzyszeń ziomkowskich, którzy często odwiedzają swoją dawną ojczyznę; 3) częste wyjazdy do Niemiec związane głównie z podejmowaniem tam pracy i zakupami; 4) uznawanie Berlina za najbliższy ważny ośrodek kultury, wyrażające się wielokrotnie powtarzanym zdaniem „nam bliżej do Berlina niż do Warszawy"; 5) lepsza komunikacja z Berlinem i innymi miastami niemieckim niż z dużymi miastami w Polsce. Wymienione cechy pozwalają określić lubuską społeczność językową (wspólnotę komunikatywną) jako typową społeczność pogranicza.

Sytuację społeczną na ziemiach zachodnich po 1945 pierwsi zaczęli badać socjologowie skupieni w Instytucie Zachodnim w Poznaniu, Śląskim Instytucie Naukowym w Katowicach oraz Instytucie Śląskim w Opolu. Badania były wyraźnie zideologizowane, nastawione na udowodnienie autochtoniczności ludności oraz szybkiej integracji społecznej grup przesiedleńców. Badania te prowadzone systematycznie w kilkuletnich odstępach czasowych opublikowano m.in. w dwóch tomach pod redakcją Zygmunta Dulczewskiego (1961, 1971). Współczesne (po 1989 r.) badania socjologiczne nastawione są przede wszystkim na problematykę regionalizmu, badanie procesów kształtowania się tożsamości regionalnej (m.in. Toczewski (red.) 2004; Rutowska Maria, Tomczak Maria, *Ziemia Lubuska jako region kulturowy*. Nr 33/2003. Raport Instytutu Zachodniego). Powstało też wiele cennych prac poświęconych niemieckiej przeszłości, niemieckiemu dziedzictwu kulturowemu (m.in. Mazur

1997; 2000). Badania językoznawcze na ziemiach zachodnich rozpoczęły się w celu zebrania materiału do siedmiu punktów ziem zachodnich *Małego atlasu gwar polskich* (1957–1969). Do eksploracji terenowych włączyła się Pracownia Dialektologiczna Zakładu Językoznawstwa PAN w Warszawie w ramach ogólnopolskich badań słownictwa ludowego. Już na początku pojawiły się problemy metodologiczne związane ze specyfiką „gwar przemieszanych" (opisane w artykule: Basara, Horodyska, Kupiszewski 1960). Problemy związane były z nieprzystawalnością metod tradycyjnej dialektologii, której celem było badanie gwar rdzennych, do terenu, który oferował gwary różnorodnych przesiedlonych grup regionalnych, w tym polszczyznę kresową w odmianie północnej i południowej. W związku z powyższym zaczęły się rozwijać badania nad językiem grup przesiedlonych na ziemiach zachodnich i północnych. Badania te należy w zasadzie zakwalifikować tematycznie do badań nad polszczyzną kresową (tu należy dodać, że były bardzo cenne, ponieważ do 1989 r. badań tych na terenie wschodnim, czyli wówczas w ZSRR nie można było prowadzić) i jako takie zostały włączone do „Bibliografii prac o polszczyźnie kresowej" autorstwa Z. Sawaniewskiej-Mochowej (*Studia nad polszczyzną kresową*, t. VI, s. 223-254). Na uwagę zasługują wymienione w bibliografii liczne prace A. Zdaniukiewicza (m.in. 1972) i E. Homy (1979). W badaniach językoznawczych wyróżnia się nurt badań nad integracją językową (analogicznie do badań socjologicznych nad integracją społeczną) oraz nad wpływem języka ogólnego na gwary poszczególnych grup ludnościowych; między innymi: książka E. Homy (1979) łącząca w sposób wówczas nowatorski metodologię dialektologiczną i socjolingwistyczną oraz opracowania S. Rosponda (1970), B. Wyderki (2001) oraz W. Paryla (1978). Na szczególną uwagę ze względu na region badań zasługują prace: Z. Zagórskiego (1982, 1992, 1996). W pracach tych postulowane jest łączenie metod socjolingwistycznych z dialektologicznymi. W rzeczywistości autorzy stosują metody kartograficzne i ilościowe, które miały na celu zobiektywizowanie wyników badań, a w rezultacie utrudniają ich zrozumienie. Brakuje pełnych opisów stanu świadomości językowej grup regionalnych, nie ma nawiązania do badań kultury mentalnej, bardzo ważnej dla zrozumienia przyczyn integracji językowej. Widać wyraźnie, jak niewiele możemy powiedzieć o sytuacji językowej i języku na pograniczu bez podejścia interdyscyplinarnego. Ze względów metodologicznych ważna jest praca dotycząca innego regionu pogranicza zachodniego – Śląska, autorstwa K. Kleszcza (2001), przedstawiająca zmiany w fonetyce grupy przesiedlonej z Kresów. Interesujące jest opisane przez autora tło kulturowo-mentalne przemian w języku, np. kontakty między ludnością kresową i śląską, świadomość językowa, stosunek do grupy kresowej, do gwary śląskiej i języka niemieckiego. Badania nad integracją językową łączą się tematycznie z problematyką

przemian języka wsi w Polsce, którą zajmuje się H. Kurek (m.in. 1995 oraz inne liczne artykuły tej badaczki). Badań nad integracją językową na ziemiach zachodnich i północnych było wiele, jednak wykonywane były metodą przede wszystkim dialektologiczno-kartograficzną i ilościową. Metoda ta pozwoliła na zebranie materiału i jego obiektywną prezentację, nie mogła jednak wyjaśnić kulturowych i społecznych przyczyn przemian językowych.

Teren, który zamierzam zbadać, stanowi „biała plamę" we współczesnych opracowaniach dialektologicznych. Oczywiście badania były prowadzone intensywnie do końca lat 80., ale nastawione były głównie na kartograficzne i ilościowe przedstawienie poziomu integracji językowej. Postulat łączenia metod dialektologicznych i socjolingwistycznych pojawiał się, ale z różnych względów nie mógł być realizowany (między innymi dlatego, że socjolingwistyka w Polsce nie była jeszcze tak dobrze rozwinięta). Wyrażam nadzieję, że nadszedł dobry moment do wszechstronnego opisu języka na polsko-niemieckim pograniczu. Badania takie dają bardzo dobre wyniki np. na Śląsku Opolskim (Kleszcz 2001). Niestety, polszczyzna na terenie ziemi lubuskiej nie była dotychczas opracowana z uwzględnieniem metod socjolingwistycznych. Istotnym zadaniem będzie wypracowanie nowych metod opisu i weryfikacja dotychczasowych pojęć, takich jak: integracja językowa, unifikacja, gwary mieszane.

Bibliografia

Burszta Wojciech, 1998, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań.

Czarnuch Zbigniew, 1997, *Niech się stanie region lubuski*, „Studia Zielonogórskie", t. 3.

Czarnuch Zbigniew, 2004, *Na tropie tożsamości Ziemi Torzymskiej*, w: Toczewski Andrzej (red.) *Ziemia Lubuska. Studia nad tożsamością regionu*, Zielona Góra.

Dulczewski Zygmunt (red.), 1961, *Tworzenie się nowego społeczeństwa na Ziemiach Zachodnich. Szkice i materiały z badań socjologicznych w województwie zielonogórskim*, Poznań.

Dulczewski Zygmunt (red.), 1971, *Społeczeństwo Ziem Zachodnich. Studium porównawcze wyników badań socjologicznych w województwie zielonogórskim w latach 1958–1960 i 1968–1970*, red. Dulczewski Zygmunt, Poznań.

Gumperz John J., 1968, *Types of Linguistic Communities*, w: *Readings in the Sociology of Language*, the Hague, Paris.

Homa Edward, 1979, *Współczesne gwary Pomorza Środkowego, Studium socjolingwistyczne*. Cz. 1, Słupsk.

Basara Jan, Horodyska Halina, Kupiszewski Władysław, 1960, Z *badań dialektologicznych na ziemiach zachodnich*, „Poradnik Językowy", z. 10, s. 451-455.

Kleszcz Krzysztof, 2001, *Unifikacja języka mieszkańców wsi okolic Brzegu na Śląsku Opolskim. Studium socjolingwistyczne*, Opole.

Kurek Halina, 1995, *Przemiany językowe wsi regionu krośnieńskiego. Studium socjolingwistyczne*, Kraków.
Mazur Zbigniew (red.) 1997, *Wokół niemieckiego dziedzictwa kulturowego na Ziemiach Zachodnich i Północnych,* Poznań.
Mazur Zbigniew (red.) 1997, *Wspólne dziedzictwo? Ze studiów nad stosunkiem do spuścizny kulturowej na Ziemiach Zachodnich i Północnych*, Poznań.
Paryl Władysław, 1978, *Oddziaływanie języka literackiego na niektóre dialekty Ziem Zachodnich*, w: „Studia Linguistica" IV, Wrocław, s. 71-82.
Piotrowski Andrzej, Ziółkowski Marek, 1976, *Zróżnicowanie językowe a struktura społeczna*, Warszawa.
Rospond Stanisław, 1970, *O integracji językowej w ogóle a na Śląsku w szczególności*, „Studia Śląskie", Seria Nowa, 18, Opole, s. 63-92.
Rutowska Maria, Tomczak Maria, *Ziemia Lubuska jako region kulturowy*. Nr 33/2003. Raport Instytutu Zachodniego.
Toczewski Andrzej (red.) 2004, *Ziemia Lubuska. Studia nad tożsamością regionu*, Zielona Góra.
Wyderka Bogusław, 2001, *Przemiany językowe na ziemiach zachodnich i północnych*, w: *Najnowsze Dzieje Języków Słowiańskich: Język Polski,* red. S. Gajda, Opole, s. 460-476.
Zagórski Zygmunt, 1982, *O badaniach integracji w zakresie świadomości językowej w kilku województwach zachodnich*, Wrocław-Warszawa-Kraków.
Zagórski Zygmunt, 1996, *Mały Atlas Językowy Województwa Gorzowskiego*, t. 2, Poznań.
Zagórski Zygmunt, Sieradzki Andrzej, Grzelakowa Eliza, 1992, *Mały Atlas Językowy Województwa Gorzowskiego*, t. 1, Poznań.
Zdaniukiewicz Alojzy Adam, 1972, *Procesy integracji językowej na Ziemiach Zachodnich i Północnych w świetle analizy ilościowej*, „Prace Filologiczne" XXIII, 281-288.

LINGVISTINIAI IR EKSTRALINGVISTINIAI VEIKSNIAI, FORMUOJANTYS TAPATYBĘ LENKIJOS IR VOKIETIJOS PASIENYJE (REMIANTIS LIUBUŠO ŽEMĖS PAVYZDŽIU)

Santrauka

Tyrimo tikslas – pristatyti svarbiausius veiksnius, kurie lemia Lenkijos ir Vokietijos pasienio ruožo gyventojų regioninę tapatybę, remiantis Liubušo regiono pavyzdžiu. Autorę ypač domina, kaip tradicinė regioninės grupės tapatybė, susijusi su kilmės šalimi, virsta naujo tipo tapatybe, pagrįsta šiuolaikine europine savivaldos idėja ir susijusia su gyvenamąja vieta. Pagrindinis ateities uždavinys bus apibrėžti, kokį vaidmenį šioje sistemoje vaidina bendrinė lenkų kalba ir atskirų regioninių grupių kalbos. Duomenys apie Liubušo regiono lenkų kalbą iki šiol nebuvo renkami pasitelkiant sociolingvistinę meto-

diką. Svarbus uždavinys bus sukurti naujus aprašymo metodus ir verifikuoti anksčiau vartotus terminus, tokius kaip lingvistinė integracija, unifikacija, mišrūs dialektai.

Esminiai žodžiai: pasienio ruožas, tapatybė, kalba.

LINGUISTIC AND EXTRALINGUISTIC FACTORS CREATING IDENTITY ON THE POLISH – GERMAN BORDERLAND (THE EXAMPLE OF THE REGION OF LUBUSKIE)

Summary

The aim of the research is to present the most important factors which constitute regional identity of the inhabitants of the Polish – German borderland with the example of the region of lubuskie. We are especially interested in converting traditional identity of a regional group tied with the country of origin into identity of a new type that is based on a modern European idea of self-government and connected with the place of residence. The most crucial task will be to determine what role in this system the general Polish and languages of particular regional groups play. The Polish language in the region of lubuskie has not been compiled taking sociolinguistic methods into consideration. An important task will be developing new methods of description and veryfying previous notions, such as linguistic integration, unification, mixed dialects.

Keywords: borderland, identity, language.

Konrad Górny

Uniwersytet Wrocławski, Polska

PRZYGRANICZNE ODTWARZANIE WIELOKULTUROWOŚCI. PRZYPADEK WŁODAWY NA POGRANICZU POLSKO-BIAŁORUSKO-UKRAIŃSKIM

W swoim tekście chciałbym wskazać na nieoczywistość, wydawałoby się, zupełnie oczywistych zjawisk, z jakimi możemy mieć do czynienia na tzw. pograniczu, oraz zwrócić uwagę na kilka szczegółów, które niezależnie od znanych koncepcji dotyczących pogranicza kulturowych, powinny być moim zdaniem uświadamiane przez badaczy zajmujących się tego rodzaju problematyką i mogą wskazywać na te elementy kultury, które sprawiają, że myślimy o pograniczu, a mamy do czynienia jedynie z wykreowanym obszarem, któremu status ów z różnych przyczyn zostaje nadany. Powyższe kwestie omówię na konkretnym przykładzie, co wymaga krótkiej charakterystyki opisywanego miejsca, którym jest małe przygraniczne miasto Włodawa.

Po reformie administracyjnej, która weszła w życie z początkiem 1999 roku, Włodawa stała się, podobnie jak przed wojną, stolicą powiatu. Pomimo unikalnego położenia u zbiegu granic trzech państw (Polski, Białorusi i Ukrainy), miasto i powiat usytuowane są współcześnie peryferyjnie w stosunku do obszaru kraju i regionu, a duża odległość od innych ośrodków miejskich wpływa na izolację gospodarczą i kulturalną. Obecnie mieszka tu prawie wyłącznie ludność polska wyznania rzymsko-katolickiego oraz niewielka liczba ludności ukraińskiej, głównie wyznania prawosławnego. Taka struktura ludności w niczym nie przypomina wspominanej przez wielu znawców kultur i społeczeństw pogranicza kulturowej i etnicznej mozaiki, gdzie mniejszości narodowe mają być charakterystycznymi grupami ludności. Ich brak wprowadza badacza w zakłopotanie. Jak w takim razie należy postrzegać dziś to miejsce, jak ocenić, czy jest jeszcze pograniczem (w sensie kulturowym)? Spróbuję odwołać się do historii podpowiadającej, czy mowa jest o miejscu przygranicznym, czy też o pograniczu w tradycyjnym jego rozumieniu?

Przez długi czas poprzedzający wybuch II wojny światowej rzeka Bug, nad którą położona jest stolica opisywanego obszaru, nie była rzeką graniczną, tzn. nie przebiegała na jej linii granica państwowa. Całe terytorium nadbużańskie było natomiast osią szerokiego pasa pogranicza etnicznego, religijnego i kulturowego. Terytorium po

obu brzegach rzeki zamieszkiwała ludność polska, żydowska, ukraińska, białoruska, a także niewielki odsetek ludności tatarskiej i ormiańskiej. Dopiero w wieku XX, wraz z rozwojem ruchów narodowych, rozpoczął się okres konfliktów, wybuchających na tle przynależności państwowej niejednolitych narodowo terenów nadbużańskich. Wydarzenia II wojny światowej niemal całkowicie zmieniły strukturę etniczną i wyznaniową tego obszaru. Masowa eksterminacja ludności żydowskiej skupionej głównie we Włodawie (68% mieszkańców miasta w latach 30.) doprowadziła do sytuacji, w której w 1945 roku doliczono się w mieście 143 osób, zaś w grudniu 1948 roku jedynie trzech osób żydowskiego pochodzenia. Powojenne przesiedlenia, akcja „Wisła", repatriacja ludności polskiej i ukraińskiej doprowadziły do niemal całkowitego zerwania, istniejących na tym obszarze od lat, więzi społecznych. W znacznej mierze został również zniszczony krajobraz kulturowy po obu stronach granicy, a przez ostatnie dziesięciolecia granica na Bugu stanowiła silnie sformalizowaną i bardzo słabo przenikalną barierę. Dodatkowymi utrudnieniami było wprowadzenie przez władze ZSRR w miejscowościach nadgranicznych pasa osadnictwa wojskowego i zbudowanie fortyfikacji granicznych, a także pozostawienie po obu stronach linii granicznej niezagospodarowanych obszarów czyniących te obszary nieatrakcyjnymi dla rozwoju ekonomicznego (Malendowski, Ratajczak 1999, 116). Oficjalna propaganda głosząca polsko-radziecką przyjaźń nie miała żadnego przełożenia na rzeczywiste kontakty społeczności zamieszkujących te tereny. Granica polsko-radziecka jako jedyna z granic PRL określana była mianem „granicy strachu". Jednakże z relacji mieszkańców powiatu włodawskiego wynika, że w czasach PRL-u bywały nieliczne momenty w życiu społeczności, kiedy władze umożliwiały kontakty pomiędzy krewnymi i znajomymi zamieszkującymi po obu stronach granicy. Były to dni, na które przypadały najważniejsze państwowe święta, czyli 1 i 9 maja, oraz 22 lipca. Przerzucano wówczas przez rzekę most pontonowy (notabene w miejscu, gdzie dawniej istniał stały most), który likwidowano zaraz po zakończeniu oficjalnych obchodów uroczystości. Polegały one na festynach organizowanych na stadionie w Tomaszówce (dawna część Włodawy położona na prawym brzegu Bugu) lub na stadionie we Włodawie. Wypada dodać, że do miejsc tych prowadziła, od strony rzeki i mostu, ściśle wyznaczona trasa, otoczona zasiekami z kolczastego drutu, aby zapobiec potencjalnemu, niekontrolowanemu „świętowaniu". Dodać należy, że wspomniana „nieprzenikalność" granicy trwa, zwłaszcza od momentu wejścia Polski do UE z wszystkimi tego konsekwencjami.

Tymczasem szczególne zainteresowanie problematyką pograniczy kulturowych i etnicznych, widoczne w wielu dziedzinach współczesnej nauki, zwłaszcza w humanistyce wynika ze specyficznego do nich stosunku. W przypadku wschodniego

pogranicza, ukształtował się on, nie tylko dzięki zachodzącym od 1989 roku przemianom społeczno-politycznym, ale także dzięki wyjątkowemu miejscu, jakie zajmuje ta przestrzeń w kulturze polskiej, w której istnieje silna tendencja do mitologizacji pewnych obszarów pogranicznych, określanych hierofanicznie mianem kresów (Kolbuszewski 1994, 82).

Leżąca dawniej w centrum II Rzeczypospolitej Włodawa z pewnością już nie mieściła się w tej kategorii, lecz obecnie, stosunek do wschodniego pogranicza, na którym jest położona, zaczyna przypominać, charakteryzujący się silną emocjonalnością, stosunek do dawnych kresów. Określenia „kresy", które dawniej jednoznacznie kojarzono z obszarami znajdującymi się na wschodnim obrzeżu Rzeczpospolitej, współcześnie zaczyna się używać w języku potocznym w stosunku do obecnych wschodnich rubieży Polski. Ale jest to tylko zewnętrzna manifestacja, bowiem obraz wschodnich obrzeży Polski ulega dziś nieustającej mityzacji. W ten sposób powstał jego stereotypowy wizerunek. Opisywany jest np. jako nieskażony cywilizacją, bogaty w różnego rodzaju dawne tradycje ludowe, które zanikły na pozostałych obszarach kraju, teren czysty ekologicznie, obfitujący w miejsca tajemnicze i magiczne, gdzie rzadko docierają turyści. W ów „dziewiczy" krajobraz, pełen malowniczej natury, wpisują się ludzie go zamieszkujący. Mają to być osoby prostoduszne, uczciwe, żyjące swoim, powolnym tempem, obcujące z naturą, z dala od zgiełku wielkich miast.

Takie świadomościowo-kulturowe postrzeganie pogranicza nie jest niczym nowym, narzuciła je w dużym stopniu literatura i propagandowo-instrumentalne wykorzystanie tradycji literackiej. Kresy rozumiane jako swoisty tekst, były krainą wspaniałej urody krajobrazu, ziemią usakralizowaną przez pobożność zamieszkujących ją ludzi, były także ziemią cierpień i chwały, ziemią polskiej, rycerskiej bitności, ale także ziemią pojednania i zbliżenia narodów i kultur (Kolbuszewski 1995, 157-158).

Na pogranicze można więc patrzeć z perspektywy kresów, rozumianych także jako „koniec świata", poza którym nie ma nic lub jest jakiś świat, o którym niewiele wiadomo i z którym nie utrzymuje się trwalszych kontaktów, dobrze obrazuje to popularne wśród Włodawian powiedzenie: „Na Bugu nawet wrony zawracają" lub często słyszane twierdzenie, że „teraz są tu tylko trzy strony świata: północ, południe i zachód". Można też widzieć pogranicze jako koniec „naszego" i początek innego świata, jakoś znanego i „oswojonego", wpływającego znacząco na przygraniczne kontakty społeczne. Można też traktować pogranicze w kategoriach lokalnej jego świadomości, czyli jako obszar swoisty, niepowtarzalny i autonomiczny w stosunku do obszarów sąsiednich, tworzący pewną, peryferyjną całość (Babiński 1996, 242).

Ostatni z zaproponowanych sposobów postrzegania pogranicza można wiązać z koncepcjami transgranicznej współpracy w ramach UE, gdzie doszło niemal do całkowitego zlikwidowania granic państwowych. Sytuacja na polskich wschodnich pograniczach przypomina jednak drugi z zaproponowanych sposobów ich traktowania, chociaż pogranicze to często jeszcze może przypominać dawną, negatywnie wartościowaną tzw. „ścianę wschodnią". Takie wieloznaczne rozumienie tej specyficznej przestrzeni wiąże się z tym, że pogranicza zawsze były zarówno obszarami kulturowej integracji, jak i dezintegracji. Pełniły rolę czynnika znoszącego kulturowe, etniczne i nawet wyznaniowe podziały, zarazem jednak – zwykle za sprawą manipulacji politycznych – stawały się przestrzenią kulturowego odseparowania (Kolbuszewski 1994, 78). Taki los podzieliła też Włodawa i jej okolice, dzisiaj wyraźnie to widać, i to nie tylko, gdy mówi się o historycznych i politycznych zdarzeniach z przeszłości. Przyjezdni, turyści, badacze miejscowych osobliwości, przybysze z zewnątrz traktują w większości ów obszar podobnie jak mityczne kresy, oczekuje się, że pozostanie on enklawą swojskości, którą wszystkie „negatywne" zjawiska współczesności ominą. Taką charakterystykę omawianej przestrzeni kulturowej potwierdzić mogą zestawione ze sobą wybrane przykłady jej postrzegania. Pierwszy pochodzi z wydanej w 1939 roku monografii statystyczno-gospodarczej Włodawy:

Pas nadbużański, szeroki pas ziemi, leżący po obu stronach rzeki, rozdzielający Wołyń i Polesie od Lubelszczyzny i Podlasia jest terenem zaniedbanym kulturalnie, gospodarczo i politycznie. Zamieszkuje go ludność zdolna i pracowita, lecz stojąca na niskim stopniu kultury, uboga i mieszana narodowościowo, z tak jednak silnie wyciśniętym piętnem polskości, że nic i nigdy jej od kultury i związków gospodarczych z Polską odciągnąć nie zdoła (...) Włodawa leży w samym centrum owego pasa. Pięknie położone, spokojne, a nawet senne miasteczko, gdzie w czasie jasnej nocy księżycowej nie zapala się elektrycznych lamp ulicznych, żyje jak gdyby życiem z ubiegłego stulecia. Nowoczesną kulturę techniczną reprezentuje w nim owo światło elektryczne, nieco motorów i urządzeń w nielicznych zakładach przemysłowych, radio i pewna liczba przedmiotów codziennego użytku. Żydzi, stanowiący dwie trzecie ludności, żyjący w swoim zamkniętym ghetto, przeważnie biedni, zacofani kulturalnie i nie reprezentujący w niczym Idei Polski, w samym jej centrum (...) Miasto wyglądem swoim zbliża się do wielkiej wsi, z obszernie założonym rynkiem i z przeważającą liczbą budynków drewnianych. Istnieje nawet jak gdyby pewna niechęć do budowy domów murowanych. To drewniane miasto (...) Ceny surowców, artykułów spożywczych i koszty utrzymania są we Włodawie niezwykle niskie. Robocizna jest niezwykle tania (Krzyżanowski 1939, V-VI).

Dzisiejsze kresy były przed wojną w samym centrum kraju (do granicy było stąd jeszcze 300 km), centrum już wtedy traktowanym jako peryferie, kojarzonym bardziej

z przeszłością, niż współczesnością, będącym czymś w rodzaju „żywego skansenu". Takie obrazy nieobce są dzisiejszemu postrzeganiu tego miejsca:

(...) Nie znam drugiego takiego miasteczka, w którym genius loci związane jest z szerzej opisaną „transgranicznością" i tak uparcie by trwało. Mamy tu nie zmieniony prawie układ urbanistyczny, XVIII-wieczny kościół i klasztor popauliński Pawła Fontany, mamy czynną murowaną prawosławną cerkiew z połowy XIX stulecia, mamy trzy budynki dawnego zespołu synagogalnego, z ocalałą murowaną synagogą główną. Jest to kulturowa przestrzeń bardzo nieznacznie przetworzona, choć straszliwie okaleczona społecznie. Zaświadcza o tym pobliski Sobibór kryjący prochy 250 tysięcy Żydów, wśród których znajdowała się prawie sześciotysięczna rzesza obywateli Włodawy. Kamieniczki we Włodawie zachować zdołały w większości swój detal architektoniczny. Na targowisku splata się język polski z ukraińskim. A pod skarpą, w rozległej dolinie Bug, a nad skarpą Bóg ... Lubelszczyzna ujęta w dwa „bypassy" – Bug i Wisłę tu się dzisiaj kończy, ale niebawem pewnie powróci przeprawa przez rzekę, która przestaje powoli dzielić. To będzie – mam nadzieję – lokalne powiatowe centrum przywracanej z takim trudem transgranicznej przestrzeni kulturowej (Serafinowicz 1996, 193).

Ma więc Włodawa do spełnienia misję jako miasto wyjątkowe, pograniczne, o jakoby trwających wielokulturowych i wieloetnicznych tradycjach, które dzisiaj, w sytuacji głębokich przemian społecznych, odżywają i coraz częściej przywoływane są przez miejscowych działaczy kulturalnych i samorządowych.

Nowe projekty społeczne pojawiają się między innymi w postaci koncepcji obszarów transgranicznych, zwanych euroregionami. Koncepcje te związane są ściśle z nową formułą regionalizacji. W dużej mierze polegają na próbach odbudowywania dawnych więzi gospodarczych i kulturowych, lecz nie sprowadzają się wyłącznie do nich. Powstawanie euroregionów ma być wyrazem współczesnych procesów regionalizacyjnych, które mogą w ten sposób wykorzystywać potencjał tkwiący w obszarach transgranicznych. Uważa się też, że zaistnienie ich może być potencjalnym czynnikiem łagodzenia napięć etnicznych i roszczeń terytorialnych, dając szansę zachowywania równorzędnego partnerstwa. Widać więc, że pomimo tendencji uniwersalistycznych, które w ostatnich dziesięcioleciach zaczęły zajmować dominującą pozycję w organizowaniu życia społecznego, a tym samym zagroziły istnieniu wspólnot lokalnych, jednocześnie poszukuje się w nich nowych źródeł sił społecznych oraz oryginalnych wartości kulturowych (regionalnych). Powstawanie euroregionów może być przykładem rozwijania i wspierania społeczności lokalnych oraz ich miejscowych inicjatyw, które nie zawsze są zgodne z działaniami centrów politycznych. Podkreśla się przy tym, że chodzi w tym wypadku o społeczności lokalne nowego typu, otwarte na kontakty ze światem zewnętrznym, zmuszane do konfrontowania

własnych osiągnięć z dorobkiem innych i gotowe do przyjmowania innowacji. Tak charakteryzowane nowe społeczności lokalne mają różnić się wyraźnie od tradycyjnych społeczności wiejskich, lecz to właśnie do nich odwołują się organizatorzy życia społecznego (por. Dyoniziak, Iwanicka, Karwińska, Pucek 1994, 68-69).

Logika współczesnych przemian cywilizacyjnych wymaga działań integracyjnych, mniej ostre są dziś przeciwieństwa pomiędzy tym, co lokalne a globalne. W okresie tzw. transformacji systemowej małe społeczności lokalne i regionalne starały się znaleźć swoje miejsce w strukturze nowoczesnego społeczeństwa, tym bardziej, że bywają postrzegane jako zbiorowości, w których, bardziej niż gdzie indziej, mogą występować tendencje hamujące proces przemian (Wieruszewska 1997, 58). W takim kontekście powinno się traktować idee i koncepcje towarzyszące powstawaniu takich organizmów jak euroregiony. Jednym z problemów może być tryb i inicjatywa ich powstania, to znaczy, na ile jest to proces oddolny (lokalny, samorządowy i popierany przez miejscową społeczność), na ile zaś działanie zewnętrzne wobec społeczności lokalnej, wynikające tylko z planów i ambicji polityków, starających się bezkrytycznie przeszczepiać zachodnie wzorce.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt, który pomaga w rozumieniu postrzegania obszarów, które trudno dziś jednoznacznie określić pograniczem, jakie znamy z literatury. Posłużę się w tym miejscu jeszcze jednym cytatem:

(...) Tło małego miasteczka tworzy w miarę łagodny krajobraz, w którym oko nie potyka się o wystające wysoko budowle, łatwo dające się datować na lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte. W którym świat przedmiotów wydaje się być uformowany z rzeczy poupychanych koło siebie bez dbałości o chronologię, jakość i teleologię. W którym wreszcie historii nie doświadcza się w sposób aktywny, bowiem nawet w bardzo dramatycznych momentach, cechuje ją lenistwo i pewna bierność. Tu po prostu czas płynie wolniej (...) (Piątkowska, Nowina-Sroczyńska 1997, 45-46).

Cytat ten przypomina mi pewien folder reklamujący etnograficzne skanseny w Polsce, a zatytułowany „Gdzie czas płynie wolniej". Porównanie to sugerować może, że oczekujemy wręcz od takich obszarów ich tradycyjnego charakteru, który polegać ma m.in. na biernym trwaniu dawnych, niezmieniających się obyczajów i praw. Jest to ponadto *dziwne, aczkolwiek urokliwe miejsce, dla którego być może transformacja systemu była mało istotnym wydarzeniem* (Piątkowska, Nowina-Sroczyńska 1998, 485). Miejsce, gdzie owa „głęboka zmiana", jak często transformacja systemowa bywa nazywana, ujawniać ma się w postaci *simulacrum*, czyli pewnej kopii kultury, dla której nie istnieje żaden oryginał. Sama symulacja natomiast dotyczy generowania, przy pomocy modeli, nierzeczywistej i pozbawionej oparcia realności – hiperrealności. Skoro więc kultura w sytuacji transformacji jest tylko kulturą symulakrów, to dokąd

prowadzą same przemiany? Czy w takim razie towarzyszące procesom transformacji zjawiska odradzania się lokalizmu i regionalizmu należy umieścić w tym samym porządku? Wydaje mi się, że należy raczej mówić o różnych formach reakcji na szybko zmieniającą się rzeczywistość, która pozostaje realnością dnia codziennego, a nie symulacją czegoś, czym nie jest, chyba, że istnieje tylko jednego rodzaju alternatywa: „skansen" lub symulakrum.

Jak wygląda więc miejsce, któremu poświęciłem uwagę w tym tekście? Co świadczy o jego pograniczności/przygraniczności? Gdy zagłębimy się w historię z pewnością stwierdzimy, że obszar ten należał do tej kategorii przestrzeni, którą możemy nazywać pograniczem. Przed wiekami było to terytorium wieloetniczne, gdzie ścierały się ze sobą wpływy różnych kultur: polskiej, rosyjskiej, ukraińskiej, żydowskiej. Wspólną ziemię zamieszkiwali przedstawiciele różnych wyznań: katolicy, greko-katolicy, prawosławni, ludność wyznania mojżeszowego, a nawet protestanci. Ta wielobarwność podpowiada wyraźnie, że mamy do czynienia z tymi elementami kultury, które zdecydowanie świadczą o pograniczności tego obszaru. Nie ulegajmy jednak złudzeniom, dzisiaj tylko ślady wspomnianego zróżnicowania mogą być wykorzystywane przez lokalnych działaczy do budowania nowej, co najwyżej odwołującej się do tradycji, świadomości lokalnej. Pogranicze w jego historycznym kształcie nie istnieje, pograniczne mierzenie się z „innością" jest co najwyżej kreacją miejscowych organizatorów życia kulturalnego. Nic w tym złego, ale najistotniejsze jest w tym wypadku uświadomienie sobie, że lokalną tożsamość kształtuje dzisiaj zupełnie coś innego niż 50-100 lat temu. Jest to lokalność związana między innymi z faktyczną, bądź mityczną pogranicznością. Mamy więc do czynienia z poszukiwaniem tożsamości w pograniczności realnej, mentalnej czy wirtualnej. W każdym razie pograniczność póki co jest nie tyle faktyczna co postulatywna – poszukiwana właśnie i to w oparciu o zjawiska minione. Temu ciekawemu procesowi wypada zatem poświęcić więcej uwagi, trzeba go dostrzegać i badać. Wiemy, że z pograniczami wiążą się pewne zjawiska oceniane jako niezwykłe i wyjątkowe: wielokulturowość, wieloetniczność, wielowyznaniowość itp. To rzeczywiście zjawiska fascynujące, tyle że w polskiej historii i kulturze mocno związane ze zmitologizowaną wizją ojczyzny. A może jest tak, że w państwie prawie w 100% jednolitym narodowościowo, tęsknimy dziś za dawną wielokulturowością i ubarwiamy w ten sposób obraz naszych przygranicznych regionów? Być może jest tak w tym, co zwiemy nauką, czemu z pewnością wtórują regionaliści. Co więc dzisiaj może decydować o tym, co jest lokalne, swojskie, a co obce i narzucone z zewnątrz? Po bliższym przyjrzeniu się różnego rodzaju procesom w rodzaju „rewitalizacji" tradycji, można zaryzykować stwierdzenie, że nawet to, co wydaje się bardzo bliskie, wynikające z lokalnej tradycji i historii, przybiera dziś

formę odgórnych działań, w wielu wypadkach niezrozumiałych dla społeczności lokalnej. Wiem to z własnych badań w powiecie włodawskim, gdzie lokalna historia, istniejąca zwłaszcza w pamięci najstarszych, zanika, a samorządowe działania, np. promowanie euroregionu Bug są zupełnie nieznane i nierozumiane.

Bibliografia

Babiński Grzegorz, 1996, *Pogranicze – peryferie – regionalizm. Granice etniczne w społecznej świadomości*, w: *Oblicza społeczeństwa*, red. K. Gorlach, Z. Seręga, Kraków, 237-248.

Dyoniziak Ryszard, Iwanicka Krystyna, Karwińska Anna, Pucek Zbigniew, *Społeczeństwo w procesie zmian. Zarys socjologii ogólnej*, Kraków.

Kolbuszewski Jacek, 1994, *Pejzaż semiotyczny pogranicznych cmentarzy*, w: *Pogranicze jako problem kultury. Materiały konferencji naukowej Opole 13-14. XII. 1993 r.*, red. T. Smolińska, Opole 1994, 77-86.

Kolbuszewski Jacek, 1995, *Kresy*, Wrocław.

Krzyżanowski Władysław, 1939, *Przedmowa*, w: Michalski S. E., *Włodawa. Monografia statystyczno-gospodarcza*, Lublin, V-VIII.

Malendowski Włodzimierz, Ratajczak Małgorzata, 1999, *Euroregiony. Pierwszy krok do integracji europejskiej*, Wrocław.

Serafinowicz Jacek, 1996, *Lubelszczyzna, w: Polskie regiony. Podstawy kulturowe regionalizacji Polski*, red. E. Wysocka, M. Konopka, Ciechanów, 185-194.

Piątkowska Krystyna, Nowina-Sroczyńska Ewa, 1997, *Kultura w sytuacji transformacji systemu. Studium ikonosfery Włodawy*, „Zeszyty Muzealne Muzeum Pojezierza Łęczyńsko-Włodawskiego" 1997, t. 7, 45-54.

Piątkowska Krystyna, Nowina-Sroczyńska Ewa, 1998, *Kultura w sytuacji transformacji systemu. Studia nad ikonosferą*, w: *Wszystek krąg ziemski. Antropologia, historia, literatura. Prace ofiarowane Profesorowi Czesławowi Hernasowi*, red. P. Kowalski, Wrocław, 483-491.

Wieruszewska Maria, 1997, *Czy łatwo być dziś socjologiem wsi*, w: *Oblicza społeczeństwa*, red. K. Gorlach, Z. Seręga, Kraków, 55-61.

PASIENIO DAUGIAKULTŪRIŠKUMO REGIMYBĖ. VLODAVOS MIESTO LENKIJOS, BALTARUSIJOS IR UKRAINOS PASIENYJE PAVYZDYS

Santrauka

Tekste parodoma, kad iš pažiūros visiškai akivaizdūs reiškiniai, su kuriais galime susidurti vadinamajame paribyje, anaiptol nėra tokie; taip pat atkreipiamas dėmesys į keletą detalių, į kurias, nepaisant paplitusių kultūrinio paribio koncepcijų, turėtų atsižvelgti tokio pobūdžio problematikos tyrinėtojai, mat jos gali signalizuoti tokius kultūros elementus, dėl kurių imame paribiu laikyti teritoriją, kuriai toks statusas tėra

primestas dėl įvairių priežasčių. Šie klausimai aptariami remiantis konkrečiu pasienio miestelio Vlodavos pavyzdžiu.

Esminiai žodžiai: paribys, daugiakultūriškumas, vietos bendruomenė.

RECONSTRUCTION OF THE MULTICULTURALISM AT THE BORDER CASE OF WŁODAWA IN THE BORDERLAND BETWEEN POLAND, UKRAINE AND BELARUS

Summary

In the present article, what is pointed out is the unobvious in what would seem perfectly obvious phenomena which we come across, when referring to what is called a border. A few other points are also addressed in the article, and those are the ones which, regardless of well-known concepts regarding frontier culture, should be highlighted by researchers involved in this type of problems, and they may indicate the elements of culture, which cause us to think of borders when in actual fact we have to deal with an area created, whose status has been acknowledged. The above issues are discussed with reference to a concrete example, which is the small border-city of Włodawa.

Key words: borderland, multiculturalism, local community.

Iwona Kabzińska

Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa, Polska

POLACY W REPUBLICE BIAŁORUSI. POGRANICZA WEWNĄTRZKULTUROWE – STYKOWE CZY PRZEJŚCIOWE?

Wstęp

Etnolodzy badający pogranicza etno-kulturowe, także te występujące na wschodnich obszarach Europy, zamieszkałe m.in. przez osoby identyfikujące się jako Polacy, najczęściej koncentrują się na relacjach między sąsiadującymi ze sobą grupami etnicznymi/narodowymi. Szukają tego, co je łączy i tego, co różni je między sobą. Interesują ich przyczyny, dla których stosunki międzygrupowe na pograniczach przybierają określony charakter, następstwa sąsiedztwa, czynniki mające wpływ na identyfikację (etniczną, narodową, kulturową, regionalną) mieszkańców badanych terenów. Znacznie rzadziej przedmiotem analizy jest wewnętrzne zróżnicowanie poszczególnych grup, istnienie pograniczy wewnątrzkulturowych. Takie pogranicza, jak zauważa Irena Bukowska-Floreńska (1994, 172), *ujawnia[ją] się [...] w każdej kulturze i każdym społeczeństwie. Powstaj[ą] na styku różnych wartości [...], m.in. tradycyjnych i nowo wprowadzanych, które przy społecznej akceptacji mają szansę stać się wartością trwałą*. Można o nich mówić, analizując m.in. wzory kulturowe preferowane przez różne pokolenia i środowiska, postawy wobec rodzimej kultury i języka, a także występujące w danej grupie etnicznej/narodowej wartości i normy społeczno-obyczajowe związane np. z życiem rodzinnym i religijnym (szerzej patrz: Bukowska-Floreńska 1994)[1].

Na konieczność uwzględnienia w badaniach nad pograniczem odmiennych *postaw życiowych oraz obowiązujących wartości społecznych i kulturowych* wskazała przed wieloma laty Zofia Staszczak (1978, 4). Jej praca dotyczyła pogranicza polsko-niemieckiego, w tym miejscu natomiast chciałabym skoncentrować się na pograniczach wewnątrzkulturowych. Jak już wspomniałam, w przypadku większości grup etnicznych/narodowych nie zostały one szczegółowo zbadane i opisane. Dotyczy to także Polaków mieszkających w Republice Białorusi.

[1] Tekst dotyczy Górnego Śląska. Autorka prezentuje w nim m.in. wyniki własnych badań terenowych.

Polska mniejszość w Republice Białorusi i podstawy jej wewnętrznego zróżnicowania

W dotychczasowych badaniach nad polską mniejszością w Republice Białorusi wskazywano na jej zróżnicowanie, wynikające np. z odmiennego pochodzenia społecznego i terytorialnego osób identyfikujących się z tą grupą, zamieszkania we wschodniej lub zachodniej części kraju i związanych z tym różnych doświadczeń historycznych, struktury zawodowej i źródeł utrzymania, poziomu wykształcenia, stopnia uczestnictwa w polskiej kulturze, zakresu znajomości języka polskiego, stosunku do Macierzy, postaw wobec polskiej tożsamości i jej wyznaczników.

Zacznę od ostatniej z wymienionych tu kwestii. Z badań terenowych, jakie w latach 1992-1998 przeprowadziłam w zachodnich i centralnych rejonach Białorusi wynika, że zasadniczą podstawą identyfikacji etnicznej/narodowej mieszkających tam osób, które uważają się za Polaków, jest świadomość posiadania polskich korzeni. Duże znaczenie ma także wyznanie rzymskokatolickie (stereotyp Polak-katolik) (szerzej patrz: Kabzińska 1999, 37-49; por. Dzwonkowski, Gorbaniuk O., Gorbaniuk J. 2004; Engelking 1996; Smułkowa 2004). Wśród osób identyfikujących się jako Polacy są również przedstawiciele innych wyznań (przede wszystkim prawosławia, znacznie rzadziej któregoś z odłamów protestantyzmu), a także ateiści, wybór takiej drogi nie jest jednak powszechnie znany i akceptowany przez członków polskiej mniejszości. Przywiązanie do stereotypowego łączenia polskości z katolicyzmem cechuje zwłaszcza reprezentantów starszej generacji.

Różny jest stosunek mieszkających w RB osób uważających się za Polaków do języka polskiego. Podobnie jak w wielu innych krajach, w których mieszkają przedstawiciele polskiej mniejszości etnicznej/narodowej, także tu występują dwie, konkurujące ze sobą postawy: racjonalna i ideologiczna. *Opcja ideologiczna zakłada obronę języka i podnosi ją do rangi czynu patriotycznego. Opcja racjonalna zakłada przystosowanie się do rzeczywistości kraju, w którym się mieszka. Przy tym podejściu język nie stanowi najważniejszej wartości identyfikacyjnej* (Chodubski 1998, 14)[2].

Część Polaków jest przekonana, że od znajomości języka polskiego zależy przyszłość polskiej mniejszości na Białorusi (Waszkiewicz 2005, 81). Duża grupa osób, reprezentujących przede wszystkim średnie i młode pokolenie, uważa jednak, że znajomość polskiego nie jest warunkiem koniecznym polskiej identyfikacji; naj-

[2] Cytowany badacz twierdzi, że *pokolenie starsze opowiada się za opcją ideologiczną, młode za racjonalną* (Chodubski 1998, 14), nie łączyłabym jednak tak kategorycznie określonej postawy z przynależnością pokoleniową. Z badań, jakie przeprowadziłam w Republice Białorusi, a także na Litwie (w latach 2004–2008) i Ukrainie (rok 2004), wynika, że należałoby raczej mówić o dominacji postawy ideologicznej w pokoleniu ludzi starszych i racjonalnej wśród osób reprezentujących młodsze generacje.

ważniejsza jest świadomość polskich korzeni (szerzej patrz: Kabzińska 1999, 49-76; Kabzińska 2009, 127-135; patrz też: Sawaniewska-Mochowa, Zielińska 2007; Sobecki 2007; Zielińska 1993, 1997).

Na skutek procesów depolonizacyjnych, nasilających się od początku lat 90. XX wieku, na terenach postradzieckich, także w Republice Białorusi, słabnie udział Kościoła Rzymskokatolickiego w procesie kształtowania polskiej tożsamości. Instytucja ta przestaje pełnić „odwieczną" funkcję „bastionu polskości". Depolonizacja następuje przede wszystkim w wyniku wypierania polskiego z liturgii, homilii, katechez, pieśni i różnego rodzaju nabożeństw, eliminowania go ze spowiedzi i bezpośrednich rozmów wiernych z księżmi. Jego miejsce zajmuje język grupy dominującej w danym kraju[3]. Dzieje się tak często wbrew woli parafian, głównie osób starszych, dla których polski w świątyni katolickiej ma wyjątkowe znaczenie kulturowe, historyczne, patriotyczne, czy wręcz sakralne.

O wewnętrznym zróżnicowaniu polskiej mniejszości w RB można mówić na podstawie istotnej dla wielu osób kwestii, jaką jest pochodzenie społeczne. Moi rozmówcy np. z dumą mówili o swych szlacheckich korzeniach, przypominając zarazem, że w okresie władzy radzieckiej zmuszeni byli ukrywać tę prawdę nawet przed własnymi dziećmi. Wciąż utrzymuje się stereotyp Polak-katolik-szlachcic (Kabzińska 1999, 44-45; szerzej patrz: Waszczyńska 1996; Sawaniewska-Mochowa, Zielińska 2007). Można ponadto mówić o dystansie między osobami pochodzenia szlacheckiego a tymi, które wywodzą się z rodzin chłopskich. Zjawisko to jest zauważalne przede wszystkim na poziomie wypowiedzi osób reprezentujących poszczególne środowiska, nie przeradza się natomiast w widoczny konflikt.

Na tym samym poziomie można mówić o dystansie dzielącym osoby mieszkające „od zawsze" w poszczególnych miejscowościach od przybyszy z zewnątrz. Są oni określani przez autochtonów mianem przybłędów (*pribłudy*) lub ludzi obcych (*czużije ljudi*), niezależnie od tego, z jakiej grupy etnicznej/narodowej się wywodzą. Dla Polaków-autochtonów „obcym" może być np. człowiek z sąsiedniej wioski, który zamieszkał w danej miejscowości po wojnie, mimo że ma on polskie korzenie i identyfikuje się jako Polak (szerzej patrz: Kabzińska 1999, 101-107).

Bardzo głębokie są podziały na tzw. Zapadników i Wostoczników. Wynikają one głównie z różnic historycznych związanych z przynależnością zachodnich rejonów kraju w okresie międzywojnia do II Rzeczypospolitej, wschodnich natomiast – do Związku Radzieckiego. Zdaniem moich rozmówców, fakt ten w decydujący sposób

[3] Zjawisko to zostało szczegółowo opisane w literaturze (patrz np.: Dzwonkowski. Gorbaniuk O., Gorbaniuk J. 2001; 2004; Giebień 2004; Kabzińska 1999, 37-49, 69-76; Kabzińska 2004; Winnicki 2009, 46-53), nie będę więc go tutaj szerzej analizować.

wpłynął na różnice kulturowe między mieszkańcami wschodniej i zachodniej Białorusi, ich identyfikację etniczną/narodową oraz tempo procesów asymilacyjnych. O wspomnianych podziałach, a zarazem – wewnętrznych antagonizmach – świadczą m.in. wypowiedzi mieszkańców Grodzieńszczyzny, według których w zachodnich rejonach kraju coraz bardziej odczuwalne są wpływy negatywnych zjawisk, występujących dotychczas w jego części wschodniej, takich jak: pijaństwo, lekceważący stosunek do pracy, brak poszanowania własności prywatnej, obojętność religijna oraz – mające z nią ścisły związek – rosnąca liczba rozwodów i osłabienie więzi rodzinnych (szerzej patrz: Kabzińska 1999, 129-132; Kabzińska 2009, 122-125[4]).

Polska mniejszość w RB, jak każda grupa etniczna/narodowa, jest zróżnicowana pod względem struktury zawodowej. Należą do niej m.in. osoby pracujące w rolnictwie, robotnicy wykwalifikowani i niewykwalifikowani, urzędnicy, nauczyciele. W literaturze brak informacji o tym, w jaki sposób zjawisko to przejawia się w życiu codziennym członków polskiej mniejszości. Czy ma znaczenie dla relacji między nimi? Jak postrzegają się nawzajem przedstawiciele poszczególnych zawodów? Jaki jest stosunek reprezentujących je osób do poszczególnych wyznaczników polskiej tożsamości etnicznej/narodowej? Jak wygląda ich udział w transmisji polskiej kultury? Odpowiedzi na te pytania mogą przynieść jedynie szczegółowe badania terenowe.

Od wielu lat dla mieszkańców Białorusi, podobnie jak dla ludności wielu innych krajów, jednym z najważniejszych problemów społecznych jest bezrobocie[5]. Możliwość wykonywania pracy i uzyskiwania związanych z nią dochodów może być kolejnym kryterium wewnętrznych podziałów każdej grupy etnicznej/narodowej, w tym również polskiej mniejszości w RB. Obok źródła utrzymania, kryterium wewnętrznego zróżnicowania grupy jest wysokość dochodów i możliwość zaspokojenia podstawowych potrzeb. Podobnie jak w przypadku struktury zawodowej, pojawiają się pytania dotyczące sposobów funkcjonowania wymienionych podziałów w codziennym życiu Polaków w RB.

Kolejnym kryterium, na którego podstawie można mówić o wewnętrznym zróżnicowaniu omawianej tu grupy, jest poziom wykształcenia. Wprawdzie, jak wykazują kolejne spisy ludności, rośnie liczba Polaków z wykształceniem średnim i wyższym,

[4] Badania terenowe w Republice Białorusi, których wyniki opublikowałam w 2009 roku, przeprowadziła, na podstawie przygotowanego przeze mnie kwestionariusza mgr Helena Giebień, doktorantka politologii Uniwersytetu Wrocławskiego.

[5] Wielu moich rozmówców podkreślało, że zjawisko to nie było im znane w czasach socjalistycznych. Dzięki temu żyło im się łatwiej, mieli też poczucie bezpieczeństwa. Niepokój budzi ponadto postępująca pauperyzacja i polaryzacja społeczeństwa (szerzej patrz: Kabzińska 2009, 36-52).

wciąż jednak utrzymuje się dominacja wykształcenia średniego i podstawowego nad wyższym (Winnicki 2009, 44)[6].

Polacy mieszkający w RB *stopniowo odrabiają straty w niedostatku wykształcenia […] [i] pozycji zawodowo-społecznej, niemniej zaszłości są nadal tak duże, że na drabinie poziomów, w porównaniu do wszystkich znaczących grup narodowościowych współczesnej RB, nadal zajmują ostatnie miejsce, co przekłada się bezpośrednio na ich niższy, w porównaniu z innymi, status społeczno-zawodowy* (Winnicki 2009, 46).

Mówiąc o „zaszłościach", cytowany badacz bierze, jak sądzę, pod uwagę m.in. skutki tzw. repatriacji. W jej następstwie liczba ludności polskiej na terenach, które w okresie międzywojennym były częścią II Rzeczypospolitej, a po wojnie weszły w skład ZSRR, znacznie się zmniejszyła. Uległa też zmianie jej struktura. Do Polski wyjechali przede wszystkim przedstawiciele inteligencji, wśród nich – mieszkańcy przygranicznych ośrodków miejskich. Podobnie jak w wielu innych republikach radzieckich, zastąpili ich przedstawiciele *władz politycznych i administracyjnych, struktur „bezpieczeństwa państwowego", kadry wojskowej oraz organizator[zy] nowych form życia gospodarczego; miasta zatem w przeważającej większości straciły bardzo szybko dotychczasowy polski charakter etniczny. Względna odbudowa nastąpiła na początku lat 50., gdy z okolicznych wsi napłynęła, do poddanych ewakuacji miast, znaczna fala autochtonicznej ludności do rozbudowywanego lub budowanego od nowa przemysłu i związanych z nim instytucji infrastruktury* (Winnicki 2009, 11). Ze względów polityczno-gospodarczych zdecydowanie ograniczono lub wręcz uniemożliwiono wyjazdy do Polski mieszkańcom wsi. Przez długie lata skutkiem wspomnianych zjawisk była m.in. zdecydowana dominacja słabo wykształconej ludności chłopskiej wśród Polaków mieszkających w BSRR (Winnicki 2009, 11-12).

Odbudowanie i wzmocnienie grupy rodzimej inteligencji – przede wszystkim poprzez rozwój polskojęzycznego szkolnictwa i szeroki dostęp do polskiej kultury – stało się jednym z podstawowych celów statutowych polskich organizacji społeczno-kulturalnych, powstających na terenach ZSRR od czasów tzw. pieriestrojki. W BSRR pierwszą taką organizację – Klub Miłośników Kultury Polskiej – zarejestrowano w Lidzie 17 maja 1987 roku. Za przykładem Lidy poszło wiele ośrodków, m.in. Baranowicze, gdzie na początku 1988 powołano do życia Klub Miłośników Mowy i Kultury Polskiej. Wcześniej, w roku 1987, przy baranowickim kościele parafialnym zaczęły się spotykać osoby zainteresowane nauką polskiego. W tym samym roku w Baranowiczach powstała Polska Szkoła Społeczna (szerzej patrz: Giebień 2009). Należy jednak

[6] Podobne zjawisko występuje również wśród Białorusinów, w przypadku innych grup natomiast, np. Rosjan i Żydów, liczba osób z wykształceniem wyższym i średnim zdecydowanie przewyższa liczbę tych, którzy mają jedynie wykształcenie podstawowe.

zauważyć, że poparcie osób identyfikujących się jako Polacy dla polskich organizacji nie było powszechne. Nie wszyscy zaangażowali się w podejmowane przez nie prace, skorzystali z możliwości nauki polskiego czy uczestnictwa w imprezach, mających na celu upowszechnianie polskiej kultury narodowej, regionalnej i lokalnej.

Największą polską organizacją w RB jest Związek Polaków na Białorusi[7]. Odegrał on niekwestionowaną rolę w upowszechnianiu polskiej kultury, organizacji życia kulturalnego Polaków w RB i tworzeniu systemu polskojęzycznej oświaty, nie uniknął jednak, podobnie jak inne organizacje, wewnętrznych konfliktów. Różnice programowe, osobiste ambicje działaczy i animozje między nimi oraz brak akceptacji władz dla niektórych działań doprowadziły do rozłamów. Do najbardziej dramatycznego w skutkach konfliktu doszło w 2005 roku. ZPB podzielił się wówczas na dwa, zwalczające się do dziś, ugrupowania, pozostające w złych stosunkach nie tylko względem siebie, ale też wobec władz polskich i białoruskich. Jeden z odłamów, kierowany do niedawna przez Andżelikę Borys[8], cieszy się poparciem władz polskich, nie jest natomiast akceptowany przez władze białoruskie, drugi, na którego czele stanął Józef Łucznik, zyskał aprobatę władz RB, władze polskie natomiast odmawiają mu poparcia (szerzej patrz: Gawin 2006; Giebień 2005; Kabzińska 2009, 135-145; Malewicz 2009).

Część Polaków mieszkających w RB opowiedziała się za Związkiem kierowanym przez A. Borys, część natomiast poparła organizację kierowaną przez J. Łucznika. Trzeba jednak pamiętać o tym, że stosunek ludności polskiej mieszkającej w RB do Związku Polaków na Białorusi, podobnie jak do innych organizacji, nigdy nie był jednolity. Podczas swoich badań spotkałam zarówno osoby pełne euforii, wynikającej z możliwości działania na rzecz polskiej mniejszości w strukturach Związku, jak i takie, które zachowywały dystans wobec niego. Nierzadkie były krytyczne wypowiedzi pod adresem działaczy związkowych (lokalnych i reprezentujących szczebel centralny), świadczące o braku zaufania do nich. Część rozmówców nie kryła lęku przed inwigilacją ZPB przez służby bezpieczeństwa. Zdecydowane różnice postaw ujawniły się po jego rozpadzie na dwie, zwalczające się frakcje.

Szykany, jakich doznało wielu działaczy Związku nieuznawanego przez władze Białorusi[9] sprawiły, że wiele osób zrezygnowało z dotychczasowej działalności, co

[7] Zdzisław J. Winnicki podaje, że do niedawna organizacja ta liczyła ok. 30 tys. członków (Winnicki 2009, 39); w innym źródle natomiast jest mowa o tym, że ZPB *w najlepszych czasach zrzeszał blisko 20 tysięcy członków* (Polacy na Białorusi, http://pl.wikipedia.org/wiki/Polacy_na_Bialorusi).

[8] Wiosną 2010 r. A. Borys ustąpiła ze stanowiska, jej obowiązki przejęła Andżelika Orechwo.

[9] Były to m.in. procesy sądowe, aresztowania, przesłuchania, kary pieniężne, zwolnienia z pracy lub realne groźby jej utraty, ograniczenia możliwości działania w efekcie przekazania majątku związkowego, w tym Domów Polskich, w ręce przedstawicieli odłamu mającego akceptację władz białoruskich.

znacznie osłabiło organizację (szerzej patrz: Kabzińska 2009, 140-145). Skutki rozłamu w ZPB odczuwają jednak nie tylko jego członkowie. Konflikty w ZPB, podobnie jak np. krytyczne, nierzadko, wrogie wypowiedzi przedstawicieli różnych środowisk (władz, naukowców, dziennikarzy) o Polakach w RB (szerzej patrz: Winnicki 2003; Winnicki 2009), rodzą obawy o przyszłość tej grupy. W jednej ze swych prac zwróciłam uwagę, że wspomniane zjawiska mogą mieć wpływ na wybory identyfikacji etnicznej/narodowej dokonywane przez osoby wywodzące się z polskich rodzin (Kabzińska 2009, 140-141). Również Zdzisław J. Winnicki zauważył, że *w warunkach silnej indoktrynacji i propagandy ośrodków władzy i mediów na Białorusi, a częściowo wskutek zastraszenia, społeczność polska [nie tylko] odchodzi od aktywnej działalności w ZPB […], [lecz także] przestaje ujawniać lub wręcz zaczyna ukrywać swoją narodowość w obawie o przyszłość dzieci i trudności dnia codziennego, w sytuacji praktycznie dominującej zależności od państwowego pracodawcy* (Winnicki 2009, 54)[10].

Spis przeprowadzony w RB w 2009 roku potwierdził, że obawy o losy polskiej mniejszości nie są bezpodstawne. W porównaniu z rokiem 1999, kiedy przeprowadzono poprzedni spis, oficjalna liczba Polaków w tym państwie zmniejszyła się o 100 tys. osób. W roku 1999 wynosiła ona 395712, w roku 2009 – ok. 295 tys.[11]. Wiele osób zapewne obawiało się przyznać oficjalnie do polskiej identyfikacji, część natomiast odrzuciła ją świadomie, choćby dlatego, by uniknąć konfliktów na tle narodowościowym. Sądzę, że nawet jeśli w codziennym życiu, na poziomie rodzin i lokalnych społeczności, w szkole i miejscu pracy, członkowie polskiej mniejszości nie stykają się z negatywnymi postawami, trudno im lekceważyć nieprzychylne Polakom wypowiedzi przedstawicieli władz, dziennikarzy czy naukowców.

Podobnie jak w przypadku wielu innych grup etnicznych/narodowych, również dla Polaków mieszkających w RB tożsamość etniczna/narodowa stała się przedmiotem wyboru. Zależy on nie tylko od określonej sytuacji politycznej, wpływa nań również np. rosnąca liczba małżeństw mieszanych i codzienne funkcjonowanie na pograniczach kulturowych. Przez wiele osób identyfikacja etniczna/narodowa trak-

[10] Jak widać, lęk przed ujawnieniem polskiej identyfikacji ma nie tylko podłoże polityczne, ale też ekonomiczne.

[11] http://pl.wikipedia.org/wiki/Polacy_na_Bialorusi. Według spisu przeprowadzonego w BSRR w 1989 roku, na terenie Republiki oficjalnie mieszkało wówczas ok. 418 tys. Polaków. Nieoficjalne dane mówią o 1,2-1,5 mln do 2,5 mln. W tym ostatnim przypadku mamy do czynienia ze stereotypowym utożsamianiem polskości z katolicyzmem (szerzej patrz: Kabzińska 1999, 28-31).

towana jest instrumentalnie czy wręcz koniunkturalnie. Część Polaków trwa jednak w swojej polskości niezależnie od zmian historyczno-politycznych[12].

Wielość typów tożsamości występujących w grupie, której członkowie mają polskie korzenie, stanowi znakomity punkt wyjścia do badań nad pograniczem wewnątrzkulturowym.

Pogranicza stykowe czy przejściowe?

Polscy badacze pograniczy etniczno-kulturowych odwołują się niekiedy do wprowadzonego do literatury przez Józefa Chlebowczyka podziału na pogranicza stykowe i przejściowe. O pograniczu stykowym mówimy w przypadku grup różniących się znacznie pod względem językowym, etnicznym, kulturowym, o pograniczu przejściowym natomiast – w odniesieniu do grup pokrewnych pod tymi względami. Dla pogranicza stykowego – zdaniem Chlebowczyka (1975, 23) – charakterystyczne jest istnienie *jasno określonej granicy demarkacyjnej*. Niektórzy autorzy zauważają jednak słusznie, że *również w strefach pogranicza stykowego […] może powstać obszar na tyle przemieszany i płynny, że odznaczający się brakiem wyklarowanej granicy […], którą można by wyznaczyć przy pomocy linii demarkacyjnej* (Staszczak 1978, 30). Zjawisko to obserwujemy zwłaszcza w sferze językowej.

Polacy mieszkający w Republice Białorusi i ich sąsiedzi w większości należą do grup pokrewnych językowo. Ułatwia im to zapożyczenia, tworzenie charakterystycznej dla pogranicza „mieszanej mowy". Na poziomie lokalnym brak też najczęściej nieprzekraczalnej „linii demarkacyjnej", którą można by wyznaczyć, biorąc np. pod uwagę kryterium konfesyjne. Rodziny zróżnicowane wyznaniowo bardzo często szukają kompromisu, by uniknąć konfliktów na tym tle. W tym celu naprzemiennie uczestniczą w nabożeństwach (w jednym tygodniu członkowie rodziny modlą się w kościele, w drugim – w cerkwi i tak na zmianę). W rodzinach wielodzietnych jedne dzieci chrzci się w cerkwi, inne – w kościele, nadawane są im też imiona wywodzące się z różnych tradycji (np. pierwsze imię prawosławne, drugie – katolickie lub odwrotnie). Ze wspomnianymi tu przykładowo zachowaniami zetknęłam się wielokrotnie podczas swoich badań. Kompromisom sprzyja przekonanie, iż „wszyscy jesteśmy pod jednym Bogiem". Nie bez znaczenia jest też słaba na ogół znajomość dogmatów

[12] O rozmaitych postawach wobec polskiej identyfikacji piszę w artykule *Polskość odrzucona, ocalona, ujawniona, przypomniana – Polacy na Litwie, Ukrainie i Białorusi.* Tekst ukaże się w 2011 roku w pracy zbiorowej *Polacy poza granicami kraju u progu XXI wieku – różne oblicza polskiej tożsamości,* red. M. Michalska, Wrocław.

wyróżniających określone wyznania, akceptacja różnic obrzędowych charakterystycznych dla poszczególnych Kościołów, przejmowanie niektórych zwyczajów[13].

Analizując zjawisko pograniczy stykowych i przejściowych, badacze odwołują się przede wszystkim do przykładów różnych grup etnicznych/narodowych. Warto natomiast, moim zdaniem, zastanowić się nad zastosowaniem tych kategorii do badań nad pograniczami wewnątrzkulturowymi.

O istnieniu pograniczy stykowych w tej samej grupie etnicznej/narodowej (w tym przypadku jest nią polska mniejszość w RB) świadczy np., według mnie, występowanie wśród jej członków różnych poziomów zaangażowania w życie religijne, z jednej strony, i ateizmu, z drugiej (wspomniane postawy wykluczają się wzajemnie). Kolejnym przykładem jest stosunek do polskiej identyfikacji – trwanie przy niej bądź jej odrzucenie (czasowe lub trwałe). Różne są też postawy wobec języka polskiego. Przypomnę, że część osób, które uważają się za Polaków, uznaje język polski za istotny wyznacznik polskiej tożsamości, inne osoby natomiast, należące do tej samej grupy, twierdzą, że znajomość polszczyzny nie jest warunkiem koniecznym, by móc uważać się za Polaka.

Trudno mówić o pograniczu przejściowym, gdy część osób pielęgnuje rodzime tradycje, inne natomiast nie wykazują zainteresowania nimi, akceptując jedynie „światowe nowinki", ulegając akulturacji, albo też, gdy członkowie tej samej grupy etnicznej/narodowej hołdują różnym wartościom, aprobują odmienne wzory kulturowe, wyznają diametralnie różne poglądy polityczne. Różnice te nierzadko prowadzą do ostrych konfliktów.

Jak już podkreślałam, aby móc szczegółowo opisać pogranicza wewnątrzkulturowe występujące wśród Polaków mieszkających w RB, konieczne jest przeprowadzenie wnikliwych badań terenowych. Jedynie na ich podstawie można pokazać, jak pogranicza te funkcjonują na co dzień, jak wewnętrzne zróżnicowanie grupy przejawia się w życiu codziennym identyfikujących się z nią osób i jakie ma dla nich znaczenie. Można też odpowiedzieć na pytanie, czy owo zróżnicowanie prowadzi do konfliktów na poziomie rodzin, lokalnych społeczności i środowisk, czy też udaje się tych konfliktów uniknąć? Czy można mówić o dialogu na poziomie polskiej mniejszości i jeśli tak, to jakie działania są w tym celu podejmowane? Badania terenowe przyniosłyby także odpowiedź na pytanie, jakiego rodzaju pogranicza dominują w interesującej nas grupie i jakie ma to dla niej następstwa. Raz jeszcze podkreślę, że w postulowanych badaniach nie chodzi jedynie o wskazania źródeł wewnętrznego zróżnicowania polskiej mniejszości w Republice Białorusi, lecz o szczegółowy, wni-

[13] Przykładem może być pozostawianie pokarmów na grobach przez mieszkających w RB katolików, wzorem wyznawców prawosławia.

kliwy opis występujących w tej grupie pograniczy wewnątrzkulturowych, ukazanie sposobów ich funkcjonowania w życiu codziennym jej członków oraz wyjaśnienie, jak zjawisko to jest przez nich postrzegane, oceniane i doświadczane.

Bibliografia

Bukowska-Floreńska Irena, 1994*, Pogranicze jako kategoria wewnątrzspołeczna i wewnątrzkulturowa,* w: *Pogranicze jako problem kultury,* red. T. Smolińska, Opole, 165-173.

Chlebowczyk Józef, 1975, *Procesy narodotwórcze we wschodniej Europie środkowej w dobie kapitalizmu,* Katowice.

Chodubski Andrzej, 1998, *Tożsamość kulturowa, kwestie narodowościowe i polonijne,* Toruń.

Dzwonkowski Roman, Gorbaniuk Oleg, Gorbaniuk Julia, 2001, *Postawy katolików obrządku łacińskiego na Ukrainie wobec języka polskiego,* Lublin.

Dzwonkowski Roman, Gorbaniuk Oleg, Gorbaniuk Julia, 2004, *Postawy katolików obrządku łacińskiego na Białorusi wobec języka polskiego,* Lublin.

Engelking Anna, 1996, *Każda nacja swoju wieru ma,* „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty", nr 3-4, 177-183.

Gawin Tadeusz, 2006, *Związek Polaków na Białorusi. Historia niszczenia niezależności 1988-2005,* Białystok.

Giebień Helena, 2004, *Kwestie języka używanego w liturgii rzymskokatolickiej w wybranych parafiach powiatu lidzkiego*, w: *Kultura i świadomość etniczna Polaków na Wschodzie,* red. A. Kuczyński, M. Michalska, Wrocław, 161-179.

Giebień Helena, 2005, *Związek Polaków na Białorusi (BSRR-RB) w latach 1988-2004,* w: *Polska mniejszość narodowa w Europie Środkowo-Wschodniej. Nowe problemy i wyzwania wobec współczesnych przemian w państwach regionu,* red. Z. J. Winnicki, Wrocław, 99-144.

Giebień Helena, 2009, *Organizacje Polaków przed zjednoczeniem w strukturze Związku Polaków na Białorusi,* w: *Polska mniejszość narodowa na Białorusi 1988-2009. Ocena minionego dwudziestolecia,* red. Z. J. Winnicki, T. Gawin, Białystok, 56-73.

Kabzińska Iwona, 1999, *Wśród „kościelnych Polaków". Wyznaczniki tożsamości etnicznej (narodowej) Polaków na Białorusi,* Warszawa.

Kabzińska Iwona, 2004, *Czy zmierzch stereotypu Polak-katolik?,* w: *Kultura i świadomość etniczna Polaków na Wschodzie,* red. A. Kuczyński, M. Michalska, Wrocław, 191-202.

Kabzińska Iwona, 2009, *Między pragnieniem ideału a rzeczywistością. Polacy na Litwie, Białorusi i Ukrainie w okresie transformacji systemowej przełomu XX i XXI stulecia,* Warszawa.

Malewicz Tadeusz, 2009, *Wewnętrzne i zewnętrzne przyczyny podziałów w Związku Polaków na Białorusi (albo jak zmarnowano ZPB),* w: *Polska mniejszość narodowa na Białorusi 1988-2009. Ocena minionego dwudziestolecia,* red. Z. J. Winnicki, T. Gawin, Białystok, 108-117.

Sawaniewska-Mochowa Zofia, Zielińska Anna, 2007, *Dziedzictwo kultury szlacheckiej na byłych Kresach północno-wschodniej Rzeczypospolitej,* Warszawa.
Smułkowa Elżbieta, 2004, *Inna polskość?,* w: *Kultura i świadomość etniczna Polaków na Wschodzie. Tradycja i współczesność,* red. A. Kuczyński, M. Michalska, Wrocław, 259-267.
Sobecki Mirosław, 2007, *Kultura symboliczna a tożsamość. Studium tożsamości kulturowej Polaków na Grodzieńszczyźnie z perspektywy edukacji międzykulturowej,* Białystok.
Staszczak Zofia, 1978, *Pogranicze polsko-niemieckie jako pogranicze etnograficzne,* Poznań.
Waszczyńska Katarzyna, 1996, *Kto jest szlachcic, czyli o obrazie szlachcica w oczach współczesnych mieszkańców pogranicza litewsko-białoruskiego,* „Etnografia Polska", t. 40, z. 1-2, 155-187.
Waszkiewicz Jerzy, 2005, *Mniejszość polska w stosunkach polsko-białoruskich*, w: *Polska – Białoruś. Problemy sąsiedztwa,* red. H. Chałupczak, E. Michalik, Lublin, 81-89.
Winnicki Zdzisław J., 2003, *Współczesna doktryna i historiografia białoruska (po roku 1989) wobec Polski i polskości,* Wrocław.
Winnicki Zdzisław J., 2009, *Współczesna kondycja polskiej mniejszości narodowej w Republice Białoruś – geneza, status, tendencje przemian w latach 1989-2009,* w: *Polska mniejszość narodowa na Białorusi 1988-2009. Ocena minionego dwudziestolecia,* red. Z. J. Winnicki, T. Gawin, Białystok, 10-55.
Zielińska Anna, 1993, *Prestiż i funkcje języka polskiego w okolicach Baranowicz na Białorusi,* „Etnografia Polska", t. 37, z.2, 19-28.
Zielińska Anna, 1997, *Sytuacja socjolingwistyczna polskich rodzin w Sopoćkiniach i okolicznych wioskach (w świetle relacji ich mieszkańców),* „Etnografia Polska", t. 41, z. 1-2, 169-181.

LENKAI, GYVENANTYS BALTARUSIJOS RESPUBLIKOJE: VIDINIAI KULTŪRŲ PARIBIAI – SANDŪRA AR PEREIGA?

Santrauka

Autorė svarsto galimybę Józefo Chlebowczyko, išskyrusio sandūros ir perėjos paribius skirtingų kaimynystėje gyvenančių etninių/tautinių grupių santykiuose, suformuluotą koncepciją pritaikyti aprašant vieną viduje susiskaidžiusią etninę/tautinę grupę, pvz. lenkus, gyvenančius Baltarusijos Respublikoje. Taip pat ji siekia atkreipti dėmesį į būtinybę atlikti tyrimus, kurie padėtų išsiaiškinti, kaip vidinis grupės susiskaidymas pasireiškia kasdieniame tai grupei priklausančių asmenų gyvenime ir kokią reikšmę jiems turi. Ar sukelia konfliktus šeimose, vietinėse bendruomenėse bei socialinėse grupėse (mokykloje, darbovietėje), ar tokių konfliktų pavyksta išvengti? Kokio pobūdžio paribiai – pereigos ar sandūros – vyrauja tiriamojoje grupėje ir kokį poveikį jai tai daro?

Esminiai žodžiai: lenkai, gyvenantys Baltarusijos Respublikoje; sandūros paribiai, pereigos paribiai, vidiniai kultūriniai paribiai.

POLES IN THE REPUBLIC OF BELARUS. BORDERLANDS WITHIN "BORDERLANDS GROUPS". ARE THEY OF CONTACT OR TRANSITIONAL TYPES?

Summary

The author considers applying the concept of Józef Chlebowczyk, namely that distinguishing contact and transitional types of relations between two ethnical/national borderland groups, to study of one internally differentiated ethnic/national group. The case of such group is the Polish minority in the Republic of Belarus. The author emphasizes the necessity of the research which would explain the effects of the internal differentiation of the group in everyday life of its members, as well as the meanings they attach to them. Do the internal differences of the Polish group bring about conflicts in families, local communities and other groups (school, place of work) or do they manage to avoid them? What is the kind of internal borderlands prevailing in the Polish minority group in Belarus? Can we define them as contacts or transitional ones? And in what way do they affect the life of those people?

Key words: Poles in the Republic of Belarus, borderlands (contact, transitional, intracultural).

Translated by Anna Kuczyńska

Kamilla Dolińska

Uniwersytet Wrocławski, Polska

WIELOKULTUROWOŚĆ JAKO KONTEKST REDEFINIOWANIA TOŻSAMOŚCI?

Różnorodność zmian oraz ich wewnętrzna dynamika w ramach współczesnej rzeczywistości czynią z tożsamości kategorię problematyczną, bowiem stawiają pod znakiem zapytania możliwość udzielenia jednoznacznej odpowiedzi na pytanie „kim jestem". Niejednoznaczność ta wiąże się z jednej strony z uczestnictwem jednostek w wielu światach społecznych, mogącym sprzyjać przewadze jednych aspektów jej tożsamości nad innymi, a z drugiej strony – z doświadczaniem wieloopcyjnego „innego", niezwykle istotnego z punktu widzenia jednostkowego samookreślania się. Wieloobecność i wielogłosowość, będąca skutkiem jego czynnej obecności we współczesnej przestrzeni społecznej jednostek oraz grup (Kalaga 2004, 6), naprowadza na istotny problem: czy, a jeśli tak, to w jaki sposób, możliwość artykułowania „inności" oraz doświadczenia w ramach relacji z „innym" wpływają na tożsamość jednostek tę relację współkonstytuujących? Udzielenie odpowiedzi na te pytania, w oparciu o wybraną literaturę przedmiotu, wymaga ustalenia pewnych znaczących kwestii odnośnie kategorii tożsamości oraz idei wielokulturowości, której „inny" jest nośnikiem, a „inność" konstytutywnym elementem. Dlatego należy, po pierwsze, dookreślić sposób rozumienia tożsamości przyjęty w ramach niniejszych rozważań, po drugie, scharakteryzować relację pomiędzy cechami ponowoczesnego porządku społecznego a procesem kształtowania tożsamości jednostki, po trzecie, ustalić treść zjawiska wielokulturowości wpisującego się w ów porządek społeczny, ze szczególnym uwzględnieniem możliwości artykułowania różnicy i jej doświadczania oraz, po czwarte, wskazać zależność (oraz jej konsekwencje) pomiędzy określonym sposobem rozumienia wielokulturowości a tożsamością jednostki żyjącej w warunkach wielokulturowości.

Bogactwo materiału teoretycznego na temat tożsamości może być źródłem wielu trudności, zarówno jeśli chodzi o teoretyczne, jak i metodologiczne podejście do postawionego w jej ramach problemu. Wielość modeli tożsamości, perspektyw, z jakich jest postrzegana, i w związku z tym wielość definicji tego pojęcia powoduje, że nurtujące badacza zagadnienia „tożsamościowe" mogą być rozpatrywane wieloaspektowo i wielowymiarowo. W literaturze przedmiotu spotkać można zarówno zdefiniowane i scharakteryzowane modele tożsamości: zdrowia, interakcyjny, świa-

topoglądowy czy egologiczny (Bokszański 1989, 25-51, Melchior 1990, 33-43), ale również takie, które powstają w wyniku wyborów dokonywanych przez badaczy spośród wymiarów, które konstytuują pojęcie tożsamości, a które zbudowane są z następujących opozycji: normatywność vs deskryptywność, proces vs stan, kontynuacja vs odmienność oraz konformizm vs bunt (Bokszański 2006, 43). Jednocześnie pojawia się wielość „dylematów tożsamościowych": czy człowiek jest dysponentem jednej czy wielu tożsamości, czy tożsamość ma wymiar zarówno jednostkowy, jak i zbiorowy, czy jest konstruktem statycznym czy dynamicznym, a także w jakiej relacji do siebie pozostaje tożsamość osobista i społeczna.

Teza, iż tożsamość jest zadaniem realizowanym przez jednostkę – konstruowaną, a nie nadawaną koncepcją siebie (Szlachcicowa 2003, 13), staje się nadrzędna względem innych i wyznacza sposób analizowania oraz interpretacji procesów oraz zjawisk jej towarzyszących. Złożoność tej autokoncepcji, uwidaczniająca się m.in. w trudności jednoznacznego rozwiązania powyżej zaakcentowanych dylematów, wymaga jej dookreślenia. Na podstawie literatury można uprawomocnić wniosek o wieloaspektowości społecznej tożsamości, a dzięki temu o posiadaniu przez jednostkę społeczną nie jednej – ciągłej, sztywnej i niezmiennej w czasie tożsamości ujmowanej w kategoriach struktury, lecz kilku – w zależności od zakresu społecznej aktywności, od ilości partnerów społecznych współuczestniczących w różnorakich sytuacjach społecznych. *Szeroko rozpowszechnione jest stosowanie pojęcia tożsamości do różnych stron lub czynników ludzkiej samowiedzy. Mówi się więc o tożsamości związanej z życiem zawodowym, z płcią, z politycznym zaangażowaniem* (Kłoskowska 1996, 104). Jednostka przez całe życie staje się członkiem różnych grup, kręgów społecznych i poprzez takie wielostronne uczestnictwo w życiu społecznym przyczynia się do wzbogacenia swej tożsamości: *człowiek w różnej mierze i w różnym stopniu identyfikuje się z wieloma społecznościami i grupami. (...) Jednostka ludzka jest umieszczona lub sama sytuuje się w obrębie tych różnorodnych związków, nie wyczerpując się w powiązaniu z żadnym z nich bez reszty, a z każdego czerpiąc pewne elementy swego samookreślenia* (Kłoskowska 1996, 103). Z racji tego, każde społeczeństwo, każdy świat społeczny oferuje swym członkom określony „repertuar" tożsamości, dzięki któremu jednostka buduje swego rodzaju układ autodefinicji (Bokszański 1989, 14). Inaczej można powiedzieć, że *naszą jednostkową tożsamość można fragmentaryzować na wiele sposobów lub można też przyjąć, że jest to raczej zlepek tożsamości, a nie jedna tożsamość* (Bieńkowska-Ptasznik 2006, 187).

Koncepcja siebie jest zatem jednocześnie kategorią dynamiczną, uwikłaną w sieć społecznych relacji jednostki, budowanych w ramach różnorodnych sfer jej społecznej aktywności. Jest konstruowana w działaniu oraz wyznaczona przez całokształt ludz-

kich interakcji (Bokszański 1989, 30-33). Jednostka uzyskuje tożsamość w trakcie wysyłania, przyjmowania i interpretowania przekazów, które stanowią nieodłączny element jej uczestnictwa w życiu społeczno-kulturowym. Dlatego też *tożsamość jest społecznym procesem, ponieważ jest zawsze konstruowana przez odniesienie do innych* (Melchior 1990, 36). Nie oznacza to jednak, że człowiek nie posiada takiego obszaru „samego siebie", swoistego „rdzenia", który zapewnia ciągłość jego tożsamości. Konstelację względnie trwałych wartości, odpornych na zmianę, Hanna Malewska-Peyre nazywa *Ja aksjologicznym*. Negocjowanie, co najwyżej, ich formy pozwala zachować poczucie jedności i spójności tożsamości oraz pozwala również na otwartość wobec zmian. W związku z tym tożsamość można uznać za mechanizm regulujący, który gwarantuje ciągłość (poczucie, że pomimo zmian jednostka jest jedną i tą samą osobą w czasie), a zarazem pozwala dostosować się do nowych sytuacji, doświadczeń oraz wiedzy o świecie. Nie jest ona zatem sztywną strukturą, lecz strukturyzującym się procesem (2000, 136-137). Ralf Turner wprowadza w ramach tego dylematu rozróżnienie na jednostkową koncepcję siebie (*self-conception*) oraz obraz siebie (*self-image*). Ta pierwsza zmienia się powoli, dąży do utrzymywania spójności, ta druga – jest szybko zmieniającym się odzwierciedleniem „identyfikacji cząstkowych", będących wyrazem uczestniczenia jednostki w społecznych interakcjach (za: Mamzer 2003, 52-53)[1].

W koncepcję siebie, dynamiczną i wieloaspektową, wpisana jest więc dwuznaczność: identyczność a zarazem odmienność. To, z jednej strony, bycie kimś, kto „pozostaje tym samym" czy „kontynuuje siebie", a z drugiej – bycie kimś, kto „jest odróżnialny" w szczególny sposób od innych (Bokszański 2006, 33). Jednak jedność i zróżnicowanie w ramach tożsamości rozpatrywać można również w kontekście relacji z innymi ludźmi, wśród których pojawiają się „swoi' i „obcy"/"inni". Podstawą strukturyzowania świata staje się więc oczywista zasada dychotomizacji: „my" – „oni" czy „ja" – „oni", wyznaczająca tym samym obszary jednostkowych i grupowych tożsamości (Mamzer 2003, 80). Obie kategorie służą budowaniu opozycji w społecznej rzeczywistości, będąc nierozerwalnymi. *Wszelka obcość jest z pewnością drugą stroną swojskości; kogoś możemy nazwać obcym, albowiem jest ktoś inny, kogo*

[1] W tym kontekście istotny okazuje się podział na tożsamość osobistą, wyrażającą tendencję do indywidualizacji oraz społeczną, wskazującą na pragnienie „zlania się" z grupą. Na poczucie tożsamości osobistej jednostki składa się właśnie owa *świadomość własnej spójności w czasie i przestrzeni w różnych okresach życia, sytuacjach społecznych i pełnionych rolach, a także świadomość własnej odrębności, indywidualności, niepowtarzalności* (za: Banaszak-Karpińska 1998, 94). Z kolei poczucie tożsamości społecznej wiąże się z poczuciem przynależności jednostki do różnych grup i kategorii społecznych (Melchior 1990, 26). Należy zatem założyć, iż potrzeba indywidualizmu, poczucia niepowtarzalności, odrębności nie eliminuje potrzeby przynależności do różnego rodzaju grup społecznych.

możemy nazwać swoim. (...) Dlatego wystarczy zdefiniować jeden z członów opozycji, aby zrozumieć jej istotę (Nowicka 1996, 23). Jednak jeśli podstawą bycia jednością (opartą na podobieństwie) będzie „swój" („swój" to subiektywnie ten, który pod ważnymi względami jest do mnie podobny), to podstawą odrębności będzie „obcy", „inny" („obcy" i „inny" to subiektywnie ten, który się ode mnie z kolei pod ważnymi względami różni). Jego rola jest znacząca. *Doświadczenie inności, sytuacje spotkania z tym, co wydaje się ludziom niecodzienne, odmienne od tego, co znane i zwyczajne, wyznaczają granice tożsamości* (Grotowska 2008, 120).

Dynamika zmian współczesnej rzeczywistości może być dla jednostki niezwykle problematyczna w kontekście różnorodności sposobów konstruowania jej tożsamości oraz ram wyznaczających jej granice. Andrzej Szahaj (2004, 58-59) nadmienia, iż w dzisiejszym świecie granice są porowate, autoidentyfikacja jednostek oraz grup zmienna, a tożsamość podzielona i płynna. Wcześniejsza ciągłość, stabilność i pewność zostały naruszone przez niepewność, ryzyko i nieprzewidywalność, które niejako wymuszają na jednostce konieczność dostosowywania się do zachodzących zmian: *mnożenie się wokół ponowoczesnego człowieka wielorakich zjawisk kulturowych powoduje, iż On, jako społeczny aktor z prawem do wolnego wyboru, kreuje własną opowieść o sobie samym. Toteż w nowych warunkach rosnącego znaczenia podmiotowości jednostki staje ona przed koniecznością ciągłego znajdywania odpowiedzi na pytanie: „kim jest", a w społecznych interakcjach poszukiwania odpowiedzi na pytanie: „kim jest Inny?"* (Budakowska 2005, 9). Owo budowanie odniesień, możliwe dzięki nagromadzonym umiejętnościom rozpoznawania podobieństw i różnic, jest zatem istotnym elementem tożsamości (Misztal 2005, 24). Może okazać się, że jest to proces niezwykle trudny ze względu na warunki polityczne, gospodarcze czy społeczne, w których współcześnie działa człowiek. Mamy bowiem do czynienia z sytuacją *rozsadzania dotychczasowych ram społecznych (...).Wszystko to, co dotychczas wyznaczało kontekst funkcjonowania człowieka, ulega korupcji lub gwałtownie zmienia się* (Stawowczyk 2004, 134). O ile trudno będzie zgodzić się z zastosowaniem dużego kwantyfikatora w przytoczonym fragmencie, to z pewnością za zasadne uznać należy założenie, iż globalizacja kultur powoduje zawężanie syntagm kulturowych (Babiński 2005, 113).

Tak nakreślone, z pewnością niezwykle skrótowo, okoliczności konstruowania tożsamości, wymagające od jednostki intensywnego wysiłku może przyczynić się do sytuacji, w której nie będzie ona potrafiła odpowiedzieć na pytanie „kim jest?" albo nie będzie miała poczucia „pełnej" tożsamości. Deficyt ów może spowodować *przeistoczenie się* [jednostki – K.D.] *w przedmiot dla innych, łatwy w manipulacji, nie stawiający oporu i nieraz poddający się innej silnej ręce, gdy tylko ta ręka nadaje mu jakiś kształt bycia. (...) Istnieje bowiem w nas lęk przed utratą tożsamości, lęk naturalny*

i obecny nie tylko w jednostkach, lecz także w grupach społecznych. Stąd rodzi się wielki problem tożsamości osoby, a także narodów i kultury (Skarga 1997, 12). Zmianom podlegają obowiązujące systemy aksjonormatywne, dzięki którym jednostki i grupy mają poczucie zakorzenienia, istnienia granic wyznaczających sposoby ich myślenia i działania oraz możliwości określania siebie („ja" i „my"). Jaka jest zatem recepta na odnalezienie się we współczesnym, stale zmieniającym się świecie? Jak zachować pewną część samego siebie, rdzeń własnej tożsamości, jednocześnie doświadczając zmian i wykorzystując je do budowania i artykułowania koncepcji siebie? Hanna Mamzer podkreśla, że trudności jednostki w zrozumieniu niejednoznacznej zewnętrznej sytuacji, a zatem nieumiejętność zrozumienia współczesnej rzeczywistości, wynikają z opierania własnej tożsamości na wynegocjowanych ustaleniach co do granic czy innych podziałów pomiędzy przedstawicielami świata społecznego. Należy zatem budować taką koncepcję siebie, *by te złudne atrybuty nie stanowiły jej podstaw. Niezbędne jest zrozumienie podstaw ideowych własnej tradycji, kultury, a co więcej – podmiotowe i intencjonalne podejście do rzeczywistości. Tylko w taki sposób jednostka może zapewnić sobie poczucie względnej pewności w zmiennej sytuacji na zewnątrz* (2003, 127-128). Dynamika rzeczywistości powoduje zatem „wystawianie tożsamości na próbę", bowiem generuje różne postaci „inności", a kontakt z nią jest, zdaniem Adama Węgrzeckiego (2006, 17-18), sprawdzaniem nie tylko stopnia odporności, jaką tożsamość wykazuje w obliczu „inności" (to jest właśnie owo „wystawienie jej na próbę"), ale również skrystalizowania tożsamości, wyraźności jej konturów oraz stopnia jej ugruntowania.

Jaka jest zatem kondycja tożsamości we współczesnym świecie, w którym zanikają granice fizyczne („twarde") oraz te związane z kulturą („miękkie") i dystansem, zmieniają się ramy, w których człowiek funkcjonuje, konteksty jego aktywności (Stawowczyk 2004, 134, 138)? Odpowiedzi na to pytanie warto szukać w wielokulturowości, która będąc zjawiskiem cywilizacyjnym *niesie nie tylko konsekwencje polityczne i społeczne, ale wymusza też modyfikację kategorii myślenia o indywidualnym podmiocie, uwikłanym teraz w dalekie od jasności sytuacje, w wybory o skutkach nieprzewidywalnych, w lokalizacje w wielości przestrzeni jednocześnie. Przyszło pożegnać się ze względną, choć nie zawsze kryształową jednoznacznością i przejrzystością relacji z innymi* (Kalaga 2005, 7). Istnienie oraz rozwój wielokulturowości wiąże się bezpośrednio z zanikaniem granic (Mamzer 2003, 122) oraz ze zmianą wspomnianych już kontekstów społecznego funkcjonowania jednostki. Stwarza to szansę nie tylko na doświadczanie „inności" oraz możliwość wykorzystania jej w projekcie budowania/uaktualniania własnej tożsamości, ale również na artykulację „inności", co bezpośrednio się przekłada na jednostkowe (i grupowe) autokoncepcje. Sposób doświad-

czania różnicy w ramach wielokulturowości, a także wynikające z tego określone konsekwencje, są w dużej mierze uzależnione od poziomu, na którym dokonywany jest proces konfrontowania treści systemów aksjonormatywnych, determinujących relacje „Ja" – „Inny", „My" – „Oni".

Przyjąć zatem należy, iż wielokulturowość realizowana jest na dwóch istotnych poziomach: świadomościowym, w ramach którego wielokulturowość konstytuowana jest przez codzienne ludzkie doświadczenia, oraz oficjalnym, związanym z politycznym projektem uznania różnicy. W pierwszym przypadku wielokulturowość oznacza – na co wskazuje m.in. Michał Buchowski (2008, 24) – taki stan społeczny, w którym mamy do czynienia z istnieniem na określonym obszarze wielu kultur, a przedstawiciele tych kultur mają (mniejszą lub większą – K.D.) świadomość tej różnorodności. Zdaniem Janusza Muchy (2005, 52) wielokulturowość określana w kategoriach świadomości społecznej odzwierciedla się w niesformalizowanych, wielorakich normach społecznych, które aprobują, ale zarazem regulują owo współistnienie w ramach tejże różnorodności. Mamy z nią do czynienia wówczas, *gdy zarówno na poziomie lokalnym, jak i ogólnospołecznym ludzie uświadamiają sobie, że niektórzy ich sąsiedzi uznają inne niż oni sami wartości, przestrzegają innych norm, realizują inne praktyki kulturowe w życiu codziennym, i gdy ci ludzie uważają ten stan za normalny*. Ponieważ często zakłada się, że stan wielokulturowości wymaga jednak odgórnego ustalenia pewnych zasad, praw, powinności i możliwości, które przynależą członkom zróżnicowanej wewnętrznie społeczności, a które gwarantują określony poziom ładu społecznego wyznaczonego przez zasadę „uznania różnicy", należy odnieść się właśnie do „wielokulturowości oficjalnej" związanej z kontekstem politycznym[2]. Współistnienie wielu grup w ramach jednego organizmu politycznego jest przedstawiane, przez środowiska opiniotwórcze, za wartość pozytywną, przy czym ważne pozostają jeszcze inne kwestie: przekonanie do takiego stanowiska znacznej części społeczeństwa, stworzenie instytucji dbających o to współistnienie oraz wprowadzenie idei wielokulturowości do określonego projektu politycznego (Mucha 2005, 52). W tym miejscu warto jednak zaakcentować, iż wielokulturowość na poziomie politycznym często określana jest mianem multikulturalizmu i zgodnie z takim sposobem myślenia, odnośnie powyższego, można stwierdzić, iż wielokulturowość czyni politykę multikulturalizmu konieczną (Kołodziejczyk 1999, 61) lub że multikulturalizm jest odpowiedzią na wielokulturowość (Buchowski 2008, 24). Wracając jednak do wielokulturowości „oficjalnej" koniecznym jest wskazanie współzależnych poziomów jej oddziaływania: po pierwsze, odnosi się do społeczeństwa

[2] Jednocześnie pojawia się w literaturze przekonanie, iż wielokulturowość nie może podlegać społecznym, uniwersalnym regulacjom (zob. szerzej: Krajewski 1997, 32).

z daleko posuniętą heterogenicznością etniczną i kulturową; po drugie, wskazuje na ideał równości i poszanowania grup konstytuujących ową heterogeniczność; po trzecie, zakłada konieczność rewizji szkolnych programów nauczania oraz po czwarte, dotyczy polityki wewnętrznej, która włącza w swoje ramy, oprócz kwestii powyżej wymienionych, zasadę pełnego równouprawnienia obywateli. Tak rozumiana wielokulturowość zakłada stworzenie warunków do zakrojonego na szeroką skalę uczestnictwa mniejszości w życiu społecznym, politycznym i gospodarczym (Możejko 2004, 148-149).

Konstruowanie jednostkowej (choć wieloaspektowej) tożsamości odbywa się w ramach wielu światów społecznych. Należy zatem podjąć kwestię, w jaki sposób, jeśli w ogóle, odbywa się proces definiowania – a w zasadzie redefiniowania siebie w warunkach określających ramy obu skrótowo przedstawionych odmian wielokulturowości. Ponieważ klasyczne, pierwotne ujęcie wielokulturowości ukierunkowuje rozważania o niej na grupy etniczne i narodowościowe, to dalsza refleksja prowadzona będzie w kontekście tego aspektu/poziomu tożsamości jednostki, który wiążę ją z tymi właśnie kategoriami. W tym zatem układzie redefinicji tożsamości sprzyjać mogą obie odmiany wielokulturowości, z tym że w ich ramach proces ów przebiega innymi ścieżkami.

Wielokulturowość w jej wersji „oficjalnej" wyznacza granice akceptowalności w zakresie samookreślenia się, stwarzając szansę (przy zmianie warunków politycznych, gospodarczych i społecznych) na uznawanie danych autoidetyfikacji, a z drugiej strony wskazuje, jaki „typ Inności" może wzbogacić jednostkową tożsamość, a nawet które elementy mogą zostać wykorzystane do procesu budowania koncepcji siebie na różnych jej poziomach. Jednak, na co wskazuje Wojciech J. Burszta (1999, 55), polityka „uznania różnicy" jest *stworzeniem każdej jednostce możliwości zdefiniowania własnej tożsamości dzięki odnalezieniu grupy (grup), z którą czuje się w największym stopniu spokrewniona. Każda taka grupa z kolei, w ramach „polityki różnicy", musi mieć możliwość sformułowania własnej, „autentycznej", tożsamości zbiorowej – takiej, która wynika z samookreślenia się, a nie z „narzucenia"*. A zatem brak prawnego umocowania kulturowej odmienności danej grupy, brak warunków do własnego, subiektywnego samookreślenia może rodzić dylematy związane z odpowiedzią na pytanie „kim jestem dla siebie?", „kim jestem dla innych?"

W kontekście powyższego warto dokonać pewnego odniesienia. W Polsce dyskusja o problemie wielokulturowości w znaczeniu oficjalnym znajduje swoje miejsce w dyskursie publicznym dopiero od roku 1989 (choć niektórzy badacze mówią tylko o zróżnicowaniu kulturowym jako początku procesu instytucjonalizacji wielokulturowości), kiedy to załamała się dotychczasowa formuła polskiej tożsa-

mości narodowej opartej na idei państwa jednonarodowego i monokulturowego, a grupy regionalne, mniejszości etniczne i narodowe rozpoczęły proces wychodzenia ze sfery prywatnej do sfery publicznej. Możliwy stał się proces *zredefiniowania lub nowego zdefiniowania ich tożsamości* (Kłopot 2003, 109). „Pojawiające się" grupy regionalne, mniejszości etniczne czy narodowe na nowo definiują „siebie", a główną rolę w tym procesie zaczynają odgrywać jednostki, które Andrzej Sadowski określił mianem „nowych" Niemców, Białorusinów, Ukraińców, Litwinów, Kaszubów, Romów, Ślązaków, którzy są *przygotowani ideologicznie i organizacyjnie nie tylko do umacniania statusu narodowo-etnicznego poszczególnych mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce, ale także do zabiegów o pozyskanie zasymilowanej, „utraconej" części poszczególnych mniejszości narodowych i etnicznych* (Sadowski 2007, 535). Jak dalece jednak ów proces zachodzi? Jest on w dużej mierze zależny od tego, jak szerokie możliwości stworzy państwo akceptujące i wspierające różnice, bowiem to ono określa granice oraz treść „oficjalnej" wielokulturowości, decyduje, którą różnicę można, a nawet należy, uznawać. Pamiętać zatem należy, iż *taka wielokulturowość jest cechą zmienną, gdyż włączenie do układu akceptowalnej różnorodności (ideologiczne i polityczne uznanie) może dotyczyć większej lub mniejszej liczby grup kulturowych i może być mniej lub bardziej trwałe, zaś państwo może gwarantować sobie bezpośrednią kontrolę nad większym lub mniejszym zakresem spraw, wyłączając je poza obręb wielokulturowości* (Mucha 2005, 52). Można zatem założyć, iż szansę na redefiniowanie własnej tożsamości uzyskali ci, których „inność" została oficjalnie uznana przez państwo polskie dopiero w roku 2005 w Ustawie o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym, a która jednocześnie wyznaczyła zakres akceptowanej różnorodności. Pojawia się zatem pytanie, co z tożsamością tych jednostek, których grupy macierzyste oficjalnego wsparcia nie mają (mowa w tym kontekście o narodowym, etnicznym czy może nawet regionalnym aspekcie tożsamości)? Przytaczany dosyć często w tym kontekście przykład Ślązaków ukazuje problematyczność sytuacji. Rok 1989 stworzył Ślązakom możliwość wejścia w sferę publiczną: pojawiły się śląskie elity, rozpoczęły swoją działalność ruchy regionalne, publicznie zaczęto używać gwary śląskiej – pojawiły się sygnały świadczące o wejściu w nową wielokulturową (a przynajmniej zróżnicowaną) rzeczywistość. Dlatego też pojawiła się kolejna szansa udzielenia odpowiedzi na pytanie „kim są?", tym razem uwzględniająca ich autentyczną, a nie oficjalną tożsamość. Pojawił się nie tylko Ślązak, ale i Ślązak-Polak, Polak-Ślązak, Ślązak-Niemiec czy Niemiec-Ślązak (nie oznacza to wyczerpania kategorii wieloidentyfikacji odnośnie tego przykładu). Z czasem jednak pojawiło się pytanie „kim mogą być?", które w kontekście Narodo-

wego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań z 2002 roku oraz wspomnianej już ustawy wydaje się być istotniejsze.

W przypadku postrzegania wielokulturowości w kategoriach świadomości społecznej kwestia redefiniowania tożsamości przedstawia się nieco inaczej. Na tym poziomie kontakt z „innością" jest codziennym doświadczeniem. Subiektywny sposób jej definiowania skłania do zawierania lokalnego sojuszu: wielokulturowość jest *ciągłą i indywidualną próbą przetłumaczenia przymusu współistnienia na jego potrzebę (...) jest potrzebą nawiązania rozmowy z sąsiadem mieszkającym w domu obok, ale różniącym się ode mnie wyznaniem, kolorem skóry; jest negocjowaniem z nim warunków naszego sąsiedztwa, godzeniem się co do najprostszych spraw* (Krajewski 1997, 32). Rodząca się w takim układzie *rzeczywista potrzeba bycia razem* (Krajewski 1997, 30) powoduje, iż nieustanne kontakty z „innymi", każdorazowe definiowanie sytuacji społecznych, ustalanie warunków współistnienia wpływają na naszą codzienność. Otwartość, jaka towarzyszyć może relacjom z przedstawicielami innych kultur narodowych, etnicznych czy regionalnych powoduje, że pojawia się szansa zmiany określonego sposobu definiowania siebie i otaczającej rzeczywistości. Jej zaistnienie wiąże się z obecnością i dostępnością w przestrzeni społecznej innych systemów aksjonormatywnych, innych wzorców zachowań. Jednostka może je wykorzystać w poszczególnych sytuacjach społecznych. Innymi słowy można powiedzieć, że „inność" sprzyja wykorzystywaniu jej jako źródła nowych sposobów działania, odnajdywaniu się w rozmaitych, niekoniecznie nowych, sytuacjach społecznych, określaniu siebie czy własnego miejsca w dotychczas zdefiniowanej przestrzeni społecznej. Wydaje się jednak, że obecność „innego" może przyczynić się również do wzmocnienia dotychczasowej koncepcji siebie, uświadomienia sobie dlaczego pewne elementy systemu aksjonormatywnego oraz ustalone schematy działań są ważne. To jakby odkrywanie siebie na nowo, które może sprzyjać poszukiwaniom odpowiedzi na pytanie jak akcentować to, co współcześnie różni „nas" od „innych", co stanowi o odrębności, ale jednocześnie nie zmniejsza szans na zdolność odnajdywania się we współczesnym świecie oraz modyfikowania własnej codzienności.

* * *

Odpowiedź na pytanie, czy wielokulturowość sprzyja redefiniowaniu tożsamości wymaga ustalenia pewnych założeń dotyczących natury tożsamości oraz społecznie tworzonej współczesnej rzeczywistości. Tożsamość jest wieloaspektowym, dynamicznym konstruktem, na którego treść w istotnym stopniu wpływa „inność" (możliwość jej artykułowania oraz doświadczania w rozmaitych kontekstach społecz-

nych), a współczesna, zróżnicowana kulturowo, rzeczywistość oferuje człowiekowi szansę dostępu do niej, gwarantując jednocześnie wolność wyboru, dostarczając coraz szerszych możliwości samookreślenia siebie. *Społeczne konteksty egzystencji jednostki, możliwość jej społecznych przynależności i kulturowych odniesień ulegają rozszerzeniu* (Szlachcicowa 2003, 13). Skorzystanie z takiej oferty nie jest jednak bezwarunkowe. Redefiniowaniu koncepcji siebie sprzyja z pewnością świadomość zmian zachodzących wokół jednostki, otwartość na „inność" stale pojawiającą się w społecznym otoczeniu oraz związane z tym nastawienie na kontakt z odmiennością i konfrontację tego, co wewnątrz, z tym, co na zewnątrz (Mamzer 2003, 121, 130), podmiotowość wyrażającą się m.in. w umiejętności budowania odniesień („ja" – „inny", „my" – „oni") i definiowaniu siebie oraz innych; a także refleksyjność, rozumiana jako zdolność do modyfikowania działań oraz umiejętność określenia własnego miejsca w zmieniającym się świecie. Niezwykle istotnym warunkiem pozostają również pewne zewnętrzne uwarunkowania, które czynią redefinicję tożsamości oraz jej artykułowanie procesem społecznie akceptowanym.

Wydaje się jednak, że zmiany w obrębie koncepcji siebie, wynikające z doświadczania „inności" odnoszą się tylko do pewnych jej aspektów. Dlatego jednostka nadal utrzymuje i/ lub buduje granice, wykorzystując do tego wspominaną już zdolność budowania odniesień. W analizowanym kontekście tożsamości narodowej, etnicznej czy nawet regionalnej jest to o tyle problematyczne, iż trudno obecnie odnaleźć taką kulturę, której wyróżnikiem jest spójna i jednorodna wspólnota języka, tradycji, wyznania i obyczajów (Szahaj 2004, 58-59)[3]. Niemniej jednak dla zachowania odrębności ważne pozostaje wyznaczenie jej granic, określających tym samym mentalne „terytorium naszej kultury" (Burszta 1999, 54-55).

Bibliografia

Babiński Grzegorz, 2005, *Tożsamość na pograniczach*, w: *Tożsamość bez granic. Współczesne wyzwania*, red. E. Budakowska, Warszawa, 99-116.

Banaszak-Karpińska Ewa, 1998, *Tożsamość jako kategoria badawcza w badaniach nad jednostką i społeczeństwem*, w: *Religia – przekonania – tożsamość*, red. I. Szlachcicowa, Wrocław 1998, 89-105.

[3] Autor jednak podpowiada, iż problematyczność „obiektywnego nieistnienia" określonych kultur (oraz tym samym istniejących pomiędzy nimi różnic) można rozwikłać, odchodząc od określania rzeczywistego statusu danej kultury w kierunku jej statusu wyobrażeniowego. *Sprawą pierwszorzędną jest jednak świadomość przynależności oraz poczucie solidarności; jeśli ludzie uznają, że istnieją odrębne kultury (wspólnoty) i ludzie, którzy są ich nośnikami i których los nie jest im obojętny, to uznanie to powoduje, iż kultury te (wspólnoty) stają się rzeczywiste (...), przynajmniej na tyle, że mogą służyć jako odniesienia w procesie jednostkowej autoidentyfikacji* (Szahaj 2004, 60-62).

Bieńkowska-Ptasznik Małgorzata, 2006, *Tożsamość jednostki we współczesnym świecie*, w: *Obywatelstwo i tożsamość w społeczeństwach zróżnicowanych kulturowo i na pograniczach*, red. M. Bieńkowska-Ptasznik, K. Krzysztofek, A. Sadowski, Białystok, 185-191.
Bokszański Zbigniew, 1989, *Tożsamość, interakcja, grupa*, Łódź.
Bokszański Zbigniew, 2006, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa.
Buchowski Michał, 2008, *Antropologiczne kłopoty z multikulturalizmem*, w: *Czy klęska wielokulturowości*, red. H. Mamzer, Poznań, 15-49.
Budakowska Elżbieta, 2005, *Wstęp*, w: *Tożsamość bez granic. Współczesne wyzwania*, red. E. Budakowska, Warszawa, 7-19.
Burszta Wojciech Józef, 1999, *Ideologia różnicy i tożsamość zbiorowa*, „Sprawy Narodowościowe" 1999, z. 14-15, 51-60.
Grotowska Stella, 2008, *Poza bogactwem i biedą. Granice tożsamości kulturowej*, w: *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje*, red. I. Borowik, K. Leszczyńska, Kraków, 120-135.
Kalaga Wojciech, 2004, *Wstęp* w: *Dylematy wielokulturowości*, Kraków 2004, 5-9.
Kłopot Stanisław Witold, 2003, *Dylematy kształtowania procesu tożsamości Dolnoślązaków*, w: *Biografia a tożsamość*, red. I. Szlachcicowa, Wrocław, 98-123.
Kłoskowska Antonina, 1996, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa.
Krajewski Marek, 1997, *Paradoksy wielokulturowości*, w: *Teorie społeczne a możliwości praktyczne*, red. R. Cichocki, Poznań, 23-32.
Malewska-Peyre Hanna, 2000, *Ciągłość i zmiana tożsamości*, „Kultura i Społeczeństwo", nr 2, 129-144.
Mamzer Hanna, 2003, *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*, Poznań.
Melchior Małgorzata, 1990, *Społeczna tożsamość jednostki*, Warszawa.
Misztal Bronisław, 2005, *Tożsamość jako pojęcie i zjawisko społeczne w zderzeniu z procesami globalizacji*, w: *Tożsamość bez granic. Współczesne wyzwania*, red. E. Budakowska, Warszawa, 21-31.
Możejko Edward, 2004, *Wielka szansa czy iluzja: wielokulturowość w dobie ponowoczesności*, w: *Dylematy wielokulturowości*, red. W. Kalaga, Kraków, 142-161.
Mucha Janusz, 2005, *Oblicza etniczności*, Kraków.
Nowicka Ewa, 1996, *Wprowadzenie. Poznawanie swojskości i obcości*, w: *Inny – Obcy – Wróg*, red. E. Nowicka, J. Nawrocki, Warszawa, 7-28.
Sadowski Andrzej, 2007, *Narodowościowe i etniczne zróżnicowanie III RP*, w: *Jedna Polska? Dawne i nowe zróżnicowania społeczne*, red. A. Kojder, Kraków, 533-555.
Skarga Barbara, 1997, *Tożsamość i różnica*. Eseje metafizyczne, Kraków.
Stawowczyk Edyta, 2004, *Tożsamość jako proces wyznaczania granic*, w: *Tropy tożsamości: Inny, Obcy, Trzeci*, red. W. Kalaga, Katowice, 132-150.
Szachaj Andrzej, 2004, *E pluribus unum. Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Kraków.

Szlachcicowa Irena, 2003, *Trwanie i zmiana: międzygeneracyjne różnice w strategiach opracowywania zmiany społecznej*, w: *Biografia a tożsamość*, red. I. Szlachcicowa, Wrocław, 11-41.
Węgrzecki Adam, *Tożsamość i inność*, w: *Wokół tożsamości człowieka*, red. Władysław Zuziak, Kraków, 9-28.

DAUGIAKULTŪRIŠKUMAS – NAUJO TAPATYBĖS APIBRĖŽIMO KONTEKSTAS?

Santrauka

Straipsnyje pateikiami svarstymai laikytini indėliu į šiuo metu dažnai kylančią diskusiją apie asmens tapatybę daugiakultūriškumo sąlygomis. Ieškoma atsakymo į klausimą: kokiu būdu galimybė išskirti bei įvardyti „kitoniškumą" ir patirtys, įgytos bendraujant su „kitokiais" (t. y. situacijos, konstituojančios patį visuomenės daugiakultūriškumo reiškinį), veikia individų tapatybę. Tapatybės apibrėžimo būdas, jos esmės nustatymas postmodernizmo sąlygomis, taip pat nužymėtos „oficialiojo" ir „neoficialiojo" daugiakultūriškumo ribos – tai būtinas pagrindas siekiant nurodyti veiksnius, lemiančius naujo tapatybės apibrėžimo procesą situacijoje, kai šalia egzistuoja daugiabalsis ir turintis plačią pasirinkimo laisvę „kitoks".

Esminiai žodžiai: tapatybė, daugiakultūriškumas, „kitoks".

PAVADINIMAS

Summary

This article contributes to an ongoing discussion on the identity in the context of multiculturalism. It aims at answering the question how do the possibility of articulating 'otherness' and the experiences of the relations with 'others', and hence social situations that constitute the phenomenon of multiculturalism, influence the identity of individuals. Determining the way of defining identity, establishing its nature in the context of post-modernity and indicating the framework of 'official' and 'unofficial' multiculturalism make up a necessary basis for indicating variables, which influence the process of identity redefinition in the situation of the presence of the multi-vocal and multi-optional 'other'.

Key words: identity, multiculturalism, 'other'.

II.

JĘZYK A TOŻSAMOŚĆ

KALBA IR TAPATYBĖ

Mieczysław Balowski

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Polska

WALENCJA KULTUROWA A TOŻSAMOŚĆ KULTUROWA W SPOŁECZEŃSTWIE WIELOKULTUROWYM

Tytuł konferencji ujmuje trzy ważne dla aktu komunikacji pojęcia:

– *jednostkę/grupę* – jako nadawcę komunikatu, inaczej mówiąc Greimasowskiego aktanta (1981, 1984);

– *granicę/pogranicze* zjawisk kulturowych – jako element informujący o niejednorodności postrzegania zjawisk rzeczywistości, a jednocześnie element sprawczy nowego kodu symbolicznego;

– *kulturę* – jako wytworzone i przekazane treści, wzory wartości oraz idee i inne symbolicznie znaczące systemy, będące czynnikami kształtującymi ludzkie zachowania.

Można by dodać jeszcze jedno pojęcie, niewyrażone wprost, ale wynikające z dwu ostatnich pojęć, a mianowicie *konfrontacja* jako dążenie do porównania dwu kultur, przejaw postawy etnocentrycznej i wartościującej (w przypadku języka bardzo często występującej). Umieszczenie ich w ramach aktu komunikacji czy – węziej – odniesienie ich do języka wymusza od lingwisty szersze niż dotychczas przyjęte – ściśle językoznawcze – spojrzenie na akt komunikacji, w którym nadawca posługuje się językiem jako kodem porozumiewania się (a dokładniej: przekazuje za jego pomocą informacje o własnej kulturze) albo jako środkiem prezentacji własnej osoby (autoprezentacja aktanta, a zarazem pośrednie informowanie o własnej kulturze; potocznie można by powiedzieć: twoja mowa cię zdradza).

Człowiek (bowiem jako reprezentant grupy społecznej – przyp. M.B.) *wyraża swoją aktywność w dwóch podstawowych dziedzinach, tj. w aktywności indywidualnej, koncentrującej się w sferze czynności i działań nakierowanych na siebie jako osobę, oraz w aktywności społecznej, kierującej czynności i działania na innych ludzi żyjących w określonych społecznościach. Ta aktywność społeczna przybiera specyficzną* (tj. odmienną – przyp. M.B.) *formę aktywności kulturalnej* (...) (Jacher 2009, 34). Z jednej strony – jak zauważa Sapir (1978) – język jako narzędzie komunikacji jest również „symbolicznym przewodnikiem po kulturze", systemem symboli poprzedzającym inne typy symbolicznych kodów komunikacyjnych. Z drugiej strony, język bywa nadrzędny w stosunku do rzeczywistości, jest to czynnik poznania świata oraz kultury

i podstawa „formowania" oraz przechowywania kultury (por. Whorf 1956 i 2002). Innymi słowy, język jest jednym z centralnych elementów duchowego dziedzictwa kulturowego i czynnikiem nabywania pierwszych „warstw" tożsamości jednostkowej/grupowej (tzn. trwałej i kształtującej się ustawicznie koncepcji na własny temat, wyrażającej się w identyfikowaniu się z określonymi wartościami grupy społecznej (rdzennej) oraz z wartościami kolejnych grup przynależności przy zachowaniu świadomości odrębności „ja"). W ten sposób jednostka jest twórcą kultury (działanie skierowane na siebie), a jednocześnie grupa jest twórcą tejże kultury (działanie skierowane na innych). Wyraża to opozycja: wariantywność zjawisk kulturowych – rdzeń kulturowy.

Wychodząc zatem od aktu komunikacji i biorąc pod uwagę wyżej wspomniane jego elementy semiotyczne, możemy założyć dwie wielokulturowe sytuacje komunikacyjne:

1. sytuację, w której nadawca wysyła komunikat w jednym z dwóch (lub więcej) kodów językowych, a odbiorca nie ma problemu z jego zrozumieniem w każdym kodzie (np. przypadek Polonii, Serbołużyczan itd.) – sytuacja paralelności kultur;
2. sytuację, w której nadawca wysyła komunikat w dwóch (lub więcej) kulturowo różnych kodach językowych, a odbiorca sam wybiera kod porozumiewania się (czyli reaguje jedynie na jeden z nich, pozostałe odrzuca, ponieważ są dla niego niezrozumiałe lub nie w pełni zrozumiałe czy akceptowalne) – sytuacja styku kultur.

Pierwsza sytuacja odpowiada zjawisku zwanemu (pełnym lub częściowym) bilingwizmem/polilingwizmem i swobodnym przełączaniem kodów, druga zaś wymaga od nadawcy ciągłego ustalania własnej tożsamości językowej (niekiedy także kulturowej). W tym drugim przypadku szczególną rolę odgrywa pojęcie *granicy/pogranicza* jako konfrontacja z innym, o czym poniżej.

Należy tutaj również dodać, że obie sytuacje komunikacyjne mogą wystąpić w skali makro i mikro. Z pierwszą mamy do czynienia wówczas, kiedy nie da się ustalić kultury dominującej, czyli obie kultury są równorzędne, co nie oznacza, że obie mają ten sam prestiż. Typowymi przykładami są Stany Zjednoczone, Kanada czy Australia. Dziś można do tego typu kontaktów społecznych dodać Europę. Wówczas identyfikacja jednostki pokrywa się z identyfikacją kulturową (tu rozumianą jako kultura narodowa, czyli wsparta na wspólnym rdzeniu kulturowym), ponieważ – jak stwierdził już J. G. Herder (2002) – naród identyfikuje się poprzez swoje samookreślenie kulturowe, czyli poprzez odmienny (przez niektórych nazywany unikalny), lecz nierywalizujący wobec innych grup etnicznych zespół zwyczajów i styl życia.

Przypomnijmy też, że współcześnie wielokulturowość definiuje się jako *współwystępowanie w przestrzeni fizycznej i społecznej jednostek lub grup społecznych o odmiennej kulturze* (Rosół 2006/2007, 22). Nie jest to jeszcze zjawisko typowe dla Europy, ale dla niej dziś aktualne. Poza formalnymi granicami bowiem dochodzi do codziennego kontaktu kultur. Ponadto oprócz grup zamieszkujących niektóre tereny „od niepamiętnych czasów" pojawiają się grupy imigracyjne. W tej sytuacji tożsamość kulturowa często jest określana jako *najważniejszy rodzaj tożsamości zbiorowej, który polega na historycznie uwarunkowanym, kulturowym sposobie zachowania przez daną zbiorowość ludzką istnienia i ciągłości gatunku oraz równowagi biopsychicznej* (*Słownik etnologiczny* 1987, 351). Od niej należy odróżnić tożsamość społeczną, która jest wynikiem zachowania dziedzictwa przodków i kultywowania podstawowych wartości. Ich efektem jest tożsamość kulturowa, która umożliwia jednostce **funkcjonowanie** w zbiorowości z zachowaniem przeświadczenia o własnej **odrębności** i **niepowtarzalności** społecznej czy jednostkowej.

Wróćmy do aktu komunikacji. W sytuacji pierwszej (skala makro) przełączanie kodów odbywa się bez zmiany identyfikacji nadawcy, a jedynie poprzez wprowadzenie/wykorzystanie nowego kodu symbolicznego (w glottodydaktyce określa się to mianem kompetencji socjokulturowej, która nie wymaga znajomości kultury drugiego narodu w całości, a jedynie jej fragmentów, związanych z odmienną sytuacją komunikacyjną). Innymi słowy, uczestnicy komunikacji odznaczają się ograniczoną biwalencją kulturową, biwalencją w takim zakresie, że pozwala ona im osiągnąć sukces komunikacyjny. Stopień przyswojenia i uznania obu kultur za własne nie jest jednakowy, mimo to jednak można tutaj mówić o biwalencji (czy może bardziej o uniwalencji kulturowej), ponieważ proces kulturyzacji nie jest zjawiskiem statycznym, a podleganie mu – zwłaszcza u osób dorosłych – zależy od procesów mentalnych i okresu kulturalizacji. Ów różny stopień uniwalencyjności w języku ilustrują takie zjawiska, jak makaronizowanie czy wprowadzanie do języka rodzimego wyrazów drugiego języka, którego kulturę akceptujemy, ale który stawiamy niejako w drugim szeregu. Posłużę się tutaj przykładem zaczerpniętym z języka czeskiego, w którym po 1989 roku (kiedy nastąpiło uwolnienie ściśle kontrolowanego wcześniej rozwoju tego języka) stopniowo odrzucano zapożyczenia niemieckie czy polskie (wprowadzone w latach 1990–1994; zjawisko to pozostało do dziś jedynie na pograniczu czesko-niemieckim czy czesko-polskim i obecnie ma charakter niewalencyjny, komunikacyjny) i wprowadzano wyrazy angielskie. Prawie 15 000 wyrazów współcześnie używanych przez Czechów jest pochodzenia angielskiego, które następnie skodyfikowano w słowniku *Nová slova v češtině* (1998 i 2004), np.: *e-mail*, *e-mailovat*, *enter*, *fanzin*, *grant*, *grass*, *hardwar*, *hardwarový*, *hardwerář*, *kompakt*, *leasing*, *open*, *paket*,

performer, rating, reketýr, sampling, samplování, samplovaný, samplovací itd. Ponadto Czesi niekiedy usuwają wyrazy czeskie, a w ich miejsce wstawiają wyrazy angielskie lub tworzą szeregi synonimiczne dla wyrazów czeskich, przy czym nie różnicują ich stylistycznie, ale prestiżowo, np. *počítač – komputer* [kompjútr], *kopaná – fotbal* itd. Przeciwnym, niejako antonimicznym, zjawiskiem jest odrzucenie komunikacji w języku, którego kultury z różnych powodów nie akceptujemy, kultury, z którą się nie identyfikujemy. To zagadnienie wymaga jednak osobnego omówienia.

Nie podaję tu jako przykładu Stanów Zjednoczonych, Australii czy Kanady, ponieważ tam wielokulturowość dotyczy kodu niewerbalnego, który nie stanowi centrum moich uwag. Jak podkreśla Habermas (1993, 19), *USA to społeczeństwo wielokulturowe, które jednoczy ta sama polityczna kultura i przede wszystkim jeden, jedyny język, podczas gdy Unia Europejska byłaby wielojęzycznym państwem wielonarodowym*.

W drugim przypadku – kontaktów w skali mikro – sytuacja jest o wiele bardziej skomplikowana. Dotyczy ona nie tylko kontaktów międzyjęzykowych (dwa różne języki) i międzykulturowych (dwie różne kultury), ale także wewnątrzjęzykowych (system standardowy – subsystem regionalny, społeczny itd.) i wewnątrzkulturowych, można by powiedzieć regionalnych w węższym znaczeniu tego terminu (kultura regionalna – kultura ponadregionalna; np. opozycje: kultura morawska – kultura czeska, kultura kaszubska/śląska – kultura polska).

Kontakty międzyjęzykowe w skali mikro typowe są dla tzw. enklaw, wyspowego kontaktu kulturowego i językowego. Dotyczy to zarówno „zasiedziałych, etnicznych" kultur, jak również kultur imigracyjnych. Oba przypadki charakteryzuje stosunek: kultura większościowa – kultura mniejszościowa.

Powszechnie znanym jest fakt, że struktura języka jest kształtowana przez kulturę społeczności, która go używa. Zwracali na to uwagę już filozofowie języka (por. np. Humboldt 2002), dziś ową zależność podkreślają kognitywiści. I trudno się z nimi nie zgodzić. Wystarczy przeglądnąć teksty naukowe, by zauważyć, że pluralizm kulturowy wpływa na swoistą zmianę (czy raczej wymianę) językowej struktury tekstu, będącą wyrazem procesu transkulturowości, innymi słowy jest to przemieszanie (lub wymiana) obcych jednostek językowych (nazywanych cytatami) z jednostkami rodzimymi, czyli z punktu widzenia kultury języka to nic innego, jak **hybrydalność** warstwy leksykalnej tekstu. Jej przykładami mogą być choćby: używanie cytatów łacińskich (*de facto – w rzeczywistości*, *sensu stricte – w ścisłym tego słowa znaczeniu/w istocie*, *notabene – na marginesie* itp.), wprowadzanie leksyki angielskiej w odniesieniu do nowych zjawisk (*weekend – koniec tygodnia*) czy odmienne wyrażanie kategorii dzierżawczości (*u mnie jest coś – ja posiadam coś – ja mam coś*). W ten sposób powstaje kolaż wartości, znaczeń, a nawet tradycji (np. bożonarodzeniowych, weselnych itp.).

Z drugiej strony, w *Europie wraz z kształtowaniem się społeczeństwa nowoczesnego dominującą formą organizacji społecznej stało się państwo narodowe* (Rosół 2006/2007, 20), państwo, w którym, o ile pojawiły się odmienne grupy społeczne, grupa dominująca narzuciła pozostałej części społeczeństwa własną wizję rozwoju społecznego, własną kulturę. Obowiązywała bowiem ideologia, w myśl której *w ramach organizacji politycznej na danym terytorium winni zamieszkiwać ludzie jednej kultury. Odstępstwa od tej zasady traktowano jako niezgodne z naturalnym porządkiem rzeczy. Jeżeli nawet dopuszczano przebywanie ludzi innych kultur, to było to przebywanie uzależnione od stanowiska grupy dominującej* (Rosół 2006/2007, 20). W tej sytuacji jednostka (czy grupa mniejszościowa) musiała wypracować własne wyznaczniki tożsamości społecznej[1] *ujmowanej w kategoriach »inności«, czy też »swojskości« danej kultury, w stosunku do innych kultur (Słownik socjologiczny* 1997, 228*).*

Dotyczy to również języka. Język narodowy grupy większościowej/dominującej stawał się na terytorium danego państwa językiem urzędowym, oficjalnym. Natomiast język narodowy grupy mniejszościowej/podporządkowanej nabierał jedynie wyznacznika cech tożsamości narodowej, dlatego jego kultywacji poświęcano coraz więcej uwagi, nawet w sytuacji, kiedy używany był tylko w dwóch lub trzech sferach kontaktu językowego (brak polifunkcyjności). Taką sytuację zauważamy również w społecznościach-enklawach, które język traktowały jako „przechowalnię" odmienności kulturowej i/lub identyfikacji narodowej. Język grupy mniejszościowej rozwijał się (i rozwija) inaczej niż ten sam język w środowisku grupy większościowej/dominującej (wystarczy przywołać tutaj zjawisko archaizacji języka enklaw, które występuje przede wszystkim na poziomach leksykalnym, fonetycznym i składniowym). W tych społecznościach (mniejszościowych) język był (i jest) mocniej odczuwany jako zjawisko kulturowe/narodowe, co w efekcie widać w tak wyraźnie akcentowanej odmienności tożsamościowej jednostki czy grupy. Jest to jeden z najbardziej rozpowszechnionych w Europie przypadków wielokulturowości, związany z *aspiracjami grup etnicznych i narodowych, »od zawsze« zamieszkujących w Europie, do posiadania własnego terytorium*

[1] Wyznacznikami tożsamości społecznej są:
- indywidualna identyfikacja z regionem, lokalną społecznością, i kulturą (perspektywa psychologiczna);
- funkcjonujący w świadomości zbiorowej podział na: my i oni, któremu towarzyszy poczucie odrębności (perspektywa socjologiczna);
- przypisanie do przestrzeni i miejsc (perspektywa geograficzna);
- świadomość dziedzictwa kulturowego, rozumienie i odczytywanie znaczeń, symboli (perspektywa etnograficzna);
- związek zarówno indywidualny, jak i zbiorowy z dziejami danego miejsca, bohaterami, instytucjami historycznymi (perspektywa historyczna);
- wspólnota gospodarowania, kooperacja i konkurencja międzyregionalna (perspektywa ekonomiczna);
- istnienie pewnych, szczególnych dla danego obszaru form budownictwa, układu przestrzennego (perspektywa urbanistyczno-architektoniczna) (*Słownik psychologii* 2005).

i niemożnością takiego wytyczenia granic, aby jedna grupa posiadała na wyłączność »swoje« terytorium (Rosół 2006/2007, 21). Na poziomie językowym oddaje to pierwszy z powyżej naszkicowanych aktów komunikacji (zjawisko bilingwizmu, przełączania kodów, niekiedy także dyglosji).

Ciągła inkulturacja grupy większościowej nie jest przypadkowa. Nie ma znamion wielokulturowości, a przeciwnie. Jest ona ideologiczna i dąży do likwidacji kultury mniejszościowej, a w najlepszym przypadku do wytworzenia trzeciej kultury, w której zjawiska kultury mniejszościowej zajmują pozycję peryferyjną, marginalną[2]. Taką sytuację można było zaobserwować w przypadku Słowian Połabskich i języka połabskiego. Dolnoniemiecki dialekt luneburski powoli wypierał gwary wiejskie Słowian Połabskich, nabywając również ich cech. W efekcie stał się językiem Słowian Połabskich, znacznie różniącym się od dialektu dolnoniemieckiego, który można było usłyszeć na pozostałych terenach Księstwa Luneburskiego, toteż E. Muka uznał, że należy w tym przypadku mówić o wendyjskiej dolnoniemczyźnie (*wendländische Plattdeutsch*), która odznaczała się poza wieloma słowiańskimi pożyczkami leksykalnymi jedynie dziesięcioma cechami fonetycznymi i morfologicznymi przynależnymi do języka połabskiego. W efekcie zanikł on zarówno jako kod mikroregionalny (nawet nie gwarowy), jak również jako język Słowian Połabskich.

Podobną – ale nietożsamą – sytuację obserwujemy w przypadku języka górno- i dolnołużyckiego, które ze względu na ograniczoność zakresu komunikacji (zanikanie cechy polifunkcyjności języka) są wycofywane z użycia, a w ich miejsce wprowadzany jest język niemiecki. Natomiast niektóre inne elementy kultury duchowej pozostają, stanowiąc niejako „wspomnienie" o kulturze Serbołużyczan czy – ogólnie – Słowian, np. stroje ludowe, wyposażenie chat, sposób budowy wsi (chaty budowane na planie koła względem centralnego placu, otoczone niewysokim wałem palisadowym) itp. Oczywiście tutaj sytuacja jest również złożona. Niekorzystne warunki geograficzne dla samorealizacji jednostki czy grupy (np. u Dolnołużyczan – rzeka Szprewa) są niejako sprzymierzeńcem transkulturowości, a następnie zaniku kultury mniejszościowej lub utraty świadomości elementów kultury mniejszościowej w kulturze większościowej/jedynej (Dolnołużyczan obecnie jest niecałe 2000 osób). Ponadto *kolejne państwa narodowe, a właściwie grupy dominujące w tych państwach, podejmowały inicjatywy mające na celu ograniczenie praw już zamieszkujących mniejszości lub*

[2] Alternatywą dla takiego procesu jest propozycja D. Lopeza i Y. Espiritu (1990), którzy opisali warunki tzw. panetniczności społeczeństw wielokulturowych. Efektem panetniczności powinno być wytworzenie określonych organizacji społecznych czy struktur etnicznych, dla których proces jednoczenia różnokulturowych zbiorowości etnicznych nie polegałby na asymilacji, czyli integracji z większościowym społeczeństwem kulturowym, ale na pluralizmie etniczno-kulturowym, czyli na podtrzymywaniu odrębności kulturowej poszczególnych grup etnicznych (w tym mniejszościowych).

niedopuszczenie do przybywania kolejnych przedstawicieli tej lub innej, dotychczas nie stwarzającej problemu grupy kulturowej (Rosół 2006/2007, 25). W efekcie następowało wynaradawianie się członków tej grupy (małżeństwa mieszane).

Dodajmy, że właściwie rozumiana inkulturacja *nie prowadzi do zatarcia tożsamości, synkretyzmu czy dominacji, lecz do powstania swoistej trzeciej kultury na styku dwóch odrębnych systemów kulturowych. Funkcjonowanie trzeciej kultury jest wynikiem skutecznej eliminacji wszelkich nieporozumień komunikacyjnych, a zadanie to możliwe jest dzięki szczegółowemu poznaniu wartości i norm drugiej kultury* (Więcek 2003, 27). Niestety, we współczesnej Europie ta zasada jest zastępowana dążeniem do narzucenia kultury większościowej. Być może język kaszubski czy protojęzyk śląski są przykładami obrazującymi właściwą inkulturację w zakresie językowym.

Fenomenologowie w odniesieniu do wielokulturowości podkreślają czasowość istnienia człowieka. Innymi słowy, tożsamość jednostki nie jest czymś danym, ale czymś zadanym, dlatego staje się czymś problematycznym. *Jest tożsamością konstruowaną przez samorefleksję – jako proces samozrozumienia podmiotu* (por. Rosner 2003, 18). Jego tożsamość jest równocześnie wytworem wspólnoty kulturowej (procesów socjalizacji i komunikacji symbolicznej), a zarazem jest projektem refleksyjnym, konstruowanym w biograficznych narracjach samego podmiotu (zob. Ziółkowski 1981, 162; Bartoszek 2007, 47). Dlatego *logicznym następstwem współczesnego zalewu różnych wzorców, braku zrozumienia ich sensu i źródeł, presji mody i reklamy oraz ogromnej społecznej podatności na manipulację – w wymiarze tożsamości są: głęboka dezorientacja, poczucie zagubienia, anonimowość i nierzadko agresywna walka o bycie zauważonym za wszelką cenę* (Olbrycht 1999, 280). Można by powiedzieć swoista „bezdomowość" (por. Bokszański 2006), bezkulturowość. Ginie więc identyfikacja narodowa (grupowa), a w jej miejsce pojawia się identyfikacja jednostkowa, wyrażana w języku funkcją ekspresywną. Ponowoczesne kłopoty z poszukiwaniem siebie budują swoiste hybrydy wielu chimerycznych tożsamości. Tę sytuację widać wyraźniej w przypadku kontaktów wewnątrzkulturowych i wewnątrzjęzykowosystemowych, które tutaj jedynie zasygnalizuję.

E. Smułkowa, badając pogranicza wewnątrzjęzykowe, zwróciła uwagę na fakt, że sytuacja językowa na terenie pogranicznym (międzyjęzykowym/międzykodowym) wygląda zasadniczo odmiennie niż na terenie jednojęzycznym (wewnątrzjęzykowym). Dotyczy to nie przełączania kodów, ale prestiżu i rangi funkcjonalnej używanego kodu, wynikającego z codziennej konfrontacji jednego kodu z innym, co ma swoje odbicie w używanym kodzie porozumiewania się. Autorka zaproponowała, aby opis tej sytuacji uwzględniał:

a) *stwierdzenie, jakie języki (gwary, odmiany regionalne języków narodowych, „trasianka", „surżyk" itp.) służą jako środek komunikacji w badanej społeczności, których z tych języków można się uczyć w szkole?*
b) *przy wielojęzyczności należy próbować precyzyjnie określić typ (czy obserwuje się zjawisko dyglosji) i zakres wykorzystywania poszczególnych języków (gwar itp.) z przedstawieniem możliwie wszystkich parametrów uzależniających wybór w procesie komunikacji jednego ze współfunkcjonujących języków;*
c) *poznanie stosunku badanych populacji do języków, którymi się posługują. Jak je wartościują? Jak nazywają swój język prymarny? Czy jest w nim zawsze język wyniesiony z domu, tzw. matczyny? Czym uzależniona była zmiana języka, jeżeli to stwierdzimy, jakim posługują się na co dzień w rodzinie? A jakim w warunkach zewnętrznych, oficjalnych, z obcymi?* (Smułkowa 2003, 49).

Zatem rozszerzenie badań nad językiem o opis zjawisk pozajęzykowych wymusza włączenia albo specjalistów innych dyscyplin naukowych, albo przynajmniej metod analizy stosowanych przez inne dyscypliny naukowe. Należy bowiem zwrócić uwagę na fakt stosowania kodu językowego w zależności od zakwalifikowania rozmówcy do danej kultury, a także od swojego stosunku do używanego kodu. W takich sytuacjach następuje przełączanie kodów: z kodu *po naszemu/po naszymu/po naszomu* na kod standardowy grupy etnicznej lub kod standardowy grupy większościowej (por. polska gwara miejscowa – regionalny język polski – język obcy państwowy). Zauważono bowiem, że *obcy może być obiektem służącym do rozwojowego modelowania naszej tożsamości wówczas, gdy inspiruje nas do przekraczania własnych kompetencji kulturowych* (Bartoszek 2007, 50).

Na zakończenie zwróćmy uwagę na fakt, że wielokulturowość niejako zakłada, że *istnienie w danym społeczeństwie wielu grup etnicznych czy narodowych nie musi prowadzić do integracji kulturowej lub asymilacji kulturowej, ale może tworzyć społeczeństwo, w którym wielość kultur stanowi swoistą zasadę jego funkcjonowania (...). Inność danej kultury w stosunku do pozostałych (najważniejszy element tożsamości kulturowej) w wielokulturowości nie prowadzi z zasady do (...) konfliktu kulturowego, ale przeciwnie – wzbogaca dane kultury* (Jacher 2009, 33).

Bibliografia

Bartmiński Jerzy, 2000, *Językowy obraz świata jako podstawa tożsamości narodowej*, w: *Kultura a kręgi tożsamości*, red. T. Kostryrko, T. Zgółka, Poznań, 152-167.
Bartoszek Adam, 2007, *Obcy jako model społecznej gry o tożsamość w multikulturowym społeczeństwie*, w: *Wielokulturowość – międzykulturowość – transkulturowość w perspektywie europejskiej i pozaeuropejskiej*, red. A. Barska, M. Korzeniowski, Opole, 39-55.

Bobako Monika, 2010, *Demokracja wobec różnicy. Multikulturalizm i feminizm w perspektywie polityki uznania*, Poznań.
Bokszański Zbigniew, 2006, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa.
Globalisierung der Zivilisation und überlieferte Kulturen, 1995, red. H. Weber, Bonn.
Greimas Algirdas Julius, 1981, *Od semantyki ogólnej do semantycznych gramatyk tekstu*, w: *Semiotyka strukturalna w badaniach nad literaturą*. Kraków.
Greimas Algirdas Julius, 1984, *Elementy gramatyki narracyjnej*, przeł. Z. Kruszyński, „Pamiętnik Literacki", z. 4, 177-198.
Habermas Jurgen, 1993, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, Warszawa.
Herder von, Johann Gottfried, 2002, *Pomysły do filozofii dziejów rodzaju ludzkiego*, Warszawa.
Humboldt von, Wilhelm, 2002, *O myśli i mowie, Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, Warszawa.
Integralnokulturowe badanie kontaktu kulturowego. Wybrane problemy społeczne i prawne, 2009, red. J. Królikowska, Warszawa.
Jacher Władysław, 2009, *Tożsamość i wielokulturowość jako kategorie badań procesów społecznych*, w: *Tożsamość polska w odmiennych kontekstach. I Tożsamość osób, zbiorowości, instytucji*, red. L. Dyczewski, D. Wadowski, Lublin, 11-18.
Kategoria narodu w kulturach słowiańskich, 1993, red. T. Dąbek-Wirgowa, A. Z. Makowiecki, Warszawa.
Kłoskowska Antonina, 1996, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa.
Kwaśniewski Krzysztof, 1987, *Tożsamość kulturowa*, w: *Słownik etnologiczny*, red. Z. Staszczak, Warszawa–Poznań.
Lopez David, Espiritu Yen L., 1990, *Panethnicity in the United States. A theoretical framework*, „Ethnic and Racial Studies", nr 2, 198-224.
Migracja, uchodźstwo, wielokulturowość. Zderzenie kultur we współczesnym świecie, 2007, red. D. Lalak, Warszawa.
Nová slova v češtině, 1998, 2004, red. O. Martincová, t. I i II, Praha.
Olbrycht Katarzyna, 1999, *Tożsamość kulturowa człowieka z perspektywy nowych mediów*, w: *Piękno w sieci. Estetyka a nowe media*, red. K. Wilkoszewska, Kraków, 279-286.
Rosner Katarzyna, 2003, *Pojęcie narracji a proces formowania się tożsamości*, „Kultura i Społeczeństwo", nr 3.
Rosner Katarzyna, 1981, *Semiotyka strukturalna w badaniach nad literaturą*. Kraków, 149-174 [tu rozdział: A. J. Greimas, *Od semantyki ogólnej do semantycznych gramatyk tekstu*].
Rosół Adam, 2006/2007, *Wielokulturowość jako wyzwanie dla Europy*, w: *Wielokulturowość w przestrzeni edukacyjnej*, red. K. Rędziński, I. Wagner, Częstochowa, 19-29.
Sapir Edward, 1978, *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje*, Warszawa.

Słownik etnologiczny. Terminy ogólne, 1987, red. Z. Staszczak, Warszawa–Poznań.
Słownik psychologii, 2005, red. J. Siuta, Kraków.
Słownik socjologiczny, 1997, red. K. Olechnicki, P. Załęcki, Toruń.
Smułkowa Elżbieta, 2003, *Badanie pograniczy językowych – uwagi metodologiczne*, w: *Gwary dziś. 2. Regionalne słowniki i atlasy gwarowe*, red. J. Sierociuk, Poznań, 45-56.
Whorf Benjamin Lee, 1956, *Language, Thought and Reality. Selected Writing*, New York.
Whorf Benjamin Lee, 2002. *Język, myśl i rzeczywistość,* Warszawa.
Wielokulturowość, międzykulturowość, transkulturowość w perspektywie europejskiej i pozaeuropejskiej, 2007, red. A. Barska, M. Korzeniowski, Opole.
Więcek Paweł, 2003, *Inkulturacja przez Internet*, „W Drodze", nr 4.
Ziółkowski Marek, 1981, *Znaczenie, interakcja, rozumienie. Studium z symbolicznego interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej jako wersji humanistycznej*, Warszawa.

KULTŪRINIS VALENTINGUMAS IR KULTŪRINĖ TAPATYBĖ DAUGIAKULTŪRĖJE VISUOMENĖJE

Santrauka

Autorius atsispiria nuo atraminių analizuojamosios srities sąvokų: *aktantas*, *riba/paribys*, *kultūra* bei *konfrontacija*, parodydamas, kaip jas atspindi kalba. Tai atitinka dvi pagrindines žmogaus veiklos rūšis – individualią ir kolektyvinę. Atsižvelgdami į minėtuosius komponentus ir tirdami juos komunikacijos akto aspektu gauname dvi daugiakultūrės komunikacijos situacijas: kultūrų lygiagretumo ir kultūrų sandūros makro- ir mikroskalėje. Pirmu atveju regime skirtingo laipsnio kalbinį ir kultūrinį univalentingumą, pasireiškiantį, pvz., kalbos makaronizavimu, svetimų žodžių skolinimusi ir pan. Antru atveju tai – tarpkalbiniai kontaktai („salos" pobūdžio kultūrinis ir kalbinis kontaktas), kontaktai kalbos viduje (standartas – regioninė posistemė) ir kultūros viduje (regioninė kultūra – viršregioninė kultūra). Pastaruoju atveju prieinama iki daugumos ir mažumos grupių konflikto, kuris šiuolaikinėje Europoje sprendžiamas įvairiai (paprastai mažumos grupės nenaudai) ir kuris turėtų skatinti trečiosios kultūros susikūrimą. Tačiau kalbos lygmenyje to padarinys yra laipsniškas nacionalistinio purizmo nykimas.

Esminiai žodžiai: kultūra, kultūrinė tapatybė, kalba.

CULTURAL VALENCE AND CULTURAL IDENTITY IN MULTICULTURAL SOCIETY

Summary

The author begins with the basic notions of the analysed problem, such as *actant*, *border/borderland*, *culture* and *confrontation* and shows how they are reflected in language.

If we take into account the above-mentioned elements and link them to a communication act, we will create two multicultural communication situations: parallel cultures and cultures in contact on the macro- and micro-scale. In the former case we deal with different degrees of language and cultural univalence. In the latter case we deal with contact between languages (the enclave type of culture and language contact), intralanguage contact (standard vs. substandard) and intracultural contact (regional culture vs. supraregional culture), which leads to conflict between the majority and the minority groups (in Europe, as a rule, resolved to the disadvantage of the latter). The conflict should result in the creation of a third culture and a gradual decline of nationalistic purism on the language level.

Key words: culture, cultural identity, language.

Małgorzata Misiak

Uniwersytet Wrocławski, Polska

SPOSOBY WYRAŻANIA TOŻSAMOŚCI MNIEJSZOŚCI ETNOLINGWISTYCZNEJ[1] (NA PRZYKŁADZIE ŁEMKÓW)

Przedmiotem niniejszego artykułu jest przyjrzenie się sposobom, jakimi mniejszość etnolingwistyczna może komunikować swoją tożsamość etniczno-kulturową. Obserwacje te czynione są na przykładzie grupy łemkowskiej zamieszkującej w Polsce. Sposoby wyrażania tożsamości Łemków zaprezentuję, odwołując się do analizy dokumentów dotyczących tej społeczności (statutów organizacji, artykułów prasowych, prac naukowych) oraz wykorzystując materiał uzyskany w wyniku prowadzonych własnych obserwacji środowiska łemkowskiego, w wyniku tzw. obserwacji uczestniczącej (udział w festiwalach, spotkaniach).

Tożsamość należy do tego typu terminów, które Peter Weinreich określał mianem „terminów rupieciarni" (Weinreich 1983, 9; informacja za: Parfieniuk 2006, 32), do których odwołują się specjaliści różnych dziedzin, do których sięgamy, aby odnaleźć odpowiedź na pytanie o nas samych, o to, kim jesteśmy. Termin ten zawiera więc w sobie różne koncepcje tożsamości, jak np.: tożsamość zbiorową, indywidualną, religijną, zawodową, kulturową, regionalną, narodową, terytorialną, uniwersalistyczną, społeczną, etniczną.

Dla tożsamości etnicznej najważniejszym zagadnieniem jest etniczność. Etniczność, dla której podstawową kategorię stanowi pojęcie grupy etnicznej[2], przejawia się, zdaniem Aleksandra Poserna-Zielińskiego (1987, 32-38), jako zespół cech, pozwalających określić granicę przebiegającą między poszczególnymi grupami etnicznymi. Posern-Zieliński nazywa te cechy identyfikatorami etnicznymi, umożliwiającymi kategoryzację członków danych społeczności.

---

1 Syntagma *grupa (mniejszość, społeczność) etnolingwistyczna* pojawia się w piśmiennictwie naukowym w ujęciu metodologii badawczej określanej mianem ekologii języków mniejszościowych. Zob. m. in.: E. Wąsik (1999), M. Misiak (2006).

2 Przyjmuje się najczęściej, iż *grupa etniczna* (mniejszość etniczna) to społeczność, której tożsamość kulturowa związana jest z określonym terytorium *(terytorium etniczne),* posiadająca świadomość własnej odrębności kulturowej, językowej i historycznej, a czasami nawet ekonomicznej, nie tworząca wszakże odrębnego narodu, choć wyposażona w pewne jego cechy. Zob. Ustawa z dnia 6 stycznia 2005 r. *O mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym* (Dz.U. z 2005 r. Nr 17, poz. 141, Nr 62, poz. 550).

Anna Cisło (2003, 19) proponuje wprowadzenie podziału identyfikatorów etnicznych na wskaźniki i wykładniki etniczne. Wskaźniki etniczne definiuje jako zachowania jednostki, pozwalające obserwatorom zewnętrznym zaklasyfikowanie jej do danej grupy etnicznej. Wykładnikami etnicznymi zaś są elementy, do których członkowie danej społeczności mogą się odwołać, elementy decydujące o przynależności do danej grupy – przy czym owa przynależność etniczna nie musi być ani manifestowana, ani widoczna na zewnątrz. Jednostka może więc być świadoma swojej etniczności, co nie musi oznaczać potrzeby uzewnętrzniania jej, a z drugiej strony – etniczność może być symptomatyczna – widoczna dla innych, nie uświadamiana przez członka danej grupy etnicznej (Wasik 1997, 128). Zdaniem Jacka Nowaka (2003, 40-41), o grupach etnicznych można mówić tylko w kontekście interakcji przebiegających między określonymi grupami czy w kontekście interakcji osobniczych dotyczących relacji międzyludzkich.

Należy zauważyć, że w piśmiennictwie naukowym pojawia się także rozróżnienie na tożsamość narodową/etniczną i identyfikację narodową/etniczną. W pierwszym przypadku chodzi o odczucia zbiorowe charakterystyczne dla danej grupy, w drugim zaś – o indywidualne, jednostkowe utożsamianie się z daną grupą narodową/etniczną (Tambor 2006, 15-22).

W latach 90. ubiegłego stulecia przeprowadzono w Polsce szereg badań dotyczących sytuacji tożsamości członków mniejszości etnicznych i narodowych. Badania te potwierdziły istnienie dużych problemów, jakie posiadają jednostki z określeniem własnej przynależności tożsamościowej. Uczeni zwrócili uwagę, że źródłem problemów jest często zbyt mały dystans kulturowy dzielący daną mniejszość w stosunku do większości, czyli społeczeństwa polskiego. Obserwowany konflikt tożsamościowy dotyczył np. wspólnego zakresu symboli, podobieństwa obyczajów, stylów życia (Parfieniuk 2006, 56).

W dalszej części artykułu pragnę się przyjrzeć sposobom wyrażania tożsamości przez łemkowską mniejszość etnolingwistyczną. W trakcie nawarstwiania się dziejowych doświadczeń w zbiorowej świadomości Łemków doszło do stworzenia zespołu cech, które złożyły się na pojęcie *łemkowskości*. Mieści się w tym: stosunek członków tej społeczności do swojej nazwy, do terytorium historycznego, do własnej grupy, wspólnej historii i do własnego języka. Analizie poddaję społeczność o niejednoznacznym statusie etnicznym.

Nazwa własna *Łemkowie* odnosi się do grupy Karpatorusinów zamieszkujących na terytorium Polski. Stanowią oni grupę ludności niepolskiego pochodzenia, ludności wschodniosłowiańskiej, która do 1947 roku zamieszkiwała na zwartym terenie zwanym Łemkowszczyzną (przez nich samych zwanym *Lemkowyną* lub *Lemkiw-*

szczyną) w Beskidzie Niskim i Sądeckim. W latach 1944-1947 decyzją ówczesnych władz państwowych przeprowadzono przymusowe wysiedlenia ludności ruskiej (w tym Łemków) z historycznie przez nią zajmowanych terenów. W pierwszym etapie wysiedlenia około 65% ludności łemkowskiej znalazło się na terenie Ukrainy, a pozostała część w wyniku przeprowadzonej w 1947 roku tzw. akcji „Wisła" została rozmieszczona na obszarze Polski północnej i zachodniej[3]. Wskutek przesiedleń nastąpił trwały podział skonsolidowanej dotychczas grupy łemkowskiej.

Najważniejszą datą we współczesnym życiu kulturalno-politycznym Łemków jest rok 1989, wówczas zarejestrowano w Legnicy Stowarzyszenie Łemków. Natomiast w 1990 roku zarejestrowano w Gorlicach Zjednoczenie Łemków, które autochtonicznych mieszkańców Łemkowszczyzny uważa za Ukraińców. Wraz z zarejestrowaniem obu organizacji łemkowskich bardzo wyraźnie uwidocznił się dualizm poglądów na temat statusu Łemków jako mniejszości etnicznej (Michna 1995; Żurko 1997, 51-52). Obecnie społeczność łemkowska dzieli się na dwie zasadnicze grupy, podział ten dotyczy stosunku do własnej tożsamości etnicznej. Część Łemków (są to sympatycy Stowarzyszenia Łemków) broni tezy o autonomii narodowej swojej wspólnoty etnicznej. Druga grupa Łemków (stanowią ją sympatycy Zjednoczenia Łemków) uznaje się za część ukraińskiej wspólnoty narodowej.

Jednocześnie badania terenowe, wywiady potwierdzają deklarowanie przez niewielką liczbę Łemków trzeciej opcji tożsamościowej. Niektórzy z nich uważają się bowiem za Polaków z racji zamieszkania w obrębie państwa polskiego. Zjawisko to określa się mianem „tożsamości paszportowej" (Michna 1995). Bohdan Halczak (2007, 49) stwierdza, że *jedynym w praktyce, w miarę precyzyjnym wskaźnikiem przynależności narodowej w Europie Środkowo-Wschodniej jest to, za kogo określona grupa społeczna jest uważana przez inne narody.* W przypadku Łemków najważniejsze znaczenie mają stanowiska: polskie (z racji zamieszkania) i ukraińskie (z racji pochodzenia). Badacze ukraińscy niezmiennie od XIX wieku, czyli od momentu, kiedy zaczął się proces kształtowania świadomości narodowej ludności ruskiej, uważają Łemków za część narodu ukraińskiego. Jak stwierdza B. Halczak: *„Rusini" to* [dla Ukraińców] *swego rodzaju „bracia błądzący"*.

Na gruncie polskim, Łemkowie zgodnie z Ustawą z dnia 6 stycznia 2005 r. *O mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym* posiadają urzędowy

[3] Pierwszym etapem konwekcji było wysiedlenie przeprowadzone w latach 1944-1946 na Ukrainę radziecką na podstawie zawartej w 1944 roku umowy między Polskim Komitetem Wyzwolenia Narodowego (PKWN) a rządem Ukraińskiej SRR o wymianie mieszkańców pasa nadgranicznego. W wyniku *Akcji Wisła* wysiedlono około 30-35 tys. Łemków na ziemie zachodniej i północnej Polski. Zob. m.in.: E. Misiło (1996, 446-447); J. Żurko (1997, 51-52).

status mniejszości etnicznej[4]. Mniej jednoznacznie przedstawia się status tej społeczności w piśmiennictwie naukowym. Zdaniem Kazimierza Pudło (1995, 378) *nauka nie znajduje, jak dotąd, uzasadnienia dla "narodu łemkowskiego"*. Inteligencja łemkowska mówi o swojej grupie, jako o grupie etnograficzno-etnicznej[5]. Społeczność łemkowska jest chyba jedną z tych, do których można by odnieść zdanie Zygmunta Baumana (2000, 77): *lokalne mniejszości etniczne i narodowe: te zapomniane, które długo pozostawały martwe, a teraz odrodziły się na nowo*.

Łemkowie uważający się za część narodu ukraińskiego, jak i niewielka grupa spośród nich uważająca się za Polaków, przyjmują wszystkie elementy odpowiedniej identyfikacji narodowej: ukraińskiej czy polskiej. Łemkowie – autonomiści uważają się za część narodu karpatorusińskiego. Tym mianem obejmuje się ludność rusińską wywodzącą się i częściowo nadal zamieszkującą w Karpatach: Łemków w Polsce, Rusinów z Preszowszczyzny na Słowacji, Rusinów Zakarpacka, Rusinów z Węgier i Wojwodiny w Serbii.

Karpatorusini mają swój herb, jest nim godło składające się z dwóch pól. Po lewej stronie umieszczono żółto-niebieskie poziome pasy. Kolor żółty symbolizuje złoto zboża, a kolor niebieski – błękit nieba. W polu po prawej stronie na białym tle znajduje się wyobrażenie stojącego na tylnych łapach niedźwiedzia – symbolu gór. Herb Karpatorusinów umieściło na swojej stronie internetowej Stowarzyszenie Łemków. Za nieoficjalny hymn łemkowski uchodzi, powstała po 1947 roku, pieśń *Hory naszy, hory naszy*. Jest ona wykonywana na rozpoczęcie wszelkich łemkowskich festiwali kultury.

Łemkowie są grupą mniejszościową funkcjonującą na styku kultur: polskiej, ukraińskiej, łemkowskiej. Sytuację tożsamościową tej społeczności można analizować w perspektywie podejmowanych przez nią prób wyodrębnienia się z polskiego kontekstu społecznego. Działania te jednocześnie zmierzają do zaznaczenia odrębności Łemków wobec innych społeczności zamieszkujących na terytorium Polski. W statutach organizacji łemkowskich (bez względu na deklarowaną przez ich członków

[4] W ustawie z dnia 6 stycznia 2005 r. *O mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym* (Dz.U. z 2005 r. Nr 17, poz. 141, Nr 62, poz. 550) mówi się: *Mniejszością etniczną jest grupa, która spełnia następujące warunki: jest mniej liczebna od pozostałej części ludności Rzeczypospolitej Polskiej; w sposób istotny odróżnia się od pozostałych obywateli językiem, kulturą lub tradycją; dąży do zachowania swojego języka, kultury lub tradycji; ma świadomość własnej historycznej wspólnoty etnicznej i jest ukierunkowana na jej wyrażanie i ochronę; jej przodkowie zamieszkiwali obecne terytorium Rzeczypospolitej Polskiej od co najmniej 100 lat; nie utożsamia się z narodem zorganizowanym we własnym państwie.*

[5] H. Duć-Fajfer (1997, 87) pisze: *Określenie Łemków jako grupy etniczno-etnograficznej stosuję do podkreślenia faktu spełniania przez tę społeczność kryteriów zarówno grupy etnograficznej, jak i grupy etnicznej w szerokim rozumieniu tego słowa tzn. grupy społecznej posiadającej własną kulturę, terytorium, wiarę we wspólne pochodzenie, wspólnotę dziejów, i świadomość własnej odrębność.*

przynależność etniczną) zapisana jest troska o rozwój i upowszechnienie kultury duchowej i materialnej, podejmowanie działań zmierzających do pobudzania i pielęgnowania unikalnej łemkowskiej przestrzeni kulturowej, integracja całego środowiska łemkowskiego. Celem nadrzędnym wszystkich organizacji łemkowskich jest utrzymanie tożsamości kulturowej wśród Łemków.

Tożsamość kulturową rozumiem jako wartość wynikającą z dziedzictwa kulturowego danej społeczności, która przejawia się w inności kultury danej grupy w stosunku do kultur pozostałych grup. Tożsamość kulturowa umożliwia zachowanie ciągłości istnienia wspólnoty. Stanowi ona wartość funkcjonującą zarówno w świadomości grupowej, jak i świadomości jednostki, identyfikującej się z grupą. Mimo że tożsamość kulturowa jest kategorią czerpiącą z przeszłości, jest ona ukierunkowana na przyszłość grupy. Elementy dziedzictwa kulturowego ulegają ciągłym adaptacjom do potrzeb współczesnego świata. Oddzielenie tożsamości etnicznej od tożsamości kulturowej może nastręczać problemy. Jak zauważają badacze, w przeszłości identyfikacja etniczna była prawie równoznaczna z identyfikacją kulturową (Benedyktowicz, Markowska 1979, 220). Wyrażanie własnej tożsamości etnicznej wiąże się z samoidentyfikacją jednostki, owa identyfikacja może następować przy jednoczesnej redukcji tożsamości kulturowej. Aleksander Posern-Zieliński (1982, 37-38) stwierdza, że nawet daleko posunięta akulturacja nie musi prowadzić do asymilacji. Podobnie jak znajomość i akceptacja treści kulturowych nie oznacza identyfikacji etnicznej.

Mirosław Pecuch (2007, 92-93) pisze, że *po przesiedleniach Łemków cechą charakterystyczną ich tożsamości kulturowej była rezygnacja z jej uzewnętrznienia*. Dochodziło wówczas do ukrywania przez członków omawianej społeczności swojej kultury. Zachowania takie były wymuszone działaniem ówczesnych władz państwowych. Osadników polskich informowano, że Łemkowie zostali przesiedleni karnie za wspieranie partyzantki ukraińskiej. Sytuacja uległa radykalnej zmianie po roku 1989. Rejestracja organizacji łemkowskich, a następnie podejmowanie przez nie szeregu działań na rzecz rozwoju i podtrzymania rodzimej kultury sprawiło, że zaczęto mówić o renesansie łemkowskim.

Wśród wykładników tożsamości szczególne miejsce przypisywane jest językowi. Komunikowanie tożsamości dokonuje się przede wszystkim właśnie przez język. Język postrzegany jest jako siła scalająca społeczność i jako wskaźnik odrębności etnicznej grupy, jako najbardziej wyrazisty identyfikator etniczny jednostki. Z drugiej strony trzeba zaznaczyć, że znane są dość liczne przypadki, kiedy dochodzi do zaburzenia relacji język-tożsamość (Tambor 2006, 16-22). Etnolekt łemkowski uznawany jest przez Łemków o ukraińskiej opcji narodowej za dialekt języka ukra-

ińskiego, łemkowszczyzna jest dla nich rodzajem dialektu lokalnego, rodzinnego. Jest ona więc identyfikatorem etnograficznym.

Współcześnie na terenie dawnej (etnicznej) Łemkowszczyzny zaczęły pojawiać się tabliczki z podwójnymi nazwami miejscowości: po polsku i po łemkowsku. Przez ludność łemkowską są one postrzegane jako widoczny, zewnętrzny znak ich obecności w Beskidach. Na ogół ludność ta opowiada się za przywracaniem łemkowskich brzmień nazw miejscowych. Jeżeli nie udaje się umieścić dwujęzycznych tablic nazewniczych, to jedynie z uwagi na opór miejscowych Polaków.

Łemkowie – autonomiści (deklarujący łemkowską opcję etniczną) doprowadzili do skodyfikowania wersji literackiej swojego etnolektu, czego przejawem było ukazanie się w 2000 r. *Gramatyki języka łemkowskiego* Mirosławy Chomiak i Henryka Fontańskiego. Dzięki staraniom działaczy Stowarzyszenia Łemków od 1991 roku jest prowadzone nauczanie łemkowszczyzny w szkołach podstawowych i średnich (od 1991 – w gimnazjach i w liceach) ze stopniem potwierdzonym na świadectwie szkolnym. Nauczanie języka łemkowskiego w szkołach odbywa się na podstawie programów przygotowanych przez członków Komisji Oświatowej (Szkolnej) Stowarzyszenia Łemków i zatwierdzonych przez polskie Ministerstwo Edukacji Narodowej[6]. Nauczyciele mają obecnie do dyspozycji 15 podręczników do nauczania języka łemkowskiego, zatwierdzonych przez Ministerstwo Edukacji Narodowej i Sportu na podstawie opinii grupy recenzentów[7].

Notuje się wyraźny wzrost znaczenia języka łemkowskiego w sferze publicystycznej. Po roku 1989 zaczęły się ukazywać autonomiczne pisma łemkowskie. Wymieniam

---

[6] Programy nauczania języka łemkowskiego: M. Chomiak, *Program do nauki języka łemkowskiego (rusińskiego) dla szkoły podstawowej i gimnazjum (I, II i III etap edukacyjny)*, DKW-4014-133/99; M. Chomiak, *Program nauczania języka łemkowskiego (rusińskiego) dla szkół średnich – kurs podstawowy,* DKW-4015-7/00. M. Trochanowski, *Перша книжечка для народных школ*, Lwów 1935, przedruk staraniem Stowarzyszenia Łemków, Legnica 1991.

[7] Są to: M. Chomiak, *Лемківскій язык основний курс для першой класы гімназиі і середньой школы*, Rutenika,Warszawa 2003; M. Chomiak, B. Matała, *Лемківскій язык зкомпутером*, Rutenika, Warszawa 2003; M. Chomiak, M. Górska, *Тематычний словник „Школа" польско-лемківско-англицкій і англицко-лемківско-польскій,* Rutenika, Warszawa 2003; J. Prokopczuk, *Буквы-малюванкы*, Rutenika, Warszawa 2003; P. Trochanowski, *Буквар*, Rutenika, Warszawa 2003; M. Chomiak, *Вчыме ся і бавиме*, Rutenika, Warszawa 2004; M. Chomiak, *Бесідуєме по лемківскы – I част*, Rutenika, Warszawa 2004; M. Chomiak, M. Górska, *Тематычний словник „Хыжа. Чловек. Природа" (польско-лемківско-англицкій і англицко-лемківско-польскій)*, Rutenika, Warszawa 2004; M. Chomiak, H. Fontański, *Граматыка лемківского языка*, wyd. I, Śląsk, Katowice 2000; wyd. II, Rutenika, Warszawa 2004; J. Horoszczak, *Словник лемківско-польскій і польско-лемківскій*, Rutenika, Warszawa 2004; M. Chomiak, Лемківскій язык – II част для гімназиі, Rutenika, Warszawa 2005; M. Chomiak, *Лемківскій язык – II част для середньой школы*, Warszawa 2005; M. Chomiak, M. Górska, W. Sandwicz-Bąkowska, *Тематычний словник „Работа"* (I том: польско-лемківско-англицкій, II том: англицко-лемківско-польскій), Rutenika, Warszawa 2006; M. Chomiak, *Бесідуєме по лемківскы* – II част, Rutenika, Warszawa 2006.

tutaj czasopisma redagowane zgodnie z normą języka literackiego[8], opublikowaną w *Gramatyce*. Są to:

- wychodzący od 1989 r. w Krynicy w nakładzie około 400 egzemplarzy dwumiesięcznik "Бесіда" – organ prasowy Stowarzyszenia Łemków. Osobny dodatek do pisma (od 1995 roku) stanowi "Лемківска Ластівочка" przeznaczona dla dzieci i młodzieży;
- od 1993 r. wychodzący w Bielance kwartalnik "Бюлетин Лемко";
- ukazujący się również od 1993 r. w Krynicy rocznik "Лемківский річник";
- "Ватряны вісти" – jednodniówka poświęcona corocznemu spotkaniu Łemków "Лемківска Ватра на Чужыні" w Michałowie (woj. dolnośląskie);
- nieregularnie w Gorzowie Wielkopolskim ukazujący się "Сыпанец";
- wydawany przez Stowarzyszenie „Ruska Bursa" od 2005 r. w Gorlicach rocznik „Річник Руской Бурсы".

Wydawanie wszystkich pism jest wspierane przez Ministestwo Kultury i Sztuki, dodatkowo przez samorządy lokalne i osoby prywatne (np. "Ватряны вісти" – Urząd Miejski w Legnicy; "Ватра" – Urząd Miejski w Nowym Sączu, Gorlicach).

Łemkowska identyfikacja etniczno-kulturowa jest komunikowana w twórczości literackiej podejmowanej przez Łemków. W latach 1984-2001 ukazało się 19 tomików poezji twórców łemkowskich. Oto niektóre z nich: Olena Duć, *W modlitewnym bluźnierstwie* (Nowy Sącz 1985); Władysław Graban, *Twarz pośród cieni* (Nowy Sącz 1984); *Na kołpaku gór / На ковпаку гір* (Kraków 1991); *Rozsypane pejzaże* (Krynica 1995); Jarosław Menera, *Moi вершы* (Lubiń 1993); Petro Murianka, *Suchy badyl* (Nowy Sącz 1983); *Murianczysko* (Warszawa 1984); *Jak sokół wodę z kamienia* (Warszawa 1989); *Планетникы* [Płanetniki] (Legnica – Krynica 2001); Paweł Stefanowski, *Ikona – łemkowski pejzaż / Ікона – лемківскій край* (Nowy Sącz 1985); *Łemkowski pejzaż / Лемківска ікона* (Nowy Sącz 1985); *Łemkowyna Łem* (Warszawa 1991); Stefania Trochanowska, *Potem, teraz, przedtem* (Warszawa 1984); *Nie pozwól uschnąć kwiatom* (Nowy Sącz 1991); *Вербина* (Warszawa 1993); *Motyle* (Warszawa 1994); Nestor Repeła, *Місце при столі (*Legnica 2001); Jarosław Zwoliński, *Znaki czasu / Знакы часу* (Koszalin 1994).

W zakresie epiki przeważają krótkie formy epickie, brak jest dużych form epickich, jak powieść. Utwory prozatorskie w większości mają charakter wspomnieniowy, np.: Petro Marianka, *A Wisła płynie dalej* (Legnica 2009); Seman Madzelan, *Smak doli*

[8] Pisma redagowane w dialekcie łemkowskim: od 1992 w Gorlicach kwartalnik "Ватра" – wydawany przez Zarząd Główny Zjednoczenia Łemków; od 1994 roku w Krynicy, a od 1997 roku w Zyndranowej "Загорода" – organ prasowy Muzeum Kultury Łemkowskiej w Zyndranowej poświęcony historii i kulturze Łemków w Polsce.

(Nowy Sącz 1986) / *Смак долі* (Krynica 2000); Roman Chomiak, *Nasz łemkowski los* (Nowy Sącz 1995); Adam Barna, *Кавальчык тернистой істории села Чорне на Лемковині 1870-1970* (Legnica 1996); Jarosław Zwoliński, *Rapsodia dla Łemków* (Koszalin 1994); *Łemkowie w obronie własnej* (Koszalin 1986); Jarosław Zwoliński i Jarosław Merena, *Na Łemkowszczyźnie. Florynka – nasze seło* (Koszalin 1999); Teodor Kuziak, *Давно, то были часы…*, t. I (Krynica 1999), t. II (Krynica 2001); Adam Barna i Andrzj Kwoka, *Ізбы і Білична – давно і тепер* (Legnica 2000); Teodor Gocz, *Жытя Лемка* (Zydranowa 1999).

Jedynie w zakresie dramatu środowisko łemkowskie ma niewielkie dokonania. W utworach tych przeważa język łemkowski. Do najbardziej znanych należą: Andrzej Kopcza np. *На чужыні, Одтяты коріня, Остатня година;* Petro Murianka: *Млиньскы камені, Велийне інтермеццо*; Paweł Stefanowski: *Любов неволю ламле*.

Cechą charakterystyczną tej literatury jest dwujęzyczność, utwory powstają po łemkowsku i po polsku. Niejako programowo dwujęzyczność dotyczy poezji. Jest to strategia umożliwiająca znaczne poszerzenie kręgu odbiorców, i nie chodzi tu jedynie o czytelników polskojęzycznych, ale również o samych Łemków. Wycofanie z polskich szkół publicznych języka rosyjskiego jako języka obowiązkowego niewątpliwie przyczyniło się do upośledzenia sprawności czytania wśród młodzieży łemkowskiej. Język rosyjski, którego graficznym systemem pisowni jest grażdanka, mógł pełnić funkcję pomocniczą w nauce czytania (a nawet pisania). *Dlatego też notuję wersy po polsku, gdyż wszyscy Łemkowie czytają w tym języku i w nim można dotrzeć do większej liczby czytelników* – mówi jeden z poetów, Władysław Graban (www.lemko.org/lemko/graban).

Osobnym zjawiskiem obserwowanym w poezji łemkowskiej publikowanej w języku polskim, zasługującym na uwagę, jest występowanie w niej leksemów łemkowskich, tzw. łemkizmów, wplecionych w język polski (Misiak 2007, 156-171). Szczególnie wyraźnie, niejako programowo, obecność tych elementów językowych jest widoczna w utworach należących do dominującego współcześnie, a ukształtowanego w połowie lat 80. XX wieku, tak zwanego nurtu autoprezentacji łemkowskiej (Duć-Fajfer 2004).

Elementy językowe są przenoszone przez Łemków na inny używany przez nich język, w tym przypadku polszczyznę. Stają się one widocznymi znakami identyfikacji etniczno-kulturowej. Wśród nich są łemkizmy o silnej stygmatyzacji etnicznej (np. *Łemkowyna* – łemkowska nazwa terytorium tradycyjnie zamieszkiwanego przez Łemków; *łem* ‘tylko, lecz, jeno’ – podstawa słowotwórcza egzoetnonimu *Łemkowie*; *czuha* – element stroju ludowego, symbol łemkowskości) i łemkizmy wyznaczające określoną przestrzeń kulturową w wymiarze etnograficznym (np. *dranki* ‘sztacheta

lub wąska deska', *kesełycia* 'żur', *kucza* 'chlew', *gwer* 'broń', *nianio* 'tato, tatuś', *desne, szuje ramia* 'prawe, lewe ramię').

Przytoczone przykłady tworzą tzw. „niszę etniczną" konstruowaną przez poetów. Łemkowskie elementy językowe wskazują na etniczną przynależność utworów. Ich funkcja jest więc jasna – są werbalnymi znakami identyfikacji etniczno-kulturowej. Istnienie owych swoistych zabiegów lingwistycznych odnajdujemy w zachowaniach językowych różnych społeczności, jest to właściwie fakt powszechny. Dla Jacqueline Billiez (1972, 123) jest to rodzaj *definiowania i odmieniania własnej tożsamości*, jeszcze jeden ze *sposobów wzmacniania kohezji wspólnoty (sieci) etnicznej* (1972, 123).

Łemkowska tożsamość etniczno-kulturowa bodaj najsilniej jest prezentowana, uzewnętrzniana i komunikowana w trakcie odbywających się cyklicznie spotkań, festiwali kulturowych. Z najważniejszych wymieńmy np.: "Łemkowska Jesień Twórcza" (odbywające się od 1993 r. jesienią m.in. w Gorlicach, Kunkowej i Krynicy), „Łemkowska Watra" w Zdyni na Łemkowszczyźnie, „Łemkowska Watra na Obczyźnie" w Michałowie na Dolnym Śląsku, Święto Łemkowskiej Tradycji „Od Rusal do Jana" w Zyndranowej k. Dukli, Europejskie Spotkania Mniejszości Narodowych i Etnicznych „Pod Kyczerą" organizowane w Legnicy, „Międzynarodowe Biennale Kultury Łemkowskiej" w Krynicy, „Spotkania z Kulturą Łemkowską" w Gorzowie.

Przy prezentowaniu sposobów, jakimi społeczność łemkowska stara się wyrażać swoją tożsamość etniczno-kulturową, moja uwaga została skoncentrowana na działaniach podejmowanych przez działaczy łemkowskich, liderów organizacji, będących pasjonatami własnej kultury. Społeczność łemkowska poddaje się jednym z tych działań, np. uczestniczy w organizowanych imprezach kulturalnych; co do innych działań – ma czasem stosunek krytyczny. Tak jest np. w kwestii nauczania języka łemkowskiego.

Badacze podkreślają istniejący rozdźwięk między światem liderów a światem „prostych ludzi". *Wzrost świadomości etnicznej wśród inteligencji łemkowskiej przejawia się właśnie wzmożonym zainteresowaniem kulturą i przeszłością grupy, przejawia się prowadzoną działalnością badawczą, naukową, co owocuje publikacjami.* Inteligencja łemkowska jest z jednej strony świadoma dokonujących się w grupie łemkowskiej przemian kulturowych i etnicznych prowadzących nieuchronnie w stronę asymilacji ze środowiskiem polskim lub środowiskiem ukraińskim; z drugiej zaś strony zdaje sobie sprawę, że tylko podstawa tożsamościowa odwołująca się do rodzimych wartości pozwoli Łemkom odnaleźć się we współczesnym świecie. *Stąd też* – jak pisze Helena Duć-Fajfer (2004) – *rodzi się poczucie odpowiedzialności za przedłużenie w czasie, za utrzymanie ciągłości tego, co od wielu pokoleń stanowiło istotę wyznaczania granic „swojskości" i „obcości"*.

Bibliografia

Bauman Zygmunt, 2000, *Globalizacja*, Warszawa.

Benedyktowicz Zbigniew, Markowska Danuta, 1979, *O niektórych problemach identyfikacji kulturowej w procesie porozumiewania się*, „Etnografia Polska", t.23, z. 2, 205-236.

Billiez Jaqueline, 1972, *Le parler véhiculaire interethnique de groupes d'adolescents en milieu urbain*, w : *Des villes et des langues*, Actes du colloque de Dakar, Érudition Didier, Paris, 117-126.

Cisło Anna, 2003, *Tożsamość Irlandczyków w prozie odrodzenia literackiego z przełomu XIX i XX wieku*, Wrocław.

Duć-Fajfer Helena,1997, *Literatura łemkowska – zagadnienia badawcze*, w: *Łemkowie i łemkoznawstwo w Polsce*, red. A. Zięba, Kraków, 87-98.

Duć-Fajfer Helena, 2004, *Literatura łemkowska w drugiej połowie XX wieku*, w: M. Laurent, M. Misiak, *Les Lemkoviens. Derniers Mohicans européens*, CD, Uniwersytet Charles'a de Gaulle'a / Lille3.

Halczak Bohdan, 2007, *Problemy tożsamości narodowej Łemków*, w: *Łemkowie, Bojkowie, Rusini - historia, współczesność, kultura materialna i duchowa*, red. S. Dudra, B. Halczak, A. Ksenicz, J. Starzyński, Legnica – Zielona Góra, 41-55.

Michna Ewa, 1995, *Łemkowie. Grupa etniczna czy naród?*, Kraków.

Misiak Małgorzata, 2007, *Pour une écologie de la traduction,* w : *La traduction de quelité ou l'essence du texte préservée*, red. Maryla Laurent, collection «*Le Rocher de Calliope»,* Paris, 156-171.

Misiak Małgorzata, 2006, *Łemkowie. W kręgu badań nad mniejszościami etnolingwistycznymi w Europie*, Wrocław.

Misiło Eugeniusz, 1996, *Repatriacja czy deportacja. Przesiedlenie Ukraińców z Polski do ZSRR 1944-1946*, t. I, Warszawa.

Nowak Jacek, 2003, *Zaginiony świat? Nazywają ich Łemkami*, Kraków.

Parfieniuk Irena, 2006, *Nauczyciel w sytuacji dialogu kultur*, Białystok.

Pecuch Mirosław, 2007, *Tożsamość kulturowa a etniczna. Łemkowie z zachodniej Polsce i na Ukrainie*, w: *Łemkowie, Bojkowie, Rusini – historia, współczesność, kultura materialna i duchowa*, red. S. Dudra, B. Halczak, A. Ksenicz, J. Starzyński, Legnica-Zielona Góra, 89-98.

Posern-Zieliński Aleksander, 1982, *Tradycja a etniczność. Przemiany kultury Polonii amerykańskiej*, Wrocław-Warszawa-Kraków.

Pudło Kazimierz,1995, *Dzieje Łemków po drugiej wojnie światowej*, w: *Łemkowie w kulturze i historii Karpat*, red. J. Czajkowski, cz. I, Sanok, 351-380.

Tambor Jolanta, 2006, *Mowa Górnoślązaków oraz ich świadomość językowa i etniczna*, Katowice.

Wąsik Elżbieta, 1999, *Ekologia języka fryzyjskiego. Z badań nad sytuacją mniejszości etnolingwistycznych w Europie*, Wrocław.

Wąsik Zdzisław, 1997, *Systemowe i ekologiczne właściwości języka w interdyscyplinarnych podejściach badawczych,* Wrocław.
Weinreich Peter, 1983, *Psychodynamics of Persona land Social identity,* w: *Identity: Persona land Socio-Cultural*, red. A. Jacobson-Widding, Uppsala, 337-346.
Żurko Jerzy, 1997, *Łemkowie – między grupą etniczną a narodem*, w: *Mniejszości narodowe w Polsce*, red. Z. Kurcz, Wrocław, 51-62.

ETNOLINGVISTINĖS MAŽUMOS TAPATYBĖS IŠRAIŠKOS BŪDAI (REMIANTIS LEMKŲ ETNINĖS GRUPĖS PAVYZDŽIU)

Santrauka

Lemkai yra nelenkiškos kilmės etninė mažuma, gyvenanti Lenkijoje. Po Antrojo pasaulinio karo valstybės valdžia nusprendė iškeldinti rusinų tautybės asmenis (tarp jų ir lemkus) iš ankstesnių jų gyvenamųjų teritorijų Žemutiniame ir Sončo Beskide. Imtasi perkėlimo akcijų, kurių metu lemkai buvo apgyvendinti Ukrainos teritorijoje (1944–1946) ir šiauriniuose bei vakariniuose Lenkijos rajonuose (1947, vadinamoji „Vyslos“ akcija).

Straipsnyje aptariami būdai, kuriais lemkų mažuma šiais laikais reiškia savo etninę kultūrinę tapatybę. Ryškiausias lemkų identifikacijos elementas tebėra kalba. Kaip tik todėl lemkų judėjimų lyderiai dažnai imasi veiksmų, kurių tikslas – praplėsti gimtosios kalbos funkcionavimo sferą. Lemkų kalba tapo jau ne vien kasdienio bendravimo, bet ir viešųjų pasisakymų (kultūros festivaliuose, moksliniuose kongresuose) kalba, literatūros ir publicistikos kalba. Tai kalba, kurios visais lygiais mokomasi mokyklose, o nuo 2001 metų Krokuvos pedagoginiame universitete veikia studijų kryptis „rusų filologija su rusinų lemkų kalba“.

Esminiai žodžiai: tapatybė, identifikacija, etninė mažuma, lemkai.

WAYS OF EXPRESSING THE IDENTITY OF ETHNOLIGUISTIC MINORITY (THE EXAMPLE OF LEMKOS)

Summary

Lemkos are the ethnic minority of non-Polish origin living in Poland.

The article deals with ways in which contemporary minority of Lemkos expresses its ethnic and cultural identity. Their language remains the strongest element of this identity. Therefore leaders of Lemkos' movement make numerous efforts aimed at broadening functional areas for their language. Not only is it a language used in everyday communication but also a language used in official situations (cultural festivals, scientists' congresses and conferences etc.) as well as in literature and political commentaries. It is also a language taught on all school levels. In 2001 the Pedagogic University in Kraków opened the major „Russian philology" with the Rusyn-Lemko language.

Key words: identity, identification, ethnic minority, Lemkos.

Natalia Niedźwiecka-Iwańczak

Uniwersytet Wrocławski, Polska

JĘZYK A TOŻSAMOŚĆ NARODOWA W DOŚWIADCZENIACH SERBÓW ŁUŻYCKICH

Język łużycki – łużycczyzna (łuż. *serbšćina*), środek porozumiewania Serbów Łużyckich (Faska 1998, 13), należy do grupy języków zachodniosłowiańskich. Łużycki obszar językowy charakteryzuje silne zróżnicowanie dialektalne. Tworzy go przestrzeń dialektów dolnołużyckich, lokująca się półkolem na północ od miasta Chóśebuz, strefa dialektów górnołużyckich usytuowana na południu między miastami Budyšin, Kamjenc, Kulow i Niska (Norberg 1996, 13) oraz rejon tzw. dialektów pośrednich – okolice miejscowości Běła Woda, Slepo i Wojerecy. Obok swoistości dialektalnych funkcjonują na Łużycach dwie literackie odmiany języka łużyckiego, ewentualnie dwa języki: górno- i dolnołużycki[1]. Ich powstanie łączyć można z podziałem Łużyc, trwałym w przeszłości, ale i współcześnie – odrębną przynależnością Łużyc Górnych i Dolnych[2], niemożnością zjednoczenia wszystkich Łużyczan w ramach własnego państwa (i co by się z tym wiązało – prowadzeniem odpowiedniej ujednoliconej polityki edukacyjno-kulturowej) oraz faktem, że procesy standaryzacji i kodyfikacji językowej przebiegały w tych dwóch częściach niezależnie od siebie. Łużyczanie, stanowiąc mniejszość w Niemczech (szacowaną na około 60 tys. członków), posługują się również językiem niemieckim. Z tego względu można ich traktować jako zbiorowość dwujęzyczną[3], Łużycom natomiast przysługuje status regionu dwujęzycznego. Nie oznacza to jednak, że niemieccy mieszkańcy okolic Budziszyna i Chociebuża znają język łużycki – dysponujących łużyckimi kompetencjami językowymi Niemców jest bardzo niewielu[4]. Nie oznacza to również, że wszystkie osoby wywodzące się z rodzin łużyckich słowiańskiego języka używają na co dzień, że porozumiewają się nim w swoich rodzinach. Trzeba zaakcentować fakt lepszej kondycji języka górnołużyckiego, na terenach Dolnych Łużyc doszło bowiem do zmiany językowej – przerwania transmisji języka w rodzinach (abstrahuję tu od

[1] Por. rozważania H. Faski (1998, 16–18).

[2] Łużyce Górne są częścią landu Saksonii, a Dolne – Brandenburgii. Obie krainy usytuowane są w południowo-wschodniej części Niemiec.

[3] Dwujęzyczność definiuję za Robertem Dębskim (2009, 48) jako zjawisko naprzemiennego używania dwóch języków przez jednostki lub całe grupy społeczne w zależności od potrzeb danej sytuacji.

[4] Wg badań Martina Walde (2010, 153) na terenie tzw. katolickich Górnych Łużyc (czyli na obszarze pomiędzy miastami Budyšin, Kamjenc, Wojerecy), gdzie Łużyczanie stanowią stosunkowo znaczny odsetek ludności, język łużycki zna od 0 do 1,5% mieszkańców identyfikujących się jako Niemcy.

wyjątkowych sytuacji, gdy język został przekazany dzieciom z rodzin przedstawicieli elity). Mówiący po dolnołużycku należą do najstarszego pokolenia.

Przedmiotem artykułu będzie zagadnienie języka łużyckiego w ujęciu empirycznym – w doświadczeniach Łużyczan. Temat rozwinę na podstawie badań socjologicznych przeprowadzonych na Łużycach[5]. Zrealizowałam wśród Serbów Łużyckich wywiady narracyjne, aby uzyskać dane pozwalające na opis etnicznych wymiarów tożsamości moich rozmówców[6]. W rozmowach wątki językowe poruszane były albo spontanicznie w trakcie opowieści autobiograficznej, albo w odpowiedzi na pytania, których kilka odnosiło się bezpośrednio do problematyki językowej, oraz inne, które zostały zinterpretowane przez samych respondentów jako związane z tym tematem – co w moim przekonaniu jest wyrazem ważności kwestii dotyczących łużycczyzny. Nawiązując do klasycznego pytania postawionego przez J. Fishmana – „kto, do kogo, kiedy mówi którym językiem?"[7], rozważone zostaną następujące problemy[8]: sposób i moment opanowania obu języków oraz rozstrzygnięcia dotyczące języka we własnej rodzinie, konteksty interakcyjne – w jakich domenach który z kodów jest używany, jak jest oceniana znajomość języków, a także jak się kształtują relacje jednostki do języków. Na końcu pojawi się wątek języka łużyckiego jako wartości kanonicznej w ramach kultury łużyckiej w ocenie części Łużyczan.

W materiale empirycznym dają się zauważyć następujące wzory opanowania języków. Pierwszym z nich jest sytuacja, gdy najwcześniej używanym, ojczystym i do pewnego momentu jedynym językiem jest łużycki. Jednostka jest socjalizowana jednojęzycznie, a niemiecki poznaje później. Taki układ jest możliwy w rodzinach łużyckich jednorodnych narodowościowo[9]. Można uznać, że dominował w przeszłości

[5] Zostały one przeprowadzone w obu ich częściach, wśród Serbołużyczan mieszkających zarówno w miastach (Chóśebuz, Budyšin), jak i na wsi, a także migrantów wahadłowych (np. w tygodniu przebywających w Lipsku, a na weekend powracających na Łużyce). Celem badań było uchwycenie różnorodności doświadczeń słowiańskich mieszkańców Łużyc jako członków zbiorowości łużyckiej, a także ich postrzegania łużyckości. Dlatego w próbie znalazły się osoby różniące się wiekiem, wykształceniem, profesją, wyznaniem (lub stosunkiem do religii – bo część rozmówców to osoby niewierzące), miejscem zamieszkania (rozmawiałam też z kilkoma osobami mieszkającymi lub studiującymi poza Łużycami, np. w Berlinie, Monachium). W trakcie badań (trwających pół roku, realizowanych w semestrze zimowym 2004 i na początku roku 2005) przeprowadziłam 101 wywiadów narracyjnych. Ostatecznie analizie poddanych zostało 46 z nich, gdyż ta pula pozwoliła na uzyskanie stadium „nasycenia" materiału. Więcej o reprezentatywności teoretycznej i „nasyceniu danych" por. Konecki (2000, 31) i Helling (1990, 22).

[6] Problematykę tę podjęłam w książce *Etniczny aspekt tożsamości Łużyczan* (Katowice 2009).

[7] Zob. *Who speaks what language to whom and when?* (Za: Šatava 2005, 30).

[8] Przeanalizuję je w oparciu o fragmenty wywiadów, które przeprowadziłam w trakcie postępowania empirycznego. Cytaty z badań zaznaczę kursywą.

[9] Znamienne wydaje się samo obecne w łużycczyźnie odniesienie do faktu przekazu języka pierwszego przez matkę, po łużycku mówi się o języku macierzystym (*maćerščina*), nie o ojczystym.

(ze względu na brak dostępu do niemieckich massmediów, większą zwartość łużyckiego terytorium językowego i brak styczności z Niemcami).

Kiedy poszłam do szkoły, to nauczycielka mówiła mojej mamie, że jestem jej pierwszą uczennicą, która dopiero w szkole zaczyna uczyć się niemieckiego. (...) Innymi słowami, w domu rozmawialiśmy zawsze po łużycku.

Urodziłem się w łużyckiej, katolickiej wiosce. Ta wioska graniczyła z niemiecką, a potem było duże miasto okręgowe, też niemieckie. Ale z tymi nie mieliśmy kontaktu. Związki mieliśmy jedynie z katolickimi, łużyckimi wioskami, należącymi do tej samej parafii. (...) W niemieckiej wiosce nie znałem nikogo. A gdy porównam z sąsiednią łużycką wioską... tam znam większość osób. W naszej rodzinnej wiosce tak naprawdę prawie wszyscy byli Łużyczanami z wyjątkiem kilku osób. Nie mieliśmy z tymi Niemcami żadnego kontaktu, mówiliśmy sobie tylko „dzień dobry" i to wszystko. Jako dzieci na początku nie umieliśmy porządnie po niemiecku.

Homogamiczne pod względem etnicznym małżeństwo nie implikuje jednak w każdym przypadku czysto łużyckiej socjalizacji językowej[10]. Niekiedy poprzez kontakt z osobami spoza rodziny dziecko od samego początku poznaje język niemiecki, czyli jest wychowywane w dwóch językach. Mamy w tych okolicznościach do czynienia z drugim sposobem dochodzenia do dwujęzyczności – w następstwie socjalizacji łużycko-niemieckiej.

Urodziłam się w małej wiosce, wtedy całkiem łużyckiej. We wsi były tylko dwie niemieckie rodziny z niemieckimi dziećmi – właśnie nasi sąsiedzi. I potem w domu mieliśmy jedną kobietę – przesiedloną z Ukrainy, która mówiła po niemiecku. Była naszą opiekunką. Tak że we wczesnym dzieciństwie bardzo byłam skonfrontowana z językiem niemieckim. Moi rodzice – tato i mama, i wszystko całkiem łużyckie. To oznacza, że od samego początku dorastałam bardzo dwujęzycznie, co nie było powszechne. W czysto łużyckiej wiosce dzieci w tamtym czasie dorastały wyłącznie po łużycku, gdy szły do szkoły nie umiały dobrze po niemiecku. Tak było.

W ramach wzorca dwujęzycznej socjalizacji należy wskazać kilka prawidłowości. Dwujęzyczność w rodzinie może być sposobem zachowania przyjętym ze względu na dwie narodowości rodziców – gdy jedno jest niemieckiego, a drugie łużyckiego pochodzenia. Zgoda na dwujęzyczną komunikację w związkach niemiecko-łużyckich bywa jednak wynikiem ustaleń, świadomie podjętej decyzji. Koniecznym warunkiem jest w tym przypadku pozytywne nastawienie niemieckiego partnera, który godzi się, że mąż lub żona będą mówić do dzieci w języku, którego nie rozumie. Równocześnie niezbędna jest konsekwencja łużyckiego rodzica.

[10] Znane są również sytuacje, gdy Łużyczanie rozmawiają ze swoimi dziećmi po niemiecku.

Tak naprawdę z naszym ojcem zawsze mówiłem po łużycku, on od początku był blisko. I mama też od początku blisko była, ta mówiła ze mną zawsze po niemiecku.

Bardzo mi trudno mówić z tatą po niemiecku. Moja mama nie ma z tym żadnych kłopotów. Inaczej by tego nie wytrzymała, albo nie dałoby rady. Ale tak jest w dwujęzycznych rodzinach.

Tak, nasz tato jest Łużyczaninem. I tak jest jakoś u nas, że nasza mama nie nauczyła się łużyckiego, ale mówiła z nami po niemiecku, ale nasz tato…. W domu było troje dzieci, ja jestem najmłodszy, ale nasz ojciec zawsze konsekwentnie z nami rozmawiał po łużycku.

Realizacji wzorca rodzinnej komunikacji w dwóch językach sprzyjają szczególne okoliczności, gdy można uzyskać wsparcie językowe innych domowników lub osób postronnych, czyli również zewnętrzne wobec rodziny nuklearnej łużyckie środowisko ułatwia skuteczną socjalizację do języka mniejszości i, co wydaje się szczególnie trudne i ważne, zaaprobowanie łużycczyzny przez dziecko.

Jako małe dziecko byłem w domu, bo mój dziadek był już na emeryturze. Miałem z nim bardzo bliskie więzi i to mi zapewne też bardzo pomogło nauczyć się łużyckiego.

Gdy byłam mała, mój dziadek poszedł do jakiegoś lekarza czy naukowca. I zapytał, czy jest możliwe, żeby dziecko dorastało dwujęzycznie. Nie wiedział – może sobie myślał, że to za dużo dla dziecka. Ale ten pan powiedział, że to nie jest problemem, to zadziała. I potem mój dziadek powiedział – tak, spróbujemy. I myślę, że dlatego jedynie nauczyłam się po łużycku, że mój dziadek i babcia byli tu, mieszkali tu z nami i ja całkiem dużo czasu z nimi spędzałam.

Podobnie do relacji o tym, w jakim języku wzrastało się w rodzinie pochodzenia, przedstawiają się opisy języka używanego w domu przez siebie stworzonym. Część z respondentów podkreśla naturalność, oczywistość, normalność porozumiewania się z partnerem oraz swoimi dziećmi po łużycku.

Dla naszej rodziny jest zrozumiałe samo przez się, że gdy jesteśmy gdzieś czy w Kamieńcu na zakupach albo dalej na urlopie, mówimy zawsze po łużycku. Jeśli byśmy mówili po niemiecku, czulibyśmy się śmiesznie. To dla nas coś obcego – między sobą, albo z mężem, albo z dziećmi.

Mamy córkę i całkiem normalnie mówimy z nią po łużycku, rodzinne życie toczy się po łużycku. Zapewne byłoby trudniej, gdyby mąż był Niemcem. Ale u nas się tak stało, że językiem w rodzinie jest łużycki. To język z którym wyrośliśmy. Z drugiej strony nie jest tak, że się bardzo intensywnie angażujemy w łużyckim życiu. To normalne, że mówimy po łużycku. Po pierwsze, bo u nas obojga w domu tak było. Zawsze ze sobą mówiliśmy po łużycku i byłoby to dla nas dziwne, gdybyśmy ze względu na dziecko musieli naraz mówić po niemiecku między sobą.

Momentem kluczowym wydaje się pierwsze spotkanie przyszłych małżonków – czy doszło do niego w łużyckim, czy niemieckim środowisku komunikacyjnym. Znamienne dla ludzi dwujęzycznych jest bowiem „wiązanie" języka z osobą, brak każdorazowego dokonywania wyboru, w którym języku się do znajomego (dwujęzycznego) zwrócić, konsekwentne trwanie przy mowie, w której kontakt został zainicjowany[11].

To był przypadek. Chodziliśmy razem do szkoły, tam się poznaliśmy, byliśmy razem w klasie i poznaliśmy się bliżej. (...) Zawsze mówiliśmy po łużycku.

Powyższy cytat można zestawić z relacją Łużyczanki, która z łużyckim mężem (a także i z dziećmi) rozmawia po niemiecku. W jej przypadku[12] rozstrzygające znaczenie dla ustalonej w domu praktyki komunikacyjnej miał fakt, że młodzi Łużyczanie w jej miejscowości porozumiewali się w języku niemieckim.

U nas w rodzinie byli ludzie, którzy przyszli z Śląska[13]. Jedna z tych kobiet ze Śląska należała do rodziny, mieszkała z nami, jak babcia. W rodzinie dużo więc mówiliśmy po niemiecku. Ale potrafiłam też po łużycku. A potem wyszłam za mąż, poznałam męża. Ten tak samo. Rodzice są Łużyczanami. Też starali się o to, by mówić w domu po łużycku, tak że dzieci się tego nauczyły. Gdy wychodzili z domu, szło wtedy po niemiecku. W pracy, na wsi wszystko po niemiecku. Więc też się trochę zgubiło. Ale mąż potrafi po łużycku. Moglibyśmy, gdybyśmy tego koniecznie chcieli. Ale my po prostu poznaliśmy się po niemiecku. A jeśli człowiek, jest tak u mnie i u wielu innych, jeśli ma się jeden wspólny język, mówi się w nim po prostu dalej w rodzinie. Więc mówiliśmy z mężem po niemiecku. Nie potrafiłabym mówić z nim po łużycku.

Sytuacja komplikuje się, gdy dochodzi do małżeństwa egzogamicznego. Jeśli partnerzy zdecydowali się na dwujęzyczną komunikację rodzinną, praktykuje się ją

[11] Zależność (osoba – język) obrazuje cytat: *Mam koleżankę, chodziłyśmy razem do przedszkola i do szkoły. Jest normalne, że mówimy po niemiecku, trwa to do dzisiaj. Zawsze tak rozmawiamy, chociaż obie pochodzimy z łużyckich rodzin i znamy łużycki. Dochodzi do komicznych sytuacji, gdy próbuję z nią mówić po łużycku, ale to jest tak w środku, że człowiek automatycznie, gdy zwraca się do niej, mówi po niemiecku. Trzeba sobie z całą świadomością powiedzieć: powiem to teraz po łużycku. Jeśli jednak mówię coś szybko i będąc w gronie łużyckich znajomych nagle zwracam się bezpośrednio do niej, to zaraz jest to po niemiecku.*

[12] Innym wyjaśnieniem wyboru niemieckiego języka komunikacji z dziećmi przez łużycką parę są własne trudne doświadczenia w niemieckim środowisku komunikacyjnym – poczucie, że należąc do łużyckiej mniejszości, nie ma się wystarczających kompetencji w zakresie języka niemieckiego i z tego względu ma się problemy wśród Niemców, a nawet postrzega się siebie jako kogoś mniej wartościowego: *Wtedy też powiedziałam sobie: twoje dzieci nie mogą przeżywać tego samego. Pomyślałam: moje dzieci muszą najpierw opanować niemiecki, żeby nie przeżywały moich rozterek. Ze starszymi dziećmi, gdy były małe, dużo mówiliśmy po niemiecku. (...) Wierzyłam, że robię dla nich coś dobrego, że powinny najpierw porządnie nauczyć się języka niemieckiego, aby później móc dobrze poruszać się po świecie.*

[13] Na Łużycach leżących blisko granicy z Polską zatrzymał się znaczny odsetek osób, wysiedlonych z terenów, które po II wojnie światowej weszły w skład państwa polskiego. Przesiedleńcy, licząc na korektę granic, pozostawali w pobliżu swoich utraconych ojczyzn. Por. Kellerowa (2004, 3–4).

według reguły łączenia języka z osobą. Starania ze strony łużyckiego partnera, mające na celu przekazanie języka ojczystego dzieciom, niekoniecznie odnoszą oczekiwany skutek.[14] W niektórych przypadkach dopiero wraz z dojrzałością dziecka, czasem w efekcie oddziaływania grup rówieśniczych złożonych z osób świadomie używających języka mniejszościowego, dochodzi do akceptacji i zarazem gotowości do mówienia w tym języku. Z drugiej strony takie czynniki, jak niski prestiż łużyckiego, doświadczenia dyskryminacji lub szykanowania łużyckości mogą prowadzić do rezygnacji przez młodego człowieka z języka łużyckiego.

Zasadniczo mówiłem do moich dzieci po łużycku, ale ponieważ moja żona jest nauczycielką i to dobrą, myślę że mają z mamą lepszy kontakt niż ze mną. Nie mam tak dużo czasu dla nich i one chętniej i lepiej mówią po niemiecku. Nie udało mi się, by język w naszej rodzinie był łużycki. (...) Moje dzieci odczuły dość wcześnie, że świat jest bardzo nieprzyjazny Łużyczanom.

Moja mama jest Niemką, a mój tato Łużyczaninem. I przez to w domu dorastałam w dwóch językach. Z mamą mówiłam po niemiecku, a z ojcem „musiałam" na początku mówić po łużycku. To znaczy on naciskał, a ja jako dziecko nie chciałam z nim mówić po łużycku. Takie mam wspomnienia. (...) Potem poszłam do gimnazjum w Budziszynie. I tam spotkałam ludzi z wiosek i zauważyłam, że oni na co dzień używają łużyckiego między sobą. To zrobiło na mnie takie wrażenie, że hmm, że quasi „musiałam" też wtedy mówić po łużycku.

Kwestia języka w związkach niejednorodnych etnicznie może być rozstrzygnięta w sposób odmienny. Częstym scenariuszem realizowanym na Łużycach jest jednojęzyczna komunikacja niemiecka w domu. W trakcie badań zetknęłam się z osobami, które przedstawiły swoje motywacje, leżące u podstaw wyboru takiego rozwiązania.

Chcę opowiedzieć o relacjach między Łużyczanami i Niemcami – o tym, co [znam] z naszego domu. One były zawsze dobre. U nas nie mówiło się, że to ma być tylko po łużycku czy tylko po niemiecku. Granica tolerancji. Rodzice mówili: jesteśmy Łużyczanami, ale tolerujemy też Niemców. Jeśli ktoś mówi po niemiecku, to my też. W domu nie było jasnego rozgraniczenia: Niemcy – Łużyczanie. (...) Mój mąż przyszedł z niemieckiego domu. Powiedziałabym, że mąż ostatecznie nie powitałby tego chętnie, gdybyśmy ciągnęli w dwóch

[14] W badaniach nad zachowaniem języka przez Polonię w Australii stwierdzono, że 66% osób drugiego pokolenia urodzonych w małżeństwach jednorodnych zawsze mówi po polsku, zaś odsetek dzieci w małżeństwach mieszanych zwracających się po polsku do rodzica jest już znacznie niższy – wynosi 26,7%. Te dane stanowią dla mnie potwierdzenie tezy, że względnie trudno jest w małżeństwie mieszanym dokonać transmisji języka mniejszościowego (Dębski 2009, 58). W moich badaniach niektórzy z rozmówców wyrażali przekonanie, że w większości rodzin partnerów niemiecko-łużyckich mówi się po niemiecku.

językach. Albo jedno, albo drugie. Nie miał nic przeciwko językowi łużyckiemu czy Serbom, był kochanym człowiekiem. Ale u nas mówiło się po niemiecku. Tego on też by chciał. I ja muszę powiedzieć, że byłam gotowa w tym uczestniczyć. Nie jestem człowiekiem, który musi przeprowadzić swoją wolę.

Obok niezmiernie istotnej sfery komunikacji rodzinnej[15] istnieją i inne domeny, w których język łużycki jest używany[16]. Więcej uwagi należy poświęcić specyfice zjawiska dwujęzyczności – nie będącej wszak dwiema jednojęzycznościami, lecz charakteryzującej się odmiennym stopniem biegłości w językach (Dębski 2009, 48), co znajduje swoje źródło, ale zarazem i wyraz w praktyce komunikacyjnej (w różnych kontekstach interakcyjnych używa się jednego lub drugiego języka[17]), a także w ocenie własnych kompetencji w obu kodach – niemieckim i łużyckim.

Mam oczywiście w tym zakresie, który dotyczy mojej pracy o wiele lepsze niemieckie kompetencje językowe. Czyli w sprawach zawodowych, względnie trudno byłoby mi się wypowiedzieć po łużycku, bo jest specjalistyczne słownictwo. Czytam oczywiście po łużycku, ale zapewne obecnie byłoby mi trudniej napisać coś obszernego po łużycku, gdy po niemiecku by było łatwo. Ale mój łużycki też w piśmie jest jeszcze całkiem dobry.

Jeśli porównam, co mój dziadek umiał powiedzieć po łużycku albo może jeszcze mój tato, potrafię może jedną trzecią. Mój niemiecki jest o wiele lepszy i po części też czeski w pewnych fachowych dziedzinach. Łużycki był dla mnie zawsze językiem bardzo domowym, tak jak u innych ludzi. Kto dziś umie rozmawiać po łużycku o komputerach, kafelkach, czy meblach? Znam po niemiecku mnóstwo nazw na określenie stołów. A po łużycku „stół" i koniec. Też takie rzeczy jak rośliny, ptaki. Znam po niemiecku tyle dziwnych ptaków – a po łużycku… nie. Tam mój język jest dość ubogi.

Sytuacja języka łużyckiego jest specyficzna chociażby ze względu na to, że nie jest on szeroko rozpowszechniony – posługuje się nim zaledwie kilkadziesiąt tysięcy osób, uznawany jest za jeden z „małych języków". W związku z tym łużycczyznę charakteryzują pewne swoistości będące pochodną faktu, że funkcjonuje ona w sąsiedztwie dominującego większościowego kodu językowego. Zachowała struktury,

[15] Jej ważność była akcentowana w wielu wywiadach, co znajdowało wyraz m.in. w zdaniu przywoływanym czasem przez rozmówców: „Łużycka rodzina jest sercem narodu" (*Serbska swójba je wutroba naroda*), którego autorem był łużycki kapłan – ks. Józef Nowak.

[16] Rewers zagadnienia stanowi nikła obecność łużycczyzny w sferze publicznej na Łużycach. Por. Walda (2010, 149-150), Niedźwiecka (2009, 178).

[17] Znamienne jest również łączenie pewnych obszarów tematycznych z jednym z języków: *Pewne osoby i tematy są dla mnie ściśle związane z łużyckim językiem. Komuś, kto zna tylko jeden język, trudno sobie wyobrazić to przełączanie się z języka na język, też to związanie pewnych osób czy tematów z jednym z języków.*

które zwykło się uznawać za archaiczne[18]. Drugą stronę zagadnienia stanowi kwestia rozwoju języka, dostosowywania go do potrzeb jego użytkowników, czyli tworzenie nowych słów, rozszerzanie zasobów słownictwa specjalistycznego. Problem neologizmów znajduje rozstrzygnięcie na płaszczyźnie naukowej – językoznawcy publikują materiały zawierające nowe propozycje leksykalne dla osób mówiących po łużycku na co dzień[19]. Odmienną sprawą jest natomiast adaptacja neologizmów, związana z subiektywnym odczuciem, że są funkcjonalne, że warto bądź należy je przyswoić, co ściśle łączy się z nastawieniem wobec języka. W materiale empirycznym można odnaleźć dwa różne podejścia do łużycczyzny: pierwsze – dbanie o jej jakość, brak zgody na zanieczyszczenia – germanizmy, pochodzące z języka większości, oraz drugie – względnie bezrefleksyjne traktowanie łużyckiego jako „normalnego" środka porozumiewania bez uznawania go za szczególną wartość i w konsekwencji podejmowania purystycznych zabiegów.

Pierwsza z postaw łączyć się zdaje z dużą wagą przywiązywaną do własnej łużyckiej tożsamości (może to być również nastawienie „wyniesione" z domu rodzinnego, w którym kładło się nacisk na poprawność języka ojczystego), względnie wiąże się ze świadomością, że grono użytkowników łużycczyzny kurczy się, a język jest zagrożony w swym istnieniu. Wysoka wartość języka łużyckiego widoczna jest również w podejściu do dziedzictwa materialnego związanego ze słowem pisanym.

Próbuję z mojego języka usuwać germanizmy, próbuję mówić poprawnie gramatycznie. Ale to nie jest tak bardzo poprawne. Na przykład liczby podwójnej nie jestem w stanie używać poprawnie. Łużycki dual. Wciąż życzę sobie, by się go porządnie nauczyć. To coś tak pięknego i to, że go nie umiem, tak naprawdę mnie boli. Bo dziadek umiał o tyle więcej. (...) Odziedziczyłam po dziadku dużo łużyckich książek. Zachowuję je, inaczej niż niemieckie książki, tam bym zajrzała i powiedziałabym – nie, to mnie nie interesuje, wyrzucam.

[18] Ten fenomen K. Bott-Bodenhausen (1997, 17–18) wyjaśnia w następujący sposób: *Trwający stulecia niemiecki wpływ zdziesiątkował wprawdzie łużyckie terytorium, ale mimo wszystko całkowicie go nie wymazał. Silny, zewnętrzny nacisk wyzwolił wewnątrz łużyckiego narodu siły, które się mu przeciwstawiały. Ten fenomen można obserwować również u innych małych narodów i mniejszości językowych. Zamiast dopasowywać się powoli do zewnętrznego otoczenia, niektóre mniejszości wykazują odwrotną tendencję, mianowicie są szczególnie konserwatywne i wiążą się ze swoją tradycją. Przyczyn nie należy szukać w ich szczególnej kulturze, ale mogą być wyjaśnione jako opór przeciw asymilacyjnemu naciskowi. Aby nie zostać wcielonym w odczuwane jako zagrażające środowisko, małe narody bronią się często zapalczywie przeciw jakiejkolwiek zmianie w obrębie ich własnej kultury. Również na płaszczyźnie języka można obserwować ten sposób zachowania. Dialekty zachowują struktury, które w języku literackim już zostały zniesione. To samo dotyczy małych języków i spokrewnionych z nimi większych języków. Przykładem jest gramatyczna kategoria dualu, która w prawie wszystkich językach słowiańskich stopiła się z liczbą mnogą. Zachowała się jedynie w słoweńskim i łużyckim.*

[19] Np. słownik nowej leksyki pod redakcją H. Jentscha, A. Pohontsch, J. Schulz (2006) oraz słownik ortograficzny przeredagowany przez T. Meškanka (2005).

Łużyckie książki zachowuję tylko dlatego, że są łużyckie, też gdy nie interesuje mnie ich temat czy autor. Zachowuję, bo mówię – gdzie za 30 lat dostaniesz łużyckie książki? To oznacza – zachować.

Drugą z możliwości jest utylitarne traktowanie języka jako zwyczajnego narzędzia komunikacji, w tym ujęciu nacisk kładzie się na funkcjonalność łużycczyzny. Można uznać, że to nastawienie odpowiada „normalności" codziennego podchodzenia do własnej tożsamości etnicznej – poczucie narodowe zwykle bowiem bywa uśpione, a Renanowski plebiscyt narodowy dokonywany jest w pewnych szczególnych sytuacjach, takich jak poczucie zagrożenia własnego narodu czy emigracja (Kłoskowska 2005, 85–87, 125–126). Podobnie więc Niemcy, Anglicy czy Polacy nie zastanawiają się „na co dzień", czy mówią poprawnie w swoim języku, nie dbają o jego czystość i piękno. Można przypuszczać, że kwestie językowe stałyby się jednak dla nich ważne (a przynajmniej więcej osób by przywiązywało do nich wagę), np. gdyby zakazano im mówienia w języku ojczystym lub zamknięto niemieckie, angielskie czy polskie szkoły. Wśród będących mniejszością Łużyczan jest zapewne większy odsetek osób wrażliwych na sprawy narodowe, językowe niż wśród reprezentantów dużego narodu, nie zagrożonego w swoim trwaniu[20]. Jednakże nie wszystkich cechuje owo wyczulenie na sprawy łużyckie, które niektórzy z rozmówców nazwali „świadomością narodową", implikujące również dbałość o język łużycki.

Widzę, że istnieją niemieckie słowa, których jeszcze brakuje w języku łużyckim. Pewne rzeczy możesz lepiej wyjaśnić, wyrazić po niemiecku niż po łużycku. Automatycznie więc czasem wplatasz niemieckie wyrazy do swego języka. Albo czasem brakuje ci łużyckiego słowa, ponieważ ono brzmi tak jakoś skomplikowanie, że nie możesz go zapamiętać. Całkiem po prostu weźmiesz więc niemieckie słowa, dodasz łużycką końcówkę i masz nowo zestawiony łużycki wyraz. Sęk w tym, że my, młodzi nie łamiemy sobie głowy, by mówić czystym łużyckim, bo nasz język powszedni jest całkiem prosty i tak naprawdę bardzo nieczysty. I tak naprawdę jest to efektem tego, że szczególnie tych nowoczesnych słów nam w łużyckim języku brakuje. A te słowa które się modernizują, te – można powiedzieć – nie są idealne do używania na co dzień. (...) Nieświadomie mieszasz dwa języki, może i wcale tego nie chcesz, ale tak to robisz.

[20] O prawidłowości szczególnej troski o język reprezentantów narodów, które zyskały własne państwo lub niepodległość, pisał w 1951 roku Stanisław Ossowski (1984, 61-62): *Żydzi, pozbawienie przez tak długi okres wielu atrybutów, które były normalnym udziałem innych ludów, czują, że w kraju przodków winni starać się o to, aby być narodem normalnym, z terytorium, rządem i własnym językiem. Szwajcaria nie potrzebowała kłopotać się o jedność języka i o własny język, ale naród, który uzyskał dopiero co niezależność i którego status nie jest jeszcze zabezpieczony, dąży w sposób naturalny do przystosowania się do jak najpełniejszego wzoru więzi narodowych. Te same motywy wiodły do wprowadzenia artykułu o języku narodowym do konstytucji irlandzkiej.* W moim przekonaniu analogiczne starania o język, jego jakość, ale i trwanie są udziałem mniejszości narodowych albo członków „małych narodów", a przynajmniej ich elit.

Decyzje dotyczące języka w rodzinie, praktyka komunikacji w mieszanym narodowościowo towarzystwie (np. często dyskutowany temat przechodzenia na niemiecki, gdy do rozmowy dołącza się Niemiec[21]), dalej kwestie używania łużyczczyzny w przestrzeni publicznej, dbania o jej jakość lub godzenia się na to, że brakuje nowoczesnej terminologii, są o tyle ważne, że dla sporej części Łużyczan (głównie dla mieszkających na Górnych Łużycach katolików) znajomość języka łużyckiego jest wartością rdzenną według koncepcji Jerzego Smolicza (1999), czyli bez językowych kompetencji nie można być uznawanym za członka zbiorowości Serbołużyczan. Tym samym język można traktować jako należący do kanonicznych elementów kultury Łużyczan. Przekonanie o ważności języka dla bycia Łużyczaninem niektórzy czerpią z osobistych przeżyć z językiem łużyckim jako ojczystym, odczuwania go jako bliskiego, domowego, ważnego, aż do odbierania go jako swoistej ojczyzny.

Do tego należy też język. Język to też emocje. Nosicielowi łużyckiego towarzyszą też pewne emocje, dlatego język jest ważną podstawą. Jeśli nie ma języka, co jest? Sympatia. Nie mogę tego zrozumieć. Dla mnie język to coś prymarnego. Modlitwa. Gdy dziś idę do kościoła, potrzebuję łużyckiego, niemiecka msza tak do mnie emocjonalnie nie przemawia. Całkiem głęboko religia ma do czynienia z emocjami, a tam był ten łużycki dominujący. W domu jako dzieci modliliśmy się po łużycku. (...) Język ma dużo wspólnego z tożsamością, z odczuciami, emocjami.

Po łużycku się czuje. Piastowanie samych tylko zwyczajów nie zbuduje głębokich uczuć. Nie wiem... To wiąże się z językiem. Osoby, które nie dbają o język, to dla mnie towarzystwo folklorystyczne (niem. *Trachtverein*) *lub coś takiego, jakich wiele na Zachodzie.*

Obok indywidualnie wytworzonego poczucia ważności języka dla przynależenia do zbiorowości Łużyczan ów wskaźnik członkowstwa na podstawie umiejętności językowych może być generowany na gruncie codziennej obserwacji rzeczywistości – w ramach własnego środowiska społecznego na katolickich Łużycach i wynika z braku kontaktu z innymi możliwościami w obrębie łużyckości.

Mam obraz Łużyczan jako pewnych osób, które mówiły po łużycku czy w kościele, czy szkole, albo całkiem po prostu na wsi. Więc ten, który mówi po łużycku, mieszka w tej okolicy i próbuje używać swojego języka i przekazać go dzieciom.

Intuicyjnie człowiek jako Górnołużyczanin miał zawsze definicję: Łużyczanin to ten, kto mówi. Człowiek nigdy nie był konfrontowany z tym aspektem – przyznawaniem się, bo ktoś albo określił się jako Łużyczanin i 5 lat później mówił po łużycku, albo się nie określał i nie mówił.

[21] To zagadnienie podejmowałam już w innym miejscu (Niedźwiecka 2009, 183–184).

Ważkość umiejętności językowych dla członkowstwa w łużyckiej zbiorowości łączyć można z rolą przypisywaną językowi w łużyckim systemie kulturowym. Według niektórych rozmówców mowa ma kanoniczne znaczenie.

Gdy mi na Dolnych Łużycach mówią: tak, czujemy się Łużyczanami, też jeśli mówimy tylko po niemiecku i raz w roku chodzimy w stroju, muszę to akceptować i to też akceptuję. Tylko w kolejnym kroku pytam się: jeśli jest to dla ciebie ważne, dlaczego nie robisz trochę więcej dla tego, ponieważ kultura żyje przez język, śpiewy, muzykę. Tak bym to może wyraziła.

Znajomość języka to najważniejsza właściwość odróżniająca Łużyczan od Niemców. Zwyczaje ludowe tej zbiorowości wcale nie są tak istotne, ani też powszechnie znane. Obrzędy mogą być więc praktykowane jako swoistość związana z regionem, a strój może być noszony przez nie-Łużyczan zafascynowanych łużycką kulturą. Stąd język pozostaje najistotniejszym spośród kryteriów obiektywnych. W radykalnym wariancie tego ujmowania nie uwzględnia się okoliczności zarówno tych wynikających z uwarunkowań historyczno-ekonomiczno- społecznych na Łużycach Dolnych (gdzie w latach powojennych dokonała się zmiana językowa, czyli przejście od socjalizacji dzieci w języku dolnołużyckim do niemieckiej[22], w której efekcie jedynie w nielicznych rodzinach przekazano młodszemu pokoleniu język łużycki), jak i indywidualnego położenia (np. wywodzenia się z rodzin mieszanych i mieszkania w Zachodnich Niemczech). W konsekwencji dochodzi do wyłączenia ze zbiorowości łużyckiej osób, które nie opanowały języka łużyckiego, a które na mocy innych kryteriów mogłyby potencjalnie zostać uznane za Serbów Łużyckich, np. na podstawie ich własnego odczuwania więzi z Łużyczanami, względnie pochodzenia. Takie nastawienie z jednej strony służy podtrzymaniu żywotności języka – w przekonaniach części Łużyczan – najważniejszej wartości w obrębie łużyckiej kultury, z drugiej strony jednak nie odpowiada w pełni realiom Łużyc (bo z łużyckością identyfikują się obecnie także osoby, które języka nie opanowały). Wobec tego trzeba uznać, że brakuje jednolitego rozstrzygnięcia dotyczącego wagi znajomości języka łużyckiego dla bycia Łużyczaninem. Uogólniając - perspektywy Górnych i Dolnych Łużyczan nie dają się pogodzić.

[22] Zjawisko i sytuację Dolnych Łużyc opisuje M. Norberg (1996).

Bibliografia

Bott-Bodenhausen Karin, 1997, *Sprachverfolgung in der NS-Zeit. Sorbische Zeitzeugen berichten*, „Lětopis" nr 44.
Dębski Robert, 2009, *Dwujęzyczność angielsko-polska w Australii. Języki mniejszościowe w dobie globalizacji i informatyzacji*, Kraków.
Helling Ingeborg K., 1990, *Metoda badań biograficznych*, w: *Metoda biograficzna w socjologii*, red. J. Włodarek, M. Ziółkowski, Warszawa-Poznań, 13-37.
Kellerowa Ines, 2004, *„Sagen wir mal so: Ich bin jetzt hier und das ist auch gut so." Lebenswelten von Flüchtlingen in der zweisprachigen Lausitz*, maszynopis od autorki.
Kłoskowska Antonina, 2005, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa.
Konecki Krzysztof, 2000, *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowania*, Warszawa.
Najnowsze dzieje języków słowiańskich. Serbšćina, 1998, red. H. Faska, Opole.
Niedźwiecka Natalia, 2009, *Etniczny aspekt tożsamości Łużyczan*, Katowice.
Niedźwiecka Natalia, 2009, *Łużyczanie a Niemcy – relacje międzyetniczne na pograniczu w świetle badań socjologicznych*, w: *Przemiany gospodarcze i społeczne w dobie wyzwań XXI wieku – wybrane aspekty*, red. M. Laszuk, A. Piekutowska, Białystok, 174-187.
Norberg Madlena, 1996, *Sprachwechselprozeß in der Niederlausitz. Soziolinguistische Fallstudie der deutsch-sorbischen Gemeinde Drachhausen/Hochoza*, Uppsala.
Ossowski Stanisław, 1984, *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa.
Smolicz Jerzy, 1999, *Współkultury Australii*, Warszawa.
Šatava Leoš, 2005, *Sprachverhalten und ethnische Identität*, Bautzen.
Walde Martin, 2010, *Wie man seine Sprache hassen lernt. Sozialpsychologische Überlegungen zum deutsch-sorbischen Konfliktverhältnis*, Bautzen.
Jentsch Helmut, Pohontsch Anja, Schulz Jana, 2006, *Němsko-hornjoserbski słownik noweje leksiki / Deutsch-obersorbisches Wörterbuch neuer Lexik*, Bautzen.
Völkel Pawoł, Meškank Timo, 2005, *Prawopisny słownik hornjoserbskeje rěče. Hornjoserbsko-němski słownik/Obersorbisch- deutsches Wörterbuch*, Bautzen.

KALBA IR TAUTINĖ TAPATYBĖ LUŽICŲ SERBŲ DVIKALBĖS BENDRUOMENĖS GYVENIME

Santrauka

Sąsajos tarp kalbos mokėjimo ir lužitėnų tapatybės problema nagrinėjama remiantis sociologinių tyrimų duomenimis. Iš Lužicos serbų pasisakymų ryškėja du lužitėnų kalbos įsisavinimo modeliai (priklausomai nuo to, ar respondento tėvų šeimoje buvo bendraujama viena, ar dviem kalbomis), galima įžvelgti skirtingą komunikacijos kodo (lužitėniško arba vokiško) pasirinkimą savoje šeimoje. Galima nurodyti sferas, kuriose

praktikuojama viena ar kita kalba, taip pat – skirtingą požiūrį į lužitėnų kalbą: vieniems ji yra savaiminė vertybė, kitiems turi tik utilitarinę reikšmę, kaip susikalbėjimo priemonė. Kalbos klausimas šiuo atveju yra esminis, nes dalis lužitėnų kalbą brangina kaip pamatinę savo kultūros vertybę.

Esminiai žodžiai: lužitėnai, lužitėnų kalba, tapatybė, dvikalbystė.

THE LANGUAGE AND NATIONAL IDENTITY IN EXPERIENCES OF SORBS

Summary

The subject of the article is relation between knowledge of Sorbian and Sorbian identity, which is based on sociological researches. In the Sorbian narratives there are two models of learning Sorbian (as a consequence of mono- or bilingual communication in the family of their descend). There're two choices in their family background: Sorbian or German communication's code. There are different domains, in which these languages are used. There are evaluations of Sorbian language – as an autotelic value or an utilitarian – reduced to a means of communication. The issue of languages is important, because for many Sorbs the language is a core value of their culture.

Key words: Sorbs, Sorbian language, identity, bilingualism.

Mirosław Dawlewicz

Uniwersytet Wileński, Litwa

LEKSYKALNE WYKŁADNIKI IDENTYFIKACJI ETNICZNEJ W PRASIE POLSKIEJ NA LITWIE

Jednym z problemów podejmowanych współcześnie przez badaczy polszczyzny północnokresowej jest kwestia tożsamości oraz świadomości językowej. Z omawianą problematyką wiąże się też pojęcie etniczności. Lektura wielu opracowań pozwala stwierdzić, że etniczność jest traktowana jako zespół następujących składników: wspólne pochodzenie, wspólni przodkowie, wspólny język, tradycja, religia; do tego zestawu dodaje się też dalsze desygnaty, np. wzory zachowań, wspólne działanie społeczne, organizacje, instytucje; ideologię oraz symbole, sztukę i literaturę (Taras 1989, 23; za: Sękowska 2010, 29). Identyfikację etniczną można określać na podstawie własnego poczucia respondentów, a także badając postawy wobec konkretnych wartości kulturowych, takich jak: znajomość i używanie języka ojczystego w mowie i piśmie, uczestnictwo w polskich organizacjach etnicznych, wybór przyjaciół i znajomych, postawy wobec nauki języka polskiego, przekazywanie języka polskiego następnemu pokoleniu, stopień utrzymywania bliskich więzi rodzinnych (por. Sękowska 2010, 29-30).

Celem niniejszego opracowania jest przedstawienie wyników badań socjolingwistycznych, dotyczących określeń tożsamościowych Polaków na Litwie, ukazujących współczesny stan świadomości językowej w społeczeństwie wieloetnicznym, w warunkach przemian społeczno-politycznych, zachodzących w ostatnich latach na Litwie.

Analizę prezentowanego słownictwa przeprowadziłem na materiale językowym, który badam od kilku lat. Wykorzystano tu materiał językowy z prasy polskiej wydawanej na Litwie w okresie od stycznia 1990 do końca grudnia 2009 roku. Jest to głównie dziennik „Kurier Wileński", jedyny i najdłużej ukazujący się dziennik w języku polskim na Litwie[1]. Ponadto przedstawione przykłady wynotowano z innych pism: miesięcznika „Magazyn Wileński", „Tygodnika Wileńszczyzny" (z dodatkiem „Rota") oraz dwutygodnika „Nasz Czas"[2].

[1] Ukazuje się od lipca 1953 roku. Do lutego 1990 roku ukazywał się pod tytułem „Czerwony Sztandar".

[2] Miesięcznik „Magazyn Wileński" – pismo Polaków na Litwie – ukazuje się od stycznia 1990 roku. „Tygodnik Wileńszczyzna" z dodatkiem historyczno-patriotycznym „Rota" dla Polaków na Litwie ukazuje się od 1994 roku (do stycznia 2003 roku – pod tytułem "Przyjaźń"). Dwutygodnik „Nasz Czas" poświęcony jest życiu i kulturze Polaków na Litwie, Łotwie i Estonii.

Przemiany społeczno-polityczne w Republice Litewskiej na początku lat 90. nie ominęły również społeczności polskiej na Litwie. Początek tych przemian ukształtował niespotykane wcześniej w życiu miejscowych Polaków, podobnie jak i Litwinów, ogromne poczucie wspólnoty narodowej i społecznej. W nowych warunkach wolności oraz jawności media, w tym prasa, grają podstawową rolę, przyczyniając się do konsolidacji społeczeństwa. Ocieplanie się klimatu politycznego zostało wykorzystane przez Polaków na Litwie przede wszystkim w sensie integracyjnym i organizacyjnym. Podjęto udane próby tworzenia organizacji kulturalnych i oświatowych, spełniających funkcje nieformalnych przedstawicielstw wszystkich Polaków zamieszkałych na Litwie. W badanym materiale leksykalnym te procesy odzwierciedlają się m. in. w nazwach: *Stowarzyszenie Społeczno-Kulturalne Polaków na Litwie* (przekształcone później w *ZPL//Związek Polaków na Litwie*), *Zarząd Główny Związku Polaków na Litwie*, *AWPL//Akcja Wyborcza Polaków na Litwie* (pierwsza partia polityczna mniejszości polskiej na Litwie, założona w sierpniu 1994 roku), *partia Polaków na Litwie, Macierz Szkolna//PMSnL//Polska Macierz Szkolna na Litwie* (największe stowarzyszenie społeczne, zrzeszające nauczycieli i działaczy oświatowych szkół polskich na Litwie), *SNPL//Stowarzyszenie Naukowców Polaków na Litwie*.

Za ważne czynniki, integrujące zbiorowość narodową, wtopioną w społeczeństwo o kulturze dominującej, należy niewątpliwie uznać również: język, oświatę, religię i tradycje. Wśród wartości stojących w centrum uwagi polskiej mniejszości na Litwie zajmują one szczególne miejsce. Według A. Furdala (2003, 193) *... istotą kultury narodowej jest język i najszerzej rozumiane sfery symboliczne (...) O wewnętrznej spoistości kultury narodowej i jej trwałości decyduje kultura duchowa, przejawiająca się w różnego rodzaju sferach symbolicznych odnoszących do niej i rozumianych w jej obrębie. Najważniejszy spośród systemów symbolicznych jest* ***język*** *i jego wszelkie wytwory, które regulują życie wewnątrz wspólnoty i stanowią jej dorobek*. Również w prezentowanym materiale wiele uwagi poświęca się takim pojęciom, jak: *grupy polskie w przedszkolach, język i literatura polska, język i tożsamość narodowa, język polski, kościół na Wileńszczyźnie, kultura polska, mowa ojczysta, msze polskie, pismo polskie, polska tradycja historyczno-językowa, polskie klasy, polskie nabożeństwa w Katedrze, polskie obyczaje, polskie szkoły, polskie tradycje, polskie zespoły artystyczne, polskość, polskość na Litwie, polszczyzna, przedszkola polskie na Litwie, słowo polskie, szkolnictwo polskie, szkoły polskie na Litwie, tradycje polskości, Uniwersytet Polski w Wilnie*. Ogromną wartość symboliczną dla społeczności polskiej na Litwie mają nazwy własne *Ostra Brama* oraz *Matka Boska Ostrobramska*. Pojęcia te mówią tu same za siebie. Hasła te będące symbolem religijnym i narodowym jednocześnie, obecne są również w literaturze i często eksponowane (*Panno Święta, co jasnej bronisz Częstochowy / I w Ostrej świecisz Bramie!*).

Poczucie odrębności swojej sytuacji przejawia się w silnym związku z własną społecznością lokalną i przywiązaniem do własnego terytorium etnicznego. Świadczą o tym liczne określenia: *litewscy Polacy, ludność polska na Litwie, ludność polska na Wileńszczyźnie, miejscowa polska inteligencja, ludność Wileńszczyzny, mieszkańcy Wileńszczyzny, mniejszość polska na Litwie, Polacy litewscy, Polacy na Litwie, Polacy na Wileńszczyźnie, Polacy z Litwy, polskie rady i rejony*, *polskie samorządy, rejon solecznicki, rejon święciański, rejon trocki, rejon wileński* (rejony tradycyjnie uważane za polskie, w których duży odsetek mieszkańców stanowią Polacy), *rejony polskie, społeczeństwo polskie na Litwie, środowisko polskie na Litwie, „tutejsi"* (tak najczęściej określają siebie miejscowi mieszkańcy), *ziemia wileńska, ziemia Wileńszczyzny.* Formuła państwowo-narodowej przynależności Polaków na Litwie zawarta została w tzw. ***Pięciu prawdach Polaków na Litwie***: *Litwa - Ojczyzną, Polska - Macierzą naszą. Ziemia ojców - naszą ziemią. Mowa i wiara dziadów – mową i wiarą wnuków. Jesteśmy Polakami. Polak Polakowi – bratem.* Niewątpliwie, wartości te służą utrzymywaniu samoidentyfikacji narodowej, należą do elementów bogatego systemu symboli integrujących daną społeczność (por. Rzetelska-Feleszko 2003, 49-59).

Obok pozytywnych skutków przemian w państwie w tekstach prasowych znalazły oddźwięk niepokoje, związane ze statusem i zachowaniem mniejszości polskiej na Litwie. Interpretowano działania litewskich władz zwykle jako zmierzające do wynarodowienia Polaków. W nastrojach społeczności polskiej, będących reakcją na bieżące wydarzenia, nierzadko przejawiało się napięcie i niechęć do nowych władz. W nacechowanych negatywnie kontekstach językowych przypisuje się władzy m.in. *antypolską propagandę, antypolskie posunięcia władz litewskich, antypolskość, ideologię nacjonalistyczną, imperialny styl działania i myślenia, konflikt narodowościowy, konflikt polsko-litewski, konfrontację, nacjonalizm, nagonkę, policyjne metody, realituanizację, wynarodowienie* itd. Często właśnie to poczucie dyskryminacji budziło wolę oporu, trwanie przy polskiej kulturze i manifestowanie polskiego patriotyzmu. Źródłem wielu negatywnych emocji, utrudniających pojednanie oraz współpracę Polaków i Litwinów niekiedy jest jednostronne postrzeganie przez obu partnerów rzeczywistości historycznej, w tym działalności Armii Krajowej na Wileńszczyźnie. O odwołaniach do historii świadczą nazwy własne: *Piłsudski, Żeligowski, AK//Armia Krajowa//Armia Krajowa na Wileńszczyźnie, Akowcy, żołnierze AK//żołnierze Armii Krajowej, Żołnierze Września.* Sytuację taką trafnie określił P. Łossowski (1994, 9), znakomity znawca stosunków polsko-litewskich: *... to, co w oczach jednego zasługuje na stanowcze potępienie, ze strony drugiej traktowane być musi jako największa zasługa i cnota*.

Problem mniejszości narodowych, ich stosunku do państwa, które zamieszkują, a przede wszystkim stosunku państwa i dominującej większości do współobywateli

innych narodowości uwidocznił się w wielu państwach, które odzyskały suwerenność po rozpadzie ZSRR. Zjawisko to nie ominęło również Litwy[3].

Należy zauważyć, iż konfrontacja materiału leksykalnego wyekscerpowanego z prasy polskiej na Litwie wykazuje pod względem przykładów dużą zbieżność z analogicznym materiałem uzyskanym z wcześniejszych badań (por. Dawlewicz 2005). Wymienione przykłady leksemów są tożsame i pokrywają się w pewnej mierze z leksemami zawartymi na tzw. uniwersalnej liście pojęć wyrażających myśl społeczno-polityczną kraju. Świadczą o tym wyniki pierwszego etapu badań dotyczących polskiej leksyki społeczno-politycznej funkcjonującej na Litwie. Posłużono się w nich ankietą opracowaną przez autorów i projektodawców *Słownika pojęć politycznych i społecznych krajów Europy Środkowej i Wschodniej* (SPPS), zmodyfikowaną i uzupełnioną o rejestr leksemów-pojęć oddających współczesne realia społeczno-polityczne i kulturowe na Litwie[4]. Respondenci mieli odpowiedzieć na trzy pytania. Pierwsze pytanie ankiety zawierało listę uniwersalnych pojęć politycznych i społecznych. Natomiast pytanie drugie i trzecie zawierało prośbę ułożenia przez respondentów własnej listy pojęć, które uwzględniałyby realia polityczne i społeczne Litwy oraz prośbę podania wyrazów, wyrażeń lub terminów najlepiej wyrażających *niegdyś* oraz *obecnie* myśl polityczną w kraju ich zamieszkania (zob. Dawlewicz 2005, 17-18).

Badaniami objęto stosunkowo zwarte środowisko społeczności polskiej na Litwie, urodzonej i mieszkającej w Wilnie i Solecznikach[5], reprezentujące różne zawody i poziom wykształcenia. Grupę respondentów stanowili przede wszystkim nauczyciele (27 osób), dziennikarze (19 osób) oraz pracownicy naukowi Uniwersytetu Wileńskiego oraz Wileńskiego Uniwersytetu Pedagogicznego (14 osób), rzadziej – przedstawiciele innych zawodów: urzędnicy, lekarze, prawnicy i policjanci (23 osoby). Druga zaś grupa ankietowanych to młodzież akademicka studiująca na wyższych uczelniach w Wilnie (17 osób). Łącznie eksploracja dotyczyła 100 osób w wieku od 20 do 69 lat. Badania zostały przeprowadzone w grudniu 2002 i na początku 2003 roku.

Wskazania respondentów umożliwiły sporządzenie poniższej listy rangowej: listy wyrazów obrazujących realia polityczne i społeczne, uważanych za podstawowe przez respondentów narodowości polskiej na Litwie. Prezentowany materiał leksykalny

[3] Tradycje obecności ideologii narodowych w świadomości mieszkańców uwiarygodniają także liczne badania socjologiczne. Por. m.in. Jagiełło 2000; Kurcz 2005; Żołędowski 2003. Por. też: Kabzińska 2009.

[4] O celach i założeniach metodycznych projektu SPPS w: Dubisz 2004, 13-27.

[5] Według danych ostatniego spisu ludności z 2001 roku na Litwie mieszkało 234 984 Polaków. Stanowili oni 6,74 % wszystkich mieszkańców kraju. Odsetek Polaków wśród ogółu mieszkańców Wilna stanowi 18,7% (104 446), Solecznik – 79,2 % (31 223). Źródło: *Lietuvos Respublikos Gyventojų ir būstų 2001 m. visuotinio surašymo rezultatai. Gyventojai pagal lytį, amžių, tautybę ir tikybą,* Statistikos departamentas prie Lietuvos Respublikos Vyriausybės, Vilnius 2002.

nie obejmuje całości analizowanego słownictwa, został zawężony do pierwszych 20 leksemów-pojęć. Liczby w nawiasach oznaczają frekwencję wskazań, wyrażoną w procentach.

Zestawienie hierarchii uniwersalnych pojęć politycznych i społecznych o wartości *podstawowej*, charakterystycznych dla zbiorowości polskiej na Litwie:

1. niepodległość (94 %)
2. historia (93 %)
3. Europa (92 %)
   język ojczysty (92 %)
4. naród (91 %)
   rodzina (91 %)
5. prezydent (90 %)
6. Kościół (89 %)
   system prezydencki (89%)
   tradycja (89 %)
7. kraj (88 %)
8. nauka (87 %)
9. państwo (86 %)
   wiedza (86 %)
10. człowiek (85 %)
11. edukacja (84 %)
    ojczyzna (84 %)
12. kultura (83 %)
    wolność (83 %)
13. katolicyzm (82 %)
    szkolnictwo (82 %)
14. pokój (80 %)
15. praca (79 %)
16. demokracja (77 %)
17. wzajemne zrozumienie (76 %)
18. inteligencja (74 %)
19. religia (72 %)
    społeczeństwo (72 %)
20. obywatel (70 %)
    ojcowizna (70 %)

Z zestawienia wynika, że hasła oznaczające pojęcia nacechowane pozytywnie mają stosunkowo wysoki i jednocześnie dość zrównoważony rozkład frekwencyjny. Na liście rangowej frekwencja 20 nazw o wartości podstawowej stanowi od 70% do 94%. Najwyższą, przekraczającą ponad 90% frekwencję osiągnęło kolejno 6 wyrazów: równorzędnie – *naród, rodzina* (91%), *Europa, język ojczysty* (92%) oraz *historia* (93%) i *niepodległość* (94%). Pozostałe pojęcia mieszczą się w granicach 70% - 90%, co niewątpliwie jest również wielkością znaczną. Procent ten skupia się przede wszystkim wokół takich pojęć, jak *Kościół, tradycja, państwo, ojczyzna, wolność, szkolnictwo, obywatel, ojcowizna* itd.

Niewątpliwe, że dla społeczności polskiej na Litwie pojęcia te są wyjątkowe, stanowią one wartości podstawowe. *Język ojczysty, katolicyzm, nauka, religia, szkolnictwo* bardzo często są traktowane jako wyznaczniki polskości[6]. Należy pamiętać, że przez cały okres powojenny ważnym czynnikiem i ośrodkiem polskości na Litwie obok

[6] O ważności tych pojęć w środowisku Polaków na Litwie może świadczyć również cytat pochodzący z dziennika „Kurier Wileński": *Dla rodzin polskich Litwy dzień ten* [1 września – M.D.] *jest sprawdzianem z postawy patriotycznej – tożsamość narodowa zaczyna się właśnie w ławie szkolnej,* „Kurier Wileński" nr 168, 01.09.2004 r., s. 1.

szkoły pozostawał Kościół. Stąd też jego wysoka pozycja na liście rangowej (por. m. in. Kurzowa 1998, 75-96; Geben 2003, 38-39 i in.). Poczucie polskości, podobnie jak i w Polsce (por. Sękowska 2003, 13), rodziło się też z przywiązania do ziemi - *ojcowizna*. Wśród wyróżniających haseł na uwagę zasługuje też wyraz *kraj*. Przez Polaków na Litwie leksem ten jest używany czasem wymiennie na określenie Polski jako Macierzy. W ten sposób respondenci zachowują poczucie łączności duchowej i kulturalnej z rodakami i Polską. Postrzeganie Polski jako ideologicznej ojczyzny jest częste wśród Polaków na Litwie[7].

Zaskoczeniem może być fakt, że na wileńskiej uniwersalnej liście pojęć wartości hasło *patriotyzm* znalazło się na dalszej pozycji, dopiero na 37 miejscu (tymczasem w Polsce - na 18).

W zbiorze znalazło się również przeszło 400 haseł, podanych przez respondentów jako nazwy pojęć współcześnie najlepiej wyrażających myśl społeczno-polityczną państwa litewskiego, wśród których znalazło się również wiele określeń, dotyczących mniejszości polskiej na Litwie, np.: *tożsamość narodowa, duch narodowy, język ojczysty, świadomość językowa, świadomość narodowa, mniejszość narodowa, Polak-katolik, Związek Polaków na Litwie//ZPL, zetpeelowiec, Akcja Wyborcza Polaków na Litwie//AWPL, platforma AWPL, awupelowcy, ZHPL* (Związek Harcerstwa Polskiego na Litwie), *Dom Polski w Wilnie, szkoły polskie, polskość, pisanie nazwisk / ulic po polsku, piłsudczycy, "Głosuj na trzynastkę!"* (jedno z haseł wyborczych Akcji Wyborczej Polaków na Litwie), *radio "Znad Wilii"* (polska prywatna rozgłośnia radiowa w Wilnie) itd.

Zestawienie określeń tożsamościowych pozwala na wyodrębnienie w tym materiale nazw dotyczących: **oświaty i nauki polskiej na Litwie**, np. *grupy polskie w przedszkolach, Polska Macierz Szkolna na Litwie, polskie dziecko w polskiej szkole, polskie przedszkola na Wileńszczyźnie, polskie szkoły, Stowarzyszenie Nauczycieli Szkół Polskich „Polska Macierz Szkolna na Litwie", szkoły polskie na Litwie, szkoły z polskim językiem nauczania, UPW//Uniwersytet Polski w Wilnie*; **polskich organizacji społecznych i politycznych**, np. *AWPL//Akcja Wyborcza Polaków na Litwie, organizacje polskie na Litwie, teatr polski na Litwie, ZPL//Związek Polaków na Litwie*; **mniejszości polskiej na Litwie**, np. *diaspora polska na Litwie, ludność polska na Wileńszczyźnie, mniejszość polska na Litwie, Polacy na Litwie, Polacy na Wileńszczyźnie, Polak z Wileńszczyzny, polska mniejszość narodowa, Polacy na Litwie, polska rodzina na Litwie, społeczność polska, społeczność polska na Litwie* itd.

[7] Formuła państwowo-narodowej przynależności Polaków na Litwie zawarta została w uchwałach założycielskiego zjazdu Związku Polaków na Litwie w 1989 roku. W *Odezwie do Polaków na Litwie* twierdzono wówczas m. in.: *Litwa - Ojczyzną, Polska - Macierzą naszą*. Zob. Żołędowski 2003, 304-305. Por. też Jagiełło 2000, 489.

Niewątpliwie spełniają one funkcję jednoczącą, integrującą Polaków na Litwie jako mniejszość narodową, są składnikami świadomości narodowej, obejmującej szacunek do tradycji historycznych, wartości patriotyczne oraz świadomość wspólnej kultury. Zdaniem badaczki polszczyzny północnokresowej Z. Kurzowej (1992, 127-132), środowisko polskie na Litwie cechuje silne poczucie polskości, kult dla języka polskiego jako ojczystego, a jednocześnie przywiązanie do swojego dialektu regionalnego i swej małej ojczyzny w granicach Litwy.

Liczne przykłady świadczą o powtarzalności tego korpusu słownictwa w analizowanych tekstach prasy polskiej na Litwie. W świetle zebranego materiału pojęcia te niewątpliwie zajmowały i zajmują też dzisiaj ważne miejsce w katalogu wartości społeczności polskiej na Litwie.

Bibliografia

Dawlewicz Mirosław, 2005, *Słownictwo społeczno-polityczne w języku osób polskiego pochodzenia na Litwie (na podstawie badań ankietowych)*, „Poradnik Językowy", nr 1, 10-26.

Dubisz Stanisław, 2004, *Słownik pojęć politycznych i społecznych krajów Europy Środkowej i Wschodniej – [SPPS] – etnosy, cele, rekonesans badawczy*, w: *Język – polityka – społeczeństwo. Słownik pojęć politycznych i społecznych krajów Europy Środkowej i Wschodniej*, pod red. St. Dubisza, J. Porayskiego-Pomsty, E. Sękowskiej, Warszawa, 13-27.

Furdal Antoni, 2003, *Jak być Polakiem w Unii Europejskiej?,* Wrocław.

Geben Kinga, 2003, *Świadomość i kompetencja językowa a warstwy leksykalne w idiolektach młodzieży polskiego pochodzenia na Wileńszczyźnie*, Warszawa.

Jagiełło Michał, 2000, *Szkice o polityce wschodniej i mniejszościach narodowych*, Warszawa.

Kabzińska Iwona, 2009, *Między pragnieniem ideału a rzeczywistością. Polacy na Litwie, Białorusi i Ukrainie w okresie transformacji systemowej przełomu XX i XXI stulecia*, Warszawa.

Kurcz Zbigniew, 2005, *Mniejszość polska na Wileńszczyźnie. Studium socjologiczne*, Wrocław.

Kurzowa Zofia, 1992, *Język polski na kresach wschodnich po II wojnie światowej*, w: *Mniejszości polskie i Polonia w ZSRR,* pod red. H. Kubiaka, T. Palecznego, J. Rokickiego, M. Wawrykiewicza, Wrocław, 127-132.

Kurzowa Zofia, 1998, *Świadomość językowa i poglądy współczesnych Polaków litewskich na ich język*, „Przegląd Polonijny" XIV, z. 1, 75-96.

Łossowski Piotr, *Racje tylko jednej strony,* „Kurier Wileński" nr 144 z 26 VII 1994, s. 9.

Rzetelska-Feleszko Ewa, 2003, *Rola nazw własnych dla samoidentyfikacji mniejszości narodowych i etnicznych (na przykładzie Kaszub i Łużyc)*, w: *Języki mniejszości i języki regionalne*, pod red. E. Wrocławskiej, J. Zieniukowej, Warszawa, 49-59.
Sękowska Elżbieta, 2003, *Horyzont polityczny współczesnych Polaków,* „Poradnik Językowy", nr 4, 3-15.
Sękowska Elżbieta, 2010, *Język emigracji polskiej w świecie. Bilans i perspektywy badawcze*, Kraków.
Żołędowski Cezary, 2003, *Białorusini i Litwini w Polsce, Polacy na Białorusi i Litwie. Uwarunkowania współczesnych stosunków między większością i mniejszościami narodowymi*, Warszawa.

LEKSINIAI ETNINĖS IDENTIFIKACIJOS RODIKLIAI LIETUVOS LENKŲ SPAUDOJE

Santrauka

Šio straipsnio tikslas yra pristatyti sociolingvistinių tyrimų rezultatus. Jų objektas – Lietuvos lenkų tapatybės apibrėžimai, rodantys dabartinę kalbinės savimonės padėtį daugiatautėje visuomenėje, vykstant pastarųjų metų visuomeninėms ir ekonominėms permainoms Lietuvoje. Sugretinus tapatybės apibrėžimus, tyrimų medžiagą galima suskirstyti į šias grupes: *lenkų švietimas ir mokslas Lietuvoje*, *lenkų visuomeninės ir politinės organizacijos*, *lenkų tautinės mažumos Lietuvoje tikriniai vardai*. Gausūs pavyzdžiai rodo, kad išvardyti leksikos klodai analizuojamuose Lietuvos lenkų spaudos tekstuose kartojasi. Be jokios abejonės, jie atlieka Lietuvos lenkų tautinės mažumos vienijimo, integravimo funkciją, yra tautinės savimonės dalis, apimanti pagarbą istorinėms tradicijoms, patriotinėms vertybėms, rodanti kultūros bendrumo pojūtį.

Esminiai žodžiai: tautinė tapatybė, kalbinė savimonė, lenkų tautinė mažuma Lietuvoje.

LEXICAL INDICATORS OF ETHNIC IDENTIFICATION IN THE POLISH PRESS IN LITHUANIA

Summary

The article presents the results of sociolinguistic research studies describing identity of Poles in Lithuania and depicting recent state of linguistic consciousness in multiethnic society in conditions of socio-political changes that have been recently happening in Lithuania. The set of definitions of identification allows distinguishing names related to: *Polish education in Lithuania, Polish social and political organizations, proper names of Polish minority in Lithuania*. Numerous examples testify about the frequency of the vocabulary

items in the analyzed texts in the Polish press in Lithuania. Undoubtedly, they perform function integrating Poles in Lithuania as a national minority and are components of national consciousness, which supports and sustains respect for historical traditions, urge patriotic values and awareness of common culture.

Keywords: national identity, linguistic consciousness, Polish minority in Lithuania.

Jiří Muryc

Uniwersytet Ostrawski, Czechy

DYGLOSJA JAKO ZJAWISKO WIELOWYMIAROWE

W badaniach i rozważaniach nad szeroko rozumianymi kontaktami językowymi i tożsamością, zwłaszcza w narodowościowo mieszanych środowiskach, często pojawia się pytanie o zjawisko dyglosji. Celem niniejszego przyczynku jest więc refleksja nad tym często niejednoznacznie definiowanym oraz niedostrzeganym zjawiskiem w dwujęzycznym środowisku czeskiej części Śląska Cieszyńskiego. Oprócz przedstawienia genezy i rozwoju tego terminu, różnych stanowisk badaczy kontaktów językowych wobec zjawiska dyglosji oraz własnych przemyśleń w kontekście sytuacji językowej w omawianym regionie, niniejsze studium dotyka także pewnych teoretycznych zagadnień związanych z dyglosją, zwłaszcza w perspektywie badań socjolingwistycznych[1].

Z dwujęzycznością ma ścisły związek szereg zjawisk społeczno-językowych. Do takich zjawisk można zaliczyć właśnie wymienione wyżej zjawisko dyglosji, powiązane najczęściej z kategorią bilingwizmu społecznego. Dyglosji jednak nie można rozumieć jako pewnego elementu lub odrębnej kategorii bilingwizmu (i odwrotnie). Pojęcie to zostało do socjolingwistyki wprowadzone później niż dwujęzyczność (bilingwizm), chociaż etymologia obu terminów jest niemal identyczna. Obydwa zjawiska ogólnie uchodzą za odmienne i z perspektywy teorii strukturalistycznej można bilingwizm, jako opanowanie dwu języków, odnieść do *langue*, natomiast dyglosję, ze względu na używanie dwu kodów, można potraktować jako *parole*. Definicje pojęcia dyglosji są bardzo często niejednoznaczne, zwróćmy więc na wstępie uwagę na próby zdefiniowania tego zjawiska.

Jako pierwszy podjął próbę zdefiniowania i opisania tego pojęcia Ferguson, mówiąc iż: *Diglossia is a relatively stable language situation in which, in addition to the primary dialects (which may include a standard or regional standards), there is a very divergent, higly codified (often grammatically more complex) superposed variety, the vehicle of a large and respected body of written literature, either of an earlier period or in another speech community, which is learned largely by formal education and used for most written and formal spoken purposes but is not used by any sector of the community for ordinary*

[1] Mimo że autor zajmował się zagadnieniem dyglosji już wcześniej, niniejsze studium stanowi spojrzenie na badany temat z innego punktu widzenia, jego poszerzenie i uzupełnienie. Terminami „język", „gwara", „odmiana/wariant języka" itp. posługujemy się w niniejszej pracy w znaczeniu ogólnie znanym i używanym w pracach dialektologicznych.

conversation (Za: Grosjean 1982, 130). W tak rozumianym ujęciu w odróżnieniu od bilingwizmu (dwu- i/lub wielojęzyczności), odnoszącego się najczęściej do współistnienia dwu (i więcej) języków ogólnonarodowych[2], zgodnie z wyżej zacytowaną definicją Fergusona w pojęciu dyglosji (ewentualnie poliglosji) najważniejsze jest hierarchiczne rozróżnienie funkcji, a więc stosunkowo stabilna sytuacja językowa, gdy obok powszechnie używanej (opartej na zwyczaju) formy języka i dialektów (odmiany niskiej) współistnieje odmienna, skodyfikowana, nadrzędna i zwykle również od strony gramatycznej bardziej złożona odmiana (odmiana wysoka, standard), wykorzystywana w literaturze pięknej i ogólnie w pisanej formie języka, nauczana w szkołach, używana w przemówieniach itp., którą w praktyce jednak niemal nikt nie posługuje się w komunikacji codziennej (por. Ferguson 2004, 101-113; Štefánik, Palcútová, Lanstyák 2004, 285). Mowa więc o pewnej niejednorodnej dwujęzyczności, kiedy użytkownicy języka danej społeczności językowej posługują się dwiema odmianami tego samego języka na podstawie ściśle określonych zasad, w ramach tzw. formalnych i nieformalnych obszarów dyskursu. Na podstawie indywidualnie przyjętych kryteriów można te formalne i nieformalne „strefy komunikacji" podzielić na kilka podstawowych rodzajów (często o nieostrych granicach), np. rodzinna (nieoficjalna, indywidualna, wyróżniająca się intymnością, funkcją informacyjną i konatywną, zróżnicowaniem tematów i zmiennością), towarzyska (na pograniczu sytuacji oficjalnej i nieoficjalnej o charakterze stałym lub przejściowym, odznaczająca się m.in. funkcją fatyczną, informacyjną, zmiennością podejmowanych tematów), specjalistyczna (zwykle oficjalna, zindywidualizowana, zbiorowa, o funkcji poznawczej i informacyjnej), neutralna, przypadkowa itp. (Madecki 2006, 110-112).

Jedna z odmian więc pod względem prestiżu znajduje się zwykle na wyższym poziomie, natomiast druga – na niższym, choć z drugiej strony jest wśród użytkowników języka bardziej popularna. Obydwie odmiany w ten sposób wyróżniają się odmienną funkcją społeczną. Rejestr wyższy lub wysoki (ang. *high variety*; *H*) określa przede wszystkim oficjalne wypowiedzi pisane (łącznie z literaturą) oraz formalne wypowiedzi mówione. Dotyczy więc komunikacji niespontanicznej, nieprywatnej i tematycznie bardziej złożonej, używa się go np. w szkole (z reguły jest także dopiero

[2] Dwujęzyczność definiuje np. Lipińska (2003, 115) jako *opanowanie dwu języków w takim stopniu, jak społecznie ekwiwalentni ich jednojęzyczni nosiciele, czyli ambilingwizm. Polega na umiejętności posługiwania się wszystkimi sprawnościami w języku ojczystym i drugim oraz na częstym używaniu obydwu języków w różnych sytuacjach i z różnymi uczestnikami aktu komunikacji. Jest to zazwyczaj nietrwały stan, mający związek z emigracją lub pobytem za granicą, co implikuje bliski kontakt z danym językiem i kulturą, umożliwiający osobiste ich doznawanie*. Tak rozumiane pojęcie bilingwizmu odnosi się tylko do niektórych specyficznych cech. Ogólnie jednak poszczególne definicje tego zjawiska są zwykle bardzo zbliżone i pewne różnice wynikają tylko z innego punktu widzenia tego problemu.

w szkole przyswajany) i wykładach uniwersyteckich, w mass mediach, w oficjalnych przemówieniach, kazaniach, poezji. Rejestr niższy/niski (ang. *low variety*; *L*) natomiast można spotkać wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z tekstami bardziej intymnymi, cywilnymi (np. w kręgu rodziny, przyjaciół). Z reguły rejestr ten ma niższy prestiż społeczny i formalnie w odróżnieniu od wysokiego/wyższego nie jest ukierunkowany na standard językowy. Jako podstawowe – w związku z powyższym – przedstawiają się nie tylko pojęcia natury stricte socjolingwistycznej, czyli prestiż, akwizycja, stopień standardyzacji i stabilność, ale także pojęcia wyłącznie językowe, a więc struktura gramatyczna kodów, leksyka i fonologia. Trzeba także podkreślić, iż w sytuacji zmiany rejestrów przez tych samych użytkowników owe odmiany *nie konkurują ze sobą, lecz koegzystują przy akceptacji użytkowników* (Lipińska 2003, 128-129) i można nawet wysunąć przypuszczenie, że każdy jednojęzyczny użytkownik charakteryzuje się pewnym stopniem dyglosji, gdyż nigdy język codziennego użycia i język oficjalny nie są tożsame (Lipińska 2003, 128).

W rozważaniach innych językoznawców, jak np. Klossa (2004, 130), znajdujemy opinię, że Ferguson w tak pojętej koncepcji dyglosji zamierzał stworzyć komplementarny termin do pojęcia dwujęzyczności, by w ten sposób istniało także odrębne określenie dla sytuacji, w której dwie współistniejące i używane formy języka nie miałyby znaczenia dwu „języków", ale dwu odmian jednego języka. Kolejni krytycy m.in. zarzucali koncepcji Fergusona fakt, że identyczne zjawisko specjalizacji funkcji, jaka została przez niego opisana dla dwu blisko spokrewnionych form językowych, może zaistnieć także w kontakcie dwu języków niespokrewnionych. Kloss (2004, 131-132) w tej sytuacji zaproponował poszerzenie pojęcia dyglosji o termin *in-glossia* (dyglosja wewnętrzna, endodyglosja), obejmujący pierwszą możliwość, oraz *out-diglossia* (dyglosja zewnętrzna, egzodyglosja) na określenie analogicznego stosunku blisko (genealogicznie) niespokrewnionych języków. Gumprez natomiast proponuje poszerzyć pojęcie dyglosji także na te społeczności, w których w kontakt wchodzą różne dialekty, rejestry oraz inne – pod względem funkcji zróżnicowane odmiany – i to w społecznościach nieutożsamianym z dwujęzycznymi (Za: Kremnitz 2004, 146). Za najbardziej twórczą postawę w kwestionowaniu oraz uzupełnianiu teorii Fergusona uważa się koncepcję Fishmana, który poszerzył rozumienie dyglosji o jakiekolwiek *dwa języki pozostające w kontakcie*, nawet w przypadku, gdy dwu (lub więcej) odmian tego samego języka używa się w różnych sytuacjach, co wskazywałoby na bliski stosunek, a nawet utożsamienie z bilingwizmem. W rzeczywistości jednak istnieje potrzeba obiektywnego uzasadnienia odmienności obu pojęć ze względu na ich odmienne właściwości, chociażby w zakresie kodu pisanego, wzajemnego kontaktu, akwizycji, asymilacji (Lipińska 2003, 129-130).

Przyjmując koncepcję Fergusona, wyrażającą funkcyjne (hierachiczne) zróżnicowanie na „oficjalną" odmianę wysoką oraz „nieoficjalną" odmianę niską, można wnioskować, że pewien stopień dyglosji może zaistnieć w jakimkolwiek środowisku „jednojęzycznym". Z tego założenia wynika również, że można mówić o dyglosyjnej sytuacji językowej w czeskiej części Śląska Cieszyńskiego. Można ewentualnie mówić o sytuacji „bidialektalnej" lub „bilingwalno dyglotycznej" – w przypadku analizowanego terytorium bowiem można rozpatrywać zjawisko pewnej dwujęzyczności dyglotycznej o charakterze regionalnym pomiędzy spokrewnionymi językami lub ich odmianami. Oprócz potocznej odmiany języka czeskiego i miejscowego dialektu (zawierającego po części także środki językowe typologicznie polskie lub mieszane) w roli rejestru wysokiego funkcjonuje bowiem tutaj literacka czeszczyzna (por. Bogoczová 2001, 18; Nekvapil 2001, 15-24)[3].

Mimo że sytuacja językowa na pogranicznym obszarze czeskiej części Śląska Cieszyńskiego była już przedstawiana niejednokrotnie, warto jednak podsumować najważniejsze fakty. Dla tego obszaru typowa jest wielokodowa komunikacja językowa, wynikająca często z wzajemnej biernej znajomości poszczególnych kodów, czyli z wykorzystaniem tzw. semikomunikacji, gdy wzajemne kontakty w obu językach o bliskim podobieństwie typologicznym mogą w ramach komunikacji przebiegać sprawnie dzięki bliskości obu kodów. Kontakty oficjalne autochtonów zaolziańskich są zdominowane przez język czeski, mimo wielkiej popularności gwary terytorialnej, pełniącej jednocześnie funkcję kodu pośredniczącego. Jako kod większościowy język czeski często przenika także do komunikacji użytkowników pochodzenia polskiego, szerzy się bowiem niemal we wszystkich sferach komunikacji (przede wszystkim publicznej, oficjalnej), a zatem ma odpowiednie warunki do rozwoju także tam, gdzie podstawowym kodem komunikacji jest polski lub gwara, chociaż wówczas często zaobserwować można w nim cechy gwarowe lub regionalne. Z drugiej strony zakres funkcji i użycia standardowej polszczyzny na omawianym terenie w znacznym stopniu ogranicza się do sytuacji komunikacyjnych o charakterze oficjalnym czy publicznym (por. Muryc 2008, 47-48).

Poszerzając nasze dociekania także o stratyfikację odmian współczesnego języka czeskiego, nie można nie wspomnieć o obecności specyficznego wariantu o szerokim zasięgu społecznym, jakim jest interdialekt. Termin ten bywa definiowany jako *ponadgwarowa nieliteracka odmiana języka ogólnonarodowego (etnicznego) powstała na*

[3] Dzielenie języka na rejestr niski i wysoki sprawia wrażenie, jakoby gwara (dialekt, interdialekt) w ogólnym znaczeniu była językiem podrzędnym, mniej prestiżowym i funkcjonalnym. W kontekście omawianej sytuacji językowej na Śląsku Cieszyńskim warto jednak zwrócić uwagę m.in. na fakt, że gwara cieszyńska jest także tworzywem literackim, czyli ma pewne cechy odmiany wysokiej. Tak rozumianej interpretacji należy jednak poświęcić bardziej obszerny komentarz – patrz niżej.

bazie tradycyjnych dialektów terytorialnych (Bogoczová 2005, 368)[4]. W ramach czeskiej sytuacji językowej interdialekty są odbierane jako niestabilne odmiany, powstające zarówno poprzez przybliżanie w większym regionie poszczególnych gwar (dochodzi w ten sposób do zacierania różnic najbardziej widocznych zjawisk gwarowych), jak i przenikanie literackiej czeszczyzny do tradycyjnych gwar. Charakterystyka ta nie dotyczy tzw. czeszczyzny ogólnej (cz. *obecná čeština*), do której pojęcie interdialektu na gruncie czeskim jest odnoszone najczęściej. Czeszczyzna ogólna jako odrębny formalno-funkcjonalny wariant jest zrozumiała dla większości Czechów, wywodzi się ze środkowoczeskich gwar i stopniowo szerzy się od środka do innych regionów Czech. Nieco odmienna sytuacja panuje na Śląsku i Morawach. Na tych terenach bowiem dalej funkcjonują tradycyjne morawskie i śląskie dialekty oraz gwary. Mimo że morawskie i śląskie gwary wyróżniają się pewnymi wspólnymi cechami, według niektórych źródeł nie można na razie wskazać „ogólnej odmiany morawskiej i śląskiej", inni badacze natomiast stwierdzają istnienie m.in. „interdialektu śląskiego (laskiego)" – mimo pewnych zastrzeżeń odnośnie jego ukonstytuowania się w codziennym języku mówionym[5].

Podstawowym kodem komunikacji prywatnej (nieoficjalnej) omawianego regionu jest więc gwara lokalna (i/lub interdialekt), która mimo wszystko przedostaje się do komunikacji oficjalnej (zwłaszcza mówionej) bez względu na to, czy sytuacja wymaga zastosowania języka czeskiego czy polskiego. Zresztą nierzadko bywa z polskim utożsamiana. Gwara lokalna znajduje wyraz w komunikacji użytkowników bez względu na ich przynależność narodową i z tradycyjnie rozumianej odmiany terytorialnej przekształca się w odmianę funkcjonalną. W konkretnej sytuacji komunikacyjnej to właśnie użytkownik podejmuje decyzję, czy „zastosuje" standardowy lub niestandardowy język czeski, polski lub gwarę terytorialną (lub interdialekt). Decyzja ta uwarunkowana jest przez kontekst sytuacyjny danej wypowiedzi. Teoretycznie i prawdopodobnie tylko w skrajnych przypadkach, w konfrontacji z językiem polskim i czeskim, można dyglosję odbierać także jako potencjonalną przeszkodę w procesie komunikacji. Oceniając ogólnie sytuację językową w czeskiej części Śląska Cieszyńskiego, można ją określić także mianem tzw. zespołu dyglosyjnego, w którym

[4] Por. także definicje Zagórskiego podane za Skawińskim (1992, 82) określające interdialekt jako *zrąb wyrazów i form wspólnych kilku dialektom* lub *ponaddialektalna odmiana mowy ludowej charakteryzująca się obecnością elementów różnych od występujących w mowie potocznej, a także w języku literackim*.

[5] Biorąc pod uwagę dychotomiczny układ złożonego zróżnicowania współczesnego języka czeskiego, trzeba wymienić także termin *běžně mluvený jazyk*, czyli w opozycji do języka literackiego stojącą odmianę ponaddialektalną służącą codziennej komunikacji mówionej. W związku z terminem oraz pojęciem interdialektu odsyłamy do innych znaczących pozycji poniższych autorów: Čechová, Čmejrková, Daneš, Havránek, Hronek, Hubáček, Chloupek, Jandová, Kraus, Svobodová, Sgall, Šmilauer i in.

współistnieje (i przeplata się wzajemnie) wiele repertuarów i użyć językowych (Boyer 2007, 77).

Język bez wątpienia ma związek z poczuciem tożsamości narodowej, etnicznej, językowej, kulturowej. Obserwując jednak codzienną praktykę językową, komunikacyjną, socjokulturową, można dojść do wniosku, że czasami wybór języka stoi jakby w opozycji do rozumienia tożsamości. Można się w ten sposób zastanawiać nad kilkoma kwestiami:

- rolą gwary jako języka ojczystego (pierwszego),
- rolą gwary jako interlektu lub interjęzyka,
- kwestią deficytu językowego i zróżnicowania kodów językowych,
- procesami normalizacji i substytucji języka,
- rzeczywistą sytuacją komunikacyjną, wynikającą z uwzględnienia aspektów społecznych, historycznych, kulturowych i in.,
- funkcją i prestiżem poszczególnych kodów,
- rywalizacją poszczególnych odmian w zależności od sytuacji komunikacyjnej, przede wszystkim w odniesienu do wyżej wymienionego faktu braku konkurencji rejestrów.

Nie sposób zwrócić uwagę na wszystkie zagadnienia, można jednak pokusić się o kilka uniwersalnych wniosków. Sposób funkcjonowania dyglosji, tzn. występowanie w społeczeństwie dwu (lub więcej) odmian języka pełniących odpowiednie funkcje, można rozumieć jako wyraz pewnej „nierówności socjalnej". Rzeczywista sytuacja i odczucia poszczególnych użytkowników języka są mimo wszystko najważniejsze. Ważną rolę odgrywają codzienne, żywe formy dyglosji oraz formy zbiorowej i indywidualnej świadomości, a co za tym idzie – także zbiorowej i indywidualnej tożsamości oraz identyfikacji. Kolejną istotną kwestią jest pytanie o to, które materialne, społeczne, umysłowe lub duchowe potrzeby dany kod obsługuje – może nawet to, czy jest przez konkretnego użytkownika uważany za swój (własny), czy nie. Można więc przyjąć opinię niektórych badaczy, że pozorną spójność dyglosji warto analizować pod kątem wielu aspektów komunikacyjnych. To ogólnospołeczne zjawisko jest bowiem wynikiem zachowania poszczególnych użytkowników w odmiennych sytuacjach komunikacyjnych. Normy użycia języka (języków) są obecne w każdej takiej sytuacji, jednak inne znaczenie specyficznych „zmiennych" (osoba, sytuacja, forma komunikacji, temat rozmowy) wymaga innej strategii (a tym samym także innego kodu) u użytkowników.

Z powyższego wynika, iż zjawisko dyglosji, czyli specyficzna forma wielojęzyczności społecznej z uwzględnieniem takich aspektów jak funkcja, prestiż, społeczeństwo i in., lub bilingwizmu dyglotycznego zajmuje w sytuacji językowej czeskiego Śląska

Cieszyńskiego stosunkowo stałe miejsce przy minimalnym wykluczeniu rejestru niskiego (czyli gwary, interdialektu). Na przyszłość można prognozować zachowanie dyglotycznego porządku (m.in. dzięki szerokiemu zasięgowi funkcyjnemu oraz zastosowaniu wymienionych odmian w różnych zakresach komunikacyjnych), z pewną jednak tendencją do homogenizacji językowej pod wpływem statusu języka czeskiego. Do rozwiązania pozostaje nadal kwestia opanowania wyższej i niższej odmiany przez wszystkich członków społeczności oraz zagadnienie, czy dyglosję można uważać za właściwość (czy też zdolność) języka lub poszczególnych użytkowników albo za wyróżnik pewnych struktur (czy też wzorców) kulturowych danej społeczności językowej.

Bibliografia

Bogoczová Irena, 2001, *Typologicky relevantní rozdíly mezi polštinou a češtinou jako zdroj jazykové interference*, Ostrava.

Bogoczová Irena, 2005, *Interdialekt*, w: *Kulturněhistorická encyklopedie Slezska a Severovýchodní Moravy, Díl I. A-M*, red. L. Dokoupil, M. Myška, J. Svoboda, Ostrava.

Boyer Henri, 2007, *Konflikt zwyczajów, konflikt obrazów*, w: *Psychologiczne aspekty dwujęzyczności*, red. I. Kurcz, Gdańsk, 75-86.

Ferguson Charles A., 2004, *Diglosia*, w: *Antológia bilingvizmu*, red. J. Štefánik, Bratislava, 101-113.

Grosjean Francois, 1982, *Life with Two Languages. An Introduction to Bilingualism*, Cambridge.

Kloss Heinz, 2004, *O „diglosii"*, w: *Antológia bilingvizmu*, red. J. Štefánik, Bratislava, 129-138.

Kremnitz Georg, 2004, *Spoločenská viacjazyčnosť*, w: *Antológia bilingvizmu*, red. J. Štefánik, Bratislava, 139-158.

Lipińska Ewa, 2003, *Język ojczysty, język obcy, język drugi. Wstęp do badań dwujęzyczności*, Kraków.

Madecki Roman, 2006, *Myślę, więc mówię. Tekst – Dyskurs – Szyftery – Gatunki mowy,* Brno.

Muryc Jiří, 2008, *Tożsamość językowa i kulturowa na Zaolziu w Republice Czeskiej*, w: *Tożsamość na styku kultur*, red. I. Masojć, R. Naruniec, Vilnius, 46-52.

Muryc Jiří, 2009, *Jazykový kontakt v dvojjazyčném prostředí českého Těšínska. Vybrané aspekty a terminologie*, „Studia Słowianoznawcze", 8, 373-404.

Nekvapil Jiří, 2001, *Sociolingvistika v systému encyklopedických hesel*, „Čeština", 2001, nr 11, 15-24.

Skawiński Jacek, 1992, *Polszczyzna potoczna w funkcji interdialektu*, w: *Język a Kultura,* t. 5. *Potoczność w języku*, red. J. Anusiewicz, F. Nieckula, Wrocław, 81-86.

Štefánik Jozef, Palcútová Michaela, Lanstyák István, 2004, *Terminologický slovník*, w: *Antológia bilingvizmu*, red. J. Štefánik, Bratislava, 283-294.

DIGLOSIJA KAIP DAUGIAMATIS REIŠKINYS

Santrauka

Straipsnio autorių domina tautiniu ir kalbiniu atžvilgiu mišri Ciešino Silezijos čekiškosios dalies – Zaolzės – aplinka. Čekų ir lenkų gyvenamų teritorijų paribyje kontaktuoja ir maišosi dvi tautos, jų kultūros ir kalbos, tad kyla klausimas dėl paplitusios dvikalbystės bei diglosijos. Autorius sutelkia dėmesį į diglosijos reiškinį – aptaria jo genezę, raidą, taip pat įvairias šios sąvokos traktuotes, pateiktas kalbinių kontaktų tyrėjų, ir pristato savąją, taikomą minėtojo regiono kalbinės situacijos kontekste. Nagrinėdamas tyrimų objektą sociolingvistiniu požiūriu, jis paliečia ir kai kuriuos teorinius su diglosija susijusius klausimus bei problemas.

Esminiai žodžiai: diglosija, kalbiniai kontaktai, dvikalbystė, Zaolzė.

DIGLOSSIA AS A MULTIDIMENSIONAL PHENOMENON

Summary

The author of the article focuses on the nationally and linguistically mixed area of the Czech part of the Těšín region, so called Zaolzie. In the Czech-Polish borderland there is a contact and blending of two nations, cultures and languages, which is connected with the issues of bilingualism and diglossia. First of all the author concentrates on phenomenon of diglossia – he presents its origin, progress and different meanings of this term in conception of language contacts specialists in context of language situation in the region. From the sociolinguistic point of view the author concerns also some of theoretical questions and problems connected with diglossia.

Key words: diglossia, language contact, bilingualism, Zaolzie region.

Anna Burzyńska-Kamieniecka

Uniwersytet Wrocławski, Polska

PRZENIKANIE JĘZYKÓW I KULTUR A PROCES SAMOIDENTYFIKACJI W XVII-WIECZNYM WROCŁAWIU (NA MATERIALE DAWNYCH PODRĘCZNIKÓW DO NAUCZANIA JĘZYKA POLSKIEGO JAKO OBCEGO)

W bogatej historii Śląska przenikały się wpływy języków i kultur wielu grup etnicznych, co pozwala na potraktowanie tego obszaru jako swojego rodzaju pogranicza, będącego miejscem (...) *stykania się rozmaitych grup ludności, charakteryzujących się odmiennymi tradycjami kulturowymi, różnymi systemami wartości, różnymi językami czy dialektami* (Kantor 1989, 241). Analizując znaczenie i funkcję poszczególnych języków w procesie samoidentyfikacji i transmisji kulturowej, warto zastanowić się, jaką rolę w tym zakresie na Śląsku, a zwłaszcza we Wrocławiu, wobec oczywistej dominacji języka niemieckiego, pełnił w przeszłości język polski.

Przyjmuje się, że wzrost zainteresowania językiem i kulturą polską przypada we Wrocławiu na wiek XVII. Złożyło się na to kilka czynników, przede wszystkim o charakterze społeczno-gospodarczym. Językiem polskim posługiwała się na przełomie XVI i XVII wieku zamieszkująca Wrocław ludność autochtoniczna, byli to przede wszystkim handlarze i drobni rzemieślnicy skupieni w okolicach Nowego Miasta oraz w rejonie kościoła św. Krzysztofa. Do miasta przybywali także w celach zarobkowych i handlowych władający polszczyzną miejscowi chłopi i czeladź, *(...) codzienne kontakty ze służbą, drobnym rzemieślnikiem i okolicznym chłopem, związane z omówieniem spraw gospodarczych, kupnem czy sprzedażą towaru, możliwe były dzięki znajomości języka polskiego* (Mendykowa 1991, 103). Porozumiewanie się w języku polskim okazywało się niezbędne również w kontaktach handlowych z sąsiednią Rzeczpospolitą.

Zainteresowanie znajomością polszczyzny na Śląsku w ówczesnym czasie wynikało także z panującej wówczas sytuacji politycznej i religijnej (język polski służył często zwolennikom ruchów reformacyjnych do pozyskiwania nowych, zwykle niemówiących dobrze po niemiecku wyznawców). Języka polskiego używali zatem we Wrocławiu i na Śląsku duchowni, w tym kaznodzieje i diakoni ewangeliccy oraz tłumacze literatury religijnej. Jak wynika z dostępnych źródeł, *w XVII w. – w świetle wizytacji kościelnych – na prawym „polskim" brzegu Odry rozbrzmiewały powszechnie kazania polskie, przy czym nierzadko księża byli przybyszami z Polski. W kościołach po*

lewej stronie Odry, w powiecie oławskim i Strzelinie były kazania dwujęzyczne. Na południe od Wrocławia ciągnął się ku górze Ślęży pas wsi całkowicie polskich, odbywały się polskie nabożeństwa, polskie chrzty, procesje i pogrzeby z uroczystym śpiewem. Dalej na zachód, w legnickim, lubińskim Kościół jest znowu dwujęzyczny, natomiast polskich proboszczów spotykamy w rejonie Głogowa, Kożuchowa i Szprotawy. Na wielu tych obszarach manifestowała się polskość również w Kościele katolickim (Mendykowa 1991, 99).

Podziały religijne na Śląsku wpłynęły na powstanie wielu szkół o charakterze wyznaniowym. We Wrocławiu po wprowadzeniu reformacji została założona ewangelicka elementarna Szkoła Polska św. Krzysztofa (ok. 1560–1720). W 1666 roku natomiast, decyzją Rady Miejskiej utworzono Miejską Szkołę Polską. Była to wspólna inicjatywa mieszkających we Wrocławiu kupców i rzemieślników, przeważnie Niemców zainteresowanych nauczaniem dzieci języka polskiego (według obliczeń Aleksandra Rombowskiego w ciągu roku szkolnego do szkoły tej mogło uczęszczać od 40 do 70 uczniów, którzy kształcili się na dwóch poziomach w zależności od stopnia znajomości języka – w klasie dla początkujących i dla zaawansowanych). Kierownikiem szkoły (moderatorem) został Maciej Dobracki młodszy, szkoła istniała do 1766 roku,[1] a następnie jej funkcję w 1767 roku przejęła Szkoła Realna św. Marii Magdaleny.

W Miejskiej Szkole Polskiej we Wrocławiu uczono religii (stosowano w tym celu polskie tłumaczenia *Biblii* i katechizm Lutra) oraz języka polskiego (zwracając szczególną uwagę na poprawną wymowę, umiejętność czytania i pisania). O metodach nauczania języka polskiego w XVII-wiecznej szkole elementarnej zaświadcza wieloletni moderator Miejskiej Szkoły Polskiej Jan Ernesti[2], zamieszczając w jednym ze swoich podręczników następującą rozmowę:

Rozmowa XVI. O znaku.[3]

P. A gdzież podzieję znak ?

R. A zaś już znowu dostał (dostała) znak.

P. Oto słyszysz i widzisz, żem dostał (dostała) znak.

R. A czemuż też gadasz po niemiecku! Wżdy umiesz po polsku. Tak byś miał (miała) po polsku gadać, a nie dostałbyś (dostałabyś) znaku.

---

[1] W ciągu stu lat funkcjonowania szkoły kierowało nią sześciu moderatorów, w tym Maciej Gutthäter-Dobracki młodszy (1666–1670) oraz Jan Ernesti (1670–1709). Od moderatorów wymagano obowiązkowo dobrej znajomości obu języków, czyli polskiego i niemieckiego oraz przynależności do wyznania ewangelickiego.

[2] Jan Ernesti (1632–1709), nauczyciel języka polskiego i kaznodzieja ewangelicki; pochodził z Prus Książęcych, kształcił się w gimnazjach Elbląga i Torunia, a następnie studiował teologię na Uniwersytecie Wittenberskim. W latach 1662–70 pracował jako nauczyciel w wielkopolskim Bojanowie, od 1670 do 1709 roku był moderatorem Miejskiej Szkoły Polskiej we Wrocławiu.

[3] Wszystkie cytaty pochodzące z tekstów źródłowych podano zgodnie ze współczesnymi zasadami pisowni polskiej.

P. A któż się zawsze może tak wystrzegać, żeby nie miał (miała) kiedy niemieckiego powiedzieć słowa.

R. Dlatego dostajesz znak, abyś się wystrzegał (wystrzegała), a nie gadał (gadała) po niemiecku.

P. Nie trzeba mi tego powiedzieć. Bo to już wiem, ale tego nie wiem. Jako postąpić mam z znakiem, aby doma nie postrzegli, żem musiał (musiała) znak w szkole wziąć.

R. Wetkni znak w kiesień. Tak nikt nie postrzeże, że znak masz w kiesieni.

P. Nieźle by tak było. Kiedy bym kiesień miał (miała) w ubraniu, ale żadnej nie mam kiesieni w ubraniu. Jedno w sukni, a znak by mi mógł wypaść z kiesieni.

R. Widzę, że masz krótką i wąską kiesień, a nie zmieściłbyć się znak w tej kiesieni. Wysunąłby się też łatwie. A doma by zaraz obaczyli. Skoro byś do domu przyszedł (przyszła).

P. Otoć mi tylko idzie. Aby doma nie obaczyli znaku. A wyśmiewaliby się ze mnie.

R. To mi barzo markotno. Kiedy ja znak mam. A wyśmiewają się ze mnie. Wolałbym (wolałabym), żeby mi kto policzek wyciął, niż kiedy kupczyk ze mnie szydzi.

P. Takić zwyczaj. Kto szkodę ma, ten i zelżywość musi ponosić. Ale słysz, weźmi ty znak (za) miasto mnie, przynieść jutro piętak.

R. Otrzymaj sobie piętak, a patrz, jeśli nie możesz wydać znaku.

P. A jakoż teraz znak mam wydać, wżdy zaraz trzecia uderzy. Zbierają księgi, wiem, że żaden nie rzecze, iż po niemiecku gadał. Choć wszyscy gadają i gadali.

R. Słysz, a chceszże mi jutro śniadanie przynieść! Tedyć dopomogę, abyś znaku pozbył.

P. O śniadanie namniejsza. Dopomóż mi tylko, abym dobrem sposobem pozbył (pozbyła) znaku. Tedyć pewnie takie przyniosę śniadanie. Jakiego się podobno nie spodziejesz śniadania.

R. Obietnica dobra, kiedy byś tylko dotrzymał (trzymała) obietnicę.

P. Nie wątp o tem. Masz dostać. Toć obiecuję. Jednak powiedz mi ten sposób, jakim mam pozbyć znaku.

R. Powiem ci ja tobie, ale nie powiedz (powiadaj) żadnemu (żadnej). Rzekę, daj temu znak, gadał (gadała) do mnie po niemiecku.

P. A kiedy się do tego nie przyzna, ale się będzie zapierał (zapierała), a jakoż ja pozbędę znaku.

R. Choć się będzie zapierał (zapierała). Tedy to jednak nic nie pomoże. Ja rzekę, gadał po niemiecku. Ty też rzeczesz, tak jest, gadał (gadała) do mego brata.

P. Wszak mego brata nie masz w szkole, a jakoż mógł do niego (do niej) gadać. Chyba by dzisia rano gadał był do niego.

R. Dobrze, żeś to postrzegł, a kiedy to potwierdzisz, tedy nikt o tem nie będzie wątpił, ale wszyscy uwierzą.

P. Tak to ty sobie perswadujesz, ale ja wątpię, że się taki wymysł nada: bo on rzecze, nie gadałem. Choć ty rzeczesz (powiesz), gadałeś, tedy to nic nie pomoże, on przestanie na niewinności swej, a my zawstydzeni zostaniemy.

R. Nie bój się, będzie dobrze, kiedy ja poczne wrzeszczeć, tedy go przekonam wrzaskiem (wołaniem). Drudzy przystaną do mnie, a toż rzeką, com ja rzekł (rzekła). Tak on zmilknie i będzie musiał znak wziąć bez jedyny dzięki.

P. Ja tego nie wierzę, że się tak powiedzie. Raczej się obawiam zawstydzenia. Zaczym wolę znak otrzymać, a cierpieć, com przewinił, niż sumnienie obciążać i obrażać i nadto sławy naruszyć (Ernesti 1689, 352-359).

Opisany przez Jana Ernestiego zwyczaj karania *znakiem* stanowi przykład adaptacji praktyk stosowanych w nauczaniu języka łacińskiego do uczenia języków nowożytnych, w tym także wykorzystywanych przy okazji nauki języka polskiego jako obcego (uczniowie podlegają sankcjom za używanie języka niemieckiego zamiast polskiego). Tabliczka z napisem: *nota linguae* była w dawnych szkołach przekazywana przez najlepszego ucznia kolegom, którzy posługiwali się językiem polskim zamiast nauczanej łaciny. Według Jędrzeja Kitowicza, karze podlegał ten uczeń, *(...) u którego nota albo obiadowała, albo nocowała; albowiem profesor, skoro wszedł do szkoły, po zwykłej modlitwie do Ducha Świętego najpierwsze pytanie czynił do studentów: „Quis habet notam linguae?" Ten, który ją ostatni miał, z trudna się odezwał na pytanie profesora, ale który miał ją przed ostatnim, natychmiast uwiadomiał profesora, któremu ją oddał, a tak ostatni za wszystkich innych otrzymał karę. Za obiad – kilka placent w rękę, za noc – kilka plag w siedzenie. Dlatego studenci z tą notą tak się uwijali, chcąc ją co prędzej pozbyć jeden do drugiego, jak z złą monetą* (Kitowicz 1985, 67-68). O żywotności tego typu kary w czasach rozbiorów, tym razem stosowanej za posługiwanie się językiem polskim, wspomina Krystyna Pisarkowa, zastanawiając się, czy istniał w zaborze rosyjskim odpowiednik używanej w zaborze austriackim tabliczki z napisem *Sprachzeichen* (Pisarkowa 1994).

Warto podkreślić, że na umiejętności porozumiewania się językiem polskim w XVII-wiecznym Wrocławiu zależało nie tylko miejscowej ludności polskiego pochodzenia, ale przede wszystkim jego znajomością zainteresowana była średnio zamożna młodzież niemiecka, głównie z rodzin kupców i rzemieślników oraz przedstawiciele drobnej szlachty: *Niemieckie mieszczaństwo Wrocławia i większych miast śląskich uczy się w XVII i XVIII stuleciu gorliwie języka polskiego, (...) wysyła synów, przyszłych kupców i pastorów do Polski, by tam dobrze nauczyli się po polsku* (Musioł 1970, 79). Praktykowanie tego typu wyjazdów do Polski w celu nauczenia się języka polskiego potwierdza jedna z rozmów pochodzących z wydanego w Toruniu podręcznika Jana Ernestiego pt. *Polnischer Donat:*

Rozmowa XXXIX. O dzieciach do Polskiej posłanych. (fragment)

M. Waszecieś też córkę swoję miał (miała) w Polszcze.

L. Miałem (am) nie tylko córkę, ale i synam mego miał (miała) w Polszcze. Jednak nie na jednem miejscu, synam miał (miała) w Kluczborku, córka była w Byczynie.

M. A nauczyłyż się też te dzieci czego po polsku?

N. Jedno lepiej niż drugie. Córka bezpieczniej z ludźmi (gada) mówi niż syn, a czemuż waszeć pytasz? Abo też waszeć które z dzieci swych do Polskiej zadać myślisz (Ernesti 1689, 529-530).

O tym, jak oba języki, tj. polski i niemiecki, funkcjonowały obok siebie w społeczeństwie dawnego Wrocławia i Śląska świadczą liczne wypowiedzi zawarte w ówczesnej literaturze użytkowej (podręczniki szkolne, utwory okolicznościowe) czy w piśmiennictwie religijnym (postylle, kancjonały). W różnego rodzaju podręcznikach, a także innych pomocach służących do opanowania języka polskiego, a często także niemieckiego, znaleźć można – szczególnie w rozbudowanych wstępach i przedmowach pochodzących od autorów – liczne uwagi na temat znaczenia polszczyzny w procesie komunikowania się siedemnastowiecznej społeczności śląskiej.

Analiza zawartości podręczników, przeznaczonych i wykorzystywanych do nauczania języka polskiego na Śląsku, które powstały bądź zostały wydane w XVII wieku, pozwala na ujawnienie stosunku ich autorów do nauczanego języka. Jest to o tyle ciekawe, że byli to przeważnie śląscy Niemcy (czasami też i Polacy związani względami zawodowymi ze Śląskiem), którzy publikowali swe dzieła przede wszystkim w oficynach wydawniczych Wrocławia, a także i innych miejscowości śląskich – w Brzegu czy Oleśnicy.

Szczegółową charakterystykę ówczesnej sytuacji komunikacyjnej na Śląsku podaje na przykład jeden z autorów podręczników i zarazem nauczyciel polszczyzny – Maciej Dobracki w propagującym szlachecką obyczajowość, a przeznaczonym dla wrocławskich mieszczan, podręczniku pt. *Wydworny polityk: Wiadomo wszystkim i każdemu z osobna że w tym śląskim kraju żaden inny język nie jest konieczniejszy niż polski, a mianowicie nie tylko całemu chwalebnemu kupiectwu i obywatelstwu, a to z powodu codziennego z Polakami handlu, ale również mieszkańcom wsi wysokiego i niskiego stanu, mianowicie ze względu na poddanych, przeważnie Polaków, którzy rozciągają się aż poza Odrę* (Dobracki 1664, 11). Natomiast inny autor, Michał Kusz (1646, k.A3a – A4a), zaznacza, iż *(...) wielu jest takich, którzy nie tylko czują specjalną ochotę i miłość do języka polskiego, lecz także tę mowę uważają tutaj we Wrocławiu za specjalny, wielki dar Boży.*

Tak pozytywna ocena znajomości języka polskiego, a zarazem wysoki stopień motywacji jego uczenia się mogą pośrednio wskazywać także na pozytywne wartościowanie tradycji i kultury wspólnoty komunikatywnej, która się tym językiem

posługiwała. Jaki charakter miała owa wspólnota? Wobec współwystępowania na terenie siedemnastowiecznego Śląska odmiennych systemów językowych, a tym samym wobec sytuacji wzajemnego przenikania kultur, określenie roli jakiegokolwiek języka w procesie samoidentyfikacji nie wydaje się zadaniem łatwym i do końca możliwym. Należy oczywiście pamiętać o występującym na tym obszarze zjawisku wielojęzyczności (w przypadku języka polskiego i niemieckiego mającym charakter bilingwizmu naturalnego), które w pewien sposób zaburza obraz stosunków etnicznych możliwy do odtworzenia na podstawie relacji językowych.

Przyjmując tymczasem, że to właśnie język wiąże ludzi z ich miejscem zamieszkania, można na podstawie analizy bezpośrednich wypowiedzi autorów wspomnianej wyżej literatury użytkowej czy religijnej, a także badając sam materiał językowy zawarty w omawianych zabytkach, odtworzyć pewien schemat wyobrażeniowy mieszkańca śląskiego pogranicza, dotyczący własnej tożsamości.

I tak w rozbudowanych odautorskich wstępach i komentarzach wielu podręczników do języka polskiego z tego okresu występują liczne wypowiedzi potwierdzające istnienie na terenie dawnego Śląska typowego podziału na *swoich i obcych*, jak na przykład w podręczniku Jeremiasza Rotera z 1616 roku: *Tutaj u nas we Wrocławiu, jako też na całym Śląsku, język polski obok niemieckiego jest najniezbędniejszy i najpożyteczniejszy, nie tylko dla wszystkich kupców i handlujących, lecz także dla większości właścicieli dóbr i rzemieślników. Dzieje się tak i ze względu na obcych, jako też krajowych Polaków, z którymi codziennie musi się mieć wiele do czynienia przy kupnie i sprzedaży. Przeto skarży się często wielu z nich na to, że w młodości swej nie nauczyli się polskiego, i niektóry znajomość tegoż (jeśliby to było możliwe) zechciałby okupić wielką sumą pieniędzy* (Roter 1616, 4-6).

O charakterze kontaktów wynikających z zarysowanego w ten sposób podziału mówi z kolei inny świadek epoki, wspomniany już wcześniej Michał Kusz (1646, k. A3a - A4a): *(...) jak dobra, jak pożyteczna, jak konieczna, jak wygodna (...) jest mowa polska oprócz niemieckiej, szczególnie tutaj we Wrocławiu. Dzieje się tak dlatego, bo graniczymy z Polską i my z nimi, i oni z nami codziennie mamy do czynienia jako ze swymi najbliższymi, najukochańszymi sąsiadami, tak jako z braćmi, którzy bez nas, a my bez nich w handlu i rzemiośle, w kupnie i sprzedaży prawie obejść się nie możemy.*

Bez wątpienia pragmatyczne nastawienie miał także autor wiersza dedykacyjnego, zamieszonego w *Przewodniku pokazującym pilnemu jako języka w krótkim czasie łatwie nabyć polskiego* (Brzeg 1682) – polski pastor ewangelicki z Brzegu – Jan Fryderyk Bicharowski:

(...) Bo z Polakiem Niemiec często się schadzają
Ręce i pieniądze sobie podawają.

(...) Dokąd też Twój język w Niemcach będzie płacił,
Dotąd się Polaku z Niemcem będziesz bracił (Ernesti 1682).

Interesujące wnioski na temat poczucia własnej tożsamości mieszkańców dawnego Śląska nasuwają się po lekturze fragmentu dialogu żaków z podręcznika Jana Ernestiego, przeznaczonego *wrocławskiej młodzi ku łatwiejszemu języka polskiego pojęciu* (Summarsz 1678).

Rozmowa XIX. Żaków dwóch na południe do szkoły idących (z których jeden się gdzie indziej po polsku uczył) i o nauce z sobą się rozmawiających.

A. A cóżeś zacz ty, Polaku?
B. Patrzcież go, Polakiem mię nazywa, a wie, żem ja Niemiec, którym się w Niemczech a nie w Polszcze urodził.
A. Wżdyć żadnej nie czynię krzywdy (wżdym ci żadnej nie uczynił krzywdy) nazwawszy cię Polakiem, boś Polak, masz polskie szaty, mówisz też po polsku.
B. Bo właśnie, jakoby ci wszyscy Polakami być musieli, którzy się po polsku noszą abo mówią (gadają).
A. Ale jako jam tego rozumienia (mniemania).
B. Aza ci też Niemcami, Francuzami, co w niemieckich abo francuskich chodzą szatach. Ja mam za to, że na to nie zezwolisz zdanie.
A. Trudnoć mi na to odpowiedzieć, jednak mniemam, kiedy kto po niemiecku, po francusku mówi (gada), a nosi się do tego po niemiecku, po francusku, że za Niemca, Francuza może od ludzi być poczytany, którzy lepszej o człowieku takim nie mają wiadomości.
B. To insza. Możeć człowiek, który za takiego abo za innego poczytany być człowieka, a nie jest takim.
A. Toś i o tobie to rozumieć mam, choć po polsku chodzisz i po polsku mówisz, żeś nie Polakiem, ale Niemcem.
B. Tak jest, bo ja rodzice mam niemieckie i w niemieckimem się urodził mieście, ale że mię w żupanie widzisz i po polsku mówiącego słyszysz, wiedz, żem w Polszcze był. Tamem się po polsku uczył i nosiłem się też tam dla Polaków po polsku.
A. To insza, miałbyś mi to zaraz był powiedzieć, tedy bym się był domyślił, żeś według przysłowia postępował (się sprawował): będzieszli między wrony, będziesz krakał jako ony (Ernesti 1678, 235-38).

Obok wyraźnie zarysowanej postawy, opartej na wspomnianej wyżej opozycji *my - oni*, w analizowanym piśmiennictwie pojawiają się również wypowiedzi świadczące o istnieniu pewnej całościowej wizji pozwalającej na identyfikację temu, *(...) który w tych językach obydwu się kocha* (Roter 1616). Jak zatem zauważa, przywoływany już wielokrotnie, pochodzący z Głogówka na Śląsku, Jeremiasz Roter:
Bo gdyż Graekowie swe dialektos mają,

Tychże też ochotnie wszyscy używają.
Niech też Ślężokowi Polak życzy tego,
Aby mógł języka użyć krainnego. (Roter 1616)

Ale ten sam autor we wcześniejszej przedmowie do czytelnika określa siebie jako „nieszczerego Polaka", czyli właśnie takiego, *(...) którego też w młodości w niemieckich wychowano szkołach, gdzie się polskiego niemało zapamiętało* (Roter 1616).

Wydaje się, że za Ślązaków uważali się zamieszkujący te tereny zarówno miejscowi Niemcy, miejscowi Polacy, jak i przybyli tu w charakterze osiedleńców mieszkańcy krajów sąsiednich. Można postawić tezę, że poczucie identyfikacji z własnym regionem rozwinęło się na terenie Śląska na przełomie XVII i XVIII wieku, a było wynikiem koegzystencji opartej na wspólnocie gospodarczej, kulturalnej i politycznej.

Śląska literatura użytkowa (a zwłaszcza podręczniki) zawiera bogatą dokumentację obowiązującego w ówczesnym czasie repertuaru zachowań językowych, odzwierciedlających panujące w dawnym społeczeństwie relacje społeczne i kulturowe. Obecnemu w tym czasie we Wrocławiu i na Śląsku zjawisku dwu- a nawet wielojęzyczności towarzyszyło zjawisko przenikania kultur, co z pewnością wpłynęło na specyficzny charakter panującej na tym terenie komunikacji (komunikacja interkulturowa). Wydaje się, choć trudno to z całą pewnością orzec, że ta dwu- a nawet wielojęzyczna społeczność identyfikowała się z konkretnym miejscem, określonym regionem, a towarzyszyło temu wyjątkowo mocno akcentowane poczucie odrębności. Taka postawa z pewnością dowodzi istnienia na tym terenie pewnej złożonej i niejednorodnej wspólnoty kulturowej, tworzącej swego rodzaju pogranicze treściowo-kulturowe, na którym istniała konieczność podejmowania językowego i kulturowego dialogu w celu zrozumienia innych.

Bibliografia

Teksty źródłowe

Dobracki Maciej (1664):
Wol-Qualificierter Hofe-Man Dessen Qualitäten in Dreyen abgesonderten Theilen begriffen.
Im I. Theil stellet er vor Freundliche Begüssungen, Dancksagungen, wolmeinende Einladungen, höffliche bey der Heimsuchung Dinsterbitungen, wie gegen unterschiedliche Hohe Standes Persohnen also respective und insonderheit gegen Ihre Königl. Mayt. in Pohlen sambt dero H. H. Reichs- Senatoren und das Tugendlöbliche Frauenzimmer. Im II. Allerhand mündliche Glückwünschungs und Condolentz Formulen. Im III. Des Hochlöblichen Königreichs Pohlen Ober- und Nieder-Stände gebührliche Ehrentitul

durch Matthias Gutthäters Dobratzky vorgestellet. Zur Oelss gedruckt bey Johann Seyffert, Anno 1664.
Wydworny Polityk którego Przymioty we trzech rozdzielnych wyrażone Częściach.
W Pierwszej Części mile pozdrawia y dziękuje w Dom zaprasza przy oddawaniu Wizyty służby swe y pokłon jako rożnym wysokiego Stanu osobom tak osobliwie Krolowi Je˚ Mości Polskiemu, z Ich MM. PP. Senatorami Koronnemi więc y Cnemu Fraucymerowi oddaje – w Wtorey Rożne Gratulacye y Kondolencye odprawuje – w Trzeciey Stanow Wszykich (!) Koronnych od Naywyzszego do naynizszego należące Tytuły podaje przez Macieja Gutthetera Dobrackiego wystawiony. W Olesznicy drukował Jan Seyffert.

Ernesti Jan (1682):
Przewodnik pokázujący Pilnemu, jáko Języká w krotkiem Czáśie łatwie nábyć polskiego, y onego z Pożytkiem pożądánem záżywać może, Młodźi Wrocławskiey ku lepszemu wypráwiony, przez: / Weg – Weiser, Welcher einem Fleissigen zeiget, wie er in kurtzer Zeit, leichtlich zur Polnischen Sprache gelangen, und derselben mit gewüntschten Nutzen gebrauchen könne, Der Bresslauischen Jugend zum besten aussgefertiget, Durch Johannem Ernesti, Polnischen Schul daselbst Moderatorem. In der Königlichen Stadt Brieg, druckts Johann Christoph Jacob.

Ernesti Jan (1678):
Summarsz Niektorych, w Szkole, y w Domu, Zwyczaynych Mow, Rozdźielonych ná Rozmow Dwádźieśćiá, Nieumiejętnym, á miánowićie Wrocławskiey Młodźi, ku, łátwieyszemu, Języká Polskiego, pojęćiu, zgotowány.
Kurtzer Begriff, Etlicher in der Schul, und in dem Hause Gewöhnlicher Reden, getheilet in Zwantzig Gespräche, Den Unwissenden, und nahmentlich der Bresslauischen Jugend, zu leichterer Begreiffung d. Polnischen Sprache, verfertiget von Johanne Ernesti, Der Polnischen Schul daselbst Moderatore.
Thorn drukkts (!) Joh. Cöpselius, Gymn. B.

Ernesti Jan (1689):
Johannis Ernesti Polnischer Donat, Welcher I. Einen guten Unterricht gibet, wie man recht lesen könne lernen. II Eine richtige Art, durch die ordentlich eingerichteten Ab–Risse, Zeiget, wie man recht Decliniren, Conjugiren solle, dabey unterschiedliche nothwendige Anmerckungen anzutreffen, und die Regeln mit täglich – üblichen Redens–Arten versehen sind. III Auch 41. zum täglichen Gebrauch und Übung dienliche Gespräche in sich begreiffet, welchen mit ehestem noch so viel und mehr vom Kauffen und Verkauffen allerhand Waaren und Sachen handelnde, nachfolgen, Thorn, druckts Christian Beck.

Kusz Michał (1646):
Przewodnik Do Języka Polskiego, To iest: Gruntowna, potrzebna nauka iako sie Niemieckie Pacholę y Dziewczątko polskiego, a zasz Polak Niemieckiego Języka łatwiey y rychley, nietilko prawie pisząc, rozumiec y mowic nauczyc, naprzesadzie, y słow szukac może.
Wegweiser zur Polnischen und Deutschen Sprache, Das ist: Eine Gründliche, nothwendige anleitung, wie ein Deutscher Knabe oder Mägdlein die Polnische, hergegen ein Pohle auch die Deutsche Sprache leichter und eher, nicht allein recht schreiben, verstehen und reden lernen: Sondern auch auss einer Sprache in die ander versetzen und die Worte nachschlagen könne.
Der Polnischen Schulen zu Bresslaw, in Durck (!) gegeben: Durch Michaelem KuschiumVerordneten Polnischen Pfarern zu S. Christoph.
Gedruckt zu Bresslaw durch Georg. Baumann.

Roter Jeremiasz (1616):
Schlüsel zur Polnischen und Teutschen Sprach. Das ist: Recht gründliche Anleitung, wie nicht allein ein Teutscher die Polnische, Sondern auch, wie ein Pole die Teutsche sprach leichter und eher lesen, verstehen, reden, und schreiben lernen könne.
Klucz do Polskiego y Niemieckiego Języka to jest gruntowna nauka Jako się nie tylko Niemiec Polskiego, ale iako się y Polak Niemieckiego języka łatwiey y rychley czytać, zrozumieć, mówić y pisać nauczyć może.
Nicht allein denen Knaben, so in Polen ziehen sollen oder allbereit darinnen gewesen: Sondern auch denen, so nicht hienein kommen können und doch die Polnische Sprach bedürffen zum nothwendigen und nützlichen gebrauch auff guter Freunde anhalten und begehren Wolmeinend verfertiget und in Druck geben durch Jeremiam Roterum, Glog. der Schul bey S. M. M. in Bresslaw Collegam. Cum gartia und privilegio Gedruckt zu Bresslaw durch Georgium Bauman im Jahr 1616.

Literatura przedmiotu

Kantor Ryszard, 1989, *Kultura pogranicza jako problem etnograficzny*, w: *Zderzenia i przenikanie kultur na pograniczach*, Opole.
Kitowicz Jędrzej, 1985, *Opis obyczajów za panowania Augusta III,* Warszawa.
Mendykowa Aleksandra, 1991, *Dzieje książki polskiej na Śląsku*, Wrocław.
Musioł Paweł, 1970, *Piśmiennictwo polskie na Śląsku do początków XIX wieku*, Opole.
Nieckula Franciszek, Domagała Jan, 1979, *Język polski na Dolnym Śląsku w źródłach pisanych i drukowanych,* Wrocław.
Pisarkowa Krystyna, 1994, *Przyczynek do dziejów polszczyzny w szkole: Czy istniał w zaborze rosyjskim odpowiednik Sprachzeichen?*, w: *Z pragmatycznej stylistyki, semantyki i historii języka. Wybór zagadnień*, Kraków, 253-258.

Rombowski Aleksander, 1960, *Nauka języka polskiego we Wrocławiu (koniec wieku XVI – połowa wieku XVIII),* Wrocław.

KALBŲ BEI KULTŪRŲ TARPUSAVIO SĄVEIKA IR TAUTINĖS SAVIVOKOS PROCESAS XVII AMŽIAUS VROCLAVE (REMIANTIS SENOVINIAIS LENKŲ KALBOS VADOVĖLIAIS KITATAUČIAMS)

Santrauka

Šiuo straipsniu mėginama atsakyti į klausimą, kokie veiksniai paskatino didesnį susidomėjimą lenkų kalba XVII amžiaus Silezijoje, konkrečiai Vroclave. Autorės nuomone, svarbų vaidmenį čia atliko visuomeninės ekonominės sąlygos ir religinė situacija, dėl kurios ėmė kurtis skirtingų tikybų mokyklų sistemos. Tame regione sustiprėjusį poreikį mokėti lenkų kalbą atspindi įvairūs vadinamosios taikomosios literatūros tekstai, ypač kitataučiams skirti lenkų kalbos vadovėliai. Pasirinktų vadovėlių turinio analizė teikia informacijos apie lenkų kalbos vietą ir vaidmenį anuometinėje Silezijoje, taip pat leidžia pateikti autentiškus liudijimus apie lenkų kalbos funkciją kuriantis jos vartotojų grupės etninei tapatybei.

Esminiai žodžiai: lenkų kalbos mokymas, senovės Vroclavas, lenkų kalbos vadovėliai kitataučiams, kalbinė ir kultūrinė komunikacija.

CROSS-PENETRATION OF LANGUAGES AND CULTURES AND THE PROCESS OF SELF-IDENTIFICATION IN XVII CENTURY WROCŁAW (ON THE BASIS OF OLD BOOKS FOR LEARNING POLISH AS A FOREIGN LANGUAGE)

Summary

The aim of this article is to try to find the answer to the question about factors that influenced increase of interest In Polish in the Silesian Region, and particularly in Wrocław, in XVII century. According to the author social and economic factors together with the religious situation that contributed to establishing religion-based education played a substantial role in this process. Growing interest in learning Polish in this area was reflected in various texts of so called utility literature, and especially in books for learning Polish as a foreign language. The analysis of the content of selected books brings the information on the role and position of Polish in the Silesian region in that period. It also allows us to present statements presenting the function of Polish in creating ethnic identity within the group speaking this language.

Key-words: teaching Polish as a foreign language, old Wrocław, books for learning Polish as a foreign language, cross-cultural Communications.

Ewa Golachowska

Instytut Slawistyki PAN, Polska

JĘZYK KATECHEZY A TOŻSAMOŚĆ NARODOWA KATOLIKÓW NA GRODZIEŃSZCZYŹNIE

Zagadnienia omówione w poniższym artykule są częścią badań współczesnych przemian zachodzących w społecznościach katolickich na Białorusi. Szczególnie ważne wydają się skomplikowane związki łączące religię, język i identyfikację narodową. Na naszych oczach stabilna do tej pory sytuacja, w której przynależność do wyznania wyznaczała jednocześnie przynależność narodową, ulega przekształceniom. Dlatego szczególna uwaga powinna być skupiona na tym, jak relacje religia – język – tożsamość kształtują się obecnie w różnych pokoleniach. Język katechezy jest jednym z wątków tego tematu. Badając zachowania językowe podczas katechezy, możemy obserwować najmłodsze pokolenie białoruskich katolików. Możliwa jest ocena ich kompetencji i preferencji językowych. Równie ważna jest obserwacja postaw katechetów, gdyż mogą oni kształtować nastawienie dzieci do języka i stanowić wzorzec zarówno poprawnej polszczyzny, jak i białoruszczyzny. Oprócz wyżej wymienionych, najważniejszych grup należy zwrócić uwagę na rolę rodziców posyłających dzieci na lekcje religii oraz proboszczów, którzy nierzadko prowadzą własną politykę językową w obrębie swojej parafii i oczekują jej realizacji od pracujących na terenie parafii katechetek i katechetów.

Problematykę związaną z językiem katechezy opisują autorzy książki *Postawy katolików obrządku łacińskiego wobec języka polskiego* (Dzwonkowski, Gorbaniuk, Gorbaniuk 2004, 89–92). W opisie nie uwzględniają jednak zróżnicowania regionalnego Białorusi, uśredniając wyniki swoich ankiet. Piszą więc, że ponad 81% rodziców uczy dzieci modlitw po polsku, a jedynie 11% w języku białoruskim. Jest też grupa rodziców (4%), którzy nie zajmowali się nigdy wychowaniem religijnym dzieci. Podobnie, choć w zmienionych proporcjach wyglądają preferencje języka katechezy: 47% rodziców wybrałoby dla dzieci język polski, 31% – białoruski, 4% – rosyjski, 11% – polski i białoruski, 7% nie ma w tej kwestii zdania. Praktyka w badanych parafiach wygląda jednak inaczej. Najczęściej katecheza odbywa się w języku białoruskim – 42%, w polskim – 26%, po polsku i białoruski w 14% parafii, w języku polskim i rosyjskim w 2% parafii, w 16% katechezy nie ma wcale, ponieważ brakuje dzieci, które mogłyby w niej uczestniczyć. Z powyższego zestawienia wynika wyraźnie, że język polski używany jest w stosunku do oczekiwań wiernych zbyt rzadko. Na taką

sytuację obok oczekiwań rodziców wpływ ma także przygotowanie językowe dzieci i ich gotowość do nauki religii w języku polskim lub białoruskim. Autorzy dodają, że w parafiach na wschodzie Białorusi katecheza często nie jest prowadzona albo prowadzona w języku białoruskim lub rosyjskim.

Diecezja Grodzieńska na tle Białorusi jest wyjątkowa, ponieważ na najmniejszym z białoruskich diecezji obszarze 25 000 km^2 skupia około 591 tys. wiernych, co stanowi 42% katolików na Białorusi (dane ze strony internetowej *www.catholic.by*). W grodzieńskich kościołach odprawia się kilka Mszy św. nawet w dni powszednie, a seminarium w Grodnie kształci kapłanów na potrzeby własnej diecezji (drugie seminarium w Pińsku służy potrzebom pozostałych diecezji). Badania do niniejszego artykułu były prowadzone podczas kilkakrotnych pobytów na Grodzieńszczyźnie w 2010 roku: w lutym, w czerwcu i w listopadzie. Polegały one na swobodnych, pogłębionych wywiadach z katechetami, siostrami zakonnymi, księżmi różnych parafii Grodna i Grodzieńszczyzny oraz z rodzicami dzieci w różnym wieku uczęszczającymi na katechizację. Kilkakrotnie wracałam do tych samych parafii i rodzin, aby pozyskać ich zaufanie i przeprowadzić spokojną i szczerą rozmowę. Sposób zbierania materiału był więc inny niż w opracowaniach socjologicznych. Dodatkowym źródłem informacji stała się dla mnie ankieta przeprowadzona wśród słuchaczy Studium Katechetycznego w Grodnie. Trochę inne ujęcie tematu spowodowane jest również uwzględnieniem punktu widzenia katechetów, a zwłaszcza katechetek, które opowiadały o codziennej praktyce nauczania religii, która często rozmija się z oczekiwaniami i deklaracjami rodziców, dzieci, młodzieży i proboszczów.

Zagadnienia języka katechezy na Grodzieńszczyźnie wiążą się ściśle ze skomplikowaną problematyką wyboru języka w sferze religii oraz poczuciem tożsamości narodowej katolików tego regionu. Przez dziesięciolecia katolicyzm odgrywał tu ważną rolę w zachowaniu i kształtowaniu polskiej tożsamości narodowej dzięki wykorzystywaniu w liturgii, kazaniach, modlitwie i pieśniach języka polskiego. Współcześnie ta sytuacja ulega szybkiej zmianie, która powodowana jest wprowadzaniem w miejsce polszczyzny języka białoruskiego. Badacze wskazują na fakt intensywnie rozwijającej się religijności w języku białoruskim, która może wpłynąć na zmianę świadomości narodowej młodego pokolenia[1].

Na problem ten badaczka związków katolicyzmu i języka na Białorusi Iwona Kabzińska zwracała uwagę w wielu miejscach. W wydanej w roku 1999 książce czytamy:

[1] Na poszczególnych obszarach Białorusi odsetek ludności katolickiej jest różny. Najwyższy jest w diecezji grodzieńskiej, gdzie stanowią oni około 50% ogółu ludności. Spośród nich 80% uważa się za Polaków, przy czym wśród młodzieży procent ten jest znacznie mniejszy (Zob. Dzwonkowski , Gorbaniuk, Gorbaniuk 2004, 159).

Widać wyraźnie, że kościół zmienia swe oblicze. Zauważalne jest przede wszystkim coraz większe zróżnicowanie wiernych pod względem narodowościowym (Kabzińska 1999, 75). W roku 2003 autorka napisała: *Nietrudno przewidzieć skutki dokonujących się i postulowanych coraz częściej zmian językowych w życiu społeczności katolickich i polskich na Wschodzie. Kościół, modlitwa, liturgia i święta religijne bez języka polskiego, jak to się już coraz częściej zdarza, będą służyć ich wynarodowieniu, gdyż utracą one możliwość publicznego manifestowania swej własnej kultury religijnej i polskości* (Kabzińska 2003, 31). W napisanym rok później artykule podsumowała: *Trwający na Białorusi proces depolonizacji Kościoła, przejawiający się m.in. w eliminowaniu języka polskiego z nabożeństw, może z czasem doprowadzić do osłabienia roli katolicyzmu jako podstawowego kryterium polskości, a co za tym idzie – do zmiany stereotypu Polak-katolik* (Kabzińska 2004, 180).

W wydanej w 2004 r. pracy *Postawy katolików obrządku łacińskiego na Białorusi wobec języka polskiego* Romana Dzwonkowskiego, Olega Gorbaniuka i Julii Gorbaniuk (2004, 133) czytamy: *Obecnie dla rozwoju poczucia polskości nie wystarczy, jak dawniej urodzić się w polskiej lub katolickiej rodzinie, nauczyć się modlić po polsku i chodzić do kościoła na msze św. w języku polskim, aby w ten sposób uświadomić sobie chociażby swoją inność względem niepolskiego otoczenia. W warunkach wycofywania się języka polskiego z życia religijnego, wychowania religijnego w języku białoruskim w kościele zdecydowanie sprzyjającego kształtowaniu się białoruskiej świadomości narodowej, słabego dość często zaangażowania rodziców w życie religijne parafii, wątpliwości co do własnych korzeni u młodego pokolenia, nieużywania polskiego w komunikacji codziennej w domu rodzinnym […] niezwykle trudno o to, by młode pokolenie mogło i chciało wybierać samoidentyfikację polską.*

Sytuacja językowa w Kościele katolickim Grodzieńszczyzny różni się znacznie od innych diecezji Białorusi również tym, że jedynie na jej terenie polszczyzna pozostaje głównym językiem liturgii. Ale od tej reguły również w Grodnie są odstępstwa. W katedrze grodzieńskiej codziennie odprawiana jest msza w języku białoruskim. W niedzielę i święta msza po białorusku odprawiana jest także w parafii Najświętszego Odkupiciela na Dziewiątówce. Próby wprowadzenia białoruszczyzny do Kościoła na zachodniej Białorusi obecnie są różnie odbierane przez wiernych. Granicą podziałów jest wiek wiernych lub pochodzenie środowiskowe. Powszechnie spotykane są postawy katolików, najczęściej starszego pokolenia, którzy na mszach po białorusku odpowiadają w języku polskim. Uczestnictwo w polskiej liturgii oznacza zwykle, że i modlitwa osobista tych osób odbywa się po polsku, często cała sfera religii obsługiwana jest przez język polski. Może być również tak, że językiem liturgii i modlitwy osobistej jest polszczyzna, ale spowiedź odbywa się po rosyjsku. Jeden z księży pracujących w dużej grodzieńskiej parafii opisał to w ten sposób:

[Spowiadam] w takim języku, w jakim człowiek do mnie mówi, najczęściej to wygląda tak, że formułki rozpoczęcia i zakończenia są po polsku lub białorusku, ale wyznanie grzechów zwykle po rosyjsku. W takim języku, w jakim najłatwiej jest sformułować swoje myśli. Są tacy, którzy dobrze znają język polski i spowiadają się po polsku. Sporadycznie całość może być po rosyjsku. Dzieci przygotowywane są do spowiedzi najczęściej po białorusku.

To językowe „pęknięcie" sfery religii spowodowane jest faktem, że polski nie jest językiem codziennej komunikacji i kompetencje komunikacyjne grodzieńskich katolików (jeśli chodzi o język polski) są znikome, a znajomość tego języka jest jedynie bierna. Dlatego w sferze religii tradycyjnie obsługiwanej przez polski, obecnie polszczyzna funkcjonuje tam, gdzie mamy do czynienia ze sformalizowanymi tekstami liturgii i modlitw. Jeśli potrzebna jest czynna znajomość języka, pojawia się rosyjski (lub rosyjski z elementami białoruskiego).

Opisana powyżej kompetencja językowa charakterystyczna jest dla znacznej grupy wiernych diecezji grodzieńskiej, ale nie wyczerpuje wachlarza postaw. Kolejną postawą jest używanie polszczyzny w sferze religii we wszystkich sytuacjach, co wiąże się z dobrą lub bardzo dobrą znajomością tego języka w odmianie północnokresowej (starsi) lub ogólnej (młodzi). Jednak nawet bardzo dobra znajomość polszczyzny nie gwarantuje tego, że będzie ona używana w życiu rodzinnym i towarzyskim. Z najnowszych obserwacji wynika, że jednym z niewielu miejsc, w którym nie używa się innego języka jest Polska Macierz Szkolna i chodzi tu o środowisko nauczycieli, a nie uczniów. Innym przykładem może być sytuacja w podgrodzieńskich Sopoćkiniach – miejscowości znanej z kultywowania polskich tradycji językowych. Tamtejsza młodzież dobrze znająca język polski, używa go w towarzystwie osób starszych (bo takie są wymogi tradycji), jednak w młodzieżowym życiu towarzyskim posługuje się rosyjskim.

Jest też coraz liczniejsza grupa młodych osób o białoruskiej lub białoruskopolskiej orientacji narodowej, która świadomie uczestniczy w odprawianych po białorusku nabożeństwach i stara się używać tego języka w różnych sytuacjach komunikacyjnych. Możliwe są zatem takie postawy: nie mówię po polsku, ale się w tym języku modlę, mówię po polsku i się w nim modlę, wybieram modlitwę po białorusku – bez względu na znajomość polskiego (grupa najmniejsza, ale najbardziej zróżnicowana). Opisane powyżej postawy wpływają na językowe zachowania katechetów, dzieci uczęszczających na katechizację oraz ich rodziców.

Relacje na temat praktyk językowych na katechezie są różne i zależą od środowiska. Bardzo różne jest też przygotowanie językowe dzieci.

Katechizacja na Grodzieńszczyźnie odbywa się na wszystkich poziomach. Przygotowanie do pierwszej komunii świętej trwa zazwyczaj dwa lata i odbywa się na

poziome III i IV klasy. Zasadnicze przygotowanie ma miejsce w drugim roku nauki religii. Liczne rozmowy przeprowadzone z duchowieństwem i wiernymi na terenie Grodna i jego okolic pokazują, że nie ma jednej obowiązującej zasady, którą kierują się katecheci przy wyborze języka. Własną politykę językową mają poszczególne parafie, w których decyzje podejmują proboszczowie, a i te założenia weryfikuje praktyka wymuszona kompetencjami językowymi dzieci z początkowych klas szkoły podstawowej. W większych parafiach możliwe jest stworzenie zarówno grup polskojęzycznych, jak i białoruskojęzycznych. O pracy z takimi grupami jeden z księży powiedział:

Przygotowujemy różne grupy – liczniejsza w białoruskim, mniej liczna w polskim, staramy się wprowadzać misterium wiary w języku polskim. Mam grupę polską, widać ogromną różnicę, albo widać naukę polskiego, albo polski jest tylko w kościele. Tłumaczę rodzicom, jeśli nie macie zamiaru uczyć dzieci dalej polskiego, to nie ma sensu, bo modlitw można się nauczyć, ale to nie ma sensu. Bardzo dużo małżeństw jest mieszanych katolicko-prawosławnych, ale prawosławni często nie praktykują. Tam trudno o polski w domu. Potem występuje wymieszanie grup, grupy się rozchodzą. Do komunii przychodzi dwieście dzieci, po komunii zostaje sto, sto dwadzieścia.

W tej wypowiedzi widać troskę o to, aby uszanować dążenia rodziców, jak również możliwości językowe ich dzieci. O podobnych praktykach świadczy wypowiedź jednej z katechetek:

Ja pracowała w parafii, gdzie była w trzech językach katecheza, żeby była dla wszystkich dostępna. Dla każdej wspólnoty był swój język. Dla kogo po polsku, to po polsku, dla kogo po rosyjsku, po rosyjsku, no taki był proboszcz, że łączył wszystkich.

Wielu księży jest przekonanych, że nie można już prowadzić katechizacji w sposób odpowiedzialny w języku polskim. Taką opinię słyszałam zarówno z ust księży miejscowych, jak i przybyłych z Polski. Taki sam wniosek wynika z badań przeprowadzonych kilka lat temu w Iwieńcu przez Kojego Moritę: *Duchowieństwo miejscowe już uważa, że niemożliwe jest przekazywanie treści religijnych w języku polskim* (Morita 2006, 66).

Na Grodzieńszczyźnie część księży jednak forsuje naukę religii po polsku tłumacząc, że młodzież, którą uczą, szybko przyswaja sobie język polski. Jeśli katechizacja odbywa się tylko w języku polskim na najniższych poziomach, zdarza się, że nie wszystkie dzieci mogą sprostać stawianym im wymaganiom językowym. Jest prawdą, że bez kłopotu uczą się polskiego pacierza, ale już zrozumienie zagadnień teologicznych jest ponad ich możliwości. Katechizacją najmłodszych zajmują się zwykle siostry i to one najlepiej wiedzą, z jakimi problemami borykają się dzieci. Tak więc katechetki stają przed dylematem, czy zgodnie z oczekiwaniami rodziców

i zaleceniami proboszcza używać polskiego, czy też uznać, że najważniejsza jest tu komunikacyjna funkcja języka, a takiej nie spełnia polszczyzna. O tych dylematach świadczą poniższe wypowiedzi:

W naszych parafiach zależy od proboszcza, jak on jest nastawiony. W niektórych parafiach jest tak, żeby dzieci zrozumieli, w niektórych żeby było w języku polskim, żeby zachować ten język, to bardzo zależy. Proboszcz jest głową parafii. Wychodzi tak, że wszystko przy proboszczu jest w języku polskim, ale są rzeczy, których dzieci nie rozumieją, no bo oni w domu nie rozmawiają po polsku. Trzeba podchodzić, żeby było i z proboszczem dobrze i dzieci zrozumiały. Wszystkie pacierze są w języku polskim, spowiedź w języku polskim, katechizm, a wszystko, co się da im przetłumaczyć, to się mówi po rosyjsku, w takim języku jak oni rozmawiają. Wszystko, co dzieci zapamiętują na pamięć, to jest w języku polskim.

oraz

Czasem rodzice mi mówią: „dzieci nie mogą tego wymówić, język łamią", ja na to: „proszę iść do proboszcza, ja nie mogę po innemu".

Jedna z sióstr katechetek ujęła to w ten sposób:

Ja na katechezie przekazuję wiarę, nie przekazuję języka, jeżeliby ja przekazywała język, to nie wiem, czy przekazywałabym wiarę, bo zacząłby się podział. To rodzice przekazują język. Ja na katechezie nie mam prawa tego robić. Dzieci przychodzą z różnych rodzin.

Brak kompetencji językowych najmłodszych dzieci bierze się z faktu, że w domu polszczyzna jest używana rzadko. Dzieci i młodzież uczą się jej w szkole podczas zajęć pozalekcyjnych, w Macierzy, na kursach, bardzo często mają możliwość wyjazdu do Polski. Tak więc znajomość języka polskiego rośnie wraz z poziomem edukacji. Dlatego księża mający do czynienia ze starszą młodzieżą, mogą bez kłopotu prowadzić lekcje religii w języku polskim.

Mimo, że nauka polskiego podejmowana jest bardzo często równolegle ze szkolną edukacją, to jednak młodzież w wieku 15-16 lat przygotowująca się do bierzmowania bardzo często słucha katechez w języku „mieszanym" – prawdy wiary głoszone są po białorusku, a terminologia religijna podawana jest po polsku, bo w takiej formie utrwaliła ją tradycja i nawet ci, którzy języka polskiego nie rozumieją, nazwy nabożeństw, modlitw, świąt katolickich znają po polsku.

Rodzice zapisując dzieci na katechezę, mogą mieć jasno określone preferencje językowe związane z własną tożsamością narodową. Bardzo często oczekują, że dzieci będą uczyć się w języku polskim. To są postawy manifestujące nierozerwalny związek katolicyzmu z polskością. Szczególnie jaskrawe są sytuacje, kiedy rodzice bardzo mocno akcentują swoje oczekiwania wobec języka katechezy, nie godząc się

w żadnym stopniu na wprowadzanie białoruskiego. Taka postawa łączy się często z przekonaniem o niskim prestiżu białoruskiego i niezrozumieniem motywacji duchownych przeświadczonych o konieczności jego użycia. Trzeba tu powiedzieć, że nie spotkałam się na Grodzieńszczyźnie z postawą duchownych i katechetów, którzy forsowaliby język białoruski z powodów innych niż pragmatyczne.

Polacy uznający, że tylko polszczyzna godna jest użycia w sferze sacrum, szczególnie źle oceniają łączenie języków na polskiej Mszy św., na której wprawdzie liturgia sprawowana jest po polsku, ale w kazaniach i pieśniach brzmi białoruski. Wierni odczuwają to jako odebranie im nawet tej mszy, która miała być po polsku oraz zlekceważenie ich prawa do wyboru języka w kościele. Jednak takie postrzegania wzajemnych relacji prestiżowego polskiego i białoruskiego – języka bez prestiżu – powoli się zmieniają w świadomości grodzieńskich katolików. Przyczyną są zmiany pokoleniowe. Rodzice, którzy aktualnie posyłają dzieci na katechizację są już innym pokoleniem, którego edukacja odbywała się w latach rozkwitu białoruszczyzny. Ten fakt zmienił sposób ich oceny języka białoruskiego. Mniejszą rolę odgrywają w edukacji religijnej młodego pokolenia dziadkowie, bowiem w ich grupie wiekowej (ok. 50 lat) ateizacja była bardzo silna.

Przyszłość języka katechezy jest raczej jasna. Wynika to z odpowiedzi na ankietę, którą przeprowadziłam w Studium Katechetycznym – grodzieńskim ośrodku kształcącym katechetów. Ankieta objęła osoby od dwudziestu do pięćdziesięciu jeden lat, ale większość stanowili młodzi ludzie pomiędzy dwudziestym a trzydziestym rokiem życia. Na dwadzieścia siedem osób tylko pięć oceniło swoją znajomość polskiego jako bardzo dobrą, dziesięć jako dobrą, reszta uznała, że słabo znają polszczyznę. Nikt nie podał polszczyzny jako najważniejszego języka codziennej komunikacji, tylko pięć osób wymieniło język polski, ale zawsze po rosyjskim lub białoruskim. Charakterystyczne jest i to, że ponad połowa zadeklarowała uczestnictwo w polskiej liturgii, ale tylko trzy spośród nich wymieniły polski jako język modlitwy osobistej. Częstym połączeniem było: polska liturgia i modlitwa osobista po rosyjsku.

Odpowiedź na postawioną w tytule artykułu tezę o związku języka katechezy z tożsamością narodową katolików na Grodzieńszczyźnie nie jest jednoznaczna, bowiem na język katechezy wpływa bardzo wiele czynników. W praktyce nie zawsze jest możliwe katechizowanie w języku, który rodzice wybiorą dla dzieci, ponieważ nie zawsze wynoszą one z domu wystarczającą znajomość polszczyzny. Ponadto uczestniczą w lekcjach, gdzie używa się języka, jaki jest odpowiedni dla większości zgromadzonych dzieci. Na język katechezy mają też wpływ arbitralne decyzje proboszcza.

W przypadku starszej młodzieży można mówić o związku ich tożsamości z językiem katechezy. Uczniowie starszych klas przygotowujący się do bierzmowania sami decydują, w jakim języku chcą się uczyć. Wybór polszczyzny oznacza zwykle nie tylko deklarację polskości, ale również wysoką kompetencję językową nabywaną na kursach języka polskiego[2].

Wyniki ankiety w Studium Katechetycznym pokazują, że wkrótce możliwa jest niebezpieczna sytuacja, w której nie wszyscy katecheci będą znali na tyle język polski, żeby uczyć w nim religii i praktyczne względy zadecydują o wykluczeniu go z tej sfery. Z drugiej strony dynamicznie rozwijające się kursy języka polskiego w Grodnie, w których uczestniczą dzieci, młodzież i dorośli, mogą sytuację tę zmienić.

Na Grodzieńszczyźnie, podobnie jak na całej Białorusi, język polski zachował się jako język religii katolickiej. Nie zawsze był używany w codziennej komunikacji, ale zawsze był językiem modlitwy. W nim uczono pacierza i przekazywano młodszym pokoleniom prawdy wiary. Niejako przy okazji dawano dzieciom przynajmniej szczątkową znajomość polszczyzny. Zaburzenie tego porządku, odejście od polszczyzny w religijnym wychowaniu dzieci musi skutkować wycofaniem języka polskiego i jest złą prognozą na jego przetrwanie w kościele katolickim na Białorusi.

Bibliografia

Dzwonkowski Roman, Gorbaniuk Oleg, Gorbaniuk Julia, 2004, *Postawy katolików obrządku łacińskiego na Białorusi wobec języka polskiego,* Lublin.

Golachowska Ewa (w druku), *Socjolingwistyczne problemy opisu współczesnej polszczyzny na Grodzieńszczyźnie*, w: *Dziedzictwo kulturowe regionu pogranicza III,* red. E. Skorupska-Raczyńska, J. Rutkowska, Gorzów.

Kabzińska Iwona, 1999, *Wśród kościelnych Polaków. Wyznaczniki tożsamości etnicznej (narodowej) Polaków na Białorusi,* Warszawa.

Kabzińska Iwona, 2004, *Czy zmierzch stereotypu Polak-katolik*? w: *Kultura i świadomość etniczna Polaków na Wschodzie*, red. A. Kuczyński, M. Michalska, Wrocław, 191-202.

Kabzińska Iwona, 2005, *Polacy na pograniczach kulturowych na obszarach postradzieckich w badaniach polskich etnologów w minionym piętnastoleciu*, w: *Polska mniejszość narodowa w Europie środkowo-wschodniej. Nowe problemy i wyzwania wobec współczesnych przemian w państwach regionu*, red. Z. Winnicki, Wrocław, 35-48.

Morita Koji, 2006, *Przemiany socjolingwistyczne w polskich społecznościach na Litwie (rejon trocki) i Białorusi (rejon iwieniecki),* Warszawa.

[2] O intensywnej nauce języka polskiego podejmowanej przez grodzieńską młodzież pisałam w artykule: Golachowska (w druku).

KATECHEZĖS KALBA IR GARDINO SRITIES KATALIKŲ TAUTINĖ TAPATYBĖ

Santrauka

Straipsnio tema yra katechezės kalbos pasirinkimo problema Gardino diecezijos katalikų bažnyčioje. Pastebimos skirtingos nuostatos lenkų ir baltarusių kalbų atžvilgiu, susijusios su skirtingu tų kalbų prestižu. Tėvų ir katechetų lūkesčiai neatitinka vaikų ir jaunimo kalbinių kompetencijų. Taigi kalbos pasirinkimas yra savotiška šių dviejų tendencijų dedamoji.

Esminiai žodžiai: religijos sferos kalba, kalbų prestižas, šiaurinių pakraščių lenkų kalba, Gardino diecezija.

LANGUAGE OF THE RELIGIOUS EDUCATION AND THE NATIONAL IDENTITY OF CATHOLICS IN THE GRODNO DIOCESE

Summary

The topic of the article is the choice of the language of catechesis in Catholic church, Grodno diocese. Different attitudes towards Polish and Belorussian languages caused by different prestige of these languages can be observed. Expectations of parents and catechists contrast with linguistic competences of children and youth. The choice of the language is therefore a resultant of these tendencies

Key words: Language of the sphere of the religion, Prestige of languages, the Polish northestern dialects, Grodno diocese.

Hanna Burkhardt

Uniwersytet Humboldtów w Berlinie, Niemcy

DO DIABŁA! O PRZEKLEŃSTWACH POCHODZENIA RELIGIJNEGO

1. W ogólnych słownikach języka polskiego i niemieckiego leksem *przeklinać* (*fluchen*) ma trzy znaczenia. Według ISJP „1. Jeśli ktoś przeklął, to wypowiedział przekleństwo lub słowo wulgarne.", „2. jeśli ktoś przeklął coś, to wyraził się o tym ze złością." i „3. jeśli ktoś przeklął jakąś osobę, to rzucił na nią klątwę lub wyraził chęć, by stało się jej coś złego." (2000, 309, t. 2)[1]. Przedmiotem mojego zainteresowania będzie *przeklinać* w znaczeniu pierwszym: *ktoś przeklina* i trzecim, u Dudena z kwalifikatorem *podniosłe*: *ktoś rzuca przekleństwo/ klątwę na kogoś/ na coś*, *ktoś przeklina kogoś/ coś*. Oba sensy funkcjonują w literaturze językoznawczej jako *przekleństwa/ Flüche* (Grochowski 1996, 12-13, Kiener 1983, 211). Niektórzy badacze przekleństwa w znaczeniu *ktoś rzuca przekleństwo na kogoś* nazywają *magicznymi aktami niszczącymi* (Chudzik 2002, 98), *złorzeczeniami* (Peisert 2004, 54), a w języku niemieckim *Verfluchen* (Ermen 1996, 44) i *Verwünschungen* (Agricola 2003). Określenia te poniekąd już same w sobie są definicją opisywanego fenomenu: wiarą w magiczną, sprawczą siłę słowa, by komuś stało się coś złego. W języku niemieckim czasownik *fluchen* 'kląć' z przyrostkiem *ver-* 'prze-' jest synonimiczny z *verwünschen* i *fluchen* w znaczeniu trzecim.

W poniższej analizie przekleństw ograniczę się głównie do interiekcji z odniesieniem do nazw diabła (*Do diabła!, Zum Teufel!*). Omówię również leksem *piekło* (niem. *Hölle*) i niemieckie wulgaryzmy *verdammt!* 'potępiony', *verflucht!* i *verflixt* '*przeklęty*'. Poza polem obserwacji znajdą się liczne wyrażenia blasfemiczne, tzn. bezczeszczące imię Boga, Matki Świętej, Jezusa czy np. symbol krzyża (por. *Kruzifix noch mal!, Sakrament noch mal!, Na Boga!, O Jezu!*)[2]. W niemieckojęzycznej literaturze przedmiotu zalicza się je do przekleństw religijnych na równi z przekleństwami seksualnymi i skatologicznymi (Kiener 1983, 211-254; Aman 1996, 180-181), zaś w polskiej, o ile mi wiadomo, wyrażenia wykrzyknikowe o prowieniencji religijnej jako przekleństwa eksplikuje tylko Maciej Grochowski (1996).

Celem analizy jest zarówno charakterystyka przekleństw w aspekcie porównawczym, jak i próba odpowiedzi na pytanie, czy w przypadku opisywanych interiekcji

[1] Por. też: PSWP 2001, t. 33, 291; Duden 1996, 520; DWDS.

[2] Por. Burkhardt H., *Sekundarne interiekcje pochodzenia religijnego*, referat wygłoszony na XLII Konwersatorium „Język a kultura", Karpacz, 11.-13.06.2010, (w druku).

widoczne są ślady wpływu sąsiadujących ze sobą od wieków kultur i języków. Dlatego omawiając interesujące nas wykrzyknienia, korzystam z polskich i niemieckich słowników ogólnych, historycznych, etymologicznych i gwarowych. Wyekscerpowany materiał opiera się głównie na następujących opracowaniach leksykograficznych: *Wörterbuch des christlich geprägten Wortschatzes* (Agricola 2003), omawiane przykłady są w aneksie oznaczone literą $_{A}$, *Deutsches Universalwörterbuch* (Duden 1996) – literą $_{D}$ i *Słownik polskich przekleństw i wulgaryzmów* (Grochowski 1996) – literą $_{G}$.

2. Definicje *diabła* w polskich opisach leksykograficznych są różne. SJPD (1965, t. 2, 119-121) i PSWP (1996, t. 8, 343-345) wyróżniają dwa znaczenia: podstawowe – w judaizmie i chrześcijaństwie anioł strącony przez Boga do piekieł, kuszący ludzi do grzechu; w wierzeniach ludowych ogólniej: zły duch, symbol zła i brzydoty oraz przenośne z kwalifikatorem *rzadkie*, *dawny* – hazardowa gra w karty. Ze SWJP dowiadujemy się ponadto, jak *diabeł* wygląda: „mieszkająca w piekle złośliwa istota przypominająca wyglądem człowieka, czarna, z rogami, ogonem i kopytami, niekiedy przedstawiana jako elegancko ubrany mężczyzna". W kolejnych podhasłach wyżej wymienionego słownika *diabeł* to „żartobliwie lub ze złością o psotnym dziecku; urwis" i o kimś o nadzwyczajnych zdolnościach (1996, 170). Tylko w ISJP znajdujemy deprecjonujące określenie człowieka, wskazujące na jego niskie morale: „diabłem nazywamy osobę złą i niebezpieczną..." (t. 1, 265). W obu językach odnajdujemy sporo formuł z odniesieniem do *diabła* jako symbolu zła. Z formalnego punktu widzenia są to najczęściej struktury zleksykalizowane: frazy mianownikowe (w j. niem.), wołaczowe (w j. pol.), przyimkowe bądź zdania. Dziwnym może wydawać się fakt, że w sporządzonym spisie brak tak charakterystycznych dla języka niemieckiego złożeń, licznie występujących w blasfemicznych wyrażeniach wykrzyknikowych por. *Himmelherrgottsackramentkreuzkruzifixalleluja*! (Burkhardt, w druku).

2.1. Zwroty z użyciem nazwy *diabła* to u Agricoli przekleństwa (por. aneks 1.1.-1.4.) i złorzeczenia (por. aneks 1.5.-1.7). Te ostatnie Duden opatruje kwalifikatorem *salopp* 'wyraźnie potoczne' (1996, 1529). Przekleństwa w słowniku Grochowskiego i analizowanych słownikach niemieckich pozbawione są definicji, ponieważ zdaniem autora są one wyrażeniami semantycznie (informacyjnie) pustymi (1996, 13). Natomiast w PSWP przy związkach frazeologicznych *Do diabła!*, *U diabła!*, *Do stu* (*trzystu*, *tysiąca*, *krocset par*) *diabłów! Niech to* (*wszyscy*) *diabli* (*wezmą*, *porwą*)!, *Wszyscy diabli!* umieszczona jest następująca informacja: 'okrzyk, który wyraża zniecierpliwienie, złość, gniew' (t.8, 344). W ISJP interesujące nas frazy funkcjonują jako wykrzykniki, które autorzy słownika definiują w następujący sposób: „Mówimy „do diabła" lub „u diabła", kiedy jesteśmy zaskoczeni, zdenerwowani lub w inny sposób czymś bardzo poruszeni." i „mówimy do diabła z nim, z nią, z tym itp., aby podkreślić naszą niechęć

do kogoś lub czegoś". Z kolei polski odpowiednik niemieckiego złorzeczenia *der Teufel soll dich holen!* (por. aneks 1.5) – *niech cię, go, to itp. diabli (porwą lub wezmą)!* – to wyraz zniecierpliwienia lub gniewu z jakiegoś powodu (t. 1, 265). Ciekawe, że dla podkreślenia większej ekspresji oba języki sięgają po odmienny repertuar środków leksykalno-gramatycznych. Znaczenie kwantytatywne w języku polskim podkreślają liczebniki wyższego rzędu (por. *do stu/ trzystu/ tysiąca/ miliona/ krocset par diabłów*) i zaimek nieokreślony (por. *do wszystkich diabłów*), w języku niemieckim natomiast jest to mała liczba trzy (*in* (*drei) Teufels Namen!*, 'w trzech diabła imionach'). Intensywność w polszczyźnie wyraża się mnogością diabłów (*niech diabli wezmą!*), w języku niemieckim diabeł jest jeden (*hol dich der Teufel!*). Ekspresję wykrzyknień podkreślają dodatkowo partykuły *nochmals* 'jeszcze raz', *auch* 'też' (*Teufel noch mal! den Teufel auch!*) oraz szeregi (*Tod und Teufel!* 'śmierć i diabeł')[3]. W opracowaniu Kienera odnajdujemy ponadto formułę *Der Teufel soll dich vierspännig* (*millimeterweis*) *holen* (1983, 226). Obrazowe *vierspännig* 'zaprzężony w czwórkę' to ekspresyjna metafora 'bardzo szybko', z kolei *millimeterweis* 'po milimetrze' znaczy 'wolno i boleśnie'. W polskich przekleństwach nie znajdziemy odniesień do biblijnego *szatana*, tak jak to ma miejsce w niemczyźnie – *der Satan soll dich holen!* 'niech cię szatan weźmie' (por. aneks 1.7.).

2.2. Następną grupę przekleństw tworzą formuły z eufemistycznymi nazwami *diabła*. Występowanie w tej funkcji eufemizmów wiąże się z nałożeniem językowego tabu na *diabła* jako symbol zła, w religii chrześcijańskiej – grzechu. Na treść znaczeniową *diabła*, jak słusznie zauważa Ewa Masłowska na materiale jego polskich nazw gwarowych, miały ponadto wpływ liczne zabobony, relikty przedchrześcijańskich wierzeń, utożsamiające złego ducha z wirem powietrznym, nocnymi ptakami, błędnymi ognikami itp. (1987, 76).

W niemieckich przekleństwach *kukułka* służy jako eufemizm nazwy diabła (por. aneks 2.1.). Według Władysława Kopalińskiego ptak ten symbolizował w średniowieczu lubieżność, demoniczność, diabelstwo. Powszechnie uważano, że diabły przybierają postać kukułki (1990, 182). W *Słowniku etymologicznym języka polskiego* Franciszka Sławskiego jednym ze znaczeń *kukułki* w języku staropolskim jest 'nierządnica' (1966-1969, t.III, 335). Wyrażenia *nocna kukułka* i *nocna gżegżółka* (gżegżółka jest gwarową nazwą kukułki) w znaczeniu 'kobieta lekkich obyczajów' odnajdujemy kolejno w *Słowniku polszczyzny XVI wieku* (SPXVIw, t.11, 542) i w *Słowniku symboli* Kopalińskiego (1990, 182). Ale *kukułka* to również podstęp, oszustwo (podrzucanie jaj do gniazd innych ptaków) i tajemniczość (ukrywa się wysoko w konarach drzew). Obecność od XVI w. *kukułki* (*kuckuk/ kukuk*) w przekleństwach poświadcza Słownik

[3] Por. blasfemiczne wykrzyknienia: *Himmel, Arsch und Wolkenbruch.*

Grimmów (Grimm 3a). Ślady tego widać w skonwencjonalizowanych wyrażeniach, w których leksemy *kukułka* i *diabeł* są wymienialne, por. *Scher dich zum Kuckuck!/ Scher dich zum Teufel!* 'Wynoś się do kukułki/ Wynoś się do diabła', *Hol's der Kuckuck!/ Hol's der Teufel!* 'Niech kukułka wzięła/ Niech diabeł wziął'. Odnajdujemy tam również informację, że w przeszłości *kukułce* podobnie jak czajce przypisywano moc boską, dopiero pod wpływem chrześcijaństwa zamieniła się ona w moc diabelską (Grimm 3e). W *Słowniku etymologicznym kaszubszczyzny kuka* to 'zły duch', por. kaszubskie interiekcje *kukov´e*, *ala kukovim* (Boryś, Popowska-Taborska 1999, t. 3, 113). Obie nazwy wydaje się więc łączyć motyw wierzeń w siły nieczyste. W tym miejscu należałoby wspomnieć artykuł Hanny Popowskiej-Taborskiej *O kaszubskim „kuka" i całej diabelskiej rodzinie*, w którym to autorka przedstawia możliwe rekonstrukcje wyrazu *kuka*, wychodząc od indoeuropejskiegi rdzenia **keu-k* (1998, 251-254).

Innym przykładem językowej tabuizacji diabła w niemczyźnie jest *Geier* 'sęp' (por. aneks 2.2.). Według Słownika Grimmów notowany w złorzeczeniach od XV w., prawdopodobnie i wcześniej. W formułach *zum geier!* 'do sępa!', *geh zum geier!* 'idź do sępa!', jak w wykrzyknieniach *zum kukuk! zum henker!*, chodzi o diabła, którego nazwy unikano (Grimm 2b,c). Duden z kolei zamieszcza przekleństwo *hol dich/*, *hols der Geier!* 'niech cię sęp porwie' z odsyłaczem do diabła i [*das*] *weiß der Geier* 'sęp wie' – w znaczeniu 'jeśli czegoś zupełnie nie wiemy/ nie rozumiemy' – z odsyłaczem do kukułki. W Biblii sęp-padlinożerca uchodzi za zwierzę nieczyste, stąd jego negatywna konotacja (WdS 1991, 234), por. *Bo gdzie jest padlina, tam zlatują się sępy* (Mt 24, 28)[4], za symbol zła i złej reputacji, nieszczęścia (Kopaliński 1990, 374). Ciekawe, że w języku kaszubskim odnajdujemy interiekcję *żebë vas kuliŋ́gi brałë!* por. *kuling* 'kania, Milvus' (Boryś, Popowska-Taborska 1999, t. 3, 119), a więc również odniesienie do ptaka z rodziny jastrzębi.

Następnym eufemizmem diabła w niemieckich przekleństwach i złorzeczeniach jest według Słownika Grimmów (Grimm 3) *Henker* 'kat' (por. aneks 2.3.). Wyrażenia wykrzyknikowe *beim/ zum Henker!*, *hols der Henker!* *hol mich der Henker!* są również poświadczone w ogólnej polszczyźnie i gwarach. W ISJP (*tam*) *do kata*, *na kata* i *u kata* to zwroty już przestarzałe, synonimiczne z *do diabła*, *na diabła* i u *diabła* (2000, t. 1, 605). W PSWP znajdujemy ekspresywne *do krocset katów!* i *niech go* (*cię, ich, was*) *kat porwie!*, „okrzyk wyrażający gniew, złość, zdumienie" (1998, t. 16, 28). Również w gwarach *kat* oznacza w przekleństwach 'złego ducha': *Ala kace!*, (kasz., Popowska-Taborska 1993, 389-390), *Kaci nadali!* (MSGP: wad.), *Kaci nieśli!* (MSGP: ostroł.)" i inne (Masłowska 1989, 89).

[4] Wszystkie cytaty pochodzą z *Biblii Tysiąclecia, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań – Warszawa 1987.

Agricola i Duden ponadto odnotowują wykrzyknienia *Deibel!*, *Deiwel!*, *Deixel!*, *Düwel!*$_{A}$ (por. aneks 2.4.) z następującym komentarzem: eufemizm, zniekształcona nazwa *Teufel* 'diabeł', potoczne i regionalne (Agricola 2003, 194; Duden 1996, 326). Ciekawe, że niemiecka formuła życzeniowa *toi, toi, toi* (polskie: *trzymam kciuki, powodzenia*) sprowadza się do zapisu fonograficznego pierwszej sylaby wyrazu *Teufel, Teufel, Teufel* (Nübling 2001, 24). Często towarzyszy temu postukiwanie w kawałek drewna. Zgodnie z przesądem ma to zapobiec nieszczęściu (diabeł to zło) i przynieść szczęście.

Niektóre przekleństwa sięgają również po bóstwa pogańskie. Wyraźnie potoczny zwrot *zum Donnerwetter* [*noch einmal*]$_{D}$, *schlag mich der donner* (Grimm, 6) to odpowiedniki polskich 'do pioruna' i 'niech mnie piorun trzaśnie' (por. aneks 2.7). Zdaniem Ewy Masłowskiej „zachowanie znaczenia 'diabeł', jak też występowanie nazwy w tym znaczeniu w przekleństwach (większość nazw diabła występuje w przekleństwach) sugeruje nawiązanie do starosłowiańskiego bóstwa gromowładnego Peruna, który ze szczytu słowiańskiego parnasu spadł do rzędu pospolitych diabłów" (1987, 81-82). W wierzeniach germańskich odpowiednikiem Peruna był Donar (Thor), stąd *Donnerwetter* (Zerbst 2003, 101). W Ewangelii wg świętego Łukasza zły duch szatan porównywany jest z błyskawicą: *Widziałem szatana, spadającego z nieba jak błyskawica* (Łk 10, 18). Obraz ten został utrwalony w licznych skostniałych frazach: *jak grom* (*z jasnego nieba*), *grom w kogoś uderzył, jak rażony gromem, jak trafiony gromem* (ISJP 2000, t. 1 480) i analogiczne w niemczyźnie *wie ein Blitz aus heiterem Himmel, einschlagen wie ein Blitz, wie vom Blitz getroffen* (Duden 1996, 268). W kaszubszczyźnie *tarón* 'zły duch, diabeł' występuje już tylko w przekleństwach – *Do taróna*! (Popowska-Taborska 1993, 390) i jest z pewnością zniekształconą formą gromowładnego *Donara*. Z aksjologicznego punktu widzenia wszystkie zwroty są wartościowane pejoratywnie.

Gwarowe wykrzyknienie *zum Donnerkeil!/ zum Dunnerkeil!* (Kiener 1983, 231-231) jest złożeniem: *Donner oznacza* 'grzmot', a *Keil* – 'klin'. W artykule Małgorzaty Mazurkiewicz poświęconemu kamieniowi piorunowemu autorka podaje prawie siedemdziesiąt jego określeń w polszczyźnie ludowej. Niektóre z nich to: *klin piorunowy*, *diabli palec*, *palec czarta*, *palec Boży*, *czarci paznokieć*, *strzałka piorunowa* (1991, 149). W języku kaszubskim poświadczone jest przekleństwo *Do klina jak'ègo!* (Popowska-Taborska 1993, 391), w którym klin oznacza kamień 'belemnit' przypominający swym podłużnym kształtem błyskawicę. Wierzono bowiem, że kamienie te powstają na skutek uderzenia pioruna, stąd w przekleństwach oznaczają one złego ducha, diabła (Boryś, Popowska-Taborska 1999, t. 3, 47). Ciekawe, że do dziś znalezienie kamienia piorunowego w obu kulturach uważane jest za szczęście.

I na koniec złorzeczenie *der Schlag soll dich treffen*!, którego polskim odpowiednikiem jest *szlag by kogoś* a. *coś trafił* (por. aneks 2.6). Leksem *schlag* wg Słownika Grimmów oznacza m.in. *donner* (Grimm 5b), tzn. 'piorun, grzmot', w słowniku Dudena *Blitzschlag* to 'uderzenie pioruna' (Duden 1996, 1323). Czyżbyśmy więc mieli do czynienia z kolejnym eufemizmem diabła? W słowniku Grimmów czytamy, że *schlag* 'piorun' i *blitz* 'błyskawica' często występują w przekleństwach i wykrzyknieniach wyrażających gniew, zdziwienie, por. *donnerwetter* (Grimm, 5b). Ponadto *schlag* to nazwa choroby 'apopleksja' na Pomorzu, wg Grimmów stare przekleństwo *slag slaa mi* (5a), por. w kaszubszczyźnie interiekcję *šlaχ* 'apopleksja, udar' (Popowska-Taborska 1993, 390). W PSWP zwrot *szlag kogoś trafi/ trafił* autorzy definiują: „a) ktoś dostał ataku apopleksji; b) ktoś się bardzo zdenerwował, wpadł w złość, gniew" (t. 41, 363-364).

2.3. Lęk przed nazywaniem po imieniu siły nieczystej widać również w polskich przekleństwach, w których mamy do czynienia z tabuizacją diabła. Anna Dąbrowska w *Słowniku eufemizmów polskich* podaje 37 (sic!) określeń diabła (1998, 231-234). Oczywiście tylko znikoma część występuje w interesujących nas przekleństwach, niektóre z nich to wyzwiska.

Licho jest synonimem diabła, złego ducha. Zwroty *do/ u licha* jak i pozostałe interiekcje (por. aneks 2.1.) wyrażają zdenerwowanie, zniecierpliwienie, gniew (PSWP 1998, t. 19, 151). Słownik Franciszka Sławskiego podaje, że *licho* oznaczało liczbę nieparzystą, uważaną za niepomyślną, za znak zły, wróżący nieszczęście. Od XVII w. *licho* to 'coś złego, nieszczęście, bieda, zły duch, diabeł' (1970-1974, t. IV, 228).

Z kolei *czort*, czy przestarzałe, dziś książkowe *czart* (ISJP 2000, t. 1, 216) to „demon zła, złośliwy duch mający nadprzyrodzoną moc, której używa do szkodzenia ludziom lub kuszenia ich do grzechu; upadły anioł", w przekleństwach *do stu/ wszystkich czortów* (por. 2.2.) 'okrzyk wyrażający złość, gniew, zniecierpliwienie' (PSWP 1996, t. 8, 25). *Czart* w znaczeniu 'diabeł' notowany jest od XIV w., pierwotne znaczenie – 'przeklęty' (Sławski 1952-1956, t. 1. 113).

Diasek w potocznych przekleństwach *do/ u diaska* to eufemistyczna forma wyrazu *diabeł*, którego nie należało używać w obawie, że się stanie coś złego. Wyraz ten jest pożyczką ze staroczeskiego *das*, *děs*, dziś *das*, zdrobnienie *d'ásek* (Sławski 1952-1956, t. 1, 146). W polszczyźnie notowany od XVII w. (Masłowska 1987, 79).

Również przestarzałym eufemizmem diabła jest *do/ u kaduka* (od XVIII w.). Dziś występuje w języku literackim tylko w skostniałych zwrotach. Dawniej wierzono, że *kaduk* sprowadza na ludzi padaczkę (PSWP 1998, t. 15, 223), nazywaną też chorobą św. Walentego (najprawdopodobniej z łaciny *cadūcus* 'padający, skłonny do padania, cierpiący na padaczkę') (Sławski 1958-1965, t. II, 17-18). *Walanty/ Walek* jako eu-

femizm diabła występuje w obu językach: w języku polskim *do Walantego/ bodaj cię Walek* to przestarzałe przekleństwa (Dąbrowska 1998, 234), w języku niemieckim *Valand/ Voland* jest dawnym, obecnie rzadkim określeniem nazwy diabła, co najwyżej poświadczonym w języku literackim, por. postać *Junkera Volanda* w „Fauście" (Eberhard 1896, 779) czy *Volanda* w „Mistrzu i Małgorzacie".

Innym eufemizmem zastępującym niebezpiecznego diabła jest *dunder*, z niemieckiego *dunder, donder, donner* 'piorun, grom' (Grimm). Podobnie jak *diasek, kaduk* również *dunder* zachował się tylko w skonwencjonalizowanych zwrotach. Przekleństwo *niech kogoś dunder świśnie!* Maciej Grochowski (1996, 58) opatruje kwalifikatorami książkowe, przestarzałe.

3. W religii chrześcijańskiej *piekło* (niem. *Hölle*) to symbol miejsca kary wymierzonej potępionym, miejsce ciemności (Mt 25, 30), piekło ogniste (Mt 18, 9), ogień wieczny (Mt 18, 8). W złorzeczeniach wysyła się ludzi do piekła, którego panem jest diabeł (szatan). Mówimy *niech kogoś piekło pochłonie!/ bodajby/ żeby ktoś z piekła nie wyszedł!* i analogiczne *jmdn. zur Hölle wünschen* (por. aneks 3), kiedy źle komuś życzymy i w ten sposób wyrażamy swój gniew (ISJP 2000, t. 2, 57). Niemieckie *zur Hölle mit jmdm.*, *etw*. 'do piekła z kimś, z czymś' oznacza silne złorzeczenie, w którym przeklinający zaklina, aby kogoś/ czegoś nigdy więcej nie było, aby ktoś/ coś nigdy więcej nie istniał, por. *zur Hölle mit den Verrätern*! 'Do piekła ze zdrajcami!' (Duden 1996, 731).

4. W teologii chrześcijańskiej *potępienie* (niem.*Verdammnis*) oznacza 'bycie wyklętym (przed Bogiem), karę piekła' (Duden 1996, 1637). Niemieckie imiesłowy *verdammt* 'potępiony, skazany' i *verflucht* 'przeklęty, potępiony' należą do najczęściej używanych przekleństw, przy czym w zdaniach *verdammt* występuje w funkcji intensiwum, łącząc się zarówno z adiektywami wartościowanymi pozytywnie (*verdammt gut*), jak i służy wyrażaniu ocen negatywnych (*verdammt schlecht*) (Nübling 2004, 24). Leksem *verflixt* jest zniekształconą formą *verflucht* (por. aneks 4.1.-4.2.). *Podręczny słownik niemiecko-polski* Jana Chodery i Stefana Kubicy dla *verflixt* podaje następujące odpowiedniki tłumaczeniowe: 'do licha!$_{pot.}$, psiakrew!$_{wulg}$.'; *verflixt und zugenäht!* – 'do (u) diaska!' (1966, 865).

Ciekawym złorzeczeniem jest (*Gott*) *verdamm mich!* '(Boże) potęp mnie!'. Pierwotnie używano tego rodzaju przekleństw w języku niemieckim dla podkreślenia prawdziwości obietnicy i przy przysiędze (Kiener 1983, 227). Podobne formuły niszczące w postaci przysięgi odnotowuje Anna Chudzik: *Niech mnie ziemia pochłonie, jeśli kłamię* (2002, 101).

5. Zestawienie przekleństw pochodzenia religijnego w ujęciu kontrastywnym pokazuje, że różnice dotyczą głównie eufemistycznych określeń diabła. Język

niemiecki sięga po nazwy ptaków (*kukułka, sęp*), w języku polskim są to złe duchy (*licho, czort*), w obu językach odnotowujemy odniesienie do gromowładnego Peruna/ Donara (*dunder*, *schlag, piorun*), egzekutora (*kat*) i choroby (*kaduk, Walek*). Opisane ekspresywizmy wypierane są jednak w polszczyźnie przez przekleństwa seksualne, zaś w języku niemieckim skatologiczne. Wyjątek stanowią tu z pewnością niemieckie wulgaryzmy *verdammt* i *verflucht*.

Bibliografia

Burkhardt Hanna, *Sekundarne interiekcje pochodzenia religijnego*, w: *Język a kultura*, Wrocław, (w druku).

Chudzik Anna, 2002, *Mowne zachowania magiczne w ujęciu pragmatyczno-kognitywnym*, Kraków.

Engelking Anna, 1991, *Magiczna moc słowa w polskiej kulturze ludowej*, w: *Język a kultura*, red. J. Anusiewicz, J. Bartmiński, t. 1, Wrocław, 157-165.

Ermen Ilse, 1996, *Fluch – Abwehr – Beschimpfung. Pragmatik der formelhaften verbalen Aggression im Serbokroatischen*, Bern.

Kiener Frank, 1983, *Das Wort als Waffe: zur Psychologie der verbalen Aggression*, Göttingen.

Masłowska Ewa, 1987, *Przeobrażenia semantyczne polskich gwarowych nazw diabła*, „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej", XXIV, 76-90.

Mazurkiewicz Małgorzata, 1991, *Kamień piorunowy w polszczyźnie i kulturze ludowej* (*Szkic hasła do Słownika ludowych stereotypów językowych*), w: *Język a kultura*, red. J. Anusiewicz, J. Bartmiński, t. 1, 149-155.

Nübling Damaris, 2001, *Von oh mein Jesus! zu oje! Der Interjektionalisierungsphad von der sekundären zur primären Interjektionen*, „Deutsche Sprache" (1), 20-45.

Nübling Damaris, 2004, *Fluchen und Schimpfen kontrastiv. Zur sexuellen, krankheitsbasierten, skatologischen und religiösen Fluch- und Schimpfwortprototypik im Niederländischen, Deutschen und Schwedischen*, „Germanistische Mitteilungen". Zeitschrift für Deutsche Sprache, Literatur und Kultur (59), 19-33.

Peisert Maria, 2004, *Formy i funkcje agresji werbalnej. Próba typologii*, Wrocław.

Popowska-Taborska Hanna, 1993, *Kaszubskie interiekcje wyrażające zdziwienie, zniecierpliwienie, gniew*, Philologia Slavica : к 70-летию академика Н. И. Толстого, ред. В. Н. Топоров, Москва, 389-392.

Popowska-Taborska Hanna, 1998, *O kaszubskiej „kuka" i całej diabelskiej rodzinie*, w: *Слово и культура*, ред. Т. А. Агапкина, Москва, т. I, 251-254.

Zerbst Marion, Kafka Werner, 2003, *Das große Lexikon der Symbole*, Leipzig.

Słowniki

Agricola Erhard, 2003, *Wörterbuch des christlich geprägten Wortschatzes*, Stuttgart.

Aman Reinhold, 1996, *Bayrisch-österreichisches Schimpfwörterbuch*, München.

Boryś Wiesław, Popowska-Taborska Hanna, 1994–2010, *Słownik etymologiczny kaszubszczyzny*, Warszawa, t. I-VI.

Chodera Jan, Kubica Stefan, 1966, *Podręczny słownik niemiecko-polski*, Warszawa.

Dąbrowska Anna, 1998, *Słownik eufemizmów polskich, czyli w rzeczy mocno, w sposobie łagodnie*, Warszawa.

Duden, 1996, *Deutsches Universalwörterbuch*, Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich.

DWDS (=*Das Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache des 20. Jh.*), http://www.dwds.de/woerterbuch

Eberhard Johann August, 1896, *Synonymisches Handwörterbuch der deutschen Sprache*, Leipzig, 1896.

Grimm (=Das deutsche Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm), http://urts55.unitrier.de:8080/Projekte/DWB

Grochowski Maciej, 1996, *Słownik polskich przekleństw i wulgaryzmów*, Warszawa.

ISJP (=*Inny słownik języka polskiego*), red. M. Bańko, Warszawa 2000, t. 1-2.

Kopaliński Władysław, 1990, *Słownik symboli*, Warszawa.

PSWP (=*Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*), red. H. Zgółkowa, Poznań 1994–2005, t. 1-50.

SJPD (=*Słownik języka polskiego*), red. W. Doroszewski, Warszawa 1958–1969, t. 1-11.

Sławski Franciszek, 1952–1982, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków, t. I-V.

SPXVIw. (=Słownik polszczyzny XVI wieku), red. S. Bąk, Warszawa, 1966–2009, t. I-XXXIII.

SWJP (=*Słownik współczesnego języka polskiego*), red. B. Dunaj, Warszawa 1996.

WdS (=*Wörterbuch der Symbolik*), red. M. Lurker, Stuttgart 1991.

Aneks

1. 1.1. Teufel!$_{A,}$ Teufel noch mal!$_{D,}$ [den] Teufel auch!$_{D}$ 1.2. zum Teufel!$_{A}$, zum Teufel [mit dir]!$_{D}$ 1.3. in (drei) Teufels Namen!$_{A, D}$ 1.4. Tod und Teufel!$_{D}$ 1.5. hol dich der Teufel!$_{A, D,}$ der Teufel soll dich holen!$_{D}$ 1.6. scher dich/geh zum Teufel(noch mal)!$_{A}$ 1.7. hol dich der Satan!$_{D}$, der Satan soll dich holen!$_{D}$	1. 1.1. Diabli!$_{G}$ 1.2. Do/ U diabła!$_{G, PSWP}$ 1.3. Do stu diabłów!$_{G}$ 1.4. Do stu (trzystu, tysiąca, krocset par) diabłów!$_{PSWP}$ 1.5. Do/ U wszytkich diabłów!$_{G,}$ Wszyscy diabli!$_{PSWP}$ 1.6. W diabły!$_{G}$ 1.7. bodajby/ niech/ żeby kogoś *a*. coś diabeł/ diabli/ wszyscy diabli!$_{G}$ 1.8. bodajby/ żeby kogoś *a*. coś diabeł porwał/ diabli porwali/ wszyscy diabli porwali! niech kogoś *a*. coś diabeł porwie/ diabli porwą/ wszyscy diabli porwą!$_{G}$ 1.9. bodajby/ żeby kogoś *a*. coś diabli wzięli/ wszyscy diabli wzięli/ *rzadziej* diabeł wziął! niech kogoś *a*. coś diabli wezmą/ wszyscy diabli wezmą/ *rzadziej* diabeł weźmie!$_{G}$
2. 2.1. zum Kuckuck [noch mal]$_{D,}$ hol dich der Kuckuck$_{D}$, der Kuckuck soll dich holen$_{D}$ jmdn. zum Kuckuck wünschen$_{D}$ 2.2. hol dich/ hols der Geier!$_{D}$ 2.3. beim/ zum Henker!$_{D}$ hols der Henker!$_{D,}$ hol mich der Henker!$_{D}$ 2.4. Deibel!, Deiwel!, Deixel!, Düwel!$_{A,}$ ei der Daus!$_{A}$ 2.5. zum Donnerwetter! [noch einmal]$_{D}$ 2.6. der Schlag soll dich treffen!$_{D}$	2. 2.1. Do/ U licha!$_{G}$ Do/ U licha ciężkiego!$_{G}$ bodajby/ niech/ żeby kogoś *a*. coś licho!$_{G}$ bodajby/ niech/ żeby kogoś *a*. coś licho wzięło/ porwało! niech kogoś *a*. coś licho weźmie/ porwie!$_{G}$ 2.2. Do/ U czorta!$_{G}$ Do stu/ wszystkich czortów!$_{G}$ W czorty!$_{G}$ bodajby/ żeby kogoś *a*. coś czort porwał! niech kogoś *a*. coś czort porwie/ czort weźmie!$_{G}$ 2.3. Do/ U diaska!$_{G}$ 2.4. Do/ U kaduka!$_{G}$ niech go (ciebie, was, ich) kaduk zje (porwie)!$_{PSWP}$ 2.5. bodajby/ żeby kogoś *a*. coś dunder świsnął!, niech kogoś *a*. coś dunder świśnie!$_{G}$

	2.6. bodajby/ niech/ żeby kogoś *a*. coś szlag/ jasny szlag!$_{G}$ bodajby/ żeby kogoś *a*. coś szlag/ jasny szlag trafi!$_{G}$ szlag by kogoś a. coś trafił!$_{G}$ 2.7. bodajby/ niech/ żeby kogoś a. coś piorun/ jasny piorun!$_{G}$ bodajby/żeby kogoś a, coś piorun/ jasny piorun strzelił/ trzasnął!/ niech kogoś a. coś piorun/ jasny piorun strzeli/ trzaśnie!$_{G}$ Do jasnego pioruna!$_{G}$
3. 3.1. jmdn. zur Hölle wünschen$_{A}$ 3.2. scher dich/ geh/ fahr zur Hölle$_{A}$ 3.3. zur Hölle mit jmdm., etw.$_{D}$	3. 3.1. niech *kogoś* piekło pochłonie!$_{G}$ 3.2. bodajby/ żeby *ktoś* z piekła nie wyszedł!$_{G}$
4. 4.1. verflucht noch mal!$_{A}$, verflucht und zugenäht!$_{A}$ 4.2. verflixt![noch mal!]$_{D,}$ verflixt noch eins!$_{D}$, verflixt und zugenäht!$_{D}$ 4.3. verdammt noch mal!$_{A}$, verdammt und zugenäht!$_{A}$ 4.4. (Gott) verdamm mich!$_{A}$	

VELNIAI RAUTŲ! APIE RELIGINĖS KILMĖS KEIKSMAŽODŽIUS

Santrauka

Straipsnyje pateikiamos analizės objektas – antriniai (išvestiniai) lenkų ir vokiečių kalbų jaustukai, kuriais siunčiama velniop ir pragaran, taip pat vokiški vulgarizmai *verflucht*, *verflixt* ir *verdammt*. Pasirinktieji keiksmažodžiai aprašyti lenkų ir vokiečių kalbų bendrųjų, istorinių, etimologinių ir dialektinių žodynų pagrindu.

Gretinant abiejų kalbų medžiagą išryškėja, kad labiausiai skiriasi eufemistiniai žodžio „velnias“ pakaitalai. Vokiečių kalboje pasitelkiami paukščių pavadinimai (*Kukuck* – gegutė, *Geier* – grifas, peslys), taip pat yra kašubų kalboje (*kuka*, *kuling* – peslys). O štai lenkų kalboje tokiais atvejais minimos piktosios dvasios (*licho*, *czort*). Abiem kalboms būdinga minėti griaustinio dievą, perkūną (*dunder*, *schlag, piorun*), nuosprendžio vykdytoją (*kat* – budelis) ir ligą (*kaduk*, *Walek*).

Esminiai žodžiai: kalbiniai kontaktai, keiksmažodžiai, etimologija, kalbinis tabu.

GO TO HELL! ABOUT CURSES OF RELIGIOUS ORIGIN

Summary

The subject of our analysis are secondary interjections related to *hell* and *devil* in Polish and German as well as the German vulgarisms *verdammt*, *verflucht* and *verflixt*. The exclamations in question are described on the basis of Polish and German comprehensive, historical, etymological and dialectal dictionaries. A comparison of Polish and German curses reveals that differences between both languages mainly concern euphemistic expressions for *hell /devil*. In German, as well as in Kashubian, interjections related to the names of birds are common (cf. German *Kuckuck* 'cuckoo', *Geier* 'vulture', Kashubian *kuka* 'cuckoo', *kuling* 'kite'), whereas Polish makes use of names for evil spirits (*licho*, *czort*). In both languages we also find expressions related to the names of thunder gods (*dunder*, *schlag*, *piorun*), the executioner (*kat*), and illnesses (*kaduk*, *Walek*).

Keywords: language contacts, curse, etymology, language taboo.

Irena Masojć
Litewski Uniwersytet Edukologiczny, Litwa

Jana Raclavská
Uniwersytet Ostrawski, Czechy

DYSTANSOWE ZAIMKI OSOBOWE W POLSZCZYŹNIE WILEŃSKIEJ I ZAOLZIAŃSKIEJ

Los polszczyzny na peryferiach, jakimi są Zaolzie na południowych kresach Polski oraz Wileńszczyzna na północnym wschodzie, jest podobny. Istnieje ona tu na styku różnych kultur, jest narażona na oddziaływanie języka oficjalnego, co w efekcie prowadzi do wytworzenia się swoistych cech językowych i osobliwości komunikacyjnych. Te dwa obszary kresowe łączą podobne dzieje historyczne (wielokrotna zmiana przynależności państwowej, okres dominacji imperialnej: na południu – Austro-Węgier, na północnym wschodzie – Rosji) oraz podobna współczesna sytuacja socjokulturalna (polska mniejszość narodowa zarówno na Zaolziu, jak też na Wileńszczyźnie posiada pełny system edukacji szkolnej w języku polskim, różne stowarzyszenia oświatowo-kulturalne)[1].

Paraleli można też się doszukiwać w płaszczyźnie językowej polszczyzny wileńskiej i zaolziańskiej. Mimo iż narażony na oddziaływanie innych języków (na Wileńszczyźnie – litewskiego i rosyjskiego, wcześniej też białoruskiego, na Zaolziu – czeskiego, wcześniej niemieckiego) system językowy polszczyzny na dwóch geograficznie różnych kresach ulega podobnym inteferencjom, por. np. wahania w zakresie kategorii gramatycznych, fleksji oraz składni (por. Bogoczová 2005; Bogoczová 2007). Szczególnie aktywne wydaje się oddziaływanie na polski bliskich typologicznie oraz genetycznie języków słowiańskich, a więc czeskiego i rosyjskiego. W środowisku wieloetnicznym daje o sobie znać też interferencja kulturowa, której przejawem jest przejmowanie obcych wzorców zachowań językowych.

Celem niniejszego artykułu jest prześledzenie interferencji językowo-kulturowej w zakresie dystansowych form zaimkowych w polszczyźnie wileńskiej oraz zaolziańskiej. Analiza będzie miała charakter porównawczy. Oparta będzie na

[1] Różnice sprowadzają się do liczebności populacji polskiej oraz jej lokalizacji geograficznej. Polacy na Zaolziu tworzą grupę około 37 tys. osób i mieszkają przy samej granicy z Polską w powiatach Karwina i Frydek-Mistek (więcej na ten temat **www.czso.cz). Społeczność polska na Wileńszczyźnie, która liczy** około 235 tys., zamieszkuje tereny ciągnące się wzdłuż granicy białoruskiej, lecz nie graniczące bezpośrednio z Polską; w centrum tego pasa leży Wilno. Pokaźna liczebność Polaków na Litwie (6,74%) pozwoliła im też stworzyć swoją partię polityczną AWPL (Akcja Wyborcza Polaków na Litwie), która ma 3 przedstawicieli w Sejmie oraz 1 przedstawiciela w Parlamencie Europejskim.

zebranym w analogiczny sposób na obu badanych terenach materiale językowym, który reprezentuje mowę młodego pokolenia, a zatem ukazuje najnowsze tendencje w zachowaniach grzecznościowych.

Porównawczy materiał językowy został zebrany drogą ankietowania. Ankieta przedstawiała 10 różnych sytuacji komunikacyjnych, w których w warunkach lokalnych możliwe jest użycie języka polskiego (zob. Aneks). Ankiety wypełniło w sumie 100 respondentów: po 50 osób na każdym badanym terenie[2]. Była to młodzież polskiego pochodzenia w wieku 20-22 lat, która ukończyła szkołę średnią (gimnazjum) z polskim językiem wykładowym i zdała maturę z języka polskiego, a zatem w wystarczającym stopniu poznała standardowy wariant polszczyzny. W każdej grupie 50% badanych stanowili studenci polonistyki, drugą połowę – młodzież studiująca inne kierunki: w Wilnie – rusycystykę, w Ostrawie zaś z braku odpowiedniej liczby studentów filologii objęto badaniami również niefilologów. Taki dobór respondentów miał posłużyć weryfikacji, jakie znaczenie na zachowania grzecznościowe w języku ojczystym wywiera otoczenie językowe[3].

Dystansowe zaimki osobowe oraz odpowiadające im formy czasownikowe są podstawowym środkiem sygnalizowania honoryfikatywności – kategorii z pogranicza gramatyki i pragmatyki, informującej o relacji towarzysko-społecznej między uczestnikami dyskursu[4]. Ponieważ relacje interpersonalne w komunikacji są mocno uwikłane kulturowo, znajduje to odbicie w odmiennych środkach i regułach ich wyrażania w poszczególnych wspólnotach językowo-kulturowych.

W polszczyźnie kategoria honoryfikatywności szczególnie wyraziście ujawnia się w systemie zaimków osobowych, posiada bowiem bogaty repertuar form nacechowanych pod względem rodzaju i liczby: *pan/pani* w liczbie pojedynczej, *panowie, panie, państwo* w liczbie mnogiej[5]. W językach, które wchodzą w kontakt z polszczyzną na

[2] W dokumentacji przykładów zastosowane zostały skróty wskazujące na uczelnię i kierunek studiów: W – Wileński Uniwersytet Pedagogiczny, O – Uniwersytet Ostrawski, P – studenci polonistyki, R – studenci rusycystyki, I – studenci innych (niż polonistyczny) kierunków. Materiał zebrany w Wilnie został szczegółowo zanalizowany w artykule I. Masojć (2010).

[3] Studenci polonistyki na obu uczelniach mają stały kontakt z polszczyzna ogólną, ponieważ większość zajęć prowadzona jest w języku polskim. Wykłady na rusycystyce na Wileńskim Uniwersytecie Pedagogicznym są prowadzone w języku litewskim oraz rosyjskim. Na Uniwersytecie Ostrawskim zajęcia na innych kierunkach odbywają się wyłącznie w języku czeskim, a studenci-Polacy mają jedynie możliwość uczęszczania na lektoraty języka polskiego.

[4] Gramatyczny charakter tej kategorii na gruncie polskim jako pierwszy uzasadnił R. Huszcza w swoim artykule *O gramatyce grzeczności* (1980). Kategoria honoryfikatywności po raz pierwszy została też uwzględniona w najnowszym opisie gramatycznym polszczyzny – w *Podręcznej gramatyce języka polskiego* Alicji Nagórko (2010).

[5] W najnowszych pracach poświęconych problematyce form adresatywnych w polszczyźnie (por. Huszcza 1980, 2006; Łaziński 2006) leksemy *pan/pani* traktuje się jako homonimiczne jednoski słownika o różnej wartości kategorialnej – rzeczownika oraz zaimka 2. osoby.

badanych przez nas terenach – czeskim, rosyjskim i litewskim – wykładniki językowe tej kategorii są znacznie mniej skomplikowane i – co w naszym przypadku jest dość istotne – zbliżone do siebie (por. Madecki 2004). Podobnie jak we wszystkich językach słowiańskich, w czeskim i rosyjskim dystans interpersonalny wyrażamy za pomocą zaimka 2. osoby liczby mnogiej: *Vy/Вы* w opozycji do bezpośredniego *ty/ты*. Ta sama zasada obowiązuje też w języku litewskim, w którym oficjalnym środkiem honoryfikatywnym jest również forma zaimkowa pluralis *Jūs*. Poza tym jednak w języku litewskim istnieją przejęte z tradycji ludowej formy zaimkowe *tamsta*[6] oraz *pats/pati*. O ile ta pierwsza z nich nabiera dziś charakteru przestarzałego i coraz częściej używana jest w funkcji ironicznej, o tyle druga *pats/pati* (dosł. 'sam/sama') w języku mówionym często jest wykorzystywana do tworzenia relacji pośrednich, gdy honoryfikatywne *Jūs* wydaje się zbyt oficjalne, a zaimek *tu* – zbyt familiarny (zob. Čepaitienė 2007, 80-81).

Mówiąc o współczesnej polszczyźnie wileńskiej czy zaolziańskiej, nie można pominąć lokalnej tradycji ludowej, która w zakresie form grzecznościowych może być w naturalny sposób przekazywana z pokolenia na pokolenie. Na Śląsku Cieszyńskim, podobnie jak i na całym południowym obszarze dialektalnym Polski, występuje gwarowy zaimek grzecznościowy *Wy* z odpowiadającą mu formą czasownika w 2. osobie lm. U najstarszej generacji, obecnie jednak zaledwie szczątkowo, zauważyć można zwracanie się do osób starszych w 3. os. lm. – chodzi o tzw. „onikanie" przejęte z języka niemieckiego, np. *Stareczko, pujdóm se už ku stołu*[7]. Inaczej przedstawia się sprawa na Wileńszczyźnie. Badania dialektologiczne (zob. Dwilewicz 1997, Janus, Orszewska 1997) świadczą, że podstawowym sposobem wyrażania szacunku zarówno w rodzinie, jak też w życiu publicznym było tu w trybie oznajmującym i warunkowym tzw. zero godnościowe[8], czyli elipsa zaimka przy trzecioosobowej formie orzeczenia, por. *Może otworzy okno?*, a w trybie rozkazującym – samodzielny bezokolicznik, por. *Otworzyć okno!*[9] Grzecznościowy zaimek *Wy*, który się zaczął rozpowszechniać w polszczyźnie wileńskiej dopiero po II wojnie światowej, postrzegany był jako obcy lokalnej tradycji rusycyzm.

[6] Leksem *tamsta* (wcześniej *tamysta*) jest kontaminacją polonizmu *tavo mylista* 'twoja miłość'.

[7] Więcej na ten temat K. Dejna (1962).

[8] Po raz pierwszy tego terminu w literaturze przedmiotu używa E. Janus (1997), powołując się na prof. A. Bogusławskiego, który sformułowaniem tym posłużył się w czasie wykładu dla studentów wileńskich w 1995 r.

[9] Obie te formy występowały w przeszłości również w polszczyźnie ogólnej. Bezokolicznik w funkcji prośby można spotkać w tekstach pochodzących z XVII–XIX w. Natomiast samodzielnej formy trzecioosobowej czasownika używano jeszcze w I połowie XX wieku do osób o niższej randze społecznej, np. służby.

W ankiecie starano się uwzględnić różne typy relacji interpersonalnych: zarówno prywatne (matka/ojciec, sąsiad/sasiadka, matka/ojciec kolegi/koleżanki), jak też oficjalne, a wśród nich niezinstytucjonalizowane (nieznajoma osoba w przychodni i w autobusie) oraz zinstytucjonalizowane (lekarz, pracowniczka konsulatu, dyrektor szkoły, wychowawczyni, nauczyciel akademicki). W trzech sytuacjach dodatkowo został uwzględniony czynnik wiekowy, tzn. wypowiedź o tej samej intencji respondenci mieli skierować do osoby starszej oraz do rówieśnika.

Tabela 1. Porównanie ilościowe wypowiedzi ze względu na zastosowaną odmianę językową (ogólny język polski/gwara) na Zaolziu

Sytuacja komunikacyjna	**Polski język ogólny**		**Gwara cieszyńska**	
	Poloniści	**Niepoloniści**	**Poloniści**	**Niepoloniści**
[1a]	20	19	5	6
[1b]	18	8	7	17
[2]	21	15	4	10
[3]	25	25	-	-
[4a]	21	15	4	10
[4b]	18	6	7	19
[5]	24	25	1	-
[6]	25	25	-	-
[7a]	20	12	5	13
[7b]	19	6	6	19
[8]	16	8	9	17
[9]	16	13	9	12
[10]	25	25	-	-
Ogółem:	**268**	**202**	**57**	**123**

Przy formułowaniu zadań należało też uwzględnić fakt, że w środowisku wileńskim nie przeciwstawia się sobie wyraźnie języka ogólnego i dialektu lokalnego. Mówi się zwykle o jednym kodzie – języku polskim – w którym udział elementów regionalnych w zależności od kontekstu komunikacyjnego i kompetencji nadawcy może być mniejszy lub większy. W świadomości użytkowników polszczyzny na Śląsku Cieszyńskim natomiast język ogólny i gwara stanowią dwa odrębne kody pozostające względem siebie w stosunku dyglosji: młodzi ludzie z Zaolzia polskim językiem ogólnym posługują się w polskich instytucjach (np. konsulat, szkoła, spotkania Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego) i w kościele (i to nie zawsze), w pozostałych przypadkach używają gwary lub języka czeskiego (por. Bogoczová 1996, 63-69). Znalazło to wyraz w samej ankiecie: studentów wileńskich proszono o wypowiedzi „po polsku", natomiast studentom ostrawskim sugerowano dwa

możliwe warianty – język ogólny i gwarę. W tabeli 1. zestawiamy liczbę odpowiedzi młodzieży z Zaolzia sformułowanych w dwu różniących się od siebie odmianach językowych, z zastrzeżeniem, że w niektórych przypadkach częstszy wybór języka ogólnopolskiego mógł być uwarunkowany pewnym stopniem „oficjalności" sytuacji podczas ankietowania.

Jak widzimy, w relacjach oficjalnych, por. sytuacje [3], [5], [6] i [10], młodzież zaolziańska zawsze wybierała polszczyznę ogólną. We wszystkich pozostałych sytuacjach często używano gwary, przy czym studenci innych kierunków sięgali po nią znacznie częściej niż poloniści, zwłaszcza w bardziej bezpośrednich kontaktach z rówieśnikami, por. sytuacje [1b], [4b], [7b].

W dalszej części wystąpienia omówione zostaną różne środki wyrażania dystansu wobec rozmówcy, które przeciwstawiają się bezpośrednim relacjom na ty, sygnalizowanym bądź to w postaci zaimka, bądź czasownika w 2. osobie lp. Zakres użycia dystansowych oraz bezdystansowych form zaimkowych w badanych sytuacjach ilustruje tabela 2.

Tabela 2. Zakres użycia dystansowych oraz bezdystansowych form zaimkowych w badanych sytuacjach

Sytuacja komunikacyjna	**Dystansowe formy zaimkowe**		**Zaimek *ty***	
	Zaolzie	**Wileńszczyzna**	**Zaolzie**	**Wileńszczyzna**
[1a]	50	50	-	-
[1b]	-	9	50	41
[2]	50	50	-	-
[3]	50	50	-	-
[4a]	50	50	-	-
[4b]	-	9	50	41
[5]	50	50	-	-
[6]	50	50	-	-
[7a]	50	50	-	-
[7b]	1	2	49	48
[8]	-	11	50	39
[9]	50	50	-	-
[10]	50	50	-	-
Ogółem:	**451**	**481**	**199**	**169**

Zestawienie w tabeli wyraźnie wskazuje, że decydującymi czynnikami przy wyborze form zaimkowych jest kategoria oficjalności oraz różnica wieku. We wszystkich sytuacjach zinstytucjonalizowanych ([2], [3], [5], [6], [10]), w publicznych kontaktach jednorazowych z osobami w starszym wieku ([1a], [4a]) oraz w prywatnych kontaktach wielorazowych z osobami w starszym wieku ([7a], [9]) zarówno studenci wileńscy,

jak też zaolziańscy używali dystansowych zaimków osobowych. Forma *ty* pojawiła się tylko w kontaktach z rówieśnikami ([1b], [4b], [7b]) oraz w relacjach z rodzicami ([8]). Zgodne jest to z duchem zmian, jakie dokonują się w zachowaniach językowych również w kraju. Relacje na ty upowszechniły się we wspólnocie rodzinnej, którą stanowią przede wszystkich rodzice i dzieci, coraz bardziej standardowe też stają się one w neutralnych kontaktach społecznych młodzieży z rówieśnikami, choć w grupie wiekowej dwudziestoparolatków dopuszczalny jest też wybór formy *pan/pani* (por. Marcjanik 2007, 37-39). Z naszego materiału wynika, że stosunki rodzinne na Wileńszczyźnie cechuje większa zachowawczość niż w kraju i na Zaolziu. K. Pisarkowa (1979, 81) już w latach 70. ubiegłego wieku konstatowała w rodzinie symetryczność relacji na ty. Tymczasem badająca w latach 80. język zbiorowości wiejskiej na Wileńszczyźnie B. Dwilewicz (1997, 96) stwierdzała, że stosowanie 2. osoby lp. wobec starszych członków rodziny uznawane było tu za niegrzeczne. Uzyskany w tych badaniach materiał zdaje się potwierdzać przetrwanie tej zasady do dziś – w prośbie do matki/ojca 11 razy na 50 przykładów młodzi ludzie z Wileńszczyzny użyli różnych form dystansowych. W materiale zaolziańskim w kontaktach z rodzicami używano tylko form 2. osoby lp., które świadczą o symetryczności relacji wśród członków najbliższej rodziny.

Omawianie dystansowych form zaimkowych chciałoby się rozpocząć od ukazania ich różnorodności w polszczyźnie zaolziańskiej i wileńskiej, którą ilustruje tabela 3.

Tabela 3. Różnorodność dystansowych form zaimkowych w wypowiedziach studentów

Sytuacja Komunikacyjna	**Zaimek pan/pani**		**Zaimek *Wy* (lub inna forma 2. osoby lmn.)**		**Inne środki wyrażania dystansu**	
	Zaolzie	**Wileńszcz.**	**Zaolzie**	**Wileńszcz.**	**Zaolzie**	**Wileńszcz.**
[1a]	47	35	3	7	-	-
[1b]	-	5	-	5	-	-
[2]	23	12	14	1	3	20
[3]	50	30	-	3	-	10
[4a]	34	42	14	6	2	-
[4b]	-	-	-	5	-	2
[5]	50	13	-	3	-	17
[6]	50	34	-	3	-	12
[7a]	39	30	11	7		11
[7b]	-	-	-	-	1	2
[8]	-	-	-	1(?)	-	10
[9]	37	29	11	13 (?)	2	10
[10]	50	29	-	3	-	7
Ogółem:	**380**	**259**	**53**	**57**	**8**	**101**

Liczby jednoznacznie wskazują, że najczęściej stosowanym środkiem wyrażania dystansu interpersonalnego zarówno w polszczyźnie młodzieży wileńskiej, jak też zaolziańskiej jest standardowy zaimek *pan/pani*. W materiale wileńskim jego przewaga w wypowiedziach polonistów (136 razy) nad liczbą poświadczeń w mowie rusycystów (123 razy) nie jest znacząca. Należy jednak zwrócić uwagę na to, że w wypowiedziach polskiej młodzieży studiującej w środowisku innojęzycznym daje o sobie znać brak codziennego kontaktu z polszczyzną ogólną. Takie osoby zdradzają często nieporadność w wyborze odpowiednich form rodzajowych oraz uzgodnienia składniowego zaimka *pan/pani*, zwłaszcza w liczbie mnogiej, np. zwracając się do rodziców koleżanki, posługują się formą *panowie*, a nie *państwo*, używają niewłaściwych form orzeczenia: *mogłoby państwo* czy *państwo… pozwoliły* zamiast *mogliby, pozwoliliby*.

Ponieważ standardowym zaimkiem dystansowym w językach, na których oddziaływanie jest narażona zarówno polszczyzna wileńska, jak i zaolziańska, jest zaimek 2. osoby lmn., należało się spodziewać w badanym materiale również obecności formy *Wy*. W ankietach studentów wileńskich jej poświadczenia nie są liczne, tego zaimka lub odpowiadającej mu formy czasownikowej użyto 57 razy[10]. Rozkład poświadczeń nie jest jednak równomierny. Studenci rusycystyki, w których życiu dominujące stały się języki litewski i rosyjski, posłużyli się tą formą w różnych sytuacjach komunikacyjnych 44 razy. Poloniści formy 2. osoby lmn. użyli tylko 13 razy w jednorazowych kontaktach nieoficjalnych (w przychodni, w autobusie) oraz prywatnych (w rodzinie i sąsiedztwie).

Młodzież zaolziańska w sytuacjach oficjalnych w środowisku polskim (konsulat, dyrektor szkoły, była wychowaczyni, wykładowca) użyła wyłącznie zaimka *pan/pani*. W pozostałych sytuacjach (rodzice kolegi/koleżanki, lekarz, nieznajoma starsza osoba) wypowiedzi często formułowano tak, że nie zawierały one zwrotów do adresata. Warto zaznaczyć, że zaimek *pan/pani* pojawia się nie tylko w kontekście ogólnopolskim, ale też w otoczeniu innych form gwarowych, np. w kontaktach z rodzicami kolegów użyto go aż 21 razy, por. *Chciałach se spytać, czy by pani puściła Janke na wycieczke do Pragi*.

W materiale zaolziańskim zaimek *Wy* pojawił się 53 razy, wyłącznie w kontaktach mniej oficjalnych, w których konwencja lokalna dopuszcza użycie gwary. Posłużono się nim wielokrotnie też w rozmowie z lekarzem, którego często łączą z pacjentami dość poufałe stosunki. Warto też zaznaczyć, że podobnie jak w materiale wileńskim

[10] Należy zaznaczyć, że interpretacja tych form w sytuacji [8] oraz [9] nastręcza pewne wątpliwości, można je bowiem traktować jako zwroty skierowane do obu rodziców, por. *Czy możycie pożyczyć pinięndzy?* (WR39).

formy *Wy* są bardziej właściwe dla studentów z innych kierunków niż polonistyka. Wiąże się to jednak zapewne z szerszym zakresem użycia przez nich gwary cieszyńskiej lub silniejszym wpływem języka czeskiego, w którym zaimek *Wy* jest jedynym środkiem wyrażania dystansu wobec rozmówcy.

Warto zwrócić uwagę, że na obu badanych obszarach różne formy 2. osoby lmn. występują zazwyczaj samodzielnie, np. przykłady wileńskie: *Przepraszam, czy* ***możecie*** *skasować bilet? Dziękuję* (WP24); *Czy mnie* ***przypominacie****? Czy mogłabym przeprowadzić praktykę u* ***was*** *w szkole?* (WR35); przykłady zaolziańskie: *Mogłabych* ***was*** *popytać, abyście mi rozmiyniła pinióndze?* (OP35); ***Możecie*** *mi wypisać recept?* (OI18). Mogą się jednak łączyć w wypowiedzi z ogólnopolskim zaimkiem *pan/pani*, np. przykłady wileńskie: *Przepraszam, czy* ***mogłaby pani*** *powiedzieć, że po* ***was*** *miejsce jest zajęte* (WR39); *Dzień dobry,* ***pani Anielo****, mam taką prośbę do* ***was****, czy* ***mogłaby pani*** *swoją córkę puścić ze mną do Pałangi?* (WR45); ***Proszę pani****, czy* ***moglibyście*** *powiedzieć tytuł książki?* (WR47); przykłady zaolziańskie: ***Proszę pani****,* ***puśćcie*** *Zosię do Pragi* (OP10); ***Pani****, proszym, proszym puśćcie jóm do Pragi* (OI16).

W wypowiedziach młodzieży wileńskiej, obok zachowań standardowych z zaimkiem *pan/pani* oraz stosowanego pod naciskiem innych języków dwojenia, spotykamy jeszcze dwa inne sposoby sygnalizowania relacji dystansowych. Pierwszy z nich ma swoje źródło w tradycji ludowej i polega na zastosowaniu tzw. zera godnościowego – samodzielnej formy trzecioosobowej oraz zneutralizowanego ze względu na kategorię osoby bezokolicznika. Liczba takich form lokalnych w wypowiedziach studentów nie jest pokaźna, zostały one poświadczone tylko 28 razy (23 razy samodzielna forma trzecioosobowa, 5 – samodzielny bezokolicznik). Samodzielny bezokolicznik pojawia się wyłącznie w kontaktach bardziej poufałych: w relacjach z rodzicami własnymi lub koleżanki/kolegi, por. *Mamo,* ***pożyczyć*** *mnie 50 litów, oddam ze stypendium w następnym tygodniu* (WR29); *Pani Regino, nu* ***puścić*** *Jolę, proszę, wszystko będzie w porządku i przywieziemy ją całą i zdrową* (WP21); ***Nie-przeżywać***, *wszystko będzie w porządku* (WP14). Wynika to z tego, że ze względów pragmatycznych tylko w takich relacjach dopuszczalne jest formułowanie prośby w trybie rozkazującym, w kontaktach bardziej oficjalnych natomiast intencję tę wyraża się najczęściej w formie pytania z czasownikiem w trybie warunkowym lub oznajmującym. Dlatego poświadczona 23 razy samodzielna forma trzecioosobowa pojawia się prawie we wszystkich badanych sytuacjach. Może ona być stosowana samodzielnie, por. *Czy* ***mógłby*** *wypisać recepty na takie leki dla mojej babci?* (WP6); *Dzień dobry, przepraszam, czy może* ***mogłaby*** *wymienić pieniędzy* (WR39), albo w połączeniu ze zwrotem adresatywnym z honoryfikatywnym *pan/pani*, por. *Dzień dobry* ***Panie Janie****,* ***mógłby*** *wymienić mnie 100 litów* (WP21).

Inną osobliwością w mowie młodych Polaków litewskich, która została poświadczona aż 73 razy, jest stosowanie w funkcji zaimkowej wyrażeń nominalnych, których różnorodność wykracza poza zwyczaj ogólnopolski[11]. Materiał ankietowy pokazuje, że w relacjach dystansowych w roli zaimków często są stosowane różne rzeczowniki osobowe oraz wyrażenia, których zwykle się używa w wołaczowym zwrocie adresatywnym. Ich zróżnicowanie i częstotliwość przedstawia tabela 4. Mogą to być: a) nazwy stopni pokrewieństwa; b) tytuły i nazwy zawodowe, tytuły okolicznościowe, najczęściej łączone z jednostką *pan/pani*, czasami jednak również używane samodzielnie; c) konstrukcja *pan/pani* + osobowa nazwa własna (imię, imię i nazwisko, nazwisko).

Tabela 4. Wyrażenia nominalne w funkcji zaimkowej w wypowiedziach młodzieży wileńskiej

Sytuacja komunikacyjna	**Wyrażenia nominalne w funkcji zaimkowej**
[2]	*pan doktor* (6), *pan lekarz* (6), *lekarz* (4)
[3]	*pani* + imię (2), *pani* + imię i nazwisko (2), *pani* + nazwisko (2), *pani konsul* (1)
[5]	*pan/pani dyrektor* (14), *dyrektor* (2)
[6]	*pani wychowawczyni* (3), *pani* + imię (3), *wychowawczyni* (1), *pani nauczycielka* (1)
[7a]	*pan/pani* + imię (6), *pan/pani sąsiad/sąsiadka* (2), *ciocia* (1)
[8]	*mama* (4), *tata* (1)
[9]	*pani* + imię (2), *Eweliny mama* (1)
[10]	*pan wykładowca* (3), *pan doktor* (2), *pan profesor* (1)

Analiza przykładów świadczy, że wymienionych wyrażeń nominalnych studenci znacznie częściej używają w funkcji zaimkowej niż wołaczowej, np. w rozmowie z lekarzem tylko 2 razy użyto wołacza z tytułami *lekarz* i *doktor*, które w 16 innych wypowiedziach zostały wplecione do zdania jako substytuty zaimka 2. osoby, por. *Przepraszam, czy* ***pan lekarz*** *może wypisać dla mojej babci leki?* (WP10); w prośbie skierowanej do wykładowcy tytuły *pan profesor, pan doktor* i *pan wykładowca* ani razu nie zostały użyte w wołaczu, a wystąpiły tylko w funkcji zaimkowej, por. *Przepraszam, czy* ***pan wykładowca*** *mógłby mi powtórzyć tytuł książki na dany temat?* (WR27). Różnorodność wyrażeń nominalnych, które w wypowiedziach studentów

[11] Opisując rzeczywistość PRL-owską, K. Pisarkowa (1979) do substytutów zaimka 2. osoby zaliczyła wyrazy *obywatel (-ka), kolega, towarzysz (-ka), druh (-na), ksiądz* i inne tytuły stosowane wobec osób duchownych: *brat (siostra), ojciec (matka)* oraz nazwy pokrewieństwa. Dziś tę listę należałoby ograniczyć do tytułów obowiązujących w środowisku duchownym, w życiu świeckim bowiem zaimkiem standardowym jest *pan/pani*, a w relacjach rodzinnych zaczynają dominować relacje na ty. W funkcji zaimkowej dopuszczalne jest użycie połączeń *pan/pani* + tytuł, choć zdaniem niektórych badaczy (por. Huszcza 2006, 109; Łaziński 2006, 62) ich powtarzanie sprawia wrażenie nienaturalnej przesadzonej grzeczności.

wileńskich pełnią funkcję pronominalną, potwierdza tezę R. Huszczy (2006, 102) o tym, że klasa zaimków w polszczyźnie ma charakter otwarty[12]. Składa się to jednak na specyfikę wileńską, podobnych zachowań językowych bowiem nie odnotowujemy na Zaolziu.

Rzeczowniki i nazwy własne użyte przez studentów wileńskich w relacjach dystansowych ujawniają oddziaływanie innych języków. W języku litewskim w zwrotach adresatywnych mogą być stosowane nie tylko rzeczowniki, kwalifikowane w zwyczaju polskim jako tytularne (por. Łaziński 2006, 135-136), ale też nazwy zawodowe, np. *gydytojas* 'lekarz', *auklėtoja* 'wychowawczyni', *mokytoja* 'nauczycielka', *dėstytojas* 'wykładowca'. Wpływ tego języka ujawnia się również w ich samodzielnym użyciu, bez jednostek honoryfikatywnych *pan/pani*. Oddziaływaniem kultury rosyjskiej oraz litewskiej, w których imię ma status bardziej oficjalny niż w polszczyźnie[13], można tłumaczyć zapewne jego pojawienie się również w kontaktach zinstytucjonalizowanych, por. w zwrocie do pracowniczki konsulatu: *Dzień dobry. Przepraszam, czy* ***pani Anna*** *mogłaby mi wyjaśnić, jak mam wypełnić formularz* (WR38); w stosunku do byłej wychowawczyni: *Czy* ***pani Bożena*** *mogłaby mi napisać opinię, która jest potrzebna w konsulacie do wniosku o stypendium* (WP18).

Przeprowadzona wyżej analiza porównawcza pozwala na sformułowanie kilku wniosków końcowych.

1. Najbardziej rozpowszechnionym środkiem wyrażania dystansu (czy honoryfikatywności) zarówno w polszczyźnie wileńskiej, jak i zaolziańskiej w najmłodszym pokoleniu jest ogólnopolski zaimek *pan/pani*.
2. Wbrew przewidywaniom materiał badawczy poświadcza w wypowiedziach młodych Polaków niską frekwencję zaimka *Wy*. Na Wileńszczyźnie można to tłumaczyć tym, że w świadomości użytkowników polszczyzny regionalnej forma ta zawsze była kojarzona z obcą kulturą rosyjską. Jej obecność w wypowiedziach studentów należy traktować jako skutek żywej interferencji języka rosyjskiego czy litewskiego. Inaczej jest na Zaolziu, gdzie tradycyjna

[12] Biorąc pod uwagę fakt, że badane wypowiedzi, choć w założeniu miały być prymarnie mówione, zarejestrowane zostały w postaci pisanej, można się zastanawiać, czy użycie rozbudowanych o tytuły i imiona wyrażeń pronominalnych jest charakterystyczną cechą polszczyzny wileńskiej w ogóle czy pewną manierą stylistyczną właściwą językowi pisanemu.

[13] Charakter oficjalny ma w języku rosyjskim użycie imienia i patronimikum. Oswojeni z tą konwencją Litwini oraz Polacy litewscy jako dokładne ich odpowiedniki stylistyczne traktują konstrukcje *pan/pani* + imię, *ponas/ponia* + imię. G. Čepaitienė (2007, 88-89) zaznacza, że imię częściej jest używane w relacjach z kobietami, nazwisko – w relacjach z mężczyznami. Szerzenie się tej konstrukcji konstatuje się też w zachowaniach językowych Polaków w kraju, dostrzegając w niej najbardziej odpowiedni zwrot uniwersalny również w stosunkach oficjalnych (por. Łaziński 2007, 107). Skala tego zjawiska na Litwie zarówno w środowisku litewskojęzycznym, jak też polskojęzycznym wydaje się jednak znacznie większa (por. Masojć 2010).

forma ludowa *Wy* idzie zazwyczaj w parze z użyciem gwary cieszyńskiej i podtrzymywana jest wpływem języka czeskiego. Z badanego materiału jednak wynika, że ogólnopolskie formy dystansowe *pan/pani* pojawiają się również w kontekście gwarowym.

3. Porównując wyniki badań na obu obszarach, należy stwierdzić, że repertuar dystansowych form zaimkowych młodzieży wileńskiej jest znacznie bogatszy, co pozwala wyrażać zróżnicowane odcienie honoryfikatywności: od relacji pośrednich przy samodzielnej formie trzecioosobowej – poprzez standardowe z zaimkiem *pan/pani* – do różnych odcieni godnościowych lub emocjonalnych w nominalnych wyrażeniach zaimkowych. Repertuar dystansowych zaimków osobowych studentów z Zaolzia jest zdecydowanie mniej skomplikowany – składa się on tylko z formy standardowej *pan/pani* oraz regionalnej *Wy* z czasownikiem w 2. osobie lmn.
4. Porównanie zachowań językowych studentów polonistyki oraz innych kierunków ujawnia, że innojęzyczne środowisko językowo-kulturowe, w którym przebywają młodzi ludzie na co dzień, wpływa na rozchwianie ich kompetencji w języku polskim: w wypowiedziach rusycystów wileńskich zanotowano sporo różnych osobliwości motywowanych interferencją, zaolziańscy studenci innych kierunków również przejawiali większą nieporadność językową w polszczyźnie i może dlatego w kontaktach lokalnych częściej posługiwali się gwarą. Jak widać, w warunkach wielokulturowych kontakt z polszczyzną ogólną ograniczony do polonistycznej edukacji szkolnej nie zapewnia pełnej sprawności na poziomie komunikacyjnym w tym języku. Z analizowanego materiału wynika jednak, że ogólnopolskie wzorce kulturowe (zaimki grzecznościowe *pan/pani*) w młodym pokoleniu znajdują aprobatę szybciej niż inne ogólne formy językowe.

Bibliografia

Bogoczová Irena, 1996, *Świadomość i kompetencja językowa najmłodszej generacji Polaków na Zaolziu*, Ostrava.

Bogoczová Irena, 2005, *Zaolziańsko-wileńskie paralele językowe (I)*, „Studia Slavica" IX, 197-207.

Bogoczová Irena, 2007, *Zaolziańsko-wileńskie paralele językowe (II)*, „Studia Slavica" XI, 185-193.

Čepaitienė Giedrė, 2007, *Lietuvių kalbos etiketas: semantika ir pragmatika*, Šiauliai.

Dejna Kazimierz, 1962, *Zarys dialektologii polskiej*. Warszawa.

Dwilewicz Barbara, 1997, *Język mieszkańców wsi Bujwidze w rejonie wileńskim*, Warszawa.

Huszcza Romuald 1980, *O gramatyce grzeczności*, „Pamiętnik Literacki" LXXI, z. I, 175-186.
Huszcza Romuald, 2006, *Honoryfikatywność. Gramatyka, pragmatyka, typologia,* Warszawa.
Janus Elżbieta, Orszewska Wioleta, 1999, *Honoryfikatywność gramatyczna w polszczyźnie wileńskiej,* w: *Sytuacja językowa na Wileńszczyźnie*, Materiały sympozjum „Socjo- i psycholingwistyczne uwarunkowania sytuacji językowej w Wilnie i na Wileńszczyźnie", Warszawa 16–18 października 1997 roku, red. J. Porayski-Pomsta, 135-146.
Łaziński Marek, 2006, *O panach i paniach. Polskie rzeczowniki tytularne i ich asymetria rodzajowo-płciowa*, Warszawa.
Madecki Roman, 2004, *Czy w polszczyźnie i w czeszczyźnie istnieje gramatyczna kategoria honoryfikatywności?*, „Slavia Occidentalis", t. 61, 25–32.
Marcjanik Małgorzata, 2007, *Grzeczność w komunikacji językowej*, Warszawa.
Masojć Irena, 2010, *Dystansowe formy adresatywne w zachowaniu językowym młodych Polaków na Litwie,* w: „Studia Pragmalingwistyczne" II, 151-169.
Nagórko Alicja, 2010, *Podręczna gramatyka języka polskiego*, Warszawa.
Pisarkowa Krystyna, 1979, *Jak się tytułujemy i zwracamy do drugich*, „Język Polski" LIX, 5-17.

Aneks

Ankieta – sytuacje komunikacyjne

(poniżej przytacza się ankietę, którą wypełnili studenci wileńscy, w ankiecie dla młodzieży zaolziańskiej podano możliwość odpowiedzi w gwarze cieszyńskiej oraz zmieniono pewne realia)

[1] **W przychodni** chcesz zająć kolejkę do lekarza, zwracasz się **do nieznajomej**, rozmawiającej po polsku:
a) w starszym wieku:
b) w Twoim wieku:

[2] Babcia jest chora, masz pójść **do** jej **lekarza** (lekarz mówi po polsku) i poprosić o wypisanie recepty na leki.

[3] Idziesz do konsulatu, chcesz złożyć wniosek o stypendium Fundacji „Semper-Polonia". Odesłano Cię do gabinetu, na którym widnieje nazwisko Anna Makowska. Chcesz poprosić tę **pracowniczkę konsulatu**, aby wyjaśniła Ci, jak masz wypełnić formularz.

[4] W autobusie chcesz poprosić o skasowanie biletu nieznajomą osobę, rozmawiającą po polsku:
a) w starszym wieku:
b) w Twoim wieku:

[5] Idziesz **do dyrektora szkoły**, w której się uczyłeś, i chcesz go poprosić, aby pozwolił Ci odbyć w tej szkole dwutygodniową praktykę pedagogiczną.

[6] Idziesz do swojej **byłej wychowawczyni** i prosisz o napisanie opinii, której potrzebują w konsulacie do wniosku o stypendium.

[7] Masz 100 litów, a potrzebujesz 20 litów, prosisz więc o wymianę pieniędzy na drobniejsze **sąsiada** lub **sąsiadkę**:
a) w starszym wieku:
b) w Twoim wieku:

[8] Chcesz pożyczyć u **ojca** lub **matki** 50 litów.

[9] Rozmawiasz **z matką** lub **ojcem kolegi/koleżanki**, których dawno znasz. Chcesz poprosić, żeby matka/ojciec puścił(a) go/ją na kilkudniowy wyjazd do Pałangi.

[10] Chcesz zapytać prowadzącego zajęcia **wykładowcę** o tytuł książki, w której mówi się na zadany temat.

DISTANCINIAI ASMENINIAI ĮVARDŽIAI VILNIAUS KRAŠTO IR ZAOLZĖS LENKŲ KALBOJE

Santrauka

Straipsnyje gretinamos lenkų kilmės jaunimo, gyvenančio Vilniaus krašte (Lietuvos Respublika) ir Zaolzėje (Čekijos Respublika), mandagumo raiškos formos ir lyginamas distancinių asmeninių įvardžių vartojimas jų lenkų kalboje. Tiriama anketavimo būdu gauta kalbinė medžiaga iš abiejų vietovių. Atskleidžiamos naujausios tendencijos, ryškėjančios dviejose regioninėse lenkų kalbos atmainose, kurios, viena vertus, remiasi senomis vietinėmis vartosenos tradicijomis, kita vertus, yra stipriai veikiamos kitų kalbų. Straipsnio tikslas – ištirti kaimyninių kalbų ir kultūrų sąveikos įtaką distancinės mandagumo strategijos raiškai.

Esminiai žodžiai: distanciniai asmeniniai įvardžiai, sociolingvistika, Vilniaus krašto lenkų kalba, Zaolzės krašto lenkų kalba.

PERSONAL DISTANCE PRONOUNS IN THE POLISH LANGUAGE IN VILNIUS AND ZAOLZIE REGIONS

Summary

In this article polite behaviours of young people of Polish origin from Vilnius (Republic of Lithuania) and Zaolzie (Czech Republic) regions were compiled and distance pronouns used by them in Polish conversations were compared. Linguistic data was collected with the help of the questionnaires. The data reveals the latest trends taking place in two different regional varieties of the Polish language, which, on the one hand, are deeply embedded in regional tradition, on the other hand, exposed to the influence of the other languages. The aim of this paper is to trace the linguistic-cultural interference in the ways of expressing the interpersonal distance relationships.

Key words: personal distance pronouns, sociolinguistics, Polish language in Vilnius region, Polish language in Zaolzie region.

Barbara Dwilewicz

Litewski Uniwersytet Edukologiczny, Litwa

OGŁOSZENIA MATRYMONIALNE W PRASIE WILEŃSKIEJ POCZĄTKU XX WIEKU

W dzisiejszej prasie, w internecie znajdujemy wiele ogłoszeń matrymonialnych i towarzyskich. Mogłoby się wydawać, że tylko współczesny człowiek, odważny, bez żadnych kompleksów sięga po taki właśnie sposób zawierania znajomości, która może się przerodzić w stały związek albo stać się jedynie przelotnym romansem. Jednak ogłoszenia matrymonialne nie są wymysłem ostatnich kilkudziesięciu lat. Pojawiły się one wraz z rozwojem prasy (znane są mniej więcej od 300 lat) i były jednym ze sposobów poznania partnera życiowego. Jeszcze wcześniej, zresztą ten stary zwyczaj przetrwał do dzisiaj, funkcję ogłoszeń matrymonialnych pełniły swatki, które zachwalały młodzieńcom wdzięki dziewcząt i przekonywały panny o zaletach kawalerów. W dwudziestym wieku nastąpił rozkwit popularności ogłoszeń matrymonialnych. Przyczyniły się ku temu w dużej mierze wojny, które wpłynęły na wzrost liczby osób samotnych. Ogłoszenia matrymonialne doczekały się licznych opracowań. Problematyka ta znalazła się w polu zainteresowań wielu badaczy[1].

Celem niniejszego artykułu jest analiza ogłoszeń matrymonialnych, zamieszczanych w prasie wileńskiej ukazującej się w pierwszych trzech dziesięcioleciach XX wieku. Początek wieku został wydłużony do lat 30. z braku dostatecznej ilości materiału, z czego można wyciągnąć wniosek, że w owym czasie zamieszczanie tego typu ogłoszeń w prasie wydawanej w Wilnie nie było zjawiskiem rozpowszechnionym, kojarzenie małżeństw odbywało się inną drogą, nie za pośrednictwem ogłoszeń matrymonialnych. W interesującym mnie okresie ukazywało się dużo gazet, wymienię tylko niektóre z nich, np. „Goniec Poranny Wileński", „Dziennik Wileński", „Kurier Wileński", „Przegląd Wileński", „Gazeta Krajowa", „Gazeta Wileńska", tygodniki: „Wiadomości Ilustrowane", „Zorza Wileńska" i inne, jednakże, jak już nadmieniłam, ogłoszeń matrymonialnych w nich zamieszczanych było nadzwyczaj mało. Można się było spodziewać, że w latach powojennych (po roku 1918) ich liczba się zwiększy, jednakże tak się nie stało. Niektóre z powyżej wymienionych gazet, np. „Dziennik Wileński", „Wiadomości Ilustrowane", „Przegląd Wileński", w ogóle nie zamieszczały tego typu ogłoszeń. Ogłoszenia matrymonialne, które omawiam (udało mi się zgro-

[1] Patrz m.in.: Zgółkowie (2000, 327-332); Sobstyl (2002); Kołodziejczyk (2006, 52-66); Orszulak-Dudkowska (2005, 267-276).

madzić zaledwie 25), zostały wyekscerpowane z *Gazety Krajowej, Gazety Wileńskiej, Gońca Porannego Wileńskiego,* większość jednak pochodzi z tygodnika *Wilnianka*, którego jedyny numer ukazał w 1927 roku. Było to pismo matrymonialno-reklamowe z rozbudowanym działem literackim, jego redaktorem naczelnym i wydawcą był Kazimierz Jodko-Narkiewicz. Jaka była przyczyna, że wyszedł zaledwie jeden numer tego tygodnika, nie wiadomo. Możliwe, że społeczność wileńska nie było jeszcze przygotowana do pojawienia się tego rodzaju pisma.

W tym miejscu wypada wyjaśnić różnicę między ogłoszeniem matrymonialnym a towarzyskim. Przymiotnik *matrymonialny* pochodzi od łacińskich słów *matrimonialis* 'małżeński' oraz *matrimonium* 'małżeństwo' (SWO 2002, 699), a więc ogłoszenie matrymonialne ma na celu kojarzenie trwałych związków zakończonych w zasadzie małżeństwem. Natomiast ogłoszenie towarzyskie zakłada znajomość raczej nietrwałą, przelotną, często przy tym nasuwa seksualne skojarzenia. Nie wszystkie analizowane ogłoszenia miały charakter typowo matrymonialny, nieraz trafiały się również o charakterze towarzyskim, np. *Młody inteligentny mężczyzna pragnie przyjaciółki, młodej, inteligentnej* (W)[2] albo *Samotny zamożny pan zawrze znajomość z inteligentą Rosjanką* (GK).

W ogłoszeniach z badanego okresu nie znajdujemy leksyki związanej ze sferą seksualną, tego typu słownictwo zaczęło się pojawiać w polskich ogłoszeniach matrymonialnych i towarzyskich w ostatnich kilkunastu latach (Zgółkowie 2000, 330). Wcześniej, a więc również w początkach XX wieku, sfera ta podlegała tabu, a może też cenzurze obyczajowej. Jednakże w tym czasie zdarzały się również wyjątki. W jednym z ogłoszeń pojawia się leksyka odnosząca się do życia seksualnego, co prawda, użyte tu połączenie wyrazowe ma neutralny charakter: *kawaler (...) pragnie poznać w celu matrymonialnym pannę lub wdówkę, która by się zgodziła żyć z mężem bez stosunków płciowych* (W). Wydaje mi się, że podanie do publicznej wiadomości tego typu informacji w ówczesnym czasie było wyrazem niemałej odwagi cywilnej.

W dzisiejszym zabieganym świecie człowiek nie ma czasu na pisanie długich tekstów (a może i nie zawsze potrafi) oraz na czytanie długich tekstów. Współczesne ogłoszenia matrymonialne pojawiające się w polskiej prasie wydawanej na Litwie, przede wszystkim w „Kurierze Wileńskim", odznaczają się zwięzłością i w zasadzie przekazują standardową informację, dotyczącą wieku, stanu cywilnego itd, np. *Pani w wieku 43 lat pozna Pana w podobnym wieku w celu matrymonialnym. Mam córkę. Telefon*.... Ogłoszenia pochodzące z początku XX wieku były przeważnie o wiele bardziej rozbudowane, np. *Kawaler Izraelita, samodzielny, wykształcony,*

[2] W nawiasie podaję nazwę gazety, z ktorej pochodzi dane ogłoszenie: „Gazeta Krajowa" (skrót: GK), „Gazeta Wileńska" (skrót: GW), „Wileński Goniec Poranny" (skrót: WGP), „Wilnianka" (skrót: W).

przystojny, lat 24, silnej budowy, wzrostu wysokiego, przedsiębiorca przemysłu drzewnego, zapobiegliwy i rzutny. Przebywałem kilka lat za granicą, gdzie nabrałem wielkiej praktyki oraz wykształcenia, pochodzę z rodziny inteligentnej i zamożnej. Tą drogą szukam towarzyszki wyznania izraelickiego, wymagam, by posiadała coś w posagu dla wspólnego dobra, na piękność nie zważam, tylko powinna mieć prawy charakter, szlachetność duszy i dobre serce. *Doświadczenie mnie nauczylo wiele, że nie wszystko jest to złoto, co się świeci* (W). Jednakże spotykamy również bardzo krótkie ogłoszenia, zawarta w nich informacja o ogłoszeniodawcy i poszukiwanej osobie jest nadzwyczaj lakoniczna, np. *Młodzieniec poszukuje współtowarzyszki, cele matrymonialne, pożądane fotografie* (W).

Autorami badanych ogłoszeń byli przedstawiciele obojga płci, jednak to panowie o wiele częściej taką drogą poszukiwali towarzyszek życia. Na początku przyjrzyjmy się stanowi cywilnemu ogłoszeniodawców oraz ich wiekowi, albowiem ujawnienie tych danych ma istotne znaczenie dla ewentualnego adresata ogłoszenia. Wśród pań zamieszczających ogłoszenia były przeważnie panny w młodym wieku, np. *panna lat 17* (W), *panna lat 18* (W), *osiemnastoletnia panna* (W). W jednym z ogłoszeń pojawił się frazeologizm *wiosna życia*, służący do określenia młodego wieku panny, który wnosił zarazem do danego ogłoszenia element poetyckości, czym wyróżniał także jego autorkę: *młoda panna w 19 wiośnie życia* (W). Młodość w przypadku pań była wielkim atutem. W celu jej podkreślenia oprócz wskazania dokładnego wieku dodawano dość często przymiotnik *młoda* lub połączenie wyrazowe *nadzwyczaj młoda*, chociaż, jak wiadomo, panna w wieku lat 18-19 nie mogła być stara. Powstawały w ten sposób konstrukcje pleonastyczne, np. *młoda panna lat 18* (W), *nadzwyczaj młoda panna lat 17* (W), w których wyrazy *młoda* i *nadzwyczaj młoda* stanowiły nadwyżkę znaczeniową, będącą wynikiem dążności do jak największej precyzji. Zaledwie w jednym ogłoszeniu kobietą poszukującą partnera w celu matrymonialnym jest *osoba starsza samotna* (WG), brakuje tu też informacji dotyczącej stanu cywilnego tej pani.

Wiek panów, w odróżnieniu od pań, nie zawsze był dokładnie określony. Owszem, dość często lata ogłoszeniodawcy były podawane, np. *kawaler lat 24*, *kawaler lat 25*, *kawaler lat 34*, lecz mamy też niemało przykładów, kiedy konkretne lata nie są wskazane, natomiast pojawiają się określenia typu *młodzieniec* (W), *młody mężczyzna* (W), *młody Polak* (WGP), które świadczą o tym, że są to młodzi mężczyźni, jednak nie wiadomo, do ilu lat o mężczyźnie można mówić *młody*. Jeżeli chodzi o stan cywilny, to najczęściej autorami ogłoszeń byli kawalerowie, chociaż mężczyźni stosunkowo często woleli o tym nie pisać, przemilczeć tę informację, np. *młody inteligentny mężczyzna* (W); *zdemobilizowany podoficer, handlowiec* (GK); *samotny zamożny pan* (GK); *młody przystojny Polak* (WGP). Natomiast nie znalazłam żadnego ogłoszenia, którego

autorem byłby wdowiec lub rozwiedziony. Tak więc ogłoszeniodawcami zarówno wśród pań, jak i panów byli przeważnie ludzie młodzi oraz wolnego stanu.

Przyjrzyjmy się teraz, za pomocą jakich środków językowych w badanych ogłoszeniach był kreowany własny wizerunek pod kątem cech fizycznych, psychicznych, zainteresowań oraz sytuacji materialnej. Zacznijmy od cech fizycznych i psychicznych:

Panie: *nadzwyczaj piękna* (W), *piękna jak wschodzące słoneczko* (W), *mówią, że piękna* (W), *bardzo piękna, zgrabna* (W), *wesoła, blondyna* (W), *elegancka, nadzwyczaj sympatyczna* (W), *pracowita jak pszczółka i gospodarna* (W), *z dobrym sercem* (W), *osoba inteligentna* (W).

Panowie: *młody i inteligentny* (WGP), *młody inteligentny* (WGP), *przystojny, prawego charakteru* (W), *szczery i otwarty* (W), *sympatyczny i inteligentny* (GK), *wykształcony, przystojny* (W), *silnej budowy, wysokiego wzrostu* (W).

Powyższe przykłady świadczą o tym, że cechy własne, co zresztą jest charakterystyczne dla wszystkich ogłoszeń matrymonialnych, zostały poddane zabiegowi melioryzacji (Zgółkowie 2000, 331). Mamy tu do czynienia z nagromadzeniem wyrazów nacechowanych dodatnio, lecz raczej o bardzo ogólnikowym, niekonkretnym znaczeniu. Wymienione cechy powtarzają się we wszystkich ogłoszeniach. W przypadku pań zwłaszcza często pojawia się przymiotnik *piękna*, nieraz w połączeniu z przysłówkami *nadzwyczaj* i *bardzo (nadzwyczaj piękna, bardzo piękna)*. W jednym ogłoszeniu w celu podkreślenia nieprzeciętnej urody pewnej panny porównano ją ze *wschodzącym słoneczkiem (piękna jak wschodzące słoneczko)*. Wyrażenie *wschodzące słoneczko*, konotujące takie dodatnie cechy, jak młodość, niewinność, wesołość, ciepło, jasność, świeżość itd., powinno zachęcić adresata do zainteresowania się tą, nie zaś inną ofertą matrymonialną. Na uwagę zasługuje też fraza *mówią, że piękna*, która pojawiła się w jednym z ogłoszeń. W tym wypadku chodziło zapewne autorce o pokazanie swojej skromności, co też bardzo się liczy w ogłoszeniach matrymonialnych. Owa panna nie sama twierdzi, że jest piękna, lecz inni tak o niej mówią i tak ją widzą, to nie są jej słowa, lecz innych osób. Warto zaznaczyć, że w żadnym ogłoszeniu nie pojawia się określenie *ładna*, lecz tylko *piękna*. Najprawdopodobniej wyraz *ładna*, w mniemaniu pań zamieszczających oferty matrymonialne, był niedostatecznie nacechowany dodatnio, nie oddawał w pełni ich urody. Chociaż podawane w słownikach definicje wyrazów *ładny* i *piękny* w zasadzie niczym się nie różnią[3], każdy jednak doskonale zdaje sobie z tego sprawę, że *piękna panna* jest w jakimś stopniu ładniejsza od *ładnej panny*. Jednakże pojęcie *piękny*,

[3] Na przykład w SWJPD powyższe przymiotniki mają w zasadzie identyczne znaczenia: *ładny* ‘wywołujący swoim wyglądem, brzmieniem, zapachem itd. pozytywne, miłe odczucia estetyczne’ (476), *piękny* ‘wywołujący przyjemne wrażenie estetyczne’ (746).

zwłaszcza, kiedy łączymy je z kobietą, każdemu kojarzy się z czymś innym, ponieważ piękno jest pojęciem względnym, niejednoznacznym. Wyrażenie *piękna panna* może wywoływać asocjacje związane zarówno z pięknem zewnętrznym, tj. fizycznym, jak i wewnętrznym. Zatem często przywoływany w ogłoszeniach przymiotnik *piękna* jest niesprecyzowany, nieścisły, tak naprawdę do końca nie wiadomo, jaka jest w rzeczywistości ta *piękna panna*. Czy chodzi w danym wypadku o wygląd zewnętrzny? We współczesnych ogłoszeniach matrymonialnych, szczególnie zamieszczanych przez panie, dużo miejsca poświęca się opisaniu wyglądu zewnętrznego. Znajdujemy tu szczegóły związane z kolorem włosów, oczu, wagą, wzrostem, budową ciała itd. W badanym materiale tego typu informacji (nie licząc określenia *piękna*) jest nadzwyczaj mało. Widocznie w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku wygląd zewnętrzny nie odgrywał aż tak istotnej roli jak obecnie, skoro poświęcano mu tak niewiele miejsca. Jeżeli chodzi o budowę ciała, to w ogłoszeniach pisanych przez panie pojawiło się zaledwie jedno określenie *zgrabna* (W) 'posiadająca właściwe proporcjonalne kształty; ładnie, harmonijnie zbudowana' (SWJPD, 1358). W jednym ogłoszeniu mamy wskazany kolor włosów autorki – *blondyna* (W). W ogłoszeniach zamieszczanych przez panów również prawie nie znajdujemy danych dotyczących wyglądu zewnętrznego, tylko w dwu, z których jedno przytoczono powyżej w całości, pojawia się określenie *przystojny* (WGP) 'dobrze się prezentujący się, ładny, urodziwy'(SWJPD, 912), jeden z tych panów odznacza się też *silną budową i wzrostem wysokim* (W). A więc o wyglądzie ogłoszeniodawców z analizowanego materiału niewiele da się wyczytać.

Badane ogłoszenia dostarczają trochę więcej informacji pod względem cech psychicznych. Jedną z cech, którą przypisują sobie przedstawiciele obojga płci, jest sympatyczność: *sympatyczna kresowianka* (W), *sympatyczny podoficer* (GK), natomiast wesołość cechuje tylko panie: *wesoła panna* (W), a więc będąca zazwyczaj w dobrym nastroju. W większości ogłoszeń zwraca się uwagę na inteligencję, czyli na zdolności umysłowe. Cechę tę można zaliczyć do „męskich", ponieważ przypisują ją sobie przeważnie panowie np. *inteligentny mężczyzna* (W), *inteligentny Polak* (WGP), *inteligentny podoficer* (GK), *inteligentny agronom* (GK). I tylko jedna pani uznała, że również posiada tę cechę – *osoba starsza, samotna, inteligentna* (GW). Panie zazwyczaj podkreślają swoją pracowitość i gospodarność, np. *pracowita panna* (W), *kresowianka pracowita jak pszczółka i gospodarna* (W). W drugim przykładzie mamy uwydatnienie cechy, jaką jest pracowitość, poprzez wprowadzenie wyrażenia porównawczego – *pracowita jak pszczółka*. Uosobieniem pracowitości w polskiej tradycji są pszczoła i mrówka. Jednak w ogłoszeniu nie pojawia się wyrażenie *pracowita jak mrówka* zapewne dlatego, że mrówka kojarzy się nam w zasadzie tylko z pracowitością, natomiast pszczoła nasuwa też inne przyjemne skojarzenia związane np. z kwiatami, latem,

miodem. Zresztą sama praca pszczół, fruwanie wśród ukwieconych łąk, wydaje się nam wielką przyjemnością.

Inne cechy, które panie sobie przypisują, to dobroć, niewinność i czystość. Ponieważ symbolicznym siedliskiem szlachetnych uczuć jest serce, toteż w ogłoszeniach często pojawiały się połączenia wyrazowe, których podstawę stanowił rzeczownik serce: *dobre serce, czyste serce, prawdziwe serce, niewinne serce*, np. *panna z dobrym sercem* (W), *posiadam czyste serce* (W), *mam prawdziwe serce* (W), *podaruję niewinne serce* (W) itd. Panowie natomiast podkreślali takie cechy, jak szczerość i otwartość.

Jednym z elementów autoprezentacji jest wskazanie wykształcenia, wyuczonego lub wykonywanego zawodu. O zawodzie jest mowa w zasadzie w ogłoszeniach zamieszczanych przez mężczyzn, ponieważ kobiety z racji młodego wieku nie mogły zdobyć żadnego zawodu, chociaż mogły otrzymać jakieś wykształcenie i ta informacja jest podana, np. *posiadam wykształcenie licealne* (W). Panowie rzadko wskazywali zdobyte wykształcenie, np. *posiada wykształcenie wyższe* (W), częściej podawali zawód, np. *z zawodu urzędnik, przedsiębiorca przemysłu drzewnego* (W), *handlowiec* (GK), albo miejsce pracy, np. *pracowałem w biurze, kierownik poczty*, nieraz była to wzmianka o piastowanym stanowisku, np. *zajmuje wysokie stanowisko* (GK). Zarówno zawód, jak i wskazanie sytuacji materialnej ogłoszeniodawcy były bardzo istotnymi elementami, albowiem odgrywały ważną rolę w zagwarantowaniu przyszłej żonie dobrobytu. W związku z powyższym w ogłoszeniach pojawiały się takie zapewnienia, jak *niezależny materialnie* (GK), *posiadający znaczną gotówkę i folwark* (GK), *pochodzę z rodziny zamożnej* (W). W ogłoszeniach pisanych przez panie raczej nie znajdujemy danych o sytuacji materialnej, zdarzało się jednak, że brak majątku miał być rekompensowany zaletami potencjalnej wybranki, np. *zaznaczam, że majątku nie posiadam, ale za to posiadam czyste serce* (W).Więc znowu pojawia się wyrażenie *czyste serce* – symbol niewinności i czystości.

Przyjrzyjmy się, jakich kandydatów na mężów poszukiwały panie:

- inteligentnego pana na stanowisku, najchętniej oficjalistę, ponieważ szalenie lubię gospodarkę (W);

- czekam na listy od ludzi poważnych i pracowitych (W);

- szukam człowieka, którego bym mogła szczerze pokochać, duszą i sercem (W);

- zastrzegam, że alkoholików nienawidzę, ponieważ jest to wstrętny nałóg i rujnuje człowieka materialnie i moralnie (W);

- młodzieniec przystojny od lat 19 do 21, brunet lub szatyn średniego wzrostu, pożądany z biedniejszej rodziny, najchętniej rzemieślnik lub inny zawód, by miał pewną egzystencję, by mógł dać jej pewne utrzymanie (W);

- pożądane jest szlachetne serce i bogobojność (W);

- *starszy mężczyzna lub inwalida* (GW);
- *zamożny młody człowiek* (W).

Z powyższych wypowiedzi wynika, że oczekiwania pań od przyszłego wybranka są różne. Tylko w jednym ogłoszeniu mamy bardziej szczegółowy opis wyglądu wraz ze wskazaniem wieku, są tam też życzenia, z jakiej rodziny ma pochodzić i jaki powinien mieć zawód. W większości ogłoszeń mamy mniej skonkretyzowane oczekiwane cechy partnera. Nieraz na pierwsze miejsce wysuwa się położenie materialne kandydata, np. *inteligentnego pana na stanowisku, zamożny młody człowiek*, często jednak ważniejsze są takie cechy, jak pracowitość, szlachetność, bogobojność. W paru ogłoszeniach został przytoczony argument przemawiający za konkretnym wyborem, np. *najchętniej oficjalistę, ponieważ szalenie lubię gospodarkę*. Warto zaznaczyć, że pojawia się tu wyraz nie *bardzo*, lecz *szalenie*, czyli 'ogromnie, niezmiernie', zapewne w celu przypodobania się przyszłemu kandydatowi. W innym przykładzie argumentacja jest bardziej rozbudowana, autorka snuje rozważania na temat szkodliwości alkoholu: *zastrzegam, że alkoholików nienawidzę, ponieważ jest to wstrętny nałóg i rujnuje człowieka materialnie i moralnie* (W).

Panowie mieli następujące wymagania przy wyborze partnerki:
- *wiary izraelickiej, by posiadała coś w posagu, na piękność nie zważam* (W);
- *inteligentna panna lub wdówka* (W);
- *dobrze sytuowana* (W);
- *panna lub wdowa zamożna* (GK);
- *panna lub wdowa lat 20-30, z posagiem* (GK);
- *panna przystojna, miła, sympatyczna* (W);
- *Polka mająca kapitalik* (WGK);
- *panna z posagiem* (W);
- *z osobą posiadająca majątek ziemski* (GK).

Panowie, o czym świadczą przytoczone wyżej przykłady, nie zwracali wielkiej uwagi na urodę kandydatek, chociaż panie bardzo starały się ją zareklamować i w tym celu korzystały z przymiotników waloryzujących, zwłaszcza nadużywały określenia *piękna*. Panom właściwie chodziło o to, żeby kandydatka była dobrze materialnie sytuowana, o czym świadczą słowa, np. *by posiadała coś w posagu, dobrze sytuowana, panna z posagiem, Polka mająca kapitalik*. Uroda nie odgrywała aż tak istotnej roli, jak się paniom wydawało, o czym wyraźnie świadczy jednen z przytoczonych przykładów – *na piękność nie zważam*.

Warto też trochę miejsca poświęcić narracji, z którą spotykamy się w ogłoszeniach. Dość często się zdarza, że w jednym ogłoszeniu występują dwa rodzaje narracji – trzecioosobowa i pierwszoosobowa. Ciekawe, że przejście od jednego rodzaju nar-

racji do drugiego odbywa się bez żadnych formalnych wykładników, zmiana ta następuje w obrębie jednego wypowiedzenia, np. *Kawaler Izraelita, lat 24, silnej budowy i wzrostu wysokiego, przedsiębiorca przemysłu drzewnego, zapobiegliwy,* (dalej narracja toczy się w 1. osobie) *przebywałem kilkanaście lat za granicą, gdzie nabrałem wielkiej praktyki* itd. (W) *Panna blondyna (...) poszukuje w celu matrymonialnym inteligentnego pana na stanowisku najchętniej oficjalistę,* (dalej narracja pierwszoosobowa) *ponieważ szalenie lubię gospodarkę, to dlatego chętnie nawiążę znajomość* itd. (W) Wprowadzenie narracji w pierwszej osobie miało zapewne urozmaicić, ożywić suchą narrację trzecioosobową oraz pozwolić autorowi bardziej bezpośrednio opowiedzieć o sobie i przedstawić swoje oczekiwania odnośnie do ewentualnego partnera.

W niektórych ogłoszeniach, zwłaszcza zamieszczanych w *Wilniance*, pojawiają się różne dygresje, w których ogłoszeniodawca zastanawia się nad sensem życia, nad szczęściem, np. *Nadmieniam, że jestem wesoły, a życie ludzkie i krok małżeński traktuję poważnie. Ponieważ życie tak szybko ulata, że szelestu skrzydeł jego nie słychać, a zatem osoby, które pragną być szczęśliwe, i zabezpieczyć sobie byt na przyszłość, a chcą być kochane duszą i sercem, niech śpieszą zaraz z ofertami...*(W) *Doświadczenie mnie nauczyło wiele, „że nie jest to złoto, co się świeci"* (W).

Można było się spodziewać, że w analizowanym materiale znajdą się formy językowe charakterystyczne dla polszczyzny wileńskiej. Jednakże to przypuszczenie nie znalazło uzasadnienia, jedyną cechą typową dla tej odmiany językowej był czasownik *zabezpieczyć* użyty w znaczeniu 'zapewnić', por. *osoby, które pragną być szczęśliwe i zabezpieczyć sobie byt na przyszłość* (W), co powinniśmy uznać za wpływ języka rosyjskiego, w którym czasownik *обеспечить* występuje w znaczeniu 'zapewnić'. Brak regionalizmów wileńskich jest widocznie niemałą zasługą redakcji.

Powyższe rozważania skłaniają do sformułowania kilku wniosków:
- w pierwszych trzech dziesięcioleciach XX wieku ogłoszenia matrymonialne w prasie wileńskiej ukazywały się rzadko;
- większość zamieszczanych ogłoszeń to obszerne teksty, w których mogą występować dwa rodzaje narracji (narracja trzecioosobowa i narracja pierwszoosobowa), a także pojawiają się różne dygresje na temat szczęścia, sensu życia oraz frazeologizmy;
- w ogłoszeniach brak leksyki związanej ze sferą seksualną; słownictwo dotyczące wyglądu zewnętrznego ogłoszeniodawców ma ogólnikowe znaczenie, bardziej zróżnicowana leksyka pojawia się w opisie cech psychicznych, zajęć, sytuacji materialnej, bardziej bogaty językowo natomiast jest opis oczekiwanych cech i wartości reprezentowanych przez potencjalnego partnera.

Słowniki

SWJPD – *Słownik współczesnego języka polskiego*, 1996, pod red. B. Dunaja, Warszawa.
SWO – *Słownik wyrazów obcych*, 2002, pod red. E. Sobol, Warszawa.

Bibliografia

Kołodziejczyk Anna, 2006, *Współczesna leksyka na usługach autoprezentacji (cechy fizyczne na podstawie analizy internetowych anonsów towarzysko-matrymonialnych)*, „Poradnik Językowy", nr. 3, 52-66.
Sobstyl Katarzyna, 2002, *Ogłoszenia towarzysko-matrymonialne w języku polskim i niemieckim. Studium pragmalingwistyczne*, Lublin.
Zgółkowie Halina i Tadeusz, 2000, *Świat wartości w leksyce ogłoszeń towarzyskich i matrymonialnych,* w: *Język a kultura*, t. 13, *Językowy obraz świata i kultura*, red. A. Dąbrowska, J. Anusiewicz, Wrocław, 327-332.

Teksty źródłowe

„Gazeta Krajowa" 1922 (Nr 20, Nr 31, Nr 69, Nr 127).
„Gazeta Wileńska" 1922 (Nr 5).
„Wileński Goniec Poranny" 1911(Nr 14, Nr 23, Nr 30).
„Wilnianka" 1927 (Nr 1).

MATRIMONIALINIAI SKELBIMAI XX A. PRADŽIOS VILNIAUS SPAUDOJE

Santrauka

Šio straipsnio tema – tai matrimonialinių skelbimų kalba Vilniaus spaudoje, kurie pasirodė per pirmus tris XX a. dešimtmečius. Analizuojami skelbimai pasirinkti iš laikraščių „Gazeta Krajowa", „Gazeta Wileńska", „Goniec Poranny Wileński" ir iš savaitraščio „Wilnianka". Skelbimus rašė pagrinde jauni abiejų lyčių nesusituokę žmonės. Dauguma skelbimų tai gan ilgi tekstai, kuriuose pastebima dviejų rūšių naracija – trečiojo ir pirmojo asmens naracija, taip pat įvairios digresijos apie laimę, gyvenimo prasmę bei frazeologizmai. Skelbimuose nėra leksikos susijusios su seksualine sfera, žmogaus išvaizdos aprašymas yra bendro pobūdžio. Labiau diferencijuota leksika pasižymi psichinių savybių, užsiėmimų, materialinės padėties aprašymai. Tačiau turtingesnis kalbos atžvilgiu yra potencialaus partnerio norimų savybių ir vertybių aprašymas.

Raktiniai žodžiai: matrimonialinis (santuokinis) skelbimas, Vilniaus spauda, leksika.

MATRIMONIAL CLASSIFIEDS IN VILNIUS PRESS IN THE BEGINNING OF 20TH CENTURY

This article deals with the language of matrimonial classifieds published in the press of Vilnius in the first three decades of the 20th century. The advertisements analysed have been selected from the dailies "Gazeta Krajowa", "Gazeta Wileńska" and "Goniec Poranny Wileński", and from the weekly "Wilnianka". The authors were mostly young singles of both genders. Most ads include rather long texts with two types of narration, i.e. the third-person or the first-person narration, as well as various digressions about happiness and the meaning of life, and idioms. The advertisements do not contain any language of sexual nature, and the descriptions of personal appearance are general in character. The language used to describe mental characteristics, occupations and circumstances is more differentiated. However, the descriptions of preferred characteristics of a potential partner and his or her values are far richer in vocabulary terms.

Keywords: matrimonial (marriage) classified, Vilnius press, vocabulary.

Philipp Hofeneder

Uniwersytet Wiedeński, Austria

JĘZYK POLSKI NA UKRAINIE RADZIECKIEJ. CZASOPISMA „JEDNOŚĆ ROBOTNICZA" (1917) I „SIERP" (1922)

Język polski poza obszarami etnicznie polskimi stanowił i nadal stanowi jeden z głównych nurtów naukowych badań polonistyki. Jest to przeważnie związane z faktem, iż szczególnie na terytorium obecnych państw Białorusi, Ukrainy, Litwy i Łotwy przez stulecia mieszkała duża co do liczebności ludność polskojęzyczna. Ma to nie tylko znaczenie pozajęzykowe, gdyż bez wątpliwości stanowi integralną część zarówno historii Polski, jak też historii Białorusi i Ukrainy, lecz jest także niesłychanie interesujące w sensie czysto językoznawczym.

Jako oddzielny temat przedstawia się tutaj okres radziecki. W tym kontekście odróżniać trzeba państwa, które stały się częścią Związku Radzieckiego, od tych, które po drugiej wojnie światowej należały do tzw. bloku wschodniego.

Badania dotyczące języka polskiego w ZSRR w XX wieku skupiały się zazwyczaj wokół polskich gwar występujących na tym obszarze. Dopiero w dziewięćdziesiątych latach XX stulecia zaczęto zwracać też uwagę na inne aspekty tego tematu, chociaż nadal się skupiano na okresie po 1945 roku.[1] Ostatnio ukazała się pierwsza praca zajmująca się szeroko okresem międzywojennym (Grek-Pabisowa i in. 2008a; Grek-Pabisowa i in. 2008b). Nadal brakuje gruntownych opracowań dotyczących okresu po 1917 r. na Ukrainie. Istnieją jedynie pojedyncze artykuły (Szydłowska-Cegłowa 1997, 251-258; Cechosz, Dzięgiel 1996, 201-221; Ślisz 1958, 99-107)[2], które pozwalają nam bliżej zapoznać się z sytuacją języka polskiego w tym okresie i na tym terenie.

Niniejszy artykuł próbuje opisać sytuację językową na Ukrainie radzieckiej zaraz po wybuchu rewolucji październikowej. Podstawą badań są gazety polskojęzyczne, które wydawane były przez komunistów polskich na Ukrainie. Wybrano tu dwa reprezentatywne czasopisma. Pierwszym jest „Sierp" – czasopismo tygodniowe, które od roku 1922 ukazywało się jako organ KP(b)U na szczeblu republikańskim w Kijowie. Było to jedno z najdłużej wydanych czasopism na Ukrainie radzieckiej. Pracę wydawniczą przerwano dopiero w 1941 roku. Jednak organ wydawany był nadal pod

[1] Przeanalizowano język powojennych gazet Litwy, por. Mędelska (1999), Mędelska (2000), Mędelska (2001), Mędelska (2004).

[2] Por. też czwarty tom *Język polski dawnych Kresów Wschodnich*, który zostanie opublikowany w następnym roku.

zmienionym tytułem „Głos radziecki”.[3] To pismo *poświęcone sprawom wsi*, jak pisano w podtytule, informowało o wydarzeniach wewnętrzno- jak i zewnętrznopolitycznych. Teksty, jak pokazują liczne przykłady, pisano w języku antagonizującym. Kiedy z *Polski jaśniepańskiej* czytelników informowano głównie o *burżuazyjnym rządzie w Polsce*, oraz ogólnie o wydarzeniach *w burżuazyjnej Polsce* (por. tytuły artykułów: *Nędza ludu w Polsce*, *Gwałt nad posłem chłopskim*), w rubryce *z federacji radzieckiej* pisano wyłącznie o pozytywnych wydarzeniach w Związku Radzieckim. Częściowo zwracano uwagę także na czytelników z obszarów etnicznie polskich, ponieważ miano nadzieję, iż rewolucja socjalistyczna obejmie w przyszłości również i te tereny. W czasopiśmie prowadzono także stały poradnik gospodarczy, gdzie informowano o codziennych wydarzeniach w rolnictwie (por. tytuły artykułów: *Pożyczka zbożowa*, *Zaraza wśród bydła*). Oznacza to, że obok treści ideologicznych i propagandowych pisano także wiele o sprawach bezpośrednio dotyczących ludności mieszkającej na wsi.

W przeciwieństwie do tego drugie czasopismo, które się tu analizuje, skierowane było raczej do grona czytelników zainteresowanych sprawami partii komunistycznej. Wydawane ono było w Charkowie pod tytułem „Jedność robotnicza” już od 12/25 marca 1917, co wyprzedzało utworzenie Ukrainy radzieckiej. Publikowanie tego czasopisma, które wydawane było przez polski komitet robotniczy, przerwano prawdopodobnie jeszcze w ciągu roku 1917, jednak u Daszkiewicza (1966) nie ma na ten temat żadnych informacji. „Jedność robotnicza” informowała wyłącznie o wydarzeniach partyjnych. Pisano zatem o różnych manifestach partii, o odezwach do robotników polskich lub o rozwoju organizacji robotniczych.

Porównanie obu tych czasopism pozwala nam pokazać różne aspekty języka polskiego na Ukrainie radzieckiej. Podstawą jest pisana wersja polszczyzny na Ukrainie radzieckiej krótko przed albo zaraz po wybuchu rewolucji październikowej. Bez względu na ideologiczne stanowisko autorów tych czasopism, są one częścią tzw. polszczyzny południowokresowej. Artykuły w obu czasopismach są pełne ideologizowanych zwrotów. Ze względu na różnych adresatów, do których kierowano oba periodyki, możemy także więcej dowiedzieć się o socjalnej stratyfikacji polszczyzny tego czasu. Jednocześnie mamy tu do czynienia z pierwszymi próbami tzw. radzieckiego języka polskiego. Traktować trzeba to jako pierwszą próbę polskiej wersji nowomowy. Jak wyżej już zostało omówione, oba czasopisma były wydawane na szczeblu republikańskim. Już w 1924 roku stworzono w Moskwie Centralne Wydawnictwo Ludowe, w którego skład wchodził też Oddział Polski. Wydane tam książki i gazety były przewidziane zarówno dla Białorusi, jak i dla Ukrainy. Prawdopodobnie

[3] O szczegółach dotyczących czasopisma por. Daszkiewicz (1966, 95-96).

te wydania mogą reprezentować odmienny od przedstawionych tu gazet wariant języka polskiego.

1. Pisownia

Na początku okresu radzieckiego jeszcze nie domagano się stworzenia osobnych zasad pisowni tzw. radzieckiego języka polskiego[4]. Dlatego odchylenia od obowiązującej w Polsce pisowni traktować należy jako osobliwości poszczególnych autorów. Zdaje się jednak, że jednocześnie pewne stare nawyki ortograficzne skonfrontowane zostają z nowymi formami pisowni. W obu czasopismach dostrzec można dość znaczne odchylenia dotyczące pisowni małych i wielkich liter. Wszelkie nazwy występujące w związku z komunistycznymi i częściowo niekomunistycznymi organizacjami pisano wielką literą: *Władza nasza*; *ci wszyscy wrogowie Ludu Pracującego oraz Władzy Robotniczo-Włościańskiej* (Sierp 1922/2:1); *walczący o swą Robotniczo-Włościańską Władzę* (Sierp 1922/1:3); *przez agientów Wydziału Politycznego* (Sierp 1922/3:4); *w Republikach Sowieckich* (Sierp 1922/2:1); *posiedzenie Komitetu Robotniczego*; *gdzie po przemówieniu towarzysza delegata K. R. P. do Rady Deputowanych manifestujących* (Jedność robotnicza 1917/1:3); *miejscowej Grupy Socjalistycznej Polskiej* (Jedność robotnicza 1917/1:4); *z Organizacją Rosyjską* (Jedność robotnicza 1917/4:3). Czasami, znacznie częściej w wypadku czasopisma „Sierp", zdarza się pisanie wielką literą innych rzeczowników, por. *Komisarjat* (Sierp 1922/1:2). Rzadko jednak odnotować można pisownię małą literą tam, gdzie polska norma międzywojenna domagała się wielkiej litery, por. *czy był polakiem czy rosjaninem* (Sierp 1922/1:5).

Regularnie widzimy pisownię łączną w tych przypadkach, gdzie norma polska wymaga pisowni rozdzielnej: *odrazu* (Sierp 1922/1:2); *wogóle* (Sierp 1922/1:7); *zamało* (Sierp 1922/2:1); *naodwrót* (Sierp 1922/3:7); *zagranicą* (Sierp 1922/3:4); *wogóle* (Jedność robotnicza 1917/7:5). Dotyczy to też przypadków z partykułą zaprzeczenia: *niema* (Sierp 1922/3:7), *niemamy* (Sierp 1922/3:1); *niema powodu do dawnych podziałów* (Jedność robotnicza 1917/2:2), chociaż w „Jedności robotniczej" częściej zdarza się pisownia typu *że nie ma on w swoim ręku narzędzi wytwórczych* (1917/3:2). W pojedynczych wypadkach możemy dostrzegać bezpośredni wpływ języka ukraińskiego, por. *відразу*, *взагалі*, *нема*/*немає*, *замало*. Jednocześnie jednak trzeba wziąć pod uwagę, że w tzw. Słowniku warszawskim również notuje się takie formy, jak *odrazu* albo *wogóle*.

Przeważnie używano *-j-* zamiast *-i-* w zgłoskach niepoczątkowych, co odpowiadało ówczesnej tradycji: *w gubernjach* (Sierp 1922/1:5); *ideologja proletarjatu* (Jedność

[4] Dyskusja wokół pisowni zaczęła się dopiero w 1924 roku. Por. Лараўэцкая (2001, 217-225).

robotnicza 1917/6:4); brak *bezpośredniej walki proletarjatu* (Jedność robotnicza 1917/7:2). Taką pisownię napotyka się nawet na początku słowa: *bezpośredni jnteres klasowy* (Jedność robotnicza 1917/6:5); *jnne pisma* (Jedność robotnicza 1917/7:4).

2. Fonologia

Ogólnie można powiedzieć, że czasopismo *Sierp* wykazuje więcej odchyleń od ówczesnej normy ogólnopolskiej. Pojedyncze charakterystyczne formy mają jednak charakter sporadyczny, rzadko można zatem mówić o pewnym ogólnie przyjętym zwyczaju. Na końcu słowa czasami nie ma *–ę*, por. *ratowali sie ludzie* (Sierp 1922/1:2). Dochodzi do zmieszania *ż-ź*, *s-ś*, *s-z* por. *terażniejszymi niedostatkami* (Sierp 1922/1:2), *świętują wielkie zwycięztwo* (Sierp 1922/1:3). Spółgłoska *g* przed samogłoską *e* pisze się jako *gie*, co zgodne jest z ówczesną normą, por. *carskiemi gienerałami* (Sierp 1922/1:6); *agientów Wydziału Politycznego* (Sierp 1922/3:4). Pojawiają się problemy w związku z pisaniem wyrazów obcych, por. *zorjętować* (Sierp 1922/1:3) przez *-ę-*, też *Nowa Robotnicza Federacja ze Sztokcholmu (Szwecja)* (Jedność robotnicza 1917/5:5). Natrafiamy też na uproszczenia zbiegu spółgłosek, por. *sześdziesiąt cztery kwartyljony pięćset tryljonów rb.* (Sierp 1922/2:4), *śród robotników* (Jedność robotnicza 1917/2:2)[5]. Dostrzegamy też formę zgodną ze starym zwyczajem: *Władze aresztują strejkujących* (Jedność robotnicza 1917/6:7), podczas gdy współczesna norma zna tylko formę *strajk*. Godne wzmiankowania są jeszcze formy *musimy i możemy tłomaczyć brak bezpośredniej walki* (Jedność robotnicza 1917/7:2), por. pisanie *-o-*, i *wódz austryjacki* (Jedność robotnicza 1917/5:5) przez *-yj-*, gdzie utrzymała się archaiczna, dwuzgłoskowa wymowa, prawdopodobnie pod wpływem języków wschodniosłowiańskich.

3. Morfologia i zjawiska morfonologiczne

Znowu możemy dostrzec, że czasopismo „Sierp" częściej ujawnia naleciałości regionalne. W przeciwieństwie do tego „Jedność robotnicza" prezentuje język polski, który odpowiada bardziej tendencjom języka ogólnego w II Rzeczypospolitej. Różnica polega przeważnie na tym, że w czasopiśmie „Sierp" często natrafiamy na formy wschodniosłowiańskie, co wskazuje na silny wpływ języka rosyjskiego.

Odnajdujemy, na przykład, w „Sierpie" formy typu *rozdzielił tą ilość* (1922/3:3), gdzie nie przestrzega się różnicy pomiędzy biernikiem liczby pojedynczej przymiotników i zaimka wskazującego *ten*. W „Jedności robotniczej" przeważnie napotykamy

[5] Formę *śród* uważano również za przestarzałą, por. *Słownik języka polskiego*, t. 1-11, pod red. W. Doroszewskiego, Warszawa 1958-1962.

formy typu *mają wykonać tę manifestację* (1917/6:3) albo *tę zasadę* (1917/2:1). W obu gazetach używa się skróconych form zaimków dzierżawczych, por. *proletarjatu o swe prawa* (Jedność robotnicza 1917/7:2); *chcą pochwycić władzę w swe ręce* (Jedność robotnicza 1917/7:4); *dla zaznaczenia swej solidarności* (Jedność robotnicza 1917/1:3). W „Sierpie" trafiają się jednak obok formy *starał się ukryć swe właściwe cele* (1922/4:1), także *ze swojemi carskiemi upiorami* (1922/1:2), *nie stracą do czasu wypłaty swojej wartości* (1922/2:1).

Z przestarzałymi już dzisiaj formami typu *carskiemi gienerałami* (Sierp 1922/1:6) spotykamy się częściej jeszcze w okresie międzywojennym, por. *wszielkiemi sposobami* (Sierp 1922/3:5); *a żółnierzami walczącemi na nim z nędzą* (Sierp 1922/1:3); *są płatnemi kontrrewolucyjnemi kłamcami* (Sierp 1922/1:3). „Jedność robotnicza" jednak obok takich form zawiera także formy odpowiadające współczesnej normie języka polskiego, które należy uważać za ustalone już w Polsce międzywojennej, por. *pełnymi zapału okrzykami* (1917/1:3) i *z czerwonymi sztandarami* (1917/1:3), spotyka się jednak też *z innemi postępowemi siłami* (1917/5:6) albo *z temi silnemi rządami* (1917/6:5).

Końcówka bezokolicznika może czasami przybierać formę odbiegającą od normy, por. *dopomódz ludności wiejskiej* (Sierp 1922/2:1), co jest znane szerzej na obszarach Kresów południowych.

Typowy dla gazety „Sierp" okazuje się szereg form wschodniosłowiańskich, takich jak *fabrykanty* (1922/1:5) albo *sprzedawczycy* (1922/1:6) zamiast *sprzedawczynie*. Możliwe, że miał tu pewien wpływ język ukraiński w jego wersji galicyjskiej, por. *продавчиця*. Na Ukrainie radzieckiej używano raczej *продавщиця* (por. też ros. *продавщица*). W „Sierpie" zachowuje się ogólnie formy przestarzałe, tak jak na przykład *każden* (1922/1:3).

W badanych periodykach występują także pewne formy, będące wynikiem wpływu odpowiednich form języka ukraińskiego. Spotykamy więc na przykład konsekwentnie *możność* (Sierp 1922/4:1), a nie *możliwość* (por. ukr. *можність*), *poratunek* (Sierp 1922/4:1), a nie *ratunek* (por. ukr. *порятунок*) albo *zwyczajnie* (Sierp 1922/1:2) (por. ukr. *звичайно*), a nie *zwykle*. Konsekwentnie też używa się stopnia najwyższego w kombinacji z prefiksem *jak-*, por. *w jaknajkrótszym czasie* (Jedność robotnicza 1917/4:1) albo *o jaknajszybsze zakończenie wojny* (Jedność robotnicza 1917/4:1).

4. Leksyka

Nie tylko z powodu wpływu „kresowości" na badane teksty, ale też poprzez reprezentowany przez redaktorów światopogląd komunistyczny, dziedzina leksyki wydaje się bardzo interesująca do badania. Jednocześnie mamy tu prawdopodobnie

do czynienia z pierwszymi próbami stworzenia tzw. nowomowy, zwłaszcza jeżeli weźmiemy pod uwagę, iż wielu z radzieckich aktywistów po drugiej wojnie światowej odegrało pewną rolę w nowo budowanej PRL.

Podobnie jak miało to miejsce w innych dziedzinach, również i w leksyce odnajdujemy znany nam już obraz. Czasopismo „Sierp" w przeciwieństwie do gazety „Jedność robotnicza" wykazuje więcej odchyleń od ówczesnej normy ogólnopolskiej. Ogólnie można przypuszczać, że jego leksyka bardziej ulega wpływowi języka rosyjskiego. Czytamy więc w „Sierpie": *w kolejce przed magazynem* (1922/1:2) (por. ros. *магазин*), *otwarcie Kaszyrskiej stacji elektrycznej* (por. ros. *электростанция*) (1922/1:3), *arendatorem* (1922/3:7) (por. pol. *dzierżawca*), *z izby, w której ukrywał się Antonow* (1922/3:4) (por. tu *izba* w znaczeniu polskiej *chata*), *jak pod kartofle* (1922/1:8), *około pół arszyna szerokości* (1922/1:7) albo *ogólny rostrój całej gospodarki* (1922/1) (por. ros. *расстройство*). Podane tu przykłady pojawiły się pod wpływem języka rosyjskiego (pomijając formy *arszyna* i *stacji elektrycznej*), choć niezaprzeczalnie istnieją we wszystkich językach wschodniosłowiańskich.

Wyrazy obce, które mogły być niezrozumiałe dla czytelników, wyjaśniane były bądź w nawiasach, bądź w zdaniach podrzędnych. Por. *udzielił mu dymisji (zwolnił od obowiązków)* (Sierp 1922/1:6), *danie internacjonalizacji (umiędzynarodowienia)* (Jedność robotnicza 1917/5:6) albo *kongresy hygjenistów t. j. uczonych, zajmujących się badaniem warunków zdrowia ludności* (Jedność robotnicza 1917/2:3). Czasami używano też wyrazów rosyjskich, które powszechnie były znane w społeczeństwie, por. *sekwestr zboża (t. zw. razwiorstka)* (Sierp 1922/2:1).

5. Frazeologizmy

W zakresie frazeologizmów mamy niewielkie różnice między oboma gazetami. Jako pismo partyjne „Jedność robotnicza" zwraca się do czytelników bardziej ideologicznie uświadomionych. Z tego powodu język jest wzbogacony elementami komunistycznej nowomowy. Dotyczy to, jak pisał Głowiński (2009, 11-33), nie tylko narzucania wyrazistego znaku wartości, ale też elementów pragmatycznych i rytualnych. W obu gazetach napotykamy pewien język dyskrepancji. Tam, *w jaśniepańskiej Polsce* (Sierp 1922/1:7) w przeciwieństwie do Ukrainy radzieckiej, gdzie *robotnicy i włościanie szykują się do stanowczej walki z bandą monarchistów, chcących zabrać władzę w swe ręce* (Sierp 1922/4:2). Wyraziście jest pokazane, co się dzieje tam: *są płatnemi kontrrewolucyjnemi kłamcami* (Sierp 1922/1:3), *w tak dobranym towarzystwie jaśniepańskich kłamców i burżuazyjnych faryzeuszy* (Sierp 1922/2:1), *zdrajcą stanu nazywa się w Polsce każden, kto nie zaprzedał swego sumienia klasom posiadającym* (Sierp 1922/4:1).

O nowym rządzie w Polsce się mówi: *Nowy więc rząd nie będzie miał poparcia ani z prawa, ani z lewa. Długotrwałym i silnym więc być nie może. W chwili stworzenia skazany jest na bezsilność i prędki zgon* (Sierp 1922/3:3).

Jeszcze zaraz po rewolucji podkreślano, że komuniści polscy na Ukrainie są niezależni od działaczy rosyjskich, por. między innymi *Wziąwszy to wszystko pod uwagę, wiec robotników polskich w Charkowie stwierdza, że nie pozostanie obojętnym dla rewolucji rosyjskiej i zaznacza konieczność zorganizowanego w niej udziału w celu współdziałania z towarzyszami rosjanami i uświadamiania im naszych potrzeb miejscowych, a także ogólnopolitycznych* (Jedność robotnicza 1917/1:1). W ograniczonym stopniu mówili też o skomplikowanej historii stosunków pomiędzy różnymi narodami, por. *Rada Stanu podkreśla, że odwieczny spór polsko-rosyjski o wielkich przestrzeniach etnograficznych, leżących między Polską i Rosją, a od najdawniejszych czasów siłą losów historycznych związanych z Polską pozostaje nierozstrzygnięty przez odezwę Rządu Tymczasowego* (Jedność robotnicza 1917/5:7).

Cała terminologia odznacza się pewną retoryką walki, por. *jesteś „żółnierzem pracy"* (Sierp 1922/1:3), *front pracy* (Sierp 1922/1:3), *przed nami dni walki i nieustannej pracy* (Jedność robotnicza 1917/6:2), *zniknie wtedy z oblicza ziemi wyzyskiwacz kapitalista* (Jedność robotnicza 1917/3:2) albo *Lud pracujący obala swych ciemiężycieli i buduje państwa wolności* (Jedność robotnicza 1917/3:2).

6. Składnia

Składnia obu gazet prezentuje również wiele naleciałości regionalnych. I w tym kontekście widzimy pewną zasadniczą różnicę między nimi. Bez wątpienia czasopismo „Sierp" wykazuje więcej odchyleń od normy ogólnopolskiej, czego nie można tłumaczyć wyłącznie wpływem języka rosyjskiego. Spotykamy w nim, na przykład, regularnie formy typu *proponują mu usunąć się* (1922/1:6) albo *kiedy jak to mówią* (1922/2:1), gdzie trzecia osoba liczby mnogiej przybiera znaczenie formy nieosobowej. Podobnie też w czasie przeszłym, por. *zaś wodzów robotniczych aresztowali* (1922/1:5). W przeciwieństwie do tego w gazecie „Jedność robotnicza" konsekwentnie występuje konstrukcja typu *postanowiono delegatów Komitetu do komisji organizacyjnej zespołu* (1917/1:3). Regularnie i prawie bez wyjątku napotykamy w „Sierpie" postpozycję przymiotników, por. *w roku zeszłym* (1922/1:5); *też zgody wielkiej niema* (1922/1:6); *z podaniem się do dymisji rządu całego* (1922/1:6); *kupić koszulę niezłą* (1922/2:1); *o człowieku tym wiadomo* (1922/3:3). Chociaż podobne zjawisko obserwujemy również w przypadku „Jedności robotniczej", spotykamy w niej jednak też przypadki całkiem „normalnego" porządku słów, por. *z miejscowemi warunkami* (1917/1:3).

Często też zdarza się, że przymiotnik w orzeczeniu znajduje się w narzędniku, por. *Przypuszczać należy, że i teraz odpowiedź ich będzie podobną do poprzedniej* (Sierp 1922/1:6); *jeżeli robi się to bardzo wczesną wiosną gdy ziemia jest jeszcze mokrą* (Sierp 1922/1:8). W obydwu gazetach spotykamy zaimek zwrotny na końcu zdania, por. *Konferencja w Hadze rozpoczęła się* (Sierp 1922/2:5).

Następne zdanie wykazuje użycie konstrukcji imiesłowu biernego z narzędnikiem, co znowu odpowiada normie języka rosyjskiego, por. *tak więc wewnętrzna pożyczka zbożowa jest podyktowana nie tylko interesem państwa ale i interesem każdego włościanina* (Sierp 1922/1:2).

7. Podsumowanie

Porównanie dwóch gazet polskojęzycznych, które wydawano przed i tuż po rewolucji październikowej na Ukrainie radzieckiej, pokazało nam wiele ciekawych problemów. Między oboma czasopismami istnieje wyraźna różnica. Po pierwsze, „Sierp" jako *pismo poświęcone sprawom wsi* był przeznaczony przeważnie dla obywateli polskojęzycznych z terenów pozamiejskich. W przeciwieństwie do tego „Jedność robotnicza" jako organ partyjny komunistów polskich na Ukrainie, prezentuje całkiem inną koncepcję tematyczną oraz językową i skupia się przede wszystkim wokół członków partii komunistycznej. Nie jest więc niespodzianką, że „Sierp" wykazuje więcej naleciałości regionalnych, które sprowadzić można prawdopodobnie przede wszystkim do przyzwyczajeń językowych Polaków na Ukrainie radzieckiej. Świadczy o tym też fakt, że „Sierp" przewidziany był dla czytelników na Ukrainie, a nie w całym Związku Radzieckim.

W tym kontekście trzeba zwrócić uwagę na to, że i w II Rzeczypospolitej Polskiej w dwudziestoleciu międzywojennym język polski jeszcze nie był ostatecznie ustabilizowany. Dotyczy to nie tylko kwestii pisowni, którą unormowano w 1936 roku (por. kwestie pisowni łącznej czy rozłącznej, ale i niektórych innych zjawisk. Jednak wbrew ogólnym przypuszczeniom gazeta „Jedność robotnicza" pokazuje wariant języka polskiego, który bardziej odpowiada ogólnym tendencjom tego czasu w rdzennej Polsce. W przeciwieństwie do tego gazeta „Sierp" ujawnia wiele oznak typowych dla polszczyzny kresowej. W dalszych badaniach należy bardziej się skoncentrować na jednostkach leksykalnych. Pomimo niewątpliwego ogromnego wpływu języka rosyjskiego, analiza pokazała, że pewne pożyczki można wyjaśnić tylko wpływem języka ukraińskiego.

W obu gazetach przeważa język propagandowy, który odznacza się wieloma elementami ideologicznymi. Jednocześnie widzimy na przykładzie czasopisma

„Jedność robotnicza", że nie wszystkie publikowane na Ukrainie radzieckiej teksty cechuje wielka rozbieżność z ówczesną normą języka polskiego.

W dalszych badaniach tego problemu należy zwrócić uwagę na przedrewolucyjny stan języka polskiego. Byłoby, na przykład, interesujące, aby porównać język „Sierpa" i „Jedności robotniczej" z językiem takich periodyków, jak „Dziennik kijowski" albo „Świt" czy „Tygodnik polityczny, społeczny, ekonomiczny i literacki", które wydawano w Kijowie przed rewolucją.

Teksty źródłowe

„Jedność robotnicza". Organ komitetu robotniczego polskiego, Charków 1917 r.
„Sierp". Pismo poświęcone sprawom wsi, Kijów 1922 r.

Bibliografia

Cechosz Iwona, Dzięgiel Ewa, 1996, *Materiały archiwalne do historii języka polskiego na Ukrainie sowieckiej przy końcu lat dwudziestych*, w: *Język polski dawnych Kresów Wschodnich I*, red. J. Rieger, Warszawa, 201-221.
Daszkiewicz Jarosław, 1966, *Prasa polska na Ukrainie Radzieckiej (Zarys historyczno-bibliograficzny)*, „Rocznik Historii Czasopiśmiennictwa Polskiego", nr 5, z. 2, 84-137.
Głowiński Michał, 2009, *Nowomowa i ciągi dalsze. Szkice dawne i nowe*, Kraków.
Grek-Pabisowa Iryda, Ostrówka Małgorzata, Biesiadowska-Magdiarz Beata, 2008a, *Język polski na Białorusi Radzieckiej w okresie międzywojennym. Polszczyzna pisana*, Warszawa.
Grek-Pabisowa Iryda, Ostrówka Małgorzata, Biesiadowska-Magdiarz Beata, 2008b, *Język polski na Białorusi Radzieckiej w okresie międzywojennym. Polszczyzna mówiona*, Warszawa.
Iwanow Mikołaj, 1991, *Polacy w Związku Radzieckim w latach 1921–1939*, Wrocław.
Kupczak Jan, 1994, *Polacy na Ukrainie w latach 1921–1939*, Wrocław.
Mędelska Jolanta, 2000, *Język polski prasy wileńskiej (1945–1979),* t. II:1945–1959, Bydgoszcz.
Mędelska Jolanta, 2001, *Język polskiej prasy wileńskiej (1945-1979)*, t. III:1960–1979, cz. 1.: *Fonetyka, słowotwórstwo, fleksja, składnia*, Bydgoszcz.
Mędelska Jolanta, 2004, *Język polskiej prasy wileńskiej (1945-1979),* t. III:1960–1979, cz. 2.: *Leksyka (wyrazy)*, Bydgoszcz.
Sierocka Krystyna, 1968, *Polonia radziecka 1917–1939. Z działalności kulturalnej i literackiej*, Warszawa.
Szydłowska-Ceglowa Barbara, 1997, *Język polski w Rosji porewolucyjnej i ZSRR (do roku 1935)*, „Język Polski", nr. 4-5, 251-258.
Ślisz Andrzej, 1958, *Polska prasa komunistyczna w ZSRR w latach 1917-1927*, „Kwartalnik Prasoznawczy" 2-3, 99-107.

Лараўэцкая Валянціна, 2001, *Старонка з гісторыі беларускай паланістыкі*, w: *Studia nad polszczyzną kresową,* t. X, red. J. Rieger, Warszawa, 217-225.
Мэндэльска Йоланта, 2001, *Проблемы исследования послерволюционного варианта советского польского языка*, „Scando-Slavica", nr. 47, 53-62.

LENKŲ KALBA TARYBŲ UKRAINOJE. PERIODINIAI LEIDINIAI „JEDNOŚĆ ROBOTNICZA" (1917 M.) IR „SIERP" (1922 M.)

Santrauka

Lenkų kalbos, gyvuojančios anapus Lenkijos sienų, tyrimai yra, be abejo, viena iš pagrindinių šiuolaikinės polonistikos krypčių. Nuodugnaus tyrimo dar laukia lenkų kalbos Tarybų Ukrainoje, ypač 1917–1935 metų laikotarpiu, istorija. Daugiausia komunistų partijos dėka tais metais lenkų kalba intensyviai vystėsi. Lygindami du to meto lenkiškus periodinius leidinius – „Jedność robotnicza" (1917) ir „Sierp" (1922) – galime pastebėti keletą įdomių faktų: pirmus lenkiškos naujakabės mėginimus, rašytinės lenkų kalbos socialinį susisluoksniavimą, taip pat įvairaus pobūdžio įtakas kalbos būklei.

Esminiai žodžiai: Tarybų Ukraina, pakraščių lenkų kalba, naujakalbė, tarybinė lenkų kalba, „Sierp", „Jedność robotnicza".

THE POLISH LANGUAGE IN THE SOVIET UKRAINE. THE NEWSPAPERS „JEDNOŚĆ ROBOTNICZA" (1922) AND „SIERP" (1917)

Summary

One of the few questions, which still lack intensive research is the developement of the polish language in the Soviet Ukraine, especially in the period from 1917 up to 1935, where mainly through the efforts of the gouvernment polish language could develope. By comparing two newspapers from 1917 and 1922, the "Jedność robotnicza" and the "Sierp", we get to know more about the following circumstances: the first examples of nowomowa, the polish version of the Newspeak; a clear social stratification of the use of polish language; a distinguished picture of the actual influence onto the polish language in the Soviet Union.

Key words: Soviet Ukraine, polszczyzna kresowa, Newspeak, soviet polish language, "Sierp", "Jedność robotnicza".

Витезслав Вилимек

Остравский университет, Чехия

ОТРАЖЕНИЕ ЭТНИЧЕСКОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ В НЕВЕРБАЛЬНОМ ПЛАНЕ ОБЩЕНИЯ

Вводные замечания

Когда изучается культура, уклад жизни и поведение людей, живущих в местах, где встречаются и смешиваются две культуры, то предметом такого изучения очень часто становится языковое поведение этих людей. Языковое поведение – это очень важная характеристика индивидуума, которая существенно влияет не только на восприятие его окружающими, но и на восприятие индивидуумом самого себя как личности. Различные исследования, проводимые в этой области, чаще бывают направлены на изучение языка литературных произведений, а также языка повседневного общения: рассматриваются проблемы речевой культуры, языковой интерференции, изменения в лексической системе и т.п. В данной статье вниманию читателей предлагается некоторые наблюдения над еще одним способом человеческого общения, который часто бывает незаслуженно обойден вниманием исследователей, а именно над **общением несловесным.**

Изучение невербальных компонентов человеческой коммуникации получило за последнее время достаточно широкое распространение. Во всем мире появляется масса исследований, проводимых специалистами разных разделов науки, и связанных с различными проблемами из этой области. Тема «Идентичность на стыке культур»[1] предполагает, кроме прочего, рассмотрение проблемы этнической принадлежности индивидуума, проживающего в месте пересечения нескольких культур. В рамках этой проблематики мы попытаемся ответить на вопрос о том, как различия мажоритарной и миноритарной культур проявляются в **невербальном** аспекте поведения.

Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо сначала точно определить все составляющие, которые принято включать в термин «невербальная коммуникация», и объединить их в схему, отражающую структуру целого понятия. Исходя из характера исследования, мы будем использовать методы и понятийный аппарат антропологии и этологии – научных дисциплин, которые в

[1] Тема научной конференции, прошедшей в Вильнюсе 14-16 октября 2010 г.; текст нашего выступления на этой конференции лег в основу данной статьи.

настоящее время наиболее полно учитывают всю широту человеческого невербального поведения. В рамках этих разделов науки проведены также наиболее полные межкультурные и кросскультурные исследования.

На следующем этапе названные составляющие невербальной коммуникации будут рассмотрены на примерах образцов типичного поведения представителей чешской (в качестве мажоритарной) и русской (в нашем случае – миноритарной) культуры. Внимание будет уделяться, прежде всего, тем явлениям, которые в поведении чехов и русских не совпадают. Если эти формы коммуникативного поведения сохраняются в течение продолжительного пребывания индивидуума среди доминантной чужой культуры, то их можно считать одним из способов выражения его этнической принадлежности.

Понятие «невербальная коммуникация» и его структура

В отличие от лингвистических исследований, изучение невербальной коммуникации сталкивается с проблемами, вызванными тем фактом, что научный интерес к этой форме человеческого общения возник только в 40–50-х годах XX в. С этим связано, например, отсутствие единой научной методики, некоторая терминологическая разобщенность или недостатки в описании структуры самого предмета изучения.

Для разработки структуры и предложения конкретной модели невербальной коммуникации во многом определяющим будет то, какое содержание мы вкладываем в само понятие «невербальная коммуникация». Разные авторы предлагают различные подходы, что отчасти обусловлено направлением их исследований, а отчасти – традицией, сложившейся в конкретной стране или научной школе. Наши исследования будут опираться на достаточно широкое понимание коммуникации, предложенное в 1967 году сотрудниками Института психологических исследований Стэнфордского университета Полом Вацлавиком, Дженет Бивин Бивилес и Доном Д. Джексоном в их основополагающем труде *Прагматика человеческой коммуникации. Изучение паттернов, патологий и парадоксов взаимодействия*. Заявив, что *коммуникация – это средство наблюдаемых манифестаций человеческих взаимоотношений* (Watzlawick 1999, 17), они высказали предпосылку, что любое человеческое поведение имеет коммуникативную природу и несет определенную информацию, которая передается окружению и одновременно воспринимается самим индивидуумом. В таком случае под «невербальной коммуникацией» мы будем подразумевать **все способы сигнализации, использующие самые разные средства, за исключением**

1) звучащей и 2) письменной речи. Именно такое широкое понимание предмета нашего изучения полностью отвечает целям сопоставления типических проявлений коммуникационного поведения представителей двух культур, так как оно дает возможность зарегистрировать способы несловесного общения в наиболее полном объеме их форм.

Разница в определении предмета исследований приводит также и к различию способов систематизации невербальных средств у разных авторов. Подход к решению этой проблемы отличает труды этологов, антропологов и социологов с одной стороны, от исследований лингвистов с другой стороны. Например, Яро Кршивоглави (Křivohlavý 1988, 22), автор одной из первых в современной чешской науке работ по коммуникации, утверждает, что человек передает невербальные сигналы посредством *выражения лица, расстояния между собеседниками, прикосновений, позы, движений, жестов, взглядов, «тона» речи, внешнего вида и т.п.* Следующее поколение чешских ученых приняло и частично уточнило его подход (Vybíral 2000, 64–66)[2]. Более полный перечень невербальных средств предложили в своем «Психологическом словаре» П. Гартл и Г. Гартлова (Hartl 2000, 571). В статье «Невербальная коммуникация» говорится, что ее структура состоит из 1) *кинезики*, 2) *проксемики*, 3) *взглядов*, 4) *паралингвистики*, 5) *тактильных, тепловых и обонятельных стимулов, 6) внешнего вида тела и морфологических признаков, 7) артефактов и 8) времени*[3]. Предложенную Гартлом и Гартловой классификацию мы не можем считать совершенной хотя бы потому, что, во-первых, нельзя определить, по какому принципу отдельные составляющие объединены в систему, и, во-вторых, шестой пункт классификации совмещает явно неродственные компоненты. У других авторов, опирающихся на работы современных американских исследователей, можно найти еще большее количество компонентов невербальной коммуникации (ср. De Vito 2001).

В плане систематизации мы можем опереться на работу М. Л. Бутовской, которая в связи с исследованиями невербальных средств общения человека и человекообразных обезьян приводит следующую таблицу (Бутовская 2004, 24):

---

[2] Очень удачным нам представляется русский термин «несловесное общение», который полностью отражает содержание понятия «невербальная коммуникация». Все остальные обозначения, использующиеся в научных текстах, например, «язык тела» или «немой язык», мы не считаем адекватными.

[3] Значение отдельных понятий см. ниже.

Каналы связи	Тип сигнала
Ольфакторический	Запах
Зрительный	Мимика
	Жесты
	Позы
Осязательный	Тактильный контакт
Звуковой	Интонация
	Эмоциональные модуляции голоса
Символический	Одежда, украшения, татуировки, парфюмерия и другие внешне заметные манипуляции с телом

Так как в научном мире до сих пор нет общепринятой классификации, то на основе общих трендов, определив все релевантные составляющие невербальной коммуникации и исходя из подхода к их систематизации, намеченного Бутовской, мы предлагаем собственную классификацию и систематизацию невербальных средств, которая может быть расчленена на два уровня. Первый из них определен средствами выражения (звук, движение, взгляд, тактильный контакт, ориентация в пространстве и времени, сигнализация на химической основе, цвета, украшение тела или обращение с предметами), второй же – в случае необходимости – дает возможность провести более подробное разделение:

1. **Паралингвистика** (невербальные свойства звучащей речи).
2. **Кинезика** (движения тела), которая дальше разделяется на отдельные области:
   - **постурология** (позы, т. е. конфигурация человеческого тела как единого целого и взаимное положение его отдельных частей);
   - **жестикуляция** (движения отдельных частей тела, прежде всего рук);
   - **мимика** (выражение лица).
3. **Гаптика** (прикосновения).
4. **Окулесика** (зрительный контакт).
5. **Проксемика** (отношение к пространству и коммуникативное значение расстояния между собеседниками).
6. **Хронемика** (ориентация во времени и распоряжение временем).
7. **Способы общения, основанные на передачи информации химическим путем:**
   - **ольфакторика** (обонятельные сигналы);
   - **гастика** (вкус).
8. **Артефакты** (изменения внешнего вида посредством временного или постоянного украшения и одежды).

9. **Колорика** (цвета).
10. **Способ обращения с предметами.**

В скобках приводится краткое описание содержания понятий, используемых для обозначения конкретных составляющих, т. к. цель нашего исследования не требует, а объем статьи не позволяет заняться поиском содержательных и исчерпывающих определений каждого элемента невербальной коммуникации. Несмотря на лаконичность описаний, они полностью соответствуют общепринятому в современной науке осмыслению каждого понятия. В связи с этим интересен тот факт, что, в отличие от структуры невербальной коммуникации, в трудах различных авторов содержание этих понятий совпадает, и разногласий здесь не наблюдается (за исключением «исторического» понимания паралингвистики[4]).

Коммуникативные особенности чехов и русских в их взаимном контакте

Для исследований межкультурного контакта мы выбрали несколько нетрадиционную для Чехии пару мажоритарной чешской и миноритарной русской культуры. Необходимо заметить, что русские, проживающие в Чехии, не образуют никаких территориальных анклавов, которые сложились бы на основе совместного исторического прошлого (как это можно наблюдать в случае немцев и поляков). Русское национальное меньшинство в Чехии сформировалось относительно недавно (статистически и политически значимого объема оно достигло в течение 15 последних лет), но по числу представителей в настоящее время занимает третье место после вьетнамцев и украинцев. Оно включает в себя не только этнических русских – граждан Чехии, но, прежде всего, большое количество постоянно проживающих здесь россиян, которые или проводят в этой стране существенную часть своей жизни, или решили осесть в Чехии насовсем. Это объясняет возникновение русских общин; православной диаспоры; русских журналов и газет, а также учреждений, предоставляющих образование на русском языке; специализированных магазинов, продающих литературу на русском языке и продукты русской кухни. При этом среди эмигрантов совсем не заметно стремление к изоляции и созданию закрытых национальных общин. Наоборот, русским в Чехии свойственно стремление интегрироваться в чешское общество, овладеть чешским языком и хотя бы частично приобщиться к

[4] До 90-х годов XX в. в некоторых работах, опиравшихся на труды Г. В. Колшанского, под паралингвистикой часто понимались все просодические и соматические средства, сопровождающие речевое высказывание.

мажоритарной культуре и чешскому укладу жизни. В этом плане исследования поведения представителей русского нацменьшинства в Чехии обещают интересные результаты, которые могут быть полезными в постижении процессов, происходящих в сегодняшней открытой Европе.

Ниже мы рассмотрим отдельные элементы структуры невербальной коммуникации с точки зрения отличительных черт, заметных в поведении русских, долговременно или постоянно проживающих на территории Чехии. Примеры и заключения, приводимые в этой части, исходят из наблюдений, сделанных в ходе продолжительных исследований «чешской» и «русской» невербальной коммуникации. Некоторые из заключений были опубликованы (напр. Vilímek 2004).

О паралингвистическом плане общения можно сказать, что многие супрасегментные явления, которые отличают проживающих в Чехии русских от чехов, имеют свои корни в переносе русских фонетических образцов на чешский язык (редукция, более яркая мелодия предложения и др.) и составляют образцы мелодии речи, типичные для этой группы иностранцев. Но они также проявляются, например, в силе звучания в особых речевых ситуациях: во время аргументации, отстаивания точки зрения, при восклицании, поздравлении, выражении удивления и т.п..

Кинезическое поведение русских отличается от чешского, главным образом, ярче выраженной эмоциональностью, которая проявляется в мере использования и заметности (т. е. в объеме самого движения) жестов. Если позы, принимаемые русскими и чехами в схожих ситуациях, совпадают почти абсолютно, то в области жестикуляции обнаруживается большая разница, особенно это касается так называемых эмблем, т. е. жестов с культурно фиксированным символическим значением. Как уже было показано в более ранних исследованиях (Vilímek 2004 и др.), встречаются не только жесты с частичными «отклонениями» (например, по стилистической окраске), но также жесты-лакуны или формы, которые полностью или значительно совпадают по своему исполнению, но различаются своим содержанием. В качестве примеров приведем следующие:

- русские лакуны: выражения «как белка в колесе», «хороший с присыпочкой», «мели, Емеля»; загибание пальцев при счете, дуля (сложенная в кулак рука с большим пальцем, просунутым между указательным и средним), «распальцовка» (вытянутые вперёд указательный палец и мизинец), а также почти все жесты, связанные с культурой потребления алкоголя: щелчок по шее, постукивание пальцем по шее, жест «сообразим на троих» (большой палец поднят вверх, мизинец отогнут под прямым углом к большому, остальные пальцы сжаты в кулак, рука согнута в локте и прижата к телу);

- чешские лакуны: «a je to» – резкое вертикальное движение на уровне живота согнутой в локте рукой, сжатой в кулак, со значением удовольствия от сделанной работы; «držet palce/pěsti» – большой палец зажимается внутри кулака со значением пожелания удачи перед спортивным соревнованием или экзаменом; «strouhat mrkvičku/křen» – повторяющиеся быстрые короткие движения в направлении адресата кончиком выпрямленного указательного пальца одной руки по указательному пальцу другой руки (все остальные пальцы сжаты в кулак) со значением насмешки (детский жест) и издевательства «так тебе и надо!»; «tůdle» – оттянутое вниз указательным пальцем нижнее веко, со значением вульгарного отказа и презрения.

По своему исполнению отличаются жесты «голосования» на дороге (в чешской среде оно выражается жестом «большой палец вверх»); «школьные» жесты: поднятие руки как выражение желания отвечать урок в русской школе, в то время как чешские школьники выпрямляют всю руку, не опираясь локтем на парту; способы совершения крестного знамения (различные в исполнении православных и католиков); счет на пальцах (чехи распрямляют сжатые в кулак пальцы, начиная с большого).

Так как мимика отражает внутренние ощущения и настроение человека, а культура регулирует, прежде всего, уместность или допустимость проявления этих эмоций в обществе, то в этой сфере нельзя предполагать появления особых различий. Обе исследуемые национальности родственны, обе относятся к так называемым «неулыбающимся культурам». Поэтому разговор о мимике ограничим констатацией факта, что в русском обществе женщина имеет больше прав на использование сильнейших мимических сигналов (например, плача или обиженного выражения лица), что влечет за собой ошибочное толкование ее поведения с точки зрения чеха как наигранного или незрелого.

У окулесики (контакта глаз) пространство для различий еще меньше, а ведение наблюдений еще сложнее.

Русские являются представителями более «контактной» культуры. Особенно это проявляется в случае разговора «по душам» или в дружеских и семейных отношениях: русским в большей степени, чем чехам, свойственно использование прикосновений в процессе общения. Это могут быть не только часто приводимые в пример дружеские объятия или прикосновения к собеседнику во время беседы, но также двух- или трехкратные поцелуи в щеки при приветствии/прощании или поздравлении. Проживающие среди чехов русские эти различия осознают и, чтобы не вызывать у чешского собеседника чувства дискомфорта, сдерживают свои эмоции; однако в моменты повышенной эмоциональности у

них проявляются паттерны «материнской культуры». Часто коммуникативный барьер создает привычка чешских женщин не применять рукопожатие в качестве сопровождения словесного приветствия/прощания. Следование этой привычке, особенно в деловых отношениях, можно считать одной из черт натурализации иностранки.

Что касается проксемических особенностей, то в общей массе случаев во время беседы не ощущается никаких различий между чехами и русскими, и до сих пор нами не были зафиксированы различия, которые опирались бы на принадлежность коммуниканта к той или другой исследуемой культуре. Замеченные особенности в большей мере находят обоснование в различии темперамента индивидуума (интроверт он или экстраверт) или в характере места его происхождения или проживания (большой город или маленькое село).

В области хронемики, наоборот, нами отмечены многочисленные различия, которые настолько часты и настолько важны, что заслуживают отдельного исследования. Начиная с понимания времени на глобальном – мировоззренческом – уровне, через способы организации рабочего и свободного времени, пунктуальности и допустимости опозданий, вплоть до так называемых «социальных часов», которые выражают подходящий или допустимый обществом момент для наступления переломных событий в человеческой жизни. Бóльшая диспозитивная свобода русских в этом плане зачастую толкуется мажоритарным обществом как ненадежность или неуважение к партнеру. Уважение русскими эмигрантами своих национальных традиций (не только культурно-исторических, но и традиций образования, способов решения жизненных ситуаций и т.д.) и склонность к сентиментальности вызывает у них иногда настолько сильные чувства тоски по исторической родине и потребность идентификации со всем русским, что это не позволяет им принять Чехию как вторую родину.

Способ украшения тела и стиль одежды являются одним из характерных различий у мужских и женских представителей обеих культур. Русские, прибывшие в Чехию, долго еще ориентируются на идеалы моды, актуальные в данное время в России. Это находит свое выражение в покрое одежды, в выборе материала и его цветов, в заметных украшениях, замысловатости оформления, в выборе одежды для особых случаев, в прическе и т.д. Этот вопрос частично пересекается с колорикой (напр., степень яркости цветов, используемых в одежде, оформлении жилья или рабочего места; цветовые сочетания в женской одежде, украшениях, макияже и маникюре), а также ольфакторикой (чувствительность к искусственным запахам, выбор духов и пр.). Необходимо заметить, что паттерн, на основе которого различаются ухоженная и неухоженная женщины, у русских

закреплен очень сильно, и в подавляющем большинстве случаев в течение многих лет – или даже всей жизни – он не изменяется не только в отношении самого себя, но и в оценке окружающих.

Национальные особенности русских в восприятии вкуса и предпочтении отдельных вкусовых характеристик и сочетаний вкусов тоже сохраняются и только очень медленно и незначительно поддаются воздействию нового окружения. В качестве примера чешско-русских различий можно привести предпочтение русскими более сладкого вкуса сладких блюд и напитков.

Заключение

Приведенные выше аргументы позволяют прийти к заключению, что **особенности национальной культуры проявляются** не только в материальном и языковом планах, как их обычно рассматривают, но также **в формах невербального поведения членов данной этнической группы.** В настоящей статье было рассмотрено 13 элементов невербальной коммуникации, которые признаны современной наукой, и каждый из которых может являться пространством для межкультурных различий. Однако в отдельных случаях величина этого пространства далеко не одинакова. Его размер зависит, прежде всего, от отношений индивидуума к его национальному языку (паралингвистика), к национальному этикету и правилами хорошего поведения вообще (например, гаптика, хронемика), а также к материальной культуре его народа (например, колорика, артефакты).

Конкретных, специально направленных исследований по этой теме опубликовано пока относительно мало. Стандартный метод изучения в этой сфере пока не разработан, и вся проблема кажется настолько второстепенной (а в сравнении с изучением языка это оправдано), что широкого интереса к себе не привлекает. Но, несмотря на это, чтобы создать картину межэтнической коммуникации во всей широте проблематики и комплексности, взаимосвязанности и сложности, необходимо не забывать о невербальном общении и изучать его.

Библиография

De Vito Joseph A., 2001, *Základy mezilidské komunikace,* Praha.
Hartl Pavel, Hartlová Helena, 2000, *Psychologický slovník,* Praha.
Klein Zdenek, 1998, *Atlas sémantických gest,* Praha.
Křivohlavý Jaro, 1988, *Neverbální komunikace. Řeč pohledů, úsměvů a gest,* Praha.

Vilímek Vitězslav, 2004, *Zkušenosti s porovnávacím výzkumem neverbální komunikace v česko-ruském plánu,* in: *Rossica Iuvenum. V. mezinárodní studentská konference,* Vorel, J., ed., Ostrava, 107 – 13.
Vybíral Zdenek Z., 2000, *Psychologie lidské komunikace,* Praha.
Watzlawick Paul, Beavin-Bavelas Janet, Jackson Don D., 1999, *Pragmatika lidské komunikace. Interakční vzorce, patologie a paradoxy,* Hradec Králové.
Бутовская, Марина, 2004, *Язык тела: природа и культура,* Москва.

NEVERBALINĖ ETNINĖS TAPATYBĖS RAIŠKA BENDRAUJANT

Santrauka

Pirmojoje straipsnio dalyje pateikiama neverbalinės komunikacijos priemonių struktūra, pagrįsta skirtingų autorių tyrimų rezultatais. Pasirinkta laisviausia – antropologinė etologinė – neverbalinės komunikacijos traktuotė, leidžianti sukurti išsamiausią ir tiksliausią atskirų dedamųjų klasifikaciją. Neverbalinės komunikacijos komponentais laikomi: paralingvistika, posturologija, gestikuliacija, mimika, haptika, okulesika, proksemika, chronemika, olfaktorika, gastika, artefaktai, kolorika ir elgesio su daiktais būdas. Antroje straipsnio dalyje išsakoma prielaida, kad kiekvienas iš minėtųjų faktorių gali atspindėti etninę individo tapatybę, taip pat pamėginta tai dokumentuoti remiantis čekų ir rusų kultūros atstovų komunikacine elgsena.

Esminiai žodžiai: neverbalinė komunikacija, tautybė, tarpkultūrinė komunikacija, čekai, rusai.

THE REFLECTION OF THE ETHNIC IDENTITY AT A NON-VERBAL LEVEL OF THE COMMUNICATION

Summary

In the first part of the present paper a structure of non-verbal communication is presented. Its scheme is based on the results of studies by different authors. An anthropological-ethological approach has been chosen according to the most general and the most complete classification of partial components of non-verbal communication, i.e. paralinguistics, posturics, gestures, facial expressions, haptics, oculesics, proxemics, chronemics, olfactorics, gastics, artifacts, colorics and the way of using material things. In the second part of the given paper the premise that each of these factors can manifest ethnicity of the individual has been raised and an attempt to document the examples of the communicative behaviour within the Czech and Russian culture has been made.

Key-words: non-verbal communication, nationality, intercultural communication, Czech, Russian.

III.

WIELOKULTUROWOŚĆ W LITERATURZE

DAUGIAKULTŪRIŠKUMAS LITERATŪROJE

Halina Turkiewicz

Litewski Uniwersytet Edukologiczny, Litwa

WIELOKULTUROWE REMINISCENCJE W POEZJI REGIONALISTÓW WILEŃSKICH

Poezja regionalistów międzywojennego Wilna w ostatnich dekadach już niejednokrotnie była obiektem badań naukowych. Można powołać się chociażby na prace Tadeusza Bujnickiego, zamieszczone w jego *Szkicach wileńskich* (Kraków 2002), oraz artykuł Anny Kieżuń *Wanda Niedziałkowska–Dobaczewska. Pisarka i organizatorka życia kulturalnego w międzywojennym Wilnie* (Kieżuń 1994, 299–309) czy Tadeusza Śmigielskiego *Mityczne obrazy Wilna w literaturze okresu międzywojennego* (Śmigielski 1996, 177–202) i in. Autorzy dotychczasowych prac, omawiając poezję Witolda Hulewicza, Tadeusza Łopalewskiego, Wandy Dobaczewskiej, Zofii Bohdanowiczowej, Władysława Abramowicza i in., zwracając uwagę na typowe cechy poetyki regionalistów, operują najczęściej odniesieniami do polskiej symboliki literackiej, kulturowej, narodowej, historycznej etc., gdyż ta poezja, ze zrozumiałych względów, jest bardzo nasycona takimi właśnie odniesieniami.

Ponieważ regionaliści zakładali związek swojej twórczości z tematyką lokalną, z osobliwościami obszaru, z którego pochodzą bądź z którym się zrośli przez dłuższe tu przebywanie, działanie, tworzenie, należałoby zwrócić też uwagę na to, w jakim stopniu ich poetykę współkształtowały obrazy i rekwizyty innych kultur czy jakiekolwiek pierwiastki, odnoszące się do niejednolitego kulturowo, narodowo, religijnie terenu.

Celem niniejszego artykułu jest zatem wyeksponowanie wyznaczników wielokulturowości w poezji regionalistów wileńskich. W trakcie badań stosujemy najczęściej takie metody, jak interpretacja tekstu poetyckiego oraz analiza materiału krytycznoliterackiego.

Na niektóre aspekty wielokulturowości poezji regionalistów zwrócił m.in. uwagę T. Bujnicki w artykule *Wątki litewskie i białoruskie w międzywojennej poezji wileńskiej (między regionalizmem a Żagarami)*, omawiając na razie problem bardzo syntetycznie, gdyż w polu badań naukowca znalazła się w większym stopniu poezja żagarystów, dla których, jak wiadomo, nieobce były pierwiastki regionalne, w tym też nawiązywanie do wielokulturowości rodzimej przestrzeni życiowej (Bujnicki 2002, 89–109), co bardzo pięknie, trafnie i tolerancyjnie ujął właśnie żagarysta Teodor Bujnicki w wierszu *Ojczyzna*, zaczynającym się od znamiennego dla światopoglądu regionalistów

stwierdzenia: *Nie tęsknię do was morza i obce wyląd*y... W dalszej zaś części wiersza następowała motywacja takiego stanu rzeczy:

> *(...) Bo mi wiatr, co ostrożnie włos nad czołem muska*
> *niesie stokroć piękniejszą wizję nowych ziem,*
> *gdzie brzmi niezdarnie, śpiewnie mowa białoruska,*
> *gdzie mogę rzec o wszystkim czuję, znam i wiem. (...)*
> (Bujnicki 1997,13).

Wbrew deklaracjom programowym, zalecającym badanie i opiewanie zróżnicowanego religijnie, kulturowo, językowo obszaru, regionaliści, zarówno „tutejsi", jak też „przybysze" preferują w poezji tropienie śladów polskości, co zresztą jest dość oczywiste. Coś podobnego obserwujemy także we współczesnej poezji polskiej na Litwie.

Wdzięcznym tematem jest obraz Wilna w poezji regionalistów, który daje możliwość wykazania zauroczenia osobliwościami naturalnego i architektonicznego pejzażu miasta, postrzeganego nieraz jako otwarta przestrzeń sacrum, jak też ułatwia właśnie śledzenie za odniesieniami do polskiej historii, kultury, literatury (Mickiewicz, Słowacki etc.).

Mniej mamy natomiast obrazów wielokulturowej przestrzeni w poezji regionalistów. Primo, nie są one zazwyczaj na pierwszym planie, secundo, nie zawsze dają się jednoznacznie zaklasyfikować jako pierwiastki czysto polskie, litewskie, białoruskie, żydowskie etc. Już samo nawiązywanie do Mickiewiczowskiego *Litwo, ojczyzno moja*... stanowi nierozerwalny pomost, łączący motywy polskie, litewskie, a pośrednio i białoruskie. Aspektu Mickiewiczowskiego nie będę jednak podejmowała, gdyż to jest temat na osobne studium.

Jak wspominałam, w interesującej mnie materii wypowiedział się już częściowo T. Bujnicki (2002, 89–109), dając cenne, syntetyczne spojrzenie „z lotu ptaka", poparte wybranymi przykładami z poezji regionalistów, żagarystów i innych poetów, którym zdarzyło się pisać o Wilnie (J. Czechowicz, K. I. Gałczyński, K. Iłłakowiczówna i in.).

W celu uszczegółowienia badań pole swoich dociekań ograniczam do poezji regionalnej sensu stricte, czyli materiał pochodzi z dorobku tych, którzy już w międzywojniu byli postrzegani jako regionaliści.

Abstrahując tym razem, o ile się uda, od wątków polskich, przedstawmy najpierw, ze zrozumiałych względów, nasze spostrzeżenia nad motywami litewskimi w poezji regionalistów.

Pierwszy fakt, który rzuca się w oczy przy wertowaniu zbiorków regionalistów: niezbyt częste są wiersze w całości, bezpośrednio poświęcone ewokowaniu obrazu Litwy. Jeżeli każdy niemal regionalista ma w swoim dorobku wiersz o Wilnie, to nieco trudniej spotkać tekst, który byłby w całości poświęcony Litwie. Tym bardziej zasługuje więc na uwagę wiersz Eugenii Kobylińskiej *Litwa*, pochodzący z tomiku *Druskieniki*:

Taka daleka, daleka,
taka milcząca, milcząca,
wyjdzie pod światło miesiąca,
na brzeg uklęknie i czeka.

Taka niechętna, niechętna,
taka pochmurna, pochmurna,
jak płaczka siedząc nad urną,
czarne odbije w głąb piętno.

Jakże posępnie spogląda,
brwią brzegu w górę zjeżoną,
bo Niemen – pustak w dwie strony
srebrzystym wdzięczy się prądem.

Jakże nam trudno się spotkać,
jak trudno znaleźć, niebogo
na twardych zgubiona drogach,
siostrzyco – zła wajdelotko!

Nurt ciszę pluskiem potrąca,
księżyc po fali ucieka,
patrzysz daleka… daleka…
Klęczysz milcząca… milcząca…
(Kobylińska 1930, 47)

Lakoniczny na pozór wiersz przywołuje dość rozległy obraz tego, co się składa na tzw. „litewskość". Mamy tutaj i nawiązanie do pogańskich dziejów (*wajdelotka*), i do niełatwego, burzliwego losu kraju (*płaczka*), i odniesienia topograficzne (*Niemen*), i aluzje do mentalności ludzi, pochodzących z tego obszaru (*milcząca, niechętna*), jak też i sytuacji międzywojennej (*daleka*). Obraz podlega jakby dodatkowej poetyzacji dzięki zanurzeniu go w romantycznej scenerii. Tym bardziej więc bolesny był fakt

ówczesnego rozdwojenia Litwy, do którego nawiązują też inni poeci, jak na przykład Tadeusz Łopalewski w tekście *W Druskienikach*:

Po tamtej stronie rzeki fantastyczny bór
jak żubr do wodopoju w ciemny Niemen schodzi
i zamiera spłoszony, patrząc w obraz swój
który rogiem niebieskim z dołu wodę bodzie.

Po tamtej stronie rzeki, gdy spod rudych strzech
echo o nurt uderzy obu brzegom wspólny,
usłyszysz śpiewną mowę lub stłumiony śmiech
i ton pieśni litewskiej obcy a szczególny. (…)

U Łopalewskiego nie obejdzie się bez nader przejrzystych aluzji, tym razem romantyczno-mickiewiczowskich:

Cisza…Na próżno ucho natężać spragnione,
pośród głosów dalekich milczy jeden głos,
i tylko ptak lecący z tej na tamtą stronę
spina lotem upartym to co zerwał los.

I stoimy w zadumie, aż z kępy sitowia
wiatr nam modlitwę podpowie,
wiatr szepnie: Litwo, ojczyzno moja,
a my: Ty jesteś jak zdrowie.
(Łopalewski 1936, 28).

Ponadto w wierszach Łopalewskiego (i znowu nie tylko u niego) „romantyczność" (zgodnie z tytułem wiersza) Litwy jawi się jako wciąż obecna tutaj wiara w gusła i zabobony, w istnienie duchów, co koliduje czasem z symbolami ówczesnego skoku cywilizacyjnego:

(…) Mówisz: żelazobeton! Powiadasz: piatiletka!
Grozisz: epoka nowa nadchodzi marszem maszyn!
A tutaj się na Litwie w drewnianych dworkach mieszka,
w domach gdzie straszy.
(Łopalewski 1936, 8-9).

Wywoływanie duchów, nawiązywanie do miejscowego, litewsko-białoruskiego folkloru ubarwia także poezję Wandy Dobaczewskiej, zwłaszcza w tomiku *Nasza dola* (Wilno 1932). Czyhającą na niemowlęta „wiedźmę" z jej wiersza o takim tytule nie sposób na przykład nie skojarzyć z litewską *Laumė*.

Wracając do bezpośredniego ewokowania obrazu Litwy w poezji regionalnej warto zatrzymać się na lingwistycznym pomyśle Witolda Hulewicza z jego wiersza *Wilno*. Litwa została tutaj unobilitowana, uwznioślona, usakralizowana przez grę słów, przez skojarzenie wyrazu *Litwa* z wyrazem *modlitwa*:

(...) Ten sam dźwięk, co prześwietla słowo „Litwa" –
a „Litwa" to większość słowa „modlitwa"...
(Hulewicz 1931, 6)

Wśród wyrazów, kojarzących się dźwiękowo z Wilnem, są też takie, które w danym kontekście wyraźnie nawiązują do pradziejów i aury litewskiej, jak, na przykład, „wilk", „Witold", „wicher" i in.

Wzmianki o Litwie, szafowanie epitetem „litewski" to częsta sytuacja w pisanych po latach na obczyźnie wierszach Zofii Bohdanowiczowej, zebranych w tomiku *Ziemia miłości* (Londyn 1954). Podmiot w tych utworach utożsamia się czasem z „litewskim pielgrzymem" (*Na święto Matki Boskiej Miłosiernej z Ostrej Bramy*), który stale zwrócony jest tam, gdzie *Od północy smętna Litwa się chyli* (*Prośba*), tam, gdzie *Snują się legendy o kniaziach (...)*, *Mgły po kurhanach się wloką jak prastare zjawy pogańskie* (*Wileńszczyzna*). Czasem konkretyzują się owe zjawy pogańskie i docierają do odbiorcy jako *Pogańska pieśń Perkunasowa* (*Ponary*) bądź *Puszajt – litewski bóg lasów* (*Gawęda*) itp.

Innym znów razem wystarczy samo przywołanie osobliwości krajobrazu litewskiego, jak jest w wierszu *Rozstajne drogi*:

Jak ty tam szumisz na smętnym rozstaju,
Wiekowy dębie, stróżu wileńskiego kraju!
Jak jęczysz pod wichrami i miotasz gałęzie,
Zielonymi palcami niską chmurę chwytasz (...)
(Bohdanowiczowa 1954, 63)

Osobliwości naturalnego krajobrazu, legendarne dzieje Litwy i współczesność splatają się w harmonijną całość w wierszu Władysława Arcimowicza *Wilno*:

(...) Tam, het, na horyzoncie błądzą resztki cieni
dziedziców kniej przedwiecznych, z dziedzictwa wyzutych,

umyka smok, śmiertelnie zraniony promieniem,
i Kiejstut świętokradzko uwozi Birutę.
Stopniał, jak mgła, w kotlinie stroskany Lizdejko,
kiedy znów Perkunasa nad Wilią nie znalazł,
a Giedymin na zawsze zasnął nad Wilejką
i śni… Dzwony zawyły, jak sto wilków naraz.
(*Z pod arkad* 1929, 17)

Legenda o Żelaznym Wilku, dotycząca genezy grodu nad Wilią, jest jedną z najczęściej przywoływanych legend z przeszłości Wilna i Litwy. W. Hulewicz nadał swojemu przewodnikowi po Wilnie tytuł *Gniazdo Żelaznego Wilka* (Wilno 1936).

Niejednokrotnie pojawia się też w poezji regionalistów wspomniany u Arcimowicza Gedymin bądź związana z jego przygodami, prowadzącymi do założenia Wilna, Góra Zamkowa. Hulewicz poświęcił jej osobny wiersz o niewyszukanym tytule *Góra Zamkowa*, próbując w mityczny sposób wytłumaczyć jej powstanie:

W jakiejś erze, co za Gedymina
już legendą była zamierzchłą niepomnie,
padł wielki bohater pod wrażą siłą,
a nad nim ziemia wzdęła się ogromnie
jedną wyniosłą mogiłą –
i tak powstała z mitycznego słowa
Góra Zamkowa
co w miasto mocnym profilem się wrzyna. (…)
(Hulewicz 1931, 27).

Ponadto Góra Zamkowa czy „baszta zamkowa", bezsprzeczny symbol współistniejącej z innymi kulturami litewskości miasta, współtworzy sytuację liryczną, kształtuje przestrzeń ukochanego grodu w wierszach T. Łopalewskiego (*Katedra*), E. Kobylińskiej-Masiejewskiej (*Szare kamienie śpiewają*, *Dwa miasta*), Z. Bohdanowiczowej (*Wilno w obłokach*) i in.

Mówiąc o ewokowaniu przez polskich regionalistów obrazu Litwy i związanej z nią symboliki należy też zaznaczyć, że poeci utożsamiali ją najczęściej z przestrzenią Wielkiego Księstwa Litewskiego, wzbogacając swoje wiersze o motywy litewsko-białoruskie. Łopalewski w *Nokturnie* rozszerza przestrzeń litewską o znajdującą się na Białorusi górę Mendoga:

Nowogródek śpi w puchach. Na górze Mendoga
śniegiem fosy zawiało. Śnieg sypie od wczoraj.
Pod zamkiem na Żywilę czeka rycerz Poraj
Konno, z lutnią i mieczem i w złotych ostrogach.
(Łopalewski 1936, 29).

Skoro Nowogródek, to oczywiście Mickiewicz, największy Król-Duch ziem polsko-litewsko-białoruskich, to oczywiście aluzje do jego twórczości.

Wśród innych wielkich synów, związanych z Litwą, pojawia się w poezji regionalistów patron tego kraju – Święty Kazimierz. Pamięta o nim Łopalewski w sonecie *Katedra*, przywołującym najbardziej litewską, wzniesioną na miejscu dawnego kultu pogańskiego, świątynię:

Ani w gaju dębowym, ani pośród topol
Wyrosłaś tu, katedro, na placu w akropol,
Biorąc serca królewskie w swoje chłodne wnętrze.

Lecz wsród ciemnych ołtarzy kaplic jedenastu
Jeden w trumnę srebrzystą serce zabrał miastu:
Przy nim świętych miejsc Wilna jest miejsce najświętsze.
(Łopalewski 1928, 49)

Patron Litwy jest też, obok księcia Witolda, obok „króla bez korony" – Mickiewicza wyeksponowany w dramacie Łopalewskiego *Betlejem Ostrobramskie*. Wanda Dobaczewska zaś poświęciła mu wiersz *Święty Kazimierz*.

Słynący ze swoich cnót królewicz jest patronem Litwy, ale także i Polski, jest patronem Obojga Narodów. Notabene, motyw Obojga Narodów – to jeszcze jeden składnik poezji regionalnej. Występuje on w wierszach E. Kobylińskiej, Z.Bohdanowiczowej, K. Iłłakowiczówny. Jest on szczególnie częsty w utworach Bohdanowiczowej, autorki *Ziemi miłości*, która w deklaratywny nieraz sposób przekonuje o swoim przywiązaniu do Polski i Litwy. Podmiot jej wierszy nazywa czasem siebie „litewskim tułaczem", bezpośrednio wyznaje miłość do Obojga Narodów. Któż nie zna dziś takich tekstów i westchnień poetki, jak:

A cóż ja zrobię z mym polskim sercem
Zrośniętym z Litwą? (...)

Jednaką miłość serce me wyzna
I krwią opłynie,

Czy kto zawoła do mnie Ojczyzna!
Czy też Tiewinia! (...)
(*Tobie Wilno* 1992, 44).

Bohdanowiczowa wprowadza czasem do swojej twórczości nawet inkrustacje litewskojęzyczne, powołuje się na braterstwo polsko-litewskie. W wierszu *Dwie ojczyzny* zwraca się do Ostrobramskiej z nadzieją i pewnością:

Będziesz wciąż panowała nam, Polska Królowo
I wielka Księżno Litewska!
(Bohdanowiczowa 1954, 13).

Motyw braterstwa, pokrewieństwa polsko–litewskiego i niepokój o powaśnione w międzywojniu siostry – Polskę i Litwę – to przecież myśl przewodnia także w zbiorku K. Iłłakowiczówny *Słowik litewski* (Wilno 1936).

Sporo motywów litewskich zawiera twórczość Władysława Abramowicza. Większa ich obecność w dorobku autora, który jeden ze swoich tomików nazwał *Regionalne*, jest dodatkowo uzasadniona przez polsko-litewską dwoistość autora, wywodzącego się z mieszanego małżeństwa. Zbiorek jest dedykowany księdzu Józefowi Wajczunasowi. Otwiera go cykl wierszy *W Ostrej Bramie*.

W kontekście podjętego przez nas tematu zasługuje na uwagę cykl wierszy *Jezioro Galwe*, w którym już na wstępie podmiot, mówiąc o sobie *Podziwiam cuda miejscowej przyrody* (Abramowicz 1933,19), ujawnia postawę regionalisty. Motyw ten rozwija bardziej szczegółowo w III wierszu cyklu: *Mówią, przepiękne są włoskie jeziora...*, w którym, zgodnie z duchem regionalizmu, odrzuca tak fascynację cudzoziemskimi krajobrazami, jak i zapożyczone formy ich podziwiania *Obce dla duszy Litwina-poety* (Abramowicz 1933, 21).

Ruiny Zamku Trockiego kierują myśl poety ku przeszłości. Chciałoby się dojrzeć na przykład sylwetkę Kiejstuta.

Nocne czuwanie, ruiny zamku, jezioro, pamięć o przeszłości i tradycji literackiej – wszystko służy wytworzeniu także swojskiej, bo romantycznej aury. Przywołajmy fragment ostatniego wiersza cyklu:

Mnie, siedzącego na małym kurhanie,
Widzisz zapewne – stare, Trockie morze?...
Spokojne wody twojej falowanie
Szepcze mi jakieś tajemne wyznanie
Minionych wieków o przedzornej porze...
(Abramowicz 1933, 27).

Litewski kontekst lokalny rozszerza także cykl wierszy Abramowicza *Nad mogiłami*. Są to, oprawione tym razem w formę sonetu, refleksje nad grobami rodzinnymi, w których to medytacjach zdarzają się nieraz myśli o charakterze bardziej ogólnym, dotyczące zmian, jakie zaszły na Litwie:

(...) Matko kochana teraz inne czasy!
Nie tak, jak dawniej: od mórz do stolicy
Rosły pogańskie, pełne tajemnicy,
Stuletnie, niczem nie zachwiane lasy.
(Abramowicz 1933, 36).

Pogaństwo jawi się więc jako coś pozytywnego: jedność z naturą, tajemniczość, trwałość itp.

Kiedy zaś jest opisywany rodzinny Gegużyn – bohater kolejnego cyklu wierszy –

(...) W zielonych sosen umieszczony kole
Ciemnych, jak bór mickiewiczowskich Płużyn
(Abramowicz 1933, 43) –

pojawiają się tak nieodłączne od litewskiego krajobrazu – dosłownego i kulturowego – „ruta", „bursztynowa pszenica" czy „dajny":

(...) Piaszczysta droga – grunt nieurodzajny,
Żółtokwitnący brzegiem łubin rośnie –
Sumiaste, stare zielenią się sosny
Wplątane w echo prześpiewanej dajny...
(Abramowicz 1933, 44).

W cyklu *Do siostry Lońci* znajdziemy nawet inkrustacje litewskojęzyczne: *Sudiev siostrzyczko!* (Abramowicz 1933, *50*).

Motywy stricte białoruskie są już mniej liczne. Pojawiają się one czasem, kiedy trzeba przywołać miejsca, związane z wczesnym dzieciństwem Mickiewicza bądź nazwać obszary, rozszerzające krajobraz Wielkiego Księstwa Litewskiego. O tych motywach, prawda głównie w odniesieniu do poezji żagarystów, pisał Tadeusz Bujnicki (2002,105): *Białoruś, w przeciwieństwie do historycznego wyobrażenia Litwy (Wielkiego Księstwa Litewskiego), to przede wszystkim pejzaż i przyroda wpisane w nieograniczoną przestrzeń oraz – w pewnym stopniu – zagubiona, bezradna zbiorowość wiejska. Ową białoruską rzeczywistość otacza atmosfera melancholii, smutku, zagubienia, przymglenia, pierwotności.*

Coś podobnego można niemal powtórzyć, penetrując twórczość regionalistów, zwłaszcza Heleny Romer-Ochenkowskiej czy Wandy Dobaczewskiej.

Elementy białoruskiego pejzażu, mentalności ludzi „tutejszych", echa folkloru, osobliwości białoruskiego języka występują m.in. w tomiku Dobaczewskiej *Nasza dola*, w którym pojawiają się teksty, stylizowane na ludowo, wprowadzające tajemniczą aurę. W jednych wypadkach narzeka się na smutną dolę kresowego człowieka, w innych – apoteozuje się jego walory duchowe i siłę fizyczną, jak w otwierającym zbiorek wierszu *Na Wschodnim Bastionie*:

(...) Nad kamienistym ugorem
skarżą się płowe jastrzębie.
Głęboka woda Naroczy,
w błękitnym Miadziole głębiej. (...)

My – dzikie wilki kresowe,
zaszyte w leśne ostępy.
O nasze kły i pazury
wróg się potarga na strzępy.
(Dobaczewska 1932, 4).

Lasy, rojsty, moczary, nieprzejezdne drogi, nieurodzajne pola, cmentarze, krzyże i kapliczki przydrożne – to przestrzeń, w której rozgrywają się mniej i bardziej wiarygodne historie. Jedne odmalowywane są z dążeniem do realistycznej wierności szczegółu, inne nawiązują do konwencji ballady, pieśni ludowych, nie stronią od fantastyki, jak na przykład *Wieś Pahuba* czy *Dziady*.

W zbiorku *Nasza dola* sporo też językowych osobliwości, charakterystycznych dla wielokulturowego pogranicza (dudka, wjuga, mać). Zdarzają się nawet wtręty białoruskojęzyczne, jak w wierszu *Ojciec bolszewika*: *Dyk jon żeż był dobry synok* (Dobaczewska 1932, 15).

We wcześniejszym zbiorku Dobaczewskiej *Na chwałę słońca* (1920) zdarzały się nawiązania do mitologii słowiańskiej (*Światowid do Chrystusa*, *Żywia*).

W poezji regionalistów znacznie mniej znajdujemy natomiast nawiązań do żydowskiego Wilna, a przecież Żydzi odgrywali tu znaczną rolę, nazywali miasto Jerozolimą Północy. Nieco więcej odniesień do tematyki żydowskiej zawierają *Elegie wileńskie* Gałczyńskiego, trudno jednak byłoby tego poetę uważać za regionalistę. Motywy żydowskie występują najczęściej jako dodatkowy, nieznaczący element, jeden wśród wielu, jak, powiedzmy, w wierszu W. Hulewicza *Ostra Brama*, w którym

respekt wobec prawdziwej świętości okazują *(...) głowy obnażone z hełmów i jarmułek* (Hulewicz 1931, 12).

Jeżeli się natomiast poświęca osobne utwory tematyce żydowskiej, to spogląda się na los tego narodu nie przez pryzmat stworzonej przez niego kultury, lecz przez pryzmat wyobcowania, odizolowania, martyrologii itp. I W. Hulewicz, i T. Łopalewski wyeksponowali na przykład w swoich wierszach *Ghetto*.

Jeszcze skromniej prezentują się w poezji regionalistów odniesienia do wyznawców islamu. Występują one jako część składowa porównań czy metafor, charakteryzujących polską przestrzeń kulturową czy sakralną, w takich wypadkach, kiedy na przykład związany z Mickiewiczem *Zaułek Bernardyński* jest charakteryzowany jak *(...) pokorny przewodnik do Mekki pamiątek* (Łopalewski 1928, 51), a wieże kościoła *Misjonarzy* są określane jako *(...) dwa minarety* (Hulewicz 1931, 50). Oczywiście, że te nieznaczące na pozór reminiscencje mówią o synkretyzmie kulturowym, wielonarodowościowym, jaki jest charakterystyczny dla Wilna.

I wreszcie, ślady kultury rosyjskiej. Są to najbardziej rzucające się w oczy prawosławne obiekty sakralne. Chociaż są to obrazy świątyń, nie zawsze wywołują w poetach pozytywne emocje, gdyż kojarzą się z przemocą narzucanym wyznaniem. Dodatniej oceny w *Mieście pod chmurami* Witolda Hulewicza doczekał się jedynie *Monaster Św. Ducha*:

(...) Wiele jest cerkwi w mieście, ale wyrosły
z rąk szatańskich i z nienawiści bezedna,
a tylko ta jedna,
ten jeden poseł wyniosły
powiada, że gdzieś, daleko, głęboko
są cerkwie, w których nie ma jadu,
cerkwie z znakami Bożego śladu,
cerkwie jak złote oko
w niebo.

(Hulewicz 1931, 19).

Wracająca zaś po latach do wspomnień z Wileńszczyzny Zofia Bohdanowiczowa, patrząca już z perspektywy powojennych przeobrażeń w Wilnie, odwołuje się w *Nokturnie* m.in. do wieszczych prelekcji Mariana Zdziechowskiego, ostrzegającego przed lecącym z Rosji Antychrystem, skierowanym przeciwko Bogu. I ona, podobnie jak żagaryści, jak wielu innych w międzywojennym Wilnie nie rozumiała wtedy

jeszcze dalekowzrocznych proroctw nobliwego staruszka, który, jak się później okazało, miał rację.

W *Ziemi miłości* poetka potwierdza już tylko to, co w prelekcjach Zdziechowskiego wydawało się zaledwie mglistą wizją, idealizując przestrzeń ojczystą:

> *(...) Szli ławą wschodni siewce, objuczeni ziarnem,*
> *Jak krew żywa czerwonem i jak zgliszcza czarnem;*
> *A ziemia nieobronna, milcząca i ciemna*
> *Drżała pod ciężkim siewem – od Wilii do Niemna –*
> *I trwała przeciw kulom broń wątła, drewniana:*
> *Pochylony u drogi krzyż Chrystusa Pana. (...)*
> (*Tobie Wilno* 1992, 214).

W wierszu zaś *Dwie ojczyzny* mówi się o *zaludnionym kałmukami Wilnie* (Bohdanowiczowa 1955, 13), co znowuż jest pejoratywnym określeniem owych „wschodnich siewców", gdyż chodzi o sytuację w Litwie powojennej, radzieckiej. I jak najczęściej u Bohdanowiczowej, nadzieję na pozytywne przemiany czerpie się z uświadomienia obecności czuwającej nad Wilnem Matki Bożej Ostrobramskiej.

Reasumując należy stwierdzić, że poeci-regionaliści w jakimś stopniu zrealizowali program, który był przedmiotem dyskusji publicystycznej w międzywojennym Wilnie. Ich poezja nie stroniła od kolorytu lokalnego, na który składają się przyrodnicze i architektoniczne osobliwości obszaru byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego i jego wielokulturowość: współistnienie albo spław historycznych, kulturowych, religijnych, językowych pierwiastków polskich, litewskich, białoruskich, w mniejszym stopniu żydowskich, rosyjskich, tatarskich i in. Słowem, trawestując Teodora Bujnickiego, można powiedzieć, że ojczyzny poetów nie znają granic. Gdybyż podobne światoodczucie można było zaszczepić politykom.

Bibliografia

Abramowicz Władysław, 1933, *Regjonalne*, Wilno.
Bohdanowiczowa Zofia, 1954, *Ziemia miłości*, Londyn.
Bujnicki Tadeusz , 2002, *Szkice wileńskie*, Kraków, s. 89-109.
Bujnicki Teodor, 1997, *Wiersze wybrane*, Bochnia.
Dobaczewska Wanda, 1920, *Na chwałę słońca,* Poznań.
Dobaczewska Wanda, 1932, *Nasza dola*, Wilno.
Dobaczewska Wanda, 1922, *Wilno*, Wilno.
Hulewicz Witold, 1931, *Miasto pod chmurami*, Wilno.

Kieżuń Anna, 1994, *Wanda Niedziałkowska–Dobaczewska. Pisarka i organizatorka życia kulturalnego w międzywojennym Wilnie*, w: *Kultura międzywojennego Wilna*, red. A. Kieżuń,
Kobylińska Eugenia, 1930, *Druskieniki*, Warszawa.
Łopalewski Tadeusz, 1936, *Kabała*, Wilno.
Łopalewski Tadeusz, 1928, *Piękna podróż*, Warszawa.
Śmigielski Tadeusz, 1996, *Mityczne obrazy Wilna w literaturze okresu międzywojennego,* w: *Wilno i Kresy Północno-Wschodnie,* t. IV, red. E. Feliksiak i A. Kieżuń, Białystok, s. 177-202.
Tobie Wilno, 1992, red. E. Feliksiak, M. Skorko, P. Waszak, Białystok.
Z pod arkad, 1929, Wilno.

VILNIAUS REGIONISTŲ POEZIJOS DAUGIAKULTŪRINĖS REMINISCENCIJOS

Santrauka

Straipsnyje analizuojama Vladislavo Abramovičiaus, Zofijos Bohdanovičovos, Vitoldo Hulevičiaus, Eugenijos Kobylinskos, Tadeušo Lopalevskio, Vandos Dobačevskos ir kitų Vilniuje gimusių arba su juo susijusių poetų kūryba. Tarpukario laikotarpio Vilniuje jie buvo vadinami regionistais, nes jų poezijoje gausu lokalinių, su Vilniaus regionu susietų motyvų. Regionistų poezijoje išryškėja ne tik lenkų kultūrinė simbolika, bet ir aprašomos erdvės daugiakultūriškumas: lietuviškieji, baltarusiškieji ir kt. motyvai. Jie konkretų pavidalą įgyja kaip vietinio folkloro, dainų ir padavimų elementai, kaip vietinių žmonių mentaliteto, kalbos ir papročių akcentavimas, kaip buvusios LDK gamtinio ir kultūrinio peizažo specifikos gvildenimas. Išvardytieji motyvai praturtina analizuojamųjų autorių kūrybą, jie laikytini ryškiausiais Vilniaus regionistų poezijos bruožais.

Esminiai žodžiai: regionizmas, Vilniaus regionistų poezija, daugiakultūrinės reminiscencijos, lietuviškieji, baltarusiškieji motyvai, tapatybė, realizmas, kultūrinė simbolika.

MULTICULTURAL REMINISCENCES IN THE POETRY OF VILNIUS REGIONAL POETS

Summary

The present article focuses on the works of Vilnius regional poets from the period between the wars, mainly on the poems by Witold Hulewicz, Tadeusz Łopalewski, Wanda Dobaczewska, Eugenia Kobylińska, Władysław Abramowicz, Zofia Bohdanowiczowa and others. Interpreting the selected texts and considering literary criticism, the author of

the article highlights the fact that both the poets of Vilnius origin and poets connected with the city temporarily employed not only Polish cultural symbolism in their poetry but also depicted the existing multicultural space. They made allusions to Lithuanian, Belarussian, Jewish and other cultural voices, which were manifested through local folklore, legends, songs, representation of the mentality of people and specificity of the customs of the former Grand Duchy of Lithuania as well as through the special natural and cultural background of the region. These elements largely enrich the works of the discussed poets and represent the most colourful aspects of Vilnius regionalism.

Keywords: regionalism**,** poetry of Vilnius regional poets, reminiscences of multiculturalism, elements of Lithuanian, Belarussian, Jewish culture, identity, realism, cultural symbolism, etc.

Mirosław Olędzki

Uniwersytet Wrocławski, Polska

WIELOKULTUROWOŚĆ ŚWIATÓW PRZEDSTAWIONYCH POWIEŚCI KRESOWYCH JÓZEFA WEYSSENHOFFA

Komentarz wprowadzający

Zapowiedziane w tytule referatu omówienie pewnej grupy utworów pisarza wymaga krótkiego wyjaśnienia, zarówno teoretycznoliterackiego, jak i historycznoliterackiego. Trzeba zatem zaznaczyć, iż pierwotnym odniesieniem dla określenia „świat przedstawiony" jest oczywiście ontologia dzieła literackiego Romana Ingardena. Świat przedstawiony w utworze artystycznym ma według polskiego filozofa charakter quasi-realny, a więc inny, odrębny od świata rzeczywistego nazywanego realnym. Światy fikcyjne ukazane w poszczególnych powieściach nie są więc nigdy tożsame z jakąkolwiek rzeczywistością historyczną bądź współczesną, wobec której rozważamy ich odrębność i niepowtarzalność. Dzieło literackie pokazuje, wg Ingardena, zawsze *w y c i n e k bliżej nieokreślonego, ale w swym typie istnienia i uposażenia jakościowego przecież ustalonego świata* (Ingarden, 1988, 282). Świat ów nie ogranicza się do tego, co zostało ukazane explicite, ale należy doń również wszystko, co stanowi implicytne dopełnienie, co jest konsekwencją bezpośrednio nazwanych elementów tegoż uniwersum, o którym informuje dzieło (Ingarden 1988, s. 282-283).

Na samej teorii polskiego filozofa nie można jednak w odniesieniu do świata utworu poprzestać. Do pojęć nieodłącznych dla omówienia zarysowanego tutaj zagadnienia należy włączony do rozważań literaturoznawczych przez Michaiła M. Bachtina zapożyczony od Einsteina „chronotop" czyli czasoprzestrzeń (Bachtin 1982, 278; Olędzki 1992, 119-136). Uzupełniając więc myśl Ingardena o dokonanie wymienionego wyżej badacza, powiemy, że [czaso]przestrzeń realna i [czaso]przestrzeń przedstawiona w dziele literackim to całkowicie oddzielne przestrzenie i nie ma między nimi żadnego p r z e s t r z e n n e g o przejścia (Ingarden 1988, 289).

Podkreśliwszy w ten sposób pełną odrębność jednego i drugiego uniwersum, należy wszakże wskazać za Jerzym Ziomkiem (Ziomek 1994, 90-114), że świat fikcyjny dzieła jest wtórny w tym sensie, iż ma swój prototyp historyczny i geograficzny, a także społeczny, a znakiem takiej między nimi relacji są m.in. nazwy geograficzne

zapożyczone dla światów powieści kresowych Weyssenhoffa z realnej czasoprzestrzeni, w której dane było pisarzowi istnieć[1].

Zanim wskażę realne prototypy czasoprzestrzeni właściwych dla fikcyjnych światów trzech powieści wymienionego autora, których istotną cechą jest wielokulturowość, muszę krótko przypomnieć sylwetkę zapomnianego dzisiaj w znacznym stopniu pisarza. Józef Weyssenhoff urodził się wprawdzie w 1860 r. w miejscowości Kolano na południowym Podlasiu w rodzinnym dworze jego matki Wandy z Łubieńskich Weyssenhoffowej, a więc na terenie etnograficznej Polski, ale można rzec, iż serce swoje zostawił na północno-wschodniej Litwie, gdzie na południe od miasta Rakiszki znajdowały się posiadłości jego ojca. W tej rajskiej krainie lasów, dzikich łąk i jezior upłynęła mu znaczna część dzieciństwa i stała się ona natchnieniem dla dwóch powieści. Jedna z nich, zatytułowana „Soból i panna" miała za życia autora zmarłego w 1932 r. aż osiem wydań (Szypowska 1976, 298) (pierwsze wydanie książkowe w 1911 r.), wielokrotnie wznawiana była także po drugiej wojnie światowej, a w latach osiemdziesiątych minionego wieku doczekała się ekranizacji filmowej. Już te fakty są znakiem wielkiej popularności pisarza, warto dodać, iż jak podaje Irena Szypowska, do 1930 r. łączny nakład utworów Weyssenhoffa osiągnął prawie 290 tys. egzemplarzy, nie wliczając nakładów jego licznych tłumaczeń na niemiecki, rosyjski, czeski, francuski i angielski (Szypowska 1976, 299). Oczywiście dziś w czasach kultury masowej wielkość nakładu nie stanowi żadnego świadectwa wartości dzieła literackiego, można nawet powiedzieć, iż szeroka publiczność literacka preferuje najczęściej literacki chłam. Weyssenhoff tworzył jednak m.in. w epoce modernizmu, kiedy bestsellery nie osiągały ogromnych nakładów, a czytający odbiorca posiadał zwykle dobre humanistyczne wykształcenie. Dziś każdy Polak już w wieku szkoły podstawowej potrafi wymienić nazwiska Sienkiewicza czy Żeromskiego, ale o Weyssenhoffie, który był swego czasu równie ceniony i znany jak owi twórcy, nie pamięta często nawet student polonistyki. Warto więc przypomnieć, o czym traktowały jego najsłynniejsze powieści, których światy przedstawione miały charakter wielokulturowy.

1. *Unia*

Opublikowana w 1910 r. *Unia* to chronologicznie pierwsza z trzech powieści kresowych pisarza. Tytuł jej nawiązuje do znanych faktów z dziejów Polski i Litwy, które na mocy unii w Krewie, a potem unii lubelskiej tworzyły przez kilka wieków

[1] Pisarz, przywołując w powieści autentyczne nazwy geograficzne i topograficzne, sprawia, że *cień autentyczności pada na przedmioty zmyślone (nie posiadające prototypu realnego), np. Rzecki na Krakowskim Przedmieściu* (Ziomek 1994, 90-114).

jeden organizm polityczny. Aluzją do historycznego związku Władysława Jagiełły i królowej Jadwigi jest kończące akcję utworu małżeństwo koroniarza i panny z arystokratycznego rodu pochodzącego z Litwy. Ma ono stanowić symbol odnowienia jedności obu części byłej Rzeczpospolitej w sytuacji, gdy państwo polskie od stu lat nie istnieje, a wśród Litwinów wzbierają nastroje separatystyczne. Oczywiście, prywatny związek dwojga ludzi nie odwróci procesu dziejowego, ale w świecie fikcyjnym bohaterowie wznoszą w epilogicznej części powieści swoją wspólną siedzibę, własny dom, w którym mają zamiar realizować przyrzeczoną sobie w trakcie sakramentu małżeńskiego jedność. Znamienne, iż posiadłość właścicielki dóbr nosi nazwę Auszra, co w języku litewskim posiada optymistyczne konotacje, gdyż oznacza „jutrznię" (Weyssenhoff 1912, 434). Wszak z początkiem dnia zawsze wiąże się nadzieja, że będzie on przebiegał pomyślnie.

Prototypem realnym fikcyjnej czasoprzestrzeni ukazanej w *Unii* jest litewska „mała ojczyzna" Józefa Weyssenhoffa. Jeśli zechcemy, odnajdziemy na mapie Litwy między Onikształ a Ucianą miejscowość o wymienionej wyżej nazwie. Innym ważnym miejscem akcji są Wiszuny. Do tej pory badacze uważali, iż choć okolica posiadłości Hieronima Budzisza przypomina topografię rodzinnego dla pisarza Tarnowa i pobliskich Jużynt, w których dziad pisarza zbudował użytkowany do dziś kościół, to jednak Wiszuny nie posiadają prototypu realnego o podobnej nazwie. Ostatnio Kazimiera Zdzisława Szymańska wysunęła tezę, iż Wiszuny to być może przekształcona nazwa dzisiejszego miasteczka Wiżuny (Vyžuonos) (Szymańska 2001, 117). Wiżuny położone są bardzo blisko Auszry, w linii prostej w odległości około 10 km, a także nie więcej niż 40 km od Onikszty (Anykščiai). Topografia miasta Onikszta przypomina, co osobiście sprawdziłem, położenie istotnej dla fabuły powieści Weyssenhoffa Ponikszty podobnie jak realna malowniczo usytuowanej nad rzeką Świętą, w której dolinie znajdują się duży park i wysoki kościół, a samo miasto wspina się na pobliskie wzgórza. W powieści czytamy: *Miasteczko Ponikszta obsiada parę wzgórz, stworzonych pod osadę ludzi spokojnych, a jednak ciekawych, którzy lubią ciszę w domu, lecz mogą też wyjrzeć ze wzniesienia na świat dalszy […]* (Weyssenhoff 1912, 278-279).

Reasumując więc, prototypem realnym fikcyjnej czasoprzestrzeni ukazanej w Unii jest litewska Aukszota, oprócz tego akcja toczy się również w samym Wilnie. Fikcyjna czasoprzestrzeń Aukszoty ma charakter wielokulturowy właściciele dworów, służba, pracownicy leśni mówią po polsku, naturalnym językiem ludu jest litewski. Obie te kultury, inaczej niż w Wilnie, współistnieją na prowincji ukazanej w powieści w sposób wyidealizowany, bezkonfliktowy. Dla wymowy ideowej utworu właściwy jest antyurbanizm, ludzie żyjący poza wielką metropolią są lepsi, bo mieszkają w piękniejszym otoczeniu. Antyurbanizm ten wyraźny jest m.in. w wypowiedzi Jurka

Lejtana, dawnego sługi Sołomereckich i zamiłowanego myśliwego, który pobyt w Paryżu wspomina bez jakiejkolwiek estymy: – *Cóż… domy i domy, a miejscami śmierdzi* (Weyssenhoff 1912, 359).

Inaczej niż Paryż, fikcjonalna Aukszota dzięki swemu urokowi sprawia, iż miejscowy lud jest lepszy, bo posiada poetycką duszę. *Ludzie, mieszkający nad takim jeziorem, jak Wiszuńskie, nasiąkają błękitem: mają nad czem się zadumać, gdzie puścić w dal swe instynkty kontemplacyjne* (Weyssenhoff 1912, 51).

Żyjący blisko natury litewski lud, szlachetnie wyciszony, ożywia się tylko wówczas, gdy uaktywnia się pierwotny instynkt łowczy, a więc w kulminacyjnym momencie polowania bądź łowienia ryb: *Oczy starego Litwina spokojne dotąd, jak jezioro, zaczęły błyskać, twarz mu się ożywiła chciwą zaciętością łowca, a wargi wydłużyły się pożądliwie. Inny młody rybak, płowy jak len, otwierał nadmiernie usta i powzdychiwał drapieżnie* (Weyssenhoff 1912, 66).

Przedstawienie namiętności myśliwskiej pozwala urealnić, dopełnić obraz chłopa litewskiego i nie kłóci się z ogólną tezą o większej subtelności tegoż włościanina od mieszkańców rdzennych ziem polskich. O tej różnicy Kazimierz Rokszycki i Apolinary Budzisz przekonują się, jadąc ze stacji kolejowej do Wiszun, gdy zachwycają się nie tylko pejzażem, ale też obserwują zachowanie woźnicy, który milczał przez dłuższy czas, nie okazując, iż rozumie mowę polską. Apolinary Budzisz tak komentuje, z właściwą sobie rubasznością, jego zachowanie: – *Dyplomata, widać – szepnął pan Apolinary – nawet się nie zdradził, że rozumie po polsku. Nasz Mazur jużby nas zapoznał z całem życiem swojem i rodziny* (Weyssenhoff 1912, 41).

Specyfika ludu litewskiego to głównie według narratora powieści odmienność jego duszy, której obraz odciska się na natchnionych poezją twarzach mieszkańców sielskiej krainy. *Ciemne ich kurty z samodziału, buty do kolan, płaskie czapki, używane na całej przestrzeni ziem polskich – nie naznaczały tego gminu jakąś miejscową odrębnością etnograficzną. Ale twarzy ich niepodobna było nazwać gminnemi: tchnęły głęboką uczuciowością; śpiewało coś w tych duszach tajemniczego, a pogodny spokój, bijący z oczu, przejmował uszanowaniem* (Weyssenhoff 1912, 36).

Szacunek okazywany przez polskich właścicieli Wiszun miejscowemu ludowi łączy się w świecie przestawionym utworu z pozytywnym nastawieniem gminu wobec szlachty. Twarze chłopów litewskich były pogodne, patrzyli na szlachtę polską bez nienawiści, w fikcyjnej Aukszocie nie było takiej przepaści społecznej jak na Mazowszu czy w Wielkopolsce. Choć istotną cechą miejscowych Litwinów jest poczucie godności, są oni w fikcyjnej czasoprzestrzeni zawsze gotowi z kurtuazją służyć pomocą przedstawicielce obcego kulturowo rodu szlacheckiego: – *Trzeba siąść do łodzi. Już my wyciągniemy ją i z panienką na suchy brzeg – namawiał rybak po litewsku.*

I podawał rękę do panny bez wszelkiej uniżoności, jedynie przez uprzejmość; obawę, by panienka nóg nie zamoczyła (Weyssenhoff 1912, 63-64).

Inną pozytywną cechą ludu litewskiego jest w świecie utworu gościnność. Jusup Żukielis, chłopski bogacz, zaprosił Krystynę Sołomerecką na podwieczorek, który ze względu na jego wystawność należałoby nazwać ucztą. Komunikacja językowa w czasie tego posiłku musiała odbywać się niestety przy pomocy leśniczego Sidorkiewicza i była wątła (Weyssenhoff 1912, 261-264). Odrębność obu kultur właściwych kresowej księżniczce i przedstawicielowi miejscowego gminu nie udaremniła jednak pełnej akceptacji i tolerancji tak dla gościa, jak i dla gospodarza. Potwierdzenie i afirmację współistnienia dwóch najważniejszych na obszarze fikcyjnej Aukszoty kultur znajdujemy w wypowiedzi protagonisty utworu, Kazimierza Rokszyckiego: *Pierwszy raz tu jestem, a czuję się u siebie. Pól tych nie znam, ale uprawne są po naszemu; chłopa nie rozumiem, ale to nasz brat. A niech wuj spojrzy na ten dwór przy jeziorze, czy nie naszego typu? A tamten kościół daleko, na górze? Cóż to innego być może, jeżeli nie polski wiek ośmnasty?* (Weyssenhoff 1912, 40)

Jeśli w cudownej krainie, w której czas płynie wolniej, żyją dorodni i godni szacunku ludzie, to logiczne jest, iż mieszkają oni w ładnych, ozdobionych elementami rzeźbiarskimi chałupach. *Piękne chaty ze sporemi, rzeźbą otoczonemi oknami [...]. Naprzeciw chaty stał zwykle „świren", także ozdobiony i z przyźbą wspartą na słupach. [...] Patrzyły tu i ówdzie od progów jasne głowy kobiet i dzieci, wesoło senne* (Weyssenhoff 1912, 41-42).

Trzeba tutaj nadmienić, iż zamiłowanie do rzeźby w drewnie to cecha nie tylko fikcyjnych, ale i realnych Litwinów. Myślę, iż mogę wypowiedzieć taką opinię dzięki wielu podróżom po rodzinnej ziemi pisarza. Czyż w rajskiej, przypominającej Soplicowo krainie mogą istnieć inni ludzie niż kochający sztukę?

2. *Soból i panna. Cykl myśliwski*[2]

Rzeczywistym prototypem fikcyjnej czasoprzestrzeni drugiej powieści kresowej Weyssenhoffa jest również Aukszota, chociaż narrator sugeruje, że akcja utworu toczy się około 30-50 km na północ od miejsc przywoływanych w omówionym wyżej dziele. Obszar ten jest także wielojęzyczny i wielokulturowy. Lud posługuje się śpiewnym językiem litewskim, szlachta mówi po polsku. Wielu przedstawicieli obu kultur zna jednak drugi język. Po polsku potrafią się porozumiewać szczególnie starsi Litwini, używają go m.in. w trakcie towarzyskich spotkań z Polakami, a także dla omówienia trudniejszych problemów czy też sięgając po słowo drukowane. Miejscowa szlachta,

[2] Pierwsze książkowe wydanie powieści miało miejsce w 1911 roku.

np. Stanisław Pucewicz, który wybiera za żonę mieszkankę litewskiego zaścianka, jest dwujęzyczna. W chacie i kościele Litwini posługują się własnym językiem, podobnie też Polacy czynią we dworach i na folwarkach. Pomiędzy przedstawicielami obu kultur panuje harmonia. Mówiąc o polskich panach, stary Józef Trembel opowiada się za kontynuacją zgodnego współbytowania na jednym obszarze. Przedstawiciele obu nacji są sobie wzajemnie potrzebni. Żyjąc od lat na tej samej ziemi fikcyjnego uniwersum, dostrzegają pożytki płynące z powszechnego porozumienia. Powiada wszak Józef Trembel: *Kiedy myślisz o zaścianku, jeszcze sam utrafisz; a kiedy już o szerszym kraju, trzeba, żeby i panowie z nami pomyśleli. Zgodni my zawsze z nimy byli. Tak niechaj i będzie* (Weyssenhoff 1991, 202).

Michał Rajecki przynosi jednak z miasta wieści o niechęci młodych Litwinów wobec kultury polskiej: *Młodzi po miastach nie chcą nawet po polsku gadać* (Weyssenhoff 1991, 202). Nawet jeśli dzieje się tak poza powieściowym teatrem zdarzeń, poza bezpośrednio opisaną sielankową prowincją, to skala zjawiska każe paniczowi z Jużyntów, który przyjeżdża do rodzinnego raju tylko w dniach wolnych od nauki, powątpiewać w możliwość jego trwania. Okres zgodnego współżycia obu nacji zbliża się do końca, podobnie jak okres beztroskiej młodości Michała Rajeckiego, który podjął bolesną decyzję pożegnania z pochodzącą z litewskiego ludu, kochającą go Warszulką.

– *[…] Tutaj lud ze szlachtą polską nie chce się bratać, zaczyna z nami wojować.*
– *Są takie durne, ale nie w naszym powiecie – mruknął Trembel spojrzawszy zezem na młodzieńca.*
– *Po miastach jest ich za dużo – i buntują Litwina przeciw litewskiemu Polakowi. Więc od was żonę można wziąć, ale i zabrać już na dobre. Z wami żyć i pracować – coraz ciężej* (Weyssenhoff 1991, 200).

W powieściowym uniwersum zachodzi nieuchronnie proces lituanizacji, Leonard Pucewicz, właściciel Gaczan i Potyłty, ojciec Stanisława przewiduje, iż jego ród za sto lat czeka właśnie taka przyszłość, powiadając, że *z Pucewiczów będą Pucajtysy* (Weyssenhoff 1991, 114). W mityczną rzeczywistość raju, którego centrum stanowią położone nad jeziorem o tej samej nazwie Jużynty, również Gaczany i Potyłta leżące nad innym akwenem nieco na północ, także jezioro Rosza i znajdująca się za nim Puszcza Dusiacka, wkracza czas historii, przynosząc kres jej istnienia. Wartością estetyczną zdającą się dominować w utworze jest więc nostalgia. Dziś na terenie stanowiącym geograficzny prototyp owej czasoprzestrzeni mitycznej jednym z najbardziej czytelnych znaków byłej wielokulturowości tej ziemi jest pomnik Emilii Plater, urodzonej w krainie, przez którą przepływa rzeka Święta. Znajduje się on na skraju miasteczka Dusetos (Dusiaty).

3. *Puszcza*

Realnego prototypu fikcyjnej czasoprzestrzeni, właściwej trzeciej powieści kresowej Weyssenhoffa, należy poszukiwać na południowych terenach Litwy historycznej, należących dziś do Białorusi. Posiadłość protagonisty utworu – Turowicze nie ma co prawda swego odpowiednika na rzeczywistej mapie tych terenów, jednak majątek ów zlokalizowany jest w omawianym dziele nad rzeką o nazwie przywołującej rzeczywiście płynącą przez Polesie Białoruskie i wpadającą do Prypeci Ptycz. Podobną strategię zastosowano przy lokalizacji innych posiadłości fikcyjnych, np. Osowy Justyna Sasa. Nie ma ona także swego odpowiednika na mapie, ale czasoprzestrzeń jej odpowiadająca rozciąga się na brzegu jeziora Kniaź, największego w tamtych stronach i nazywanego „poleskim morzem". Inne siedziby szlacheckie, jak chociażby ważne dla rozwijania głównego wątku utworu Kurenicze znajdują się w głębokiej puszczy stanowiącej zasadniczą formację roślinną krainy bagien i lasów. Pozór autentyczności pada na wymienione siedziby szlacheckie także dzięki wspominaniu o słynnych w realnym powiecie mozyrskim Dereszewiczach należących do rodu Kieniewiczów, na wysokim brzegu Prypeci położonych. Podstawowym bogactwem owej cudownej krainy jest drewno, główną namiętnością żyjących w niej ludzi polowanie. Społeczności owego wielokulturowego uniwersum złożonego głownie z białoruskiego ludu i polskiej szlachty to w zasadzie dwa światy, dwa języki i dwie religie. Społeczeństwa owe nie wydają się sobie tak bliskie jak w literackiej Aukszocie, jedynym łącznikiem między nimi są słudzy dworscy, często legendarni myśliwi tacy jak Moroz, mówiący w swoim rodzinnym języku tropiciel leśnych zwierząt i ptaków. Posiadał on swój realny prototyp w osobie sługi jednego z kresowych ziemian. Sługa rodu Kieniewiczów okazał się jednak zdrajcą swoich panów (Szymańska 2001, 265), natomiast Moroz z Puszczy to człowiek wprawdzie prawie pierwotny, ale najbardziej chyba w świecie przedstawionym uduchowiony, m.in. dzięki temu iż przedmiot finalnej części narracji utworu stanowi misterium jego umierania. Specyfiką ukazanego w dziele wielokulturowego obszaru są przede wszystkim ludzie, jakich nie można znaleźć w wielkomiejskim świecie, ani na Zachodzie, ani na Wschodzie. Narrator zdaje się sugerować adresatowi jego monologu, iż jeśli jeszcze gdzieś na świecie zachowała się cnotę miłująca kobieta albo też zdrowy moralnie mężczyzna, to jedynie w kresowej puszczy[3]. Takim ideałem jest Renia Oleszanka przedstawiona kontrastowo wobec swojej siostry Marcelki skażonej światowym wyrachowaniem, zepsuciem i feminizmem ze względu na czasowy pobyt w wielkiej metropolii carskiej Rosji. W powieści

[3] *Renia jest zdrowiem. Ale żeby po nią sięgnąć, trzeba samemu być uzdrowionym. Nie wolno jej zarazić gorączką pseudocywilizacji i nie wolno zepsuć tego arcydzieła pierwotności, na którym znać dotknięcia twórczych palców Boga* (Weyssenhoff 1995, 144). Pierwodruk utworu w formie książki miał miejsce w 1915 r.

kultura prowincjonalna jest więc dobra, zaś światowa, kosmopolityczna to miejsce zdrady, występku i fałszu. Przemiana wewnętrzna Edwarda Kotowicza, który leczy swą duszę i ciało dzięki powrocie do głębokiej puszczy, to jedyny optymistyczny akcent wymowy utworu, sugestia, iż proces zepsucia człowieka i tworzonej przez niego kultury jest odwracalny. W poprzednio omówionych powieściach tendencja owa była również zauważalna, ale nie tak kompozycyjnie wyeksponowana.

Zakończenie

Efektem przeprowadzonych tu rozważań może być więc wniosek dosyć zaskakujący. Weyssenhoff, nawet jako autor powieści kresowych, to ukryty moralista, a podstawowy podział istniejący w stworzonych przez niego fikcyjnych światach nie przeciwstawia Polaków Litwinom czy Białorusinom, ale eksponuje antytetyczną dychotomię dobrej kultury prowincjonalnej i złej właściwej dla wielkiego świata. Tylko czy pogląd, iż cnoty, dobra i piękna można poszukiwać jedynie w głębokiej puszczy da się określić jako optymistyczny?

Bibliografia

Bachtin Michaił, 1982, *Problemy literatury i estetyki*, tłum. Wincenty Grajewski, Warszawa.
Ingarden Roman, 1988, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. Maria Turowicz, Warszawa.
Olędzki Mirosław, 1992, *Parametry świata fikcyjnego*, „Litteraria", nr XXIII, 119-136.
Szymańska Kazimiera Zdzisława, 2001, *Józef Weyssenhoff. Ostatni wajdelota polskiego ziemiaństwa*, Częstochowa.
Szypowska Irena, 1976, *Weyssenhoff*, Warszawa.
Weyssenhoff Józef, 1995, *Puszcza*, Poznań.
Weyssenhoff Józef, 1991, *Soból i panna. Cykl myśliwski*, Poznań.
Weyssenhoff Józef, 1912, *Unia*, Warszawa – Lublin – Łódź – Kraków.
Ziomek Jerzy, 1994, *Prawda jako problem poetyki*, w: J. Ziomek, Prace ostatnie, Warszawa, 90-114.

ĮSIVAIZDUOTŲ PASAULIŲ DAUGIAKULTŪRIŠKUMAS JÓZEFO WEYSSENHOFFO ROMANUOSE APIE GYVENIMĄ SENOVĖS LENKIJOS RYTINIUOSE PARIBIUOSE

Santrauka

Įžanginėje dalyje primenama Ingardeno sąvoka „įsivaizduotas pasaulis“, papildyta Michailo Bachtino ir Jerzio Ziomeko mintimis. Toliau aptariami trijų romanų apie paribius – *Unijos, Sabalo ir mergelės* bei *Girios* – fikciniai pasauliai. Atkreipiamas dėmesys į teigiamą lietuvių liaudies įvaizdį, – ji aiškiai idealizuojama *Unijoje*, kiek mažiau *Sabale ir mergelėje*. Santykiai tarp lenkų žemės savininkų ir vietinių kaimiečių parodomi kupini harmonijos ir abipusės pagarbos. Romane *Giria* minėtųjų realijų daugiakultūriškumo sandai yra Polesės lenkų bajorų dvarų vaizdiniai ir baltarusių liaudies įvaizdis. Abiejų kultūrų atstovai šiame romane gyvena toje pačioje erdvėje, tačiau nėra vieni kitiems tokie artimi, kaip tikrosios Lietuvos gyventojai. Tačiau pagrindinis antagonizmas romanuose apie paribius nėra tautinio pobūdžio, jo pagrindas – provincijoje gyvenančių žmonių dorybių šlovinimas, supriešintas su didžiųjų miestų bendruomenių pagedimu.

Esminiai žodžiai: įsivaizduotas pasaulis, romanas, Józef Weyssenhoff.

MULTICULTURAL ASPECTS OF THE WORLDS PRESENTED IN POLISH EASTERN FRONTIER NOVELS BY JÓZEF WEYSSENHOFF

Summary

In the first section the author recalls Ingarden's notion of "the presented world" which is supplemented by Mihail M. Bachtin's and Jerzy Ziomek's reflections. Then, three created worlds of three Polish eastern frontier novels are presented: *Unia* [*The Unio*n], *Sobol i panna* [*The Sable and the Bride*] and *Puszcza* [*TheWilderness*]. Some attention is paid to the positive presentation of Lithuanian people, who are visibly idealized in *The Union*, less so in *The Sable and the Bride*. The relationships between the Polish landed gentry and local peasants are described as full of harmony and mutual respect. In *The Wilderness* one can note the multicultural aspects of the reality in the images of the mansions of the Polish gentry and the Belarusian people. Representatives of both cultures live there, sharing the same space, however, they are not as close to each other as the inhabitants of native Lithuania. The main conflict in Polish eastern frontier novels is not of national character, but concerns the glorification of the virtues of those living in the provinces as opposed to corrupt metropolitan folk.

Keywords: the presented world, novel, Józef Weyssenhoff.

Monika Brzóstowicz-Klajn

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Polska

ATRAKCYJNOŚĆ REGIONALNOŚCI W POWIEŚCI KRYMINALNEJ (NA PRZYKŁADZIE TWÓRCZOŚCI MARKA KRAJEWSKIEGO)

W refleksji nad związkami literatury i antropologii widać m.in. zainteresowanie powieścią kryminalną, która przynależąc do twórczości literackiej zarazem okazuje się szczególnego rodzaju świadectwem antropologicznym. Uwagę badaczy przyciąga kreowana w tym – tak łatwo rozpoznawalnym w skali globalnej gatunku – postać detektywa, która bardzo często usytuowana jest na styku różnych kultur, co znajduje dalsze konsekwencje w ukształtowaniu fabuły, stwarzając niejako konieczność analizy odmiennych perspektyw kulturowych. Można odejść dzisiaj od ideologicznej perspektywy czytania kryminałów jako przede wszystkim gatunku kultury masowej prezentującej konserwatywną ideologię klasy średniej, jej władzę i kulturę, która ogromną rolę w życiu przypisuje racjonalności. Oto również staje się możliwa perspektywa antropologiczna, dostrzegająca zarejestrowane w tekście konkretne praktyki kulturowe, szczegółowe opisy i świata gestów, zachowań i przedmiotów. Czasem dopiero rozwikłanie antropologicznej łamigłówki kulturowych odmienności pozwala doprowadzić śledztwo do końca. Detektyw, by rozwiązać sprawę, musi wcielić się w rolę etnografa-amatora. Analogicznie: praca antropologa nieraz przyrównywana jest do postępowania śledczego. Jeden z polskich etnografów, Mariusz Czubaj w swojej książce *Etnolog w Mieście Grzechu. Powieść kryminalna jako świadectwo antropologiczne* pisze również o specyficznej odmianie kryminału etnicznego. Jako przykład podaje twórczość Anglika Artura Upfielda, przedstawiającego historie zbrodni i dochodzenia prowadzonych w Australii przez inspektora Napoleona Bonapartego, nazywanego „Bony", pół-Aborygena, który wprowadza czytelnika w codzienność życia rdzennych mieszkańców Australii. Autorem etnicznych kryminałów jest także Tony Hillerman, który zasłynął kryminalnymi fabułami o Indianach z rezerwatu Nawaho i śledczym Indianinem. W jeszcze innym kontekście etnicznym osadza akcje swoich powieści Harry Kemelman, który wprowadził do kręgu literackich detektywów postać młodego rabina, Dawida Smalla z amerykańskiego prowincjonalnego miasteczka Bernard's Crossing. Hobbistycznie prowadzi on własne śledztwa, a zarazem z racji swej roli społecznej i pracy ujawnia dylematy narodowej tożsamości Żydów, stających przed wyborem drogi zamknięcia się w ortodoksyjnej tradycji żydowskiej a propozycją

asymilacji ze światem amerykańskiej przeciętności (co ciekawe: Dawid Small obok metody dedukcji, znanej z postępowania najsłynniejszego detektywa Sherlocka Holmesa, stosuje także tradycyjne metody filozofii żydowskiej selekcji argumentów). Zatem problematyka kulturowa odnajdywana w twórczości kryminalnej może tak znacząco rozszerzać walory atrakcyjności tego rodzaju powieści, że wpływa na utworzenie jego odrębnej formuły, szczególnej pododmiany.

Ogromne bowiem tu znaczenie ma stworzenie w świecie fikcji sugestywnego obrazu świata i zręczne wyprowadzenie z niego historii przestępstwa i śledztwa. Choć dla tej odmiany gatunku dominantą kompozycyjną pozostaje zawsze fabuła powiązana ze zbrodnią i jej wyjaśnianiem, jednak ważna okazuje się werystyczna prezentacja rzeczywistości, w której żyją bohaterowie. Kryminały można zatem czytać na różne sposoby. Na przykład w głośnej ostatnio trylogii *Millenium* Stiega Larssona czytelnik odnajduje obok kryminału także thriller psychologiczny oraz wielowątkową współczesną powieść obyczajową. Jak podkreśla Mariusz Czubaj – już przy narodzinach powieści kryminalnej okazało się, jak ważne jest ukazywanie, także w drugim planie czy w epizodach, różnorakich praktyk kulturowych, które miały uwiarygodniać prezentowaną historię, uatrakcyjniać kreowany świat przed czytelnikiem[1].

Bardzo popularna obecnie w Polsce twórczość Marka Krajewskiego eksponuje właśnie ukryty w konwecji powieści kryminalnej potencjał reprezentatywności werystycznej, możliwości tworzenia drobiazgowego obrazu życiowo prawdopodobnych przedmiotów, przestrzeni miasta, obyczajów i języka czasów, w których pisarz umieszcza akcję. Książki Krajewskiego jak *Widma w mieście Breslau, Dżuma w Breslau, Koniec świata w Breslau, Głowa Minotaura* i *Erynie* łączą w sobie elementy czarnego kryminału i horroru, ale zarazem stanowią przykład odmiany retro kryminałów, które charakteryzuje umieszczenie historii zbrodni i prowadzonego śledztwa w przeszłości[2]. Kryminały Krajewskiego rozgrywają się w radokładnie zarysowanych realiach topograficznych i historycznych Śląska, przede wszystkim miasta Breslau, a ostatnio

[1] Choć w pracy Calloisa *Powieść kryminalna, czyli jak intelekt opuszcza świat, aby oddać się li tylko grze, i jak społeczeństwo wprowadza z powrotem swe problemy w igraszki umysłu* odnajdziemy z kolei inny zgoła pogląd na powieść kryminalna, która to *ma być przede wszytkim rodzajem algebraicznego zadania, (...) od początku stara się przede wszystkim zadowolić inteligencję. (...) Powieść kryminalna oddala się z każdym dniem od powieści, to znaczy od malowidła życia i namiętności, by coraz bardziej nabierać cech oderwanego problemu czy równania (...). Zalety, których wymagamy od powieści kryminalnej, są natury coraz bardziej matematycznej*" (Callois 1967, 169).

[2] Innym, znanym i cenionym w Polsce autorem tego typu powieści jest Marcin Wroński i rosyjski pisarz Borys Akunin. Jego historie – przede wszystkim o śledczym Eraście Fandorinie – toczą się na przełomie XIX i XX w. w carskiej Rosji.

także stolicy Galicji, Lwowa[3] czasów międzywojennych XX wieku (lata: 1919, 1928, 1937, 1939, 1945). Znakiem rozpoznawczym jego książek jest właśnie nasycenie świata powieściowego bogatym w szczegóły kolorytem lokalnym i historycznym, uznaniem dla znaczenia tzw. pejzażu socjologicznego, żyjącego swoim rytmem świata plotek, który jednak mówi wiele o świadomości ludzi i dlatego stanowi rodzaj faktu społecznego. U tego pisarza spotkamy się również z uwrażliwieniem na realizm językowy, co przejawia się w zachowaniu dawnych nazw ulic, placów, stanowisk i tytułów, we wprowadzanej stylizacji, komentowaniu niekiedy sposobów mówienia różnych postaci, co najbardziej chyba widać w cyklu Lwowskim (rozpoczęty niedawno, na razie obejmuje dwie powieści: *Głowę Minotaura* oraz *Erynie*) gdzie pojawiają się jak zawsze u Krajewskiego niemieckie zwroty i łacińskie sentencje, a także gwara śląska i gwara baciarów (zwana bałakiem).

Chodzi zatem nie tylko o ciekawą historię zbrodni i śledztwa, ale równie ważna zdaje się opowieść o złożonej kulturowo przeszłości dwóch miast, które łączy dodatkowo związek z biografią pisarza. Wykraczamy tu poza granice literackiej fikcji. Liczy się możliwość – poprzez tekst – uzyskania iluzji przeniesienia w czasie, złudzenia bezpośredniego doświadczenia spaceru po Breslau czy Lwowie, zależnie od powieści: sprzed 70, a nawet 90 lat.

W twórczości Krajewskiego dostrzegam świadomy projekt pisarza kreacji literackiego obrazu wyjątkowości tych miast, przy tym chodzi o regionalną specyficzność ujętą głównie w historycznym wymiarze i podporządkowaną regułom i celom powieści kryminalnej. Na ile udaje się pisarzowi połączyć tak dzisiaj popularny gatunek globalnej kultury masowej z lokalnością? Jakie wartości owa lokalność zachowuje? Czy nie staje się rodzajem dekoracji, za którymi jest pustka kulis? A może to nie tylko scenografia, ale wykraczająca poza tekstowy świat realna ścieżka, która może współczesnego czytelnika poprowadzić w głąb dawnego świata Breslau i Lwowa (a nawet fragmentarycznie Kattowitz), pomóc zrozumieć lepiej te miasta, także w odniesieniu do dnia dzisiejszego.

Fabuła pozostaje wartka, pełna nagłych zwrotów akcji, skupiona na silnej z charakteru postaci detektywa, komisarza Eberharda Mocka działającego w policji Breslau, czy podobnego mu typem osobowości, umiłowaniem jedzenia i płci pięknej

[3] Pomijam cykl kryminałów dziejących się współcześnie w jeszcze jednym obecnie polskim kresowym miejscu o złożonej historii: w Trójmieście, napisany wraz z Mariuszem Czubajem; dotychczas ukazały się dwa tomy: *Aleja samobójców* i *Róże cmentarne*. Cykl wrocławski i lwowski oba są utrzymane w stylu retro, i łączą się również fabularnie. Cykl współczesny o Trójmieście różni się nie tylko osobą współautora i lokalizacją czasu prezentowanych wydarzeń, ale także rezygnacja z nawiązań do historii miasta i regionu. Raczej eksponuje w opisach różne praktyki współczesnej kultury popularnej w Polsce, jak obyczaje subkulturowe kibiców piłki nożnej czy miłośników tzw. dryftu.

lwowskiego śledczego Edwarda Popielskiego. Krajewski na ogół przedstawia pełne drastycznych szczegółów, brutalne zbrodnie, opisuje również półświatek tamtych czasów: kręgi prostytucji, burdele, handel żywym towarem, kasyna i prowadzone w nich ich nielegalne interesy, podejrzane biura matrymonialne, proceder stręczycielstwa, więzienia, środowiska złodziei i przemytników, lokalne bazary i niebezpieczne dzielnice. Jednak zawsze stara się, by owe nielegalne kręgi miejskiego życia miały rys historycznego konkretu, by wiązały się z autentycznym miejscem – dlatego Popielski podąża na znany lwowski Bazar Krakidała, jego śledczy Cygan obserwuje baciarów spoglądając zza lwowskiej gazety „Sygnały", której redaktorem był Karol Kuryluk (choć ze względu na literacki i lewicujący charakter tego pisma kulturalnego wydaje się mało prawdopodobne, by policjant rzeczywiście miał ochotę na tego typu prasę), komisarza Eberharda Mocka częstują we Lwowie wódką od Baczewskiego, a na Śląsku w polskiej rodzinie robotniczej zajada się on zupą czosnkową z chlebem i słucha tzw. „wasser polnish", jak Niemcy nazywali wówczas pogardliwie gwarę śląską. Akcja w książce *Głowa Minotaura* rozgrywa się obok pomnika Hetmana Sobieskiego, na Placu Akademickim przy posągu Aleksandra Fredry, wydarzenia rozgrywają się także na Uniwersycie Jana Kazimierza, w gimnazjum Jana Długosza i prestiżowym gimnazjum Królowej Jadwigi. Córka Popielskiego wraz ze swoją klasą chodzi do Teatru prowadzonego przez Wilama Horzycę, dochodzenie prowadzi nie tylko do środowiska baciarów, ale również do popularnego w latach 30. kaznodziei z kościoła św. Mikołaja, dalej do lwowskiego koła matematyków, na jeden z ich wykładów, a także do ich ulubionej kawiarni „Szkocka". W śledztwie ma znaczenie legendarny obyczaj owego towarzystwa zapisywania wzorów matematycznych na kawiarnianych serwetkach. Morderca okaże się matematykiem amatorem o niespełnionych ambicjach naukowych.

W *Dżumie w Breslau* znajdujemy takie oto passusy bogate w detale historyczne związane z przeszłością miasta:

Smolarz jechał jednym z ostatnich dwukołowych doktorwagenów, jakie były na wyposażeniu Prezydium Policji. Wydział kryminalny już dawno dysponował dwoma daimlerami, „cementownicy", czyli decernat VI, który – nawiasem mówiąc – został wydzielony z decernatu IV, zapuszczali dumnie silnik w nowiutkim horchu, a doktor Ilssheimer i jego ludzie wciąż musieli jeździć archaicznymi pojazdami i – co gorsza – sami powozić, co zyskało im mało zaszczytne miano „dryndziarzy". Doktorwagen Smolarza co chwila przystawał w długim ciągu furmanek, które wracały z targu w Deuttsch Lissa ku Neumarkt (Krajewski 2009a, 16).

I jeszcze jeden cytat z wizyty Mocka w więzieniu w Breslau:

– Błagam pana! – zawołał Priessl, zrywając się z krzesła. – Niech się pan zajmie moją Luise!

– Siadaj i nie zbliżaj się do mnie! Nie chodzisz w ogóle w łaźni czy jak? Śmierdzisz jak gnojowica. Człowieku, co się z tobą porobiło? Zawsze byłeś elegancki, a teraz wyglądasz jak pener!

– Moja kochana Luise… – Aresztant oparł się o jasnobrązową lamperię ściany, a potem osunął się po niej.

Mock odpalił jednego papierosa od drugiego. Zapach wonnego tytoniu „Ihra" był na szczęście silniejszy niż odór niemytego ciała. Mock sięgnął do teczki i wyjął z niej kilogram kiełbasy czosnkowej zawiniętej w pergamin z nadrukiem firmowym rzeźni „Carnis". Położył ją na stole, a potem podszedł do przykucniętego Priessla. Po policzkach młodzieńca płynęły łzy. Mock, oddychając ustami, oparł dłoń na jego ramieniu.

– Zajmę się nią, Hans – powiedział powoli… (Krajewski 2009a, 71).

Krajewski w swoich kryminałach zachowuje się jak kolekcjoner kultury materialnej dawnych czasów i związanych z nimi obyczajów. Dlatego podaje np. zupełnie zbędną dla rozwoju akcji informację, że krawat Popielskiego został zakupiony we lwowskim sklepie „The Gentelmen", a garnitur uszyto u Dajewskiego na ul. Akademickiej. Taka pisarska strategia buduje wrażenie, czy raczej ułudę chwilową zadomowienia w świecie sprzed 70 i więcej lat. Nawiązuje tym do coraz częściej widocznego nurtu badań nad historią nie skupiającą się na wielkich wydarzeniach, znaczących postaciach z przeszłości, lecz tą historiografią opisującą nieoficjalne sfery dawnego życia, dającą pojęcie o tym, jak kiedyś się żyło, sugestywnie przybliżającą się do utraconego stylu życia, mentalności. Czegóż to nie ma na opisywanym przez pisarza, znanym lwowskim bazarze Krakidała. Są tu między innymi mydełka urządzenia do wiązania krawatów czy podwiązki. Komisarz Mock jak etnograf amator dostrzega odmienność stylu życia we Lwowie i jego okolicach, inne obyczaje w stosunku do tych znanych mu z Breslau. Gdy razem z Popielskim muszą jechać do Kattowitz, nie znający obyczajów katolickich Mock zostaje zaskoczony zamkniętymi w Środę Popielcową knajpami i tłumami ludzi rodzinnie podążających do kościołów w odpowiednich regionalnych strojach ślązaków. Komisarz z Breslau dostrzega – choć jedynie pobieżnie i bez dalszych konsekwencji dla głównego wątku – problemy narodowościowe w stolicy Galicji: napięcia między Żydami zasymilowanymi a ortodoksyjnymi, różne ich zachowania i ubiory w porównaniu do znanych mu z Breslau środowisk semickich. Poza tym zaznaczone są w jednym akapicie pojawiające się we Lwowie nastroje sympatii dla Komunistycznej Partii Ukrainy. Mock jednocześnie ceni sobie swobodę życia w Polsce w porównaniu do atmosfery nieufności w jego Breslau, w którym odczuwa się już od kilku lat nieustanną obecność gestapo. Zaznaczone tło historyczno-po-

lityczne, owe napięcia narodowościowe i narastająca groźba faszyzmu nie zostają rozwinięte, wplecione w jakikolwiek sposób w fabułę. Za to wciąż trzecioosobowy narrator podążając za swym bohaterem, niemieckim komisarzem, skupia się na kulturze materialnej i drobiazgach. Zwraca na przykład uwagę na polski zwyczaj w domu Popielskiego uszczelniania okien pakułami (podobnie będzie w Kattowitz, w mieszkaniu Boreckiego, dokąd śledztwo zaprowadzi obu detektywów na kilka dni). Mock szybko zakochuje się w regionalnych przysmakach: gorącej kapuście z kiełbasą, którą w drodze do Lwowa sprzedaje mu polska wieśniaczka na podrzędnej kolejowej stacyjce, uwielbia serwowane we Lwowie śledzie z beczki itd.

W wywiadach pisarz podkreśla wierność historycznym konkretom, przyznaje się do licznych lektur źródłowych i co równie ważne – do osobistych związków z obu opisywanymi w swoich kryminałach miastami. W kryminale pisarz wyraźniej niż w innych książkach eksponuje autobiograficzny kontekst. Z wywiadów dowiadujemy się:

Moja mama urodziła się pod Lwowem i do 1957 roku mieszkała na Kresach. Jej ojciec, a mój dziadek, pracował we Lwowie jako kelner. Wujek mojej mamy, młodszy brat babki, snuł niesamowite opowieści o tym mieście i na nich się wychowywałem. Z tych jego historii powstał w mojej głowie obraz miasta wesołego, które, jak wspominał, było jednym wielkim parkiem.

Natomiast wprowadzenie stylizacji gwarowej – przyznawał dalej pisarz – *kosztowało mnie to dużo pracy. (…) Korzystałem z różnych opracowań, jak choćby znanej książki Zofii Kurzowej „Polszczyzna Lwowa i Kresów Południowo-Wschodnich do 1939 roku". Oczywiście pamiętam pewne zjawiska fonetyczne, jakie słyszałem w domu. U mojego wujka albo u mamy* (Krajewski 2009c, 1).

Powieść *Głowa Minotaura* otwiera dedykacja „Michałowi Obłomkowi – wujowi, który pierwszy opowiedział mi o Lwowie". W zakończeniu ważne okazują się podziękowania, one również wzmacniają ten efekt historycznej wiarygodności, na którym wyraźnie autorowi zależy:

Niech moje najserdeczniejsze podziękowania przyjmą dr Jerzy Kawecki, wybitny medyk sądowy, dzięki któremu zdobyłem tak istotne w powieści kryminalnej wiadomości patomorfologiczne, Robert Makłowicz, miłośnik i znawca przeszłości, który mi służył nieocenioną konsultacją w zakresie obyczajów, zwłaszcza kulinarnych dawnej Galicji, Marcin Wroński, autor powieści retrokryminalnych i znawca historii polskiej policji, który był mi przewodnikiem w labiryncie nieustannych reorganizacji międzywojennej policji państwowej.

Praktyka podziękowań okazuje się częstym składnikiem poetyki kryminalnych powieści jako swoista formuła uwiarygodniania. Czubaj podkreśla:

W pierwszej kolejności autor kryminałów dowodzi, że literatura jest więc „byciem w świecie". A zatem, że literatura kryminalna nie składa się na przykład z quasi-sądów o jakiejś quasi-rzeczywistości, ale z hipotez o świecie, nomen omen, z krwi i kości. (...) Retoryczna funkcja takich not jest analogiczna do tej, jaką pełnią przypis w publikacjach naukowych (Czubaj 2010, 183-184).

Twórczość Marka Krajewskiego wpisuje się doskonale w potrzebę regionalizmu, eksponowanie „wiedzy lokalnej" (termin Clifforda Geertza). To można nazwać swego rodzaju modą albo uznać, że stanowi naturalny proces wywołany globalizacją kultury i jak twierdzi Wojciech Burszta, przebiegający równocześnie z globalizacją jako antropologicznie uzasadniona przeciwreakcja na ową globalizację. Cechą tej twórczości jest więc rozbudowywanie pamięci historycznej określonych regionów, budowanie tzw. przestrzeni historycznej, czyli popularyzowanie w lokalnych wspólnotach informacji o przeszłości, o której do dziś świadczą zabytki, pamiątki, ale która i pośrednio jest zapisana w porządku urbanistycznym danych miejscowości, ukryta w otaczającym krajobrazie.

Krajewski to pisarz – miłośnik rekonstruowania specyfiki miejsca i czasu, w którym umieszcza swoje fabuły. Choć jego powieści pozostają kryminałami, jednak przestrzeń, bogactwo przedmiotów otaczających bohaterów, atmosfera międzywojennych czasów zdają się miejscami przesłaniać sensacyjną fabułę. Pisarz z większą uwagą opisuje swoich ulubionych komisarzy oraz rzeczy i miejsca, które ich otaczają niż dopracowuje psychologiczny portret zbrodniarzy i motywacje ich działań. Ceniący precyzyjną, logiczną konstrukcję historii kryminalnej czytelnicy mogą być zawiedzeni. Ale jednocześnie współczesna kultura chętnie otwiera się na taką modyfikację powieści kryminalnej, na niesentymentalne ze względu na fabułę i często mało sielskie obrazy z przeszłości – eksponowanie lokalnej dawności, na współtworzenie dzisiejszej tożsamości Wrocławia czy częściowo też Lwowa. Jak pisze Anthony Giddens: *Dziś nowoczesność oznacza reorganizację czasu i przestrzeni* (Giddens 2006, 5). Tożsamość dziś konstruuje się nie tyle w oparciu o słabnącą tradycję, co w odniesieniu do dialektycznego współoddziaływania globalności i lokalności – one rekonstytuują życie codzienne. Codzienność dziś nie opiera się na tradycji, dawnych wzorcach życia (Giddens 2006, 9).

Inny socjolog, Arjun Appadurai, pisze, że lokalność nie jest czymś danym i należy odejść od rozumienia lokalności – zwłaszcza w potocznym myśleniu – głównie w odniesieniu do przestrzeni i pojęcia sąsiedztwa: *Lokalność postrzegam przede wszystkim jako zjawisko raczej relacyjne i kontekstualne niż skalarne czy przestrzenne. Widzę w niej złożoną fenomenologiczną jakość, ukonstytuowaną szeregiem powiązań między poczuciem bezpośredniego charakteru relacji społecznych a względny charakterem kontekstów*

(Appadurai 2005, 263). Lokalność zatem to nie tyle terytorium, co forma, krucha właściwość życia społecznego. Lokalność trzeba wytwarzać, nieustannie budować, rytualizując ją (Appadurai 2005, 269).

Powieści kryminalne Krajewskiego eksponują lokalność pojętą terytorialnie, czyli przestrzenne więzi i emocjonalną ich wartość: uwagę czytelnika skupiając na tworzonym w licznych opisach wyobrażeniu Wrocławia w jego przeszłej, niemieckiej postaci. W ten sposób autor wytwarza więź pomiędzy niemiecką tożsamością Breslau a współczesną polskością tego miasta. Nie odwołuje się przy tym do narodowej historii, nie porusza dramatycznych spięć nacjonalistycznych, interesuje go kreowanie wrażenia bliskości, zadomowienia w przestrzeni miasta, którego swojskość polscy repatrianci ze Lwowa i ich potomkowie dopiero musieli wytworzyć, nie było tu mowy o prostej kulturowej reprodukcji zarówno Lwów, miejsce, skąd współcześni wrocławianie przybyli, jak i miejsce ich przesiedlenia, zmieniły się dramatycznie. Chodzi zatem o wzmocnienie struktury uczuć, emocjonalnych więzi. A zarazem w szerokim ujęciu kultury polskiej – o budowanie tożsamości miasta całościowej, nie pękniętej czy przełamanej przez historię. Stąd wrażenie wielokulturowości Wrocławia, choć ma ona charakter jedynie wyobrażeniowy, ale ta formuła przeniesiona z planu teraźniejszego w przeszłość pozwala zachować/kreować spójną tożsamość tego miejsca (wielokulturowość bowiem współczesnego Wrocławia jest kwestionowana, poddawana w wątpliwość).

Wytwarzanie lokalności w warunkach współczesnego życia miejskiego – jak twierdzi Appadurai – wiąże się narodowymi ustrojami, mass mediami oraz intensywnym i nieregularnym utowarowieniem (Appadurai 2005, 268). *Wiele wysiedlonych, zdeterytorializowanych i nietrwałych populacji, które składają się na dzisiejsze etnoobrazy, angażuje się w konstruowanie lokalności jako struktury uczuć, często w sytuacji erozji, rozproszenia i implozji sąsiedztw jako spójnych formacji społecznych* (Appadurai 2005, 294).

Teksty i strategia Krajewskiego dowodzi, jak literatura częściowo utowarowiona zarazem odpowiada autentycznym potrzebom lokalności. A kryminały są dobrym przykładem popularnej formy literackiej posiadającej wpisany w nią wymiar komercyjny (tu akurat kunszt wykonania wyraża się w powodzeniu rynkowym, co w przypadku tekstów innych formuł gatunkowych nie ma takiej wprost zależności). Na stronie internetowej autora znajdziemy linki do stron poświęconych dziejom

Wrocławia[4]. Buduje on tajemniczy, sensacyjny, nieraz ponury, nieoficjalny obraz miasta, który jednak w swej bliskiej thrillerowi poetyce pozostaje bardzo atrakcyjny. Krajewski, co znaczące, rekonstruuje tylko pewne aspekty dawnego Breslau i Lwowa, uchyla się od głębszego uwzględnienia napięć narodowościowych i groźby faszyzmu, szczególnie ważnych w obu wielokulturowych regionach w latach międzywojennych. To obraz przeszłości, jakiego obecnie pragniemy: nierozliczeniowy, niekontrowersyjny, za to zmysłowy i pełen emocji. Sensacyjny, a nawet miejscami erotyczny. Także odwołujący się do doświadczeń autobiograficznych. Dlatego pisarz wprowadza ostatnio temat więzi Wrocławian ze Lwowem, skąd pochodziły rodziny obecnych mieszkańców miasta. Doświadczenie repatriacji powojennej stanowi wszak dzisiaj element nowej tożsamości tego miejsca. Pisarz doskonale to pochwycił i próbuje kreować pewna namiastkę takiej tożsamości historycznej swojego miasta. Jednak jej źródłem pozostają przede wszystkim prace historyczne, rekonstrukcje miłośników miasta, nie żywa tradycja, ponieważ międzywojenni mieszkańcami Breslau również musieli stać się repatriantami.

Związek z regionalną historią w prezentowanej twórczości kryminalnej ma kilka wymiarów, różnie motywowanych. Lokalność jest dziś pozytywnie wartościowana, odpowiada autentycznej potrzebie tożsamości. Kreowana w literature i sztuce odnosi się na ogół do prawdziwego dziedzictwa historycznego. Jednak ulega zarazem komercjalizacji i odwołanie do niej stanowi element kampanii wprowadzającej na rynek każdą nową książkę Krajewskiego. Z drugiej strony pisarz ten jest też ceniony przez czytelników, mieszkańców stolicy Śląska, za swój warsztat literacki i promowowanie historii ich miasta. Otrzymał niejedną nagrodę literacką, a w 2008 roku został zaszczycony tytułem Ambasadora Wrocławia. Wychodzi również przewodnik w opracowaniu Michała Karczmarka prezentujący kilka tras turystycznych na podstawie książek Krajewskiego, zatytułowany *Wrocław Eberharda Mock'a*. Tym samym mamy do czynienia z nowym stosunkowo zjawiskiem naszej kultury globalnej, z tzw. turystyką literacką rozwijającą się przede wszystkim w związku z tak głośnymi na skale światową powieściami Umberta Eco czy Dana Browna.

Choć nie zaklasyfikowałabym omawianej twórczości do kryminałów etnicznych, to jednak stanowią one ciekawy przykład splotu różnych tendencji współczesnej kultury: gatunek (a dokładnie odmiana gatunkowa) o zasięgu globalnym, który eksporuje lokalność. Wykorzystuje ją, upraszcza, ale też i wzmacnia. Znajdziemy tu

[4] Linki na autorskiej stronie pisarza: świetna strona internetowa mojego byłego studenta, Tomasza Sielickiego, miłośnika historii Wrocławia – slaskwroclaw.info; tutaj można kupić książki i gadżety związane z Wrocławiem i z powieściami Marka Krajewskiego – orfin.pl; jedna z najlepszych stron o dniu dzisiejszym i wczorajszym Dolnego Śląska i Wrocławia – wroclaw.hydral.com.pl; znakomita strona niemiecka poświęcona dawnemu Wrocławiowi – breslau-wroclaw.de.

poparty akcentami autobiograficznymi związek pisarza z regionalną kulturą i historią, które wykorzystuje w swoich książkach. To, co w tym niepokoi czy zawodzi, to powierzchowność prezentacji miejsc i przeszłości. Opiera się ona często na figurze wyliczenia, wzmiankowania wielu nazw i nazwisk, przedmiotów bez wgłębienia się w ich specyfikę, bez odkrywania ich *genius loci* – a takie studium miejca znajdziemy chociażby w tomie Władysława Panasa *Oko cadyka*, ale nie u Krajewskiego.

Jednak to Wrocław Krajewskiego się świetnie sprzedaje, doprawiony zbrodniczą fabułą i thrillerwoskimi opisami. Po co więc kryminałowi taka przypominająca trochę cepelię, sprowadzona do ornamentu, lokalność? Odpowiada modzie, współczesnym gustom i potrzebom wyodrębniania się wspólnot z globalnej kultury, ale też zarazem stanowi wyraz uznania dla ważnych dziś wzorów społeczeństwa otwartego, pluralistycznego, doświadczającego wielokulturowości i liberalnego. Okazuje się, że w tym , co naskórkowe, ornamentacyjne, powierzchownie wykreowane i słabo potraktowane w tkance tekstu literackiego, ukryte są jednak znaki ważnych dla nas potrzeb i emocji.

Od tych sprzeczności i paradoksów współczesnej kultury zdaje się, że nie uciekniemy.

Bibliografia

Appadurai Arjun, 2005, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji,* Kraków.

Callois Roger, 1967, *Powieść kryminalna, czyli jak intelekt opuszcza świat, aby oddać się li tylko grze, i jak społeczeństwo wprowadza z powrotem swe problemy w igraszki umysłu,* w: *Odpowiedzialność i styl,* Warszawa.

Czubaj Mariusz, 2010, *Etnolog w Mieście Grzechu. Powieść kryminalna jako świadectwo antropologiczne,* Gdańsk.

Geertz Clifford, 2005, *Wiedza lokalna: dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, Kraków.

Giddens Anthony, 2006, *Nowoczesność i tożsamość: „ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa.

Karczmarek Michał, 2010, *Wrocław Eberharda Mock'a. Przewodnik na podstawie książek Marka Krajewskiego*, Wrocław.

Krajewski Marek, 1999, *Śmierć w Breslau,* Wrocław.

Krajewski Marek, 2003, *Koniec świata w Breslau,* Warszawa.

Krajewski Marek, 2005, *Widma w Breslau,* Warszawa.

Krajewski Marek, 2006, *Festung w Breslau,* Warszawa.

Krajewski Marek, 2009a, *Dżuma w Breslau,* Warszawa.

Krajewski Marek, 2009b, *Głowa Minotaura,* Warszawa.

Krajewski Marek, 2009c, *Mock w świecie mitów*. Rozmawiał Krzysztof Kucharski (wywiad),. "Polska Gazeta Wrocławska", z dn. 08.05.2009.
Krajewski Marek, 2009d, *Nie czytam kryminałów.* Rozmawiał Jacek Szczerba (wywiad), „Gazeta Wyborcza" z dn. 12.05.2009.
Krajewski Marek, 2010, *Erynie*, Kraków.
Panas Władysław, 2004, *Okiem Cadyka*, Lublin.

Źródła internetowe:
Strona autorska M. Krajewskiego: http://www.marekkrajewski.pl

REGIONIZMO PATRAUKLUMAS DETEKTYVINIUOSE ROMANUOSE (REMIANTIS MAREKO KRAJEWSKIO KŪRYBOS PAVYZDŽIAIS)

Santrauka

Straipsnyje aptariamas kriminalinis romanas, kaip visame pasaulyje paplitusios žanrinės formos, kuriai šiuo metu dažnai linkstama suteikti lokalumo požymių, pavyzdys. Lokalumas panaudojamas įvairiais būdais, supaprastinamas, tačiau ir sustiprinamas, – tai žymu Mareko Krajewskio retro stiliaus kriminaliniuose romanuose, kuriuose sukrečiantys atsitikimai vyksta daugiakultūrių Breslau ir Lvovo miestų scenovaizdyje tarpukario laikotarpiu.

Esminiai žodžiai: kriminalinis romanas, krašto pažinimas, regionalumo komercializacija.

ATTRACTIVENESS OF LOCAL REGIONALITY IN DETECTIVE NOVEL (BASED ON MAREK KRAJEWSKI'S WORKS).

Summary

Article describes detective novel as an example of genre with a global scope, that nowadays exploits regionality. The genre that uses locality, simplifies it, but also amplifies its qualities, what can be clearly seen in Marek Krajewski's retro detective novels showing criminal stories set in multicultural reality of Breslau and Lwow of interwar years.

Key words: detective novel, regionality, locality, multicultural reality.

Irena Fedorowicz

Uniwersytet Wileński, Litwa

GŁOS POLKI W KWESTII KONFLIKTÓW POLSKO-LITEWSKICH NA POCZĄTKU XX WIEKU. LISTY STEFANII JABŁOŃSKIEJ DO LIUDASA GIRY Z LAT 1909–1914

Stefania z Drozdowskich Jabłońska (1862–1936) była polską poetką, pierwszą tłumaczką poezji litewskiej oraz popularyzatorką kultury litewskiej wśród Polaków. W zbiorach Biblioteki Narodowej im. M. Mažvydasa w Wilnie znajduje się zbiór 45 listów i kartek pocztowych (ogółem 100 stron), pisanych przez Jabłońską do poety litewskiego Liudasa Giry w latach 1909–1914[1]. Spora część listów (aż 16 z nich) w ogóle nie została opatrzona datą, dlatego też opracowanie korespondencji stało się dla mnie prawdziwym wyzwaniem. Efekt okazał się jednak godny zachodu: listy polskiej poetki i tłumaczki do znacznie młodszego litewskiego poety, publicysty i działacza społecznego ujawniają skomplikowane tło stosunków pomiędzy dwoma narodami, fakt braku porozumienia w wielu bardzo istotnych kwestiach, takich jak np. język liturgii w kościołach czy poruszane w prasie sprawy tożsamości narodowej mieszkańców Litwy. Blisko pięcioletnia więź korespondencyjna pomiędzy Jabłońską i Girą jest dowodem na to, że różnica zdań, odmienne stanowiska w kwestiach przekonań ideowych nie wykluczały jednak wzajemnego szacunku, życzliwości czy nawet przyjaźni.

Aby wyjaśnić, czym różniły się zdania Jabłońskiej i Giry w kwestii oceny ówczesnych stosunków polsko-litewskich i odmiennego pojmowania tożsamości narodowej, warto jest przypomnieć przynajmniej skrótowo najważniejsze fakty z ich życiorysów. Adresat listów, Liudas Gira (1884–1946), mający korzenie polsko-niemieckie[2], był jednym z najpopularniejszych poetów litewskich działających w Wilnie na początku XX wieku, nazywano go „pionierem po-Maironisowskiego etapu poezji" (Kubilius 1996, 83; *Lietuva* 2010, 653). W latach 1909–1912 miał on na swoim koncie 4 zbiorki poetyckie, pisał też dramaty, uprawiał krytykę literacką, prowadził działalność

[1] Pierwszy list nosi datę 25 VIII 1909 r., natomiast ostatni – 18 VII 1914 r. **Lietuvos nacionalinė** M. Mažvydo biblioteka, Rankraščių skyrius, F7-272, **28**.

[2] Matką L. Giry była polska szlachcianka Anna Sobolewska, natomiast ojciec, **Adolf Schmidt, był Niem**cem (*Encyklopedia Ziemi Wileńskiej. **Literatura Ziemi Wileńskiej od XVI w. do 1945 r***. 2004, 78).

translatorską (Kubilius 1996, 82; Jackiewicz 1993, 199, 221, 330). Był znanym wileńskim publicystą, który od 1905 r. utrzymywał się z pióra, współpracując z gazetami: „Vilniaus žinios", „Lietuvos ūkininkas", „Viltis" oraz „Litwa". Interesujący nas okres jego życia i twórczości dotyczy właśnie współpracy z tymi dwoma ostatnimi pismami. Był to ważny okres również w jego życiu osobistym – w 1910 r. Gira ożenił się z Polką, panną Bronisławą (nazwiska nie udało mi się ustalić), rok później na świat przyszedł ich syn Vytautas, znany później powieściopisarz i lekarz, podpisujący się nazwiskiem Sirijos-Gira (Kalėda, 27-28; Kubilius, 579-580).

Starsza od Giry o ponad 20 lat Stefania Jabłońska również miała korzenie niemieckie. Urodziła się w Kownie, była córką Juliana Mieloch-Drozdowskiego i Niemki wyznania luterańskiego Kamili Denks (Jackiewicz 1999, 137). Wychowywana była w duchu polskim, czuła się Polką, choć wiele lat mieszkała wśród Litwinów, w pobliżu Uciany (Utena) i w Jeziorosach (Zarasai), a także krótko w Wilnie. W rejonie uciańskim leżały jej majątki rodzinne Alinówka (Alinauka) i Biguszki (Bikuškis) koło Sudejków (Gasperaitis, 1992, 32-39). Jabłońska wcześnie zaczęła interesować się językiem litewskim, zwyczajami i kulturą ludową Litwinów. Pisać zaczęła późno, w wieku 42 lat (1904 r.), były to wiersze w języku polskim, a później również w języku litewskim. Jednakże długo nie decydowała się na ogłaszanie ich drukiem, nie od razu też zdecydowała się na publikowanie własnych przekładów poezji litewskiej. Jej pierwsze tłumaczenia ukazały się na łamach wileńskiej gazety „Litwa" w 1908 r. W 1911 r. wydała ona w Sejnach pierwszą antologię poezji litewskiej w języku polskim pt. *W pięćsetną Grunwaldzką rocznicę. Poezje odradzającej się Litwy*.

Status obojga literatów w chwili nawiązania kontaktów korespondencyjnych w 1909 r. był więc różny: Gira był młodym, popularnym poetą i publicystą wileńskim, natomiast Jabłońska – mało znaną poetką i tłumaczką w średnim wieku, mieszkającą na wsi i mającą liczne obowiązki rodzinne (wychowała siedmioro dzieci, w 1912 r. została babcią, pomagała w opiece nad wnukiem). Nie wiadomo dokładnie, jak się zaczęła znajomość korespondencyjna pomiędzy Jabłońską a Girą. Można jedynie przypuszczać, że na tej znajomości zależało bardziej tłumaczce, która chciała poznać młodego poetę litewskiego, autora debiutanckiego tomiku wydanego w Wilnie w 1909 r. pt. *Dūl-dūl dudelė*. Jeden z wierszy z tego tomiku, pt. *Gal aš klystu* (*Może się mylę*), w tłumaczeniu Jabłońskiej został opublikowany w wileńskim pismie „Litwa" (1909, nr 20-21), a później znalazł się również we wspomnianej antologii z 1911 r., wydanej z okazji 500-lecia bitwy pod Grunwaldem. Właśnie miesięcznik „Litwa", wydawany przez Mieczysława Dowojnę-Sylwestrowicza (Mečislavasa Davainisa-Silvestraitisa, 1849–1919) (*Encyklopedia Ziemi Wileńskiej* 2004, 63; Venclova 2006, 187-188) stał się miejscem, gdzie spotkali się Jabłońska i Gira. Współpraca z tym pismem, a także

kontakty z redaktorem gazety „Viltis", ks. Juozasem Tumasem, stały się tematem, który dominuje w listach polskiej tłumaczki. Gazety te były przeznaczone dla nieco innych odbiorców: „Viltis" (1907-1915), ukazujące się trzy razy tygodniowo pismo społeczno-literacko-polityczne, było organem narodowo-chrześcijańskim, natomiast „Litwa" (1908-1914), czyli „miesięcznik illustrowany litewski w języku polskim", była wydawana z myślą o Litwinach nieznających języka litewskiego, wychowanych w duchu więzi z kulturą polską. Oba te pisma wiele łączyło: przed powstaniem „Litwy" Davainis-Silvestraitis pisywał do gazety „Viltis", później natomiast dość często zamieszczał polskie przekłady ukazujących się tam artykułów w swoim miesięczniku. Łącznikiem pomiędzy gazetami był też Gira, bliski współpracownik ks. J. Tumasa, który krótko współpracował też „Litwą".

Fakt zainteresowania się Jabłońskiej tymi gazetami nie jest sprawą przypadku – wszak była ona miłośniczką Litwy, ale jak wynika z jej listów, zainteresowanie to szło w parze z krytyczną oceną poglądów, jakie reprezentowały „Viltis" i „Litwa" oraz sam Gira. Oboje literaci kochali swoją ojczyznę – Litwę, ale miłość tę rozumieli odmiennie. Jako publicysta Gira trzymał się wyraźnie stanowiska antypolskiego, natomiast Jabłońska – czując się Polką, bardzo boleśnie reagowała na wszelkie konflikty pomiędzy przedstawicielami obojga narodów i ze wszech miar dążyła do pojednania polsko-litewskiego. Konflikty te, o których jest mowa w listach Jabłońskiej, dotyczyły trzech zasadniczych spraw: kierunku antypolskiego, promowanego przez gazety „Viltis" i „Litwa"; konfliktów kościelnych polsko-litewskich w diecezji wileńskiej oraz odmiennego stosunku Polaków i Litwinów wobec Rosji i polityki carskiej.

1. Głos w kwestii nastrojów antypolskich w prasie litewskiej

Obie gazety, czyli wydawany w języku litewskim „Viltis" oraz polskojęzyczna „Litwa" trzymały się kierunku antypolskiego. Intencją redaktora „Litwy" było wzbudzenie zainteresowania kulturą litewską i wmówienie czytelnikom, że nie są oni Polakami na Litwie, lecz spolonizowanymi Litwinami, którzy tylko czasowo są pod wpływem kultury polskiej. Ukazanie się miesięcznika początkowo powitano z entuzjazmem, ale artykuły Davainisa-Silvestraitisa, a także jego dziełko pt. *Satyry litewskie Polskiej Narodowej Demokracji działającej na Litwie,* zamieszczone najpierw w „Litwie" (1908), a w tym samym roku również w wydaniu książkowym, sprawiły, że polskie gazety ukazujące się w Wilnie („Goniec Wileński", „Kurier Litewski"), w Warszawie i nawet w Petersburgu, zaczęły bojkotować to pismo (Romanowski, 1999, 288-290). Miał na to wpływ też fakt, że redaktor udostępnił łamy gazety dla księży Litwinów, którzy za pośrednictwem „Litwy" pragnęli nagłośnić sprawę konfliktów

kościelnych w diecezji wileńskiej. Nic więc dziwnego, że Jabłońska nie chciała wysyłać swoich tłumaczeń dla pisma Davainisa-Silvestraitisa, którego w listach do siostry Aliny Sambra-Kahane określała jako „największego osła na świecie", a samo pismo – za „wstrętne", „antypatyczne" (Jackiewicz 1999, 138). W tych listach wspominała też, że „jeden ze znajomych" (prawdopodobnie ksiądz Pranciškus Turauskas, proboszcz w Ucianie) bez jej wiedzy wysłał do redakcji kilka przekładów. W ten sposób na łamach „Litwy" w listopadzie 1908 r. znalazł się przekład dwóch pierwszych zwrotek *Pieśni narodowej* Vincasa Kudirki, ale błędnie zostało podane imię tłumaczki i jej stan cywilny[3]. W 1909 r. Davainis-Silvestraitis zamieścił kolejne przekłady Jabłońskiej, były to: *Gdzie płynie Szeszupa, kędy Niemen bieży* Maironisa oraz fragmenty dwóch najpopularniejszych wówczas poematów – *Jaunoji Lietuva* (Młoda Litwa) Maironisa (nr 9, 12) i *Anykščių šilelis* (*Borek Oniksztyński*) A. Baranauskasa (nr 12-13). Przekłady te, podobnie jak pierwszy, musiał przysłać do redakcji ktoś inny, gdyż w swoim pierwszym liście do Giry z dn. 25 sierpnia 1909 r. Jabłońska napisała: *Czcigodnemu ks. Tumasowi [redaktorowi gazety „Viltis"] nie posłałam jeszcze ani jednego wierszyka, a o posyłanie panu Dowojnie ani mowy nie ma* (65).

W 1910 r. Davainis-Silvestraitis nakładem redakcji „Litwy" wydał polski przekład poematu A. Baranauskasa *Borek Oniksztyński*, ale – jak wynika z listów Jabłońskiej do Giry – redaktor uczynił to bez porozumienia z tłumaczką. Miała więc ona poważne powody, aby mieć pretensje do niego i dlatego i nie ukrywała swojej radości na wieść, że Gira zrezygnował ze współpracy z Davainisem-Silvestraitisem. W liście z dn. 2 grudnia (z 1909 lub 1910 r.) napisała ona do poety litewskiego: *Podług mnie, idea narodowa jest sama w sobie tak piękna i święta, że nie należy jej plamić nienawiścią, tendencją, insynuacją i temu podobnymi kwiatkami, których pełno w „Litwie"* (36).

Kiedy zrodził się pomysł zaproszenia Jabłońskiej do współpracy z pismem „Viltis", nie wiadomo, ale można przypuszczać, że stało się to po tym, gdy gazeta zamieściła piękne życzenia Jabłońskiej z okazji zbliżających się świąt Bożego Narodzenia, skierowane do redaktora oraz do wszystkich „braci Litwinów". Oto krótki fragment listu z życzeniami:

Iš visos širdies, iš visos dūšios linkiu Tamstoms ir mums, kad Naujais Metais nebebūtų nesantarvių ir vaidų tarp mūsų. (...) Tegu Dievas teikiasi išlieti savo malonės ir geradarybės

[3] „*Hymn litewski*, przekład panny Stanisławy Jabłońskiej", „Litwa", 1908, nr 5. W następnych numerach nie zostało zamieszczone sprostowanie.

ant visos tautos, o palaimina ir ištvermės suteikia tiems išrinktiesiems, kurie paskyrė žmonių gėrybei dirbti (...)[4].

Życzeń tych autorka nie podpisała swoim nazwiskiem, lecz pseudonimem „Lenkė – Lietuvos mylėtoja" (Polka – miłośniczka Litwy). Współpracy z gazetą jednak odmówiła. Nie wiadomo, czy Jabłońska odpowiedziała wprost redaktorowi, jakie są ku temu powody, ale temat ten został poruszony przez nią w jednym z listów do Giry. Pisała do niego w ten sposób: *Do pism litewskich nic na Polaków pisać nie będę (...). Swoja bielizna u siebie praną być powinna (...) Czuję się Polką, więc wszelka niesprawiedliwość i nieprawda tak jednej, jak i drugiej strony boli niby rana (...)*(52).

Jabłońska ujawniła się jako osoba życzliwa i wyrozumiała wobec Litwinów, gotowa do dialogu. Nie mogła się jednak pogodzić z tendencyjną, jej zdaniem, oceną wspólnej przeszłości. Pretekstem do tego stały się m. in. uroczystości w Krakowie z okazji 500-lecia bitwy pod Grunwaldem. Jednym z gości z Litwy podczas obchodów grunwaldzkich w 1910 r. był ks. Tumas, redaktor gazety „Viltis", którego Jabłońska bardzo ceniła i szanowała. Ale nawet on nie uniknął w sprawozdaniu z pobytu w Krakowie złośliwych uwag pod adresem Polaków i ich rzekomego zamiłowania do organizowania wszystkiego na pokaz, „*cum strepitu et clamare*" („Viltis", 1910, nr 82). Polska tłumaczka musiała znać ten tekst ks. Tumasa, ale jeszcze większą przykrość sprawił jej zamieszczony grudniu 1910 r. artykuł L. Giry „*Polska wiara*" (nr 148), w którym autor skrytykował Polaków za to, że tworzą oni wizerunek obrońców, bojowników „za naszą i waszą wolność", ale w rzeczywistości są największymi imperialistami realizującymi program „Polska od morza do morza", wykorzystują do tego hasła religijne, które mają promować rzekomo najlepszą, jedyną w swoim rodzaju „polską wiarę".

Na początku stycznia 1911 (?) r. Jabłońska napisała do autora artykułu: *(...) Czytałam wczoraj kilkanaście numerów „Viltis" i sądziłam, że mi serce pęknie z żalu a głowa z bólu. Jedna złość, jedna nienawiść. Daleko mniej niż żółci i śliny, a jedno z pierwszych miejsc trzyma „Polska wiara". Czyż podobna, aby poeta Litwy, patriota Litwy, dobry i kochający syn Ojczyzny, po którym Ona ma prawo wiele wymagać, który może i powinien stać się Jej chlubą i ozdobą – ekspansował się na takie niełądne rzeczy! Panie, Panie! Szkoda talentu, szkoda sił młodych, szkoda wyobraźni poetycznej! Dokąd tą wyszukaną nienawiścią zajść chcecie? Co osiągnąć? Zwalczyć Polaków, bronić swego narodu czy pisać historię? Najlepsze siły litewskie uprawiają ten sport przez całe lata, a rezultat? (...). Na*

[4] *Lenkės pasveikinimas lietuvių Šventų Kalėdų proga*, **„Viltis"** , 1908, nr 149, 5. Przekład polski: *Z całego serca, z całej duszy życzę szanownym Państwu i nam, aby w Nowym Roku nie było między nami niezgody i wojen. Niech Pan Bóg obdarzy łaskami i dobrodziejstwami cały naród, a błogosławi i zsyła łaski tym wybranym, których przeznaczył do pracy dla dobra ludzi.*

miłosierdzie Boskie – więcej spokoju, powagi, godności, więcej panowania nad sobą i ścisłej prawdy! (...) (13-14).

Nie wiadomo, jak zareagował Gira na te ostre słowa Jabłońskiej, tym bardziej, że w tym samym liście nazwała ona go „drapieżnym, kąsającym stworzeniem". Prawdopodobnie jednak poeta litewski był wyrozumiały wobec uczuć Jabłońskiej. Tak czy inaczej, ich poczucie tożsamości narodowej pozostało odmienne – Gira czuł się zdecydowanie Litwinem, a Jabłońska – Polką.

2. Wobec konfliktów kościelnych

Inny temat poruszany w listach Jabłońskiej do Giry – to polsko-litewskie konflikty kościelne w diecezji wileńskiej. Nie dotyczyły one tłumaczki bezpośrednio, gdyż po matce była ona luteranką, a nie katoliczką, ale nie mogła być obojętną wobec faktów przemocy i zakłamania, z obu zresztą stron. Pierwsze przejawy nieporozumień pomiędzy Polakami a Litwinami w dziedzinie wiary zaczęły się jeszcze w 1906 r., wtedy duchowni litewscy wystosowali memoriał do Ojca Świętego Piusa X i kardynałów na temat ucisku ludności litewskiej przez duchowieństwo polskie (Eberhard 1997, 67; Ochmański 1982, 269).

Wileńską trybuną księży Litwinów, którzy nagłaśniali sprawę atakowania ich ze strony Polaków, było wspominane już pismo Davainisa-Silvestraitisa „Litwa" (pisali o tym księża: J. Ambraziejus, S. Stakelë, K. Propolanis, V. Mironas). Polemizowały z nim w tej kwestii gazety polskie, przede wszystkim dzienniki „Kurier Litewski" i „Dziennik Wileński". W rozwiązywaniu tych konfliktów zarówno wśród Polaków, jak też Litwinów brakowało dobrej woli i zrozumienia. Polacy zarzucali Litwinom to, że ci szukali poparcia przeciwko Polakom u administracji carskiej. Natomiast Litwini boleśnie reagowali na próby nacisku ze strony duchowieństwa polskiego (o sympatiach narodowo-demokratycznych) w celu wyeliminowania języka litewskiego z życia kościelnego. W tej kwestii Jabłońska stanęła zdecydowanie po stronie Litwinów. W nr. 5 „Litwy" (1908), w rubryce *Głos publiczności* został przedrukowany jej list pt. *Głos Polki* (litewski oryginał pochodził z nr. 127 gazety „Viltis"). List ten miał formę apelu do Polaków o wyrozumiałość i dobrą wolę wobec starań Litwinów o wprowadzenie języka litewskiego w kościołach wileńskich. Jabłońska użyła mocnych i przekonujących argumentów. Napisała m.in.: *Dajcie każdemu jego język w kościele! Mowa ojczysta – to skarb, to potęga, to świętość. To arka przymierza między człowiekiem a Bogiem. Pozbawiać człowieka czy naród jego mowy rodzinnej jest grzechem, jest występkiem. Pozbawić jej w kościele – jest zbrodnią.*

Do rozstrzygania konfliktów polsko-litewskich angażował się też Gira, niedoszły ksiądz (ukończył seminarium w 1904 r., ale nie przyjął święceń kapłańskich) i se-

kretarz redakcji miesięcznika „Šviesa" (1906–1908), wydawanego przez ks. Juozasa Ambraziejusa. Jeszcze w 1907 r. Gira napisał wstęp do wydanej w Warszawie książki pt. *Ze stosunków litewsko-polskich. Głosy Litwinów*. W tej pracy zbiorowej znalazł się też jego komentarz (podpisany pseudonimem St-škių Liudas) z gazety „Šviesa" pt. *Litwini w Częstochowie* (1906). Ten sam tekst, ale pod nazwą *„Komedie" częstochowskie* został przedrukowany w 1909 r. na łamach „Litwy" (nr 13). Dotyczył on oceny wypowiedzi arcybiskupa wileńskiego ks. Stanisława Maciejewicza (1869–1940), sympatyka endecji, który przewodniczył grupie pielgrzymów z Wilna i w swoim przemówieniu skierowanym do częstochowian przedstawił ich (w tym również siebie) jako Litwinów. W tym przemówieniu, które później zostało zamieszczone w „Gońcu Częstochowskim", ks. Maciejewicz zaakcentował rolę wspólnej dla Polaków i Litwinów wiary, tej samej, która połączyła niegdyś Jadwigę i Jagiełłę. Wypowiedź duszpasterza została bardzo ciepło przyjęta przez czytelników, nieświadomych konfliktów kościelnych polsko-litewskich, natomiast przez Litwinów uznana została za próbę zafałszowania prawdziwego stanu rzeczy. Gira zarzucił ks. Maciejewiczowi, że bezprawnie użył on określenia „Litwini". Uważał on, że skoro pielgrzymi z Wilna nie byli etnicznymi Litwinami, więc nie mieli prawa tak siebie nazywać.

Jabłońska bardzo boleśnie zareagowała na ten artykuł Giry, napisała do niego m.in.: *Jaka szkoda czy obelga wynikła Panu czy „Litwie" czy Litwie z tego, że ks. Maciejewicz nazwał siebie i pielgrzymów Litwinami? Jak w ogóle miała inaczej nazwać się kompania, której część czy może większość była rodowitymi Litwinami, a całość mieszkańcami Litwy? Gdy „pół miliona" nazywa się Polakami – gniewacie się (ileż razy „Viltis" szydził z tego), a gdy ks. Maciejewicz nazwał się Litwinem, to też niedobrze. Doprawdy nie rozumiem. I w ogóle nie rozumiem polonofobii „Litwy". Czyż ona nie kapuje, że takim tonem odstręcza pół miliona, zamiast przyciągać, jak to ma być jej celem? (...). Otóż Wy sami nawet przyznajecie (nie Pan jeden), że ton „Litwy" jest niesympatyczny, a ja dodam, że zdaje się ona robić wszystko, żeby zniechęcić nie tylko obojętnych, ale przychylnych nawet* (65).

Cztery miesiące później administrator diecezji wileńskiej ks. Kazimierz Michalkiewicz (1865-1940) podjął decyzję o usunięciu ks. Juozasa Tumasa, redaktora gazety „Viltis", z Wilna na okres 8 lat (do 1918 r.) („Viltis", 1911, nr 1). Zaczynając od nr. 1 za 1911 r. pismo to zapoczątkowało nową rubrykę pt. „Protestai ir uþuojautos" (Protesty i wyrazy współczucia), w której wypowiadali się czytelnicy – obrońcy ks. Tumasa (w tym również Polacy). W nr. 6 gazety „Viltis" (16 I) ukazał się też wiersz Giry na ten temat.

Dwa lata później ten sam poeta i publicysta zamieścił w gazecie „Litwa" (nr 7) obszerny artykuł na temat konfliktu polsko-litewskiego, do jakiego doszło wśród

parafian w Janiszkach (Joniškės). Na podstawie tego artykułu, pod pseudonimem Szlachcic-Katolik, wydał on w 1912 r. broszurę pt. *Sprawa janiska. Przyczyny, przebieg i wypływające z niej wnioski*. Jak wynika z tej książki, odpowiedzialność za rozpętanie konfliktu, który skończył się procesem sądowym, ponoszą miejscowi Polacy, którzy zaatakowali swoich sąsiadów Litwinów. Do podobnego konfliktu doszło również wiosną 1913 r. w Jeziorosach (Zarasai), kiedy to parafianie narodowości polskiej zaprotestowali przeciwko wprowadzeniu nabożeństw majowych w języku litewskim w miejscowym kościele. Podobnie jak w Janiszkach, doszło do rękoczynów. Jabłońska, mieszkająca przez wiele lat w Jeziorosach i znająca jej mieszkańców, była oburzona postawą swoich rodaków. Pisała na ten temat w liście do Giry: *Nie uwierzyłabym na słowo, że fanatyzm, dzikość, głupota, ciemnota mogą dochodzić do takich rozmiarów* (72). Swoje oburzenie wyraziła również w formie listu, który został opublikowany w dzienniku „Kurier Krajowy" (1913, nr 133)[5]. Davainis-Silvestraitis przedrukował tę wypowiedź Jabłońskiej w swoim piśmie, przy czym w komentarzu od redakcji określił autorkę listu jako *idealistkę szlachetną, wierzącą w zwycięstwo uczuć humanitarnych w społeczeństwach ludzkich i w braterstwo narodów, chwilowo zwaśnionych* („Litwa", 1913, nr 25-26).

Jak widać, w kwestii konfliktów kościelnych polsko-litewskich Jabłońska zajęła stanowisko ambiwalentne: gdy trzeba było, deklarowała poczucie solidarności z tymi, komu działa się krzywda, czyli Litwinami katolikami, ale nie mogła się też pogodzić z wyraźną tendencyjnością, widoczną w poglądach Giry na to, czy i kto ma prawo nazywać siebie Litwinem.

3. Wobec Rosji – razem czy osobno?

Dwa omówione wyżej zagadnienia, poruszane w listach Jabłońskiej do Giry, łączą się w sposób naturalny z trzecim, który daje odpowiedź na pytanie, komu były na rękę konflikty polsko-litewskie i u kogo szukała poparcia strona pokrzywdzona, czyli w tym wypadku Litwini?

W 1910 r. pewien Litwin o nazwisku Rankus w poczytnym piśmie paryskim „La Croix" opublikował list, w którym oskarżył Polaków o uciskanie Litwinów w diecezji wileńskiej, o wprowadzanie na siłę języka polskiego do liturgii kościelnej itd. Jabłońska była oburzona tym faktem, czemu dała wyraz w liście do Giry. Przy tej okazji wypomniała mu też to, że dwa lata wcześniej złożył on podpis pod podobną skargą, podpisaną przez 13 przedstawicieli prasy litewskiej i organizacji społecz-

[5] Napisała w nim m.in.: *To, co się tu działo, jest bezprawiem, dzikością, nieprzyzwoitością, wstyd i hańbę przynoszącymi samej idei polskości*.

nych, zamieszczoną w piśmie rosyjskim „Riecz". Jako patriotkę Litwy zaskoczyła ją mocno ta inicjatywa, nagłośniona w prasie rosyjskiej. W 1910 r. pisała do Giry: *Czy nie zdajecie sobie sprawy z tego, że Rosja dąży do zrusyfikowania zarówno nas, jak i was? Że zarówno nas i was chce zetrzeć z oblicza ziemi na współkę z Niemcami? I że dłoń przemocy ciąży tak samo nad nami i nad wami?!* (30). Temat ten Jabłońska poruszyła w jeszcze jednym liście, z 2 września 1910 r.: *Chciałam jeszcze coś o Rankusie napisać. Co za idea wywalać żale swe przed Europą? Co ma się przez to osiągnąć? Współczucie? Politowanie? Ej, Panoczku, to jakaś baba być musi, a wcale nie „korzenny" Litwin, bo taki nie zwykł narzekać. Przecież Pan sam pisałeś, że Litwin tak cierpieć i milczeć umie, jak nikt na świecie. Doprawdy pomysł nie był szczęśliwy i bodaj że niedźwiedzią przysługę oddał Rankus Litwie* (74).

Uwagi starszej koleżanki po piórze najwyraźniej były ważne dla Giry, gdyż wspomniał on o jej liście w artykule pt. *Ar verta skustis Europai?* (Czy warto jest skarżyć się przed Europą*?),* zamieszczonym w gazecie „Viltis" (1910, nr 112). Nie podał on nazwiska Jabłońskiej, ale wspomniał, że napisała do niego w tej sprawie *viena lenkė, ne šovinistė, o neveidmainingai užjaučianti lietuvių judėjimų* (*pewna Polka, nieszowinistka, szczerze sprzyjająca ruchowi litewskiemu*).

Ten sam temat powracał w listach Jabłońskiej również później. Gira próbował motywować swoją decyzję o złożeniu podpisu pod petycją w ten sposób, że była to rzekomo „skarga przed Rosją młodą, odradzającą się, Rosją szlachetną". Jabłońska uznała takie wyjaśnienia za bardzo naiwne, napisała do niego m.in.: *Panie Ludwiku, niech Pan sobie zmierzy temperaturę, gdyż obawiam się, że Pan masz gorączkę. Czemże, proszę, Rosja młoda różni się od Rosji starej? Na czym polega jej odrodzenie? (…) Szlachetni byli dekabryści – tak, cenię ich na równi z patriotami wszystkich narodów, z patriotami Polski i Litwy. A poza tem? Pogodin, Rodiczew – zgoda, ale to są jednostki (…). Utarło się stwierdzenie: naród dobry, tylko biurokracja zła, ale skądże ta biurokracja pochodzi? Nie z narodu? Więc każdy naród dobry, to dlaczego znosi złą biurokrację? Gdzież ta szlachetność? Starali się Polacy, bo starali się zrzucić jarzmo, szlachetni są Litwini, bo się odradzają, szlachetni są Finlandczycy, Czesi itd., ale naród rosyjski nie jest szlachetnym i skarga Litwinów na Polaków do Rosjan – nie jest usprawiedliwioną (…). Jest to dla mnie zgrzyt żelaza po szkle, jest dysonansem w harmonii, jest plamą na słońcu* (84).

Następny rok przyniósł Jabłońskiej kolejne przykre doświadczenia. W 1911 r. udało jej się wydać w Sejnach pierwszą antologię poezji litewskiej pt. *W pięćsetną Grunwaldzką rocznicę. Poezje odradzającej się Litwy*, w której znalazło się też m.in. 10 wierszy Liudasa Giry. Książka ta została jednak skonfiskowana na mocy decyzji Wileńskiego Tymczasowego Komitetu ds. prasy, który dopatrzył się w sześciu zamieszczonych wierszach zachętę do odrodzenia nie tylko kulturalnego, ale też i

politycznego Litwy (Gudaitis 1977, 405). Tłumaczkę oskarżono o chęć „wywołania zbrojnego powstania i wywrócenia porządku państwowego" (Jackiewicz, Surowiec 1992, 3). Okazało się, że powodem konfiskaty było m.in. zamieszczenie przekładu wiersza L. Giry pt. *Co nam potrzeba*. Jabłoński pisała do autora wiersza: *Doszłam na koniec, co się cenzurze niebezpiecznem wydawało w wierszu Pana „Ko mums reikia?". Oto wiersz „Trzeba ludzi, a nie „pana". Uznała go za podburzający jedną warstwę społeczną przeciwko drugiej, mianowicie „ludzi" przeciw „panom" i ujęła się za tych zagrożonych panów konfiskując książeczki. Jacyż oni (cenzura wraz z policją) głupi z przeproszeniem* (78).

Jabłońska broniła się tym, że jedynie wiernie przełożyła wiersze z oryginałów litewskich, które były przecież ocenzurowane. Udało jej się uniknąć represji ze strony władz carskich, ale ubolewała ona bardzo nad tym, że praca, której poświęciła wiele czasu i wysiłku, została zniweczona – jej antologia *Poezje odradzającej się Litwy* jest obecnie w Wilnie tzw. białym krukiem. To przykre doświadczenie tłumaczka próbowała wykorzystać do tego, aby przekonać litewskiego poetę o realnym zagrożeniu ze strony Rosji. W liście z 14 listopada 1911 r. napisała do Giry: *Zła jestem jak pieprz, ale jeśli ten wypadek przekona choć jednego Litwina, kto jest rzeczywistym wrogiem naszym i Waszym – będzie niejaka korzyść* (81). Pozostała ona do końca życia bezkompromisową przeciwniczką Rosji, inaczej niż litewski poeta.

4. Wspólne „pola" i finał przyjaźni

Dotychczas była mowa o tym, co dzieliło Jabłońską i Girę. Pomimo wyraźnej różnicy zdań, odmiennego poczucia tożsamości narodowej, było jednak też coś, co ich łączyło. W liście z 16 listopada 1910 (?) r. Jabłońska napisała: *Są dwa pola, niezmiernie rozległe i niesłychanie piękne, na których możemy się spotykać: Litwa i poezja. To nic, że patrzymy na kwestię litewską z rozmaitych punktów. Ponieważ oboje Litwę kochamy, więc znalazłoby się pewnie wiele styczności, a wymiana zdań – choćby sprzecznych, byle szczerych, jest niewątpliwie pożądaną* (27).

Dowodem na to, że miała ona rację, jest fakt, że wymiana listów pomiędzy dwojgiem literatów trwała prawie 5 lat. Przyjaźń ta z pewnością nie była łatwa, ale możliwa. Listy Jabłońskiej do Giry ujawniają fakt, że łączyły ich sprawy zawodowe, ale nie tylko. Oboje składali sobie życzenia imieninowe, przekazywali pozdrowienia dla najbliższych (Jabłońska – dla matki, którą poznała osobiście, i żony poety), wymieniali się książkami. Poeta litewski pomagał polskiej tłumaczce w nawiązywaniu kontaktów z autorami wierszy, które tłumaczyła, udostępniał jej ich adresy.

Tłumaczka bardzo się ucieszyła z wiadomości o małżeństwie w 1910 r. Giry z Polką, zapewniała jego i świeżo poślubioną żonę o swojej życzliwości i o tym, że łączy

z nimi wielkie nadzieje. W liście pisanym 23 sierpnia 1910 r., znalazł się dopisek skierowany do młodej pary i bezpośrednio do żony poety: *(...) Żeby to Pani kiedy napisała do mnie, może – w szczęśliwą chwilę – wynalazłybyśmy jakiś skuteczny środek na uparte litewskie głowy. Tymczasem proszę kochać bardzo Pana Ludwika, proszę być Mu gwiazdą i kwiatem, proszę Mu dać dużo szczęścia, tylko na miłość Boga – nie pozwolić filistrzeć* (67).

Ciekawostką jest, że oboje literaci nazwali swoich synów tak samo – Witold (Vytautas), wnuk Jabłońskiej też nosił to imię. Z listów tłumaczki wynika, że latem 1913 r. Gira odwiedzał ją w Jeziorosach, zaprzyjaźnił się z jej córkami Heleną i Hanną. W latach 1913–1914 Jabłońska pracowała nad przygotowaniem do druku książki pt. *Nowe czytanki. Cz. I*, w której postanowiła zamieścić też jeden z wierszy Giry, pt. *Oj, wy, piosnki*. Wiadomo, że tłumaczka konsultowała się w sprawie wydania z poetą, udostępniła mu rękopis, którego później dość długo nie mogła odzyskać. Prawdopodobnie wtedy musiało dojść między nimi do poważniejszego konfliktu. Ostatni list Jabłońskiej do Giry, którego ton wyraźnie różni się od poprzednich, nosi datę 18 lipca 1914 r.: *Panie Gira! Bardzo figlarne są Wasze żarty, ale mam ich powyżej głowy. Proszę odesłać natychmiast rękopis „Czytanek", bo muszę je pokazać osobie, która może zgodzi się je wydać. Brak czasu, którym się wiecznie zasłaniacie, nic mnie nie obchodzi, a właściwie uważam to za wykręt. Daj Boże, żebym nie potrzebowała nazwać Waszej roboty po imieniu* (11).

Można się domyślić, że ich drogi odtąd rozeszły się na zawsze. Gira wybrał orientację prorosyjską, został komunistą (Jackiewicz 1999, 166). Zmarł w 1946 r. w swoim rodzinnym mieście, został pochowany na cmentarzu Rossa. Jest on patronem jednej z ulic w dzielnicy Fabianiszki (lit. Fabijoniškės). Inaczej los obszedł się ze Jabłońską. Pozostała ona polską romantyczką i idealistką. W 1918 r. przeniosła się do Wilna, rozpoczęła tu współpracę jako tłumaczka i poetka z pismami: „Nasz Kraj", „Głos Litwy" i „Echo Litwy". Nadal tłumaczyła poezję litewską, w 1935 r. miała przygotowany do druku zbiór kolejnych przekładów, ale tego pomysłu już nie zdążyła zrealizować. Zmarła 5 lipca 1936 r. w swoim mieszkaniu przy ul. Zamkowej m. 18 w Wilnie. Jako luteranka pochowana została na cmentarzu ewangelickim przy Małej Pohulance (obecnie ul. K. Kalinausko), zlikwidowanym w czasach sowieckich. W stolicy kraju, który tak bardzo kochała, nie ma więc nawet swego grobu, a jej nazwisko kojarzą dziś już tylko nieliczni badacze przekładów poezji A. Baranauskasa i Maironisa.

Materiały archiwalne

Lietuvos nacionalinė M. Mažvydo biblioteka, Rankraščių skyrius, F 7-272.

Encyklopedie

Encyklopedia Ziemi Wileńskiej.Duchowieństwo i świątynie na Ziemi Wileńskiej od XV w. do 1945 r., 2009, oprac. Jackiewicz M., Bydgoszcz.
Encyklopedia Ziemi Wileńskiej. Literatura Ziemi Wileńskiej od XVI w. do 1945 r., 2004, oprac. Jackiewicz M., Bydgoszcz.
Lietuva, t. II. *Biografijos*, 2010, Vilnius.
*Lietuvių **enciklopedija***, t. 9, 1956, Bostonas.

Bibliografia

Eberhard Piotr, 1997, *Przemiany narodowościowe na Litwie*, Warszawa.
Gasperaitis Antanas, 1992, *Lietuvos mylėtoja Stefanija Jablonska. Vertėjos ir poetės 130-čiui*, w: „Mūsų kraštas. Lietuvos kraštotyros draugijos leidinys", nr 1, 31-39.
Gira Liudas [pseud. Szlachcic-Katolik], 1912, *Sprawa janiska. Przyczyny, przebieg i wypływające z niej wnioski* Wilno.
Gudaitis Leonas, 1977, *Platėjantys akiračiai*, Vilnius.
Jackiewicz Mieczysław, 1999, *Literatura litewska w Polsce w XIX i XX wieku*, Olsztyn.
Jackiewicz Mieczysław, 1993, *Literatura polska na Litwie XVI-XX wieku*, Olsztyn.
Jackiewicz Mieczysław, Surowiec Antoni, 1992, *Pierwsza tłumaczka i popularyzatorka literatury litewskiej*, w: „Znad Wilii", nr 13.
Kalėda Algis, 1998, *Powojenna literatura litewska. Drogą strat i nadziei*, Vilnius.
Kubilius Vytautas, 1996, *XX amžiaus literatūra*, Vilnius.
Nowe czytanki. Cz. I., 1915, Zebrała Jabłońska S., Wilno.
Ochmański Jerzy, 1982, *Historia Litwy*, Wrocław.
Propolanis Kazimierz, 1911, *Polscy „Apostołowie Litwy",* Wilno.
Romanowski Andrzej, 1999, *Młoda Polska wileńska*, Kraków.
Venclova Tomas, 2006, *Vilniaus vardai*, Vilnius.
W pięćsetną Grunwaldzką rocznicę. Poezje odradzającej się Litwy, 1911, przeł. z litewskiego Jabłońska S., Sejny.
Ze stosunków litewsko-polskich. Głosy Litwinów. Wydane staraniem J. K. w ograniczonej liczbie egzemplarzy, 1907, Warszawa.

Prasa

„Litwa" (1908-1914)
„Viltis" (1907-1914)

LENKĖS BALSAS XX A. PRADŽIOS LENKŲ–LIETUVIŲ KONFLIKTŲ KONTEKSTE. STEFANIJOS JABLONSKOS LAIŠKAI, RAŠYTI LIUDUI GIRAI 1909–1914 METAIS

Santrauka

Lietuvos nacionalinės Martyno Mažvydo bibliotekos fonduose saugomi lenkų poetės ir vertėjos S. Jablonskos (1862–1936) laiškai lietuvių poetui ir publicistui L. Girai (1884–1946). Jos laiškai yra draugystės, siejusios autorę su Gira, bet taip pat jų nuomonių lenkų–lietuvių konflikto klausimu skirtingumo įrodymas. Jablonska tvirtai rėmė lenkų poziciją, apgailestavo dėl nesutarimų su „broliais lietuviais", akcentavo iš Rusijos pusės Lietuvai kylančią grėsmę. Tuo tarpu Gira, lenkų ir vokiečių kraujo turintis lietuvis, garsėjo „Viltyje" spausdintomis antilenkiško turinio publikacijomis. Greta antilenkiškų pažiūrų stiprėjo ir jo simpatijos bolševikų ideologijai.

Esminiai žodžiai: Vilniaus spauda, XX a. pradžios lenkų–lietuvių santykiai.

A VOICE OF THE POLISH WOMAN IN THE CONTEXT OF THE POLISH-LITHUANIAN CONFLICT. LETTERS OF STEFANIA JABLONSKA TO LIUDAS GIRA WRITTEN IN THE PERIOD OF 1909-1914

Summary

In the stocks of the Lithuanian National Martynas Mažvydas library letters of the Polish poetess and translator Jablonska (1862-1936) written to the Lithuanian poet and publicist Gira (1884-1946) are preserved. Jablonska's correspondence with Gira constitutes a proof of their fellowship as well as a proof of their different opinions regarding the Polish-Lithuanian conflict. Jablonska decisively supported the position of the Polish party and emphasized the threat to Lithuania from Russia. Meanwhile Gira was famous for his anti-Polish publications in the periodical „Viltis". Besides, his anti-Polish attitudes increased his fellowship feelings towards Bolshevik ideology.

Key words: Vilnius press, Polish-Lithuanian relations in the beginning of the XX century.

Teresa Dalecka

Uniwersytet Wileński, Litwa

O PEWNYCH WIZJACH WYZWOLENIA WILNA

Niemilknące do dziś spory wokół Wilna, częsty brak porozumienia co do jego roli dziejowej na Litwie i w Polsce, naturalnie skłaniają do podjęcia danej problematyki. W XX i na początku XXI wieku zderzało się i nadal zderza ze sobą co najmniej kilka bardzo różnych dyskursów dotyczących Wilna. Co więcej, kształtowały się one w dość dużym oderwaniu od siebie. Różnica językowa powodowała ich niestykanie się. Najczęstszym punktem odniesienia dla autorów tych dyskursów był i pozostaje okres międzywojenny. Świat polityczny i intelektualny Litwy i Polski w danym okresie, jeśli chodzi o sprawę Wilna, pozostawał polem walki różnych mitów, często nie do pogodzenia (Januszewska-Jurkiewicz 2010,10). Celem artykułu jest zastanowienie się nad jedną z najciekawszych kwestii dotyczących omawianej problematyki – Wilnem jako, zgodnie z określeniem Czesława Miłosza, miastem semantycznego nieporozumienia. Z tym, że podmiotem danego nieporozumienia jest nie tyle samo miasto, co twórcy dyskursów.

W artykule zastosowano porównawczą metodę badań. Tezę wyjściową można sformułować następująco: od ponad stulecia do dziś pozostają wobec siebie w relacji sprzeczności, pewnej niechęci i czasami obojętności dwa „najgłośniejsze" dyskursy dotyczące Wilna – polski nacjonalistyczny oraz litewski nacjonalistyczny. Jako trzeci głos zostały przywołane pozostające w mniejszości wypowiedzi o historycznej stolicy Litwy jako mieście wielokulturowym i wielojęzycznym.

Jak słusznie zauważa Tomas Venclova, pomimo ciągłych zmian, narzucanych reżimów, kultur i języków Wilno pozostało miastem przygranicza, mieszanym etnicznie i wielojęzycznym. Dlatego mówiąc o tekście Wilna, po pierwsze należałoby wprowadzić pojęcie wielokulturowości i wieloczasowości (Venclova 2001, 98).

Wielogłos kulturowy, religijny szedł zawsze w parze (i był wzmacniany) przez wielogłos językowy. Litwini, Polacy, Żydzi i Białorusini – wszyscy uważali Wilno za swój ośrodek tradycji i kultury. Różnice etniczne zbiegały się tu w znacznym stopniu z różnicami religijnymi. Można mówić o trzech lub czterech wariantach mitu Wilna, tworzących narodowe tożsamości i będących ich podstawą. Każda grupa etniczna mogła odnaleźć w Wilnie swą tożsamość (Venclova 2001,101). W podobnej tonacji wypowiada się Aleksander Fiut, stwierdzając że *spadek pozostały po Wielkim Księstwie Litewskim* [ze stolicą w Wilnie – podkr. T.D.] *to projekt cywilizacyjny, który pozwalał przez wieki trwać obok siebie w zgodzie, a przynajmniej bez wzajemnej nienawiści, roz-*

maitym grupom etnicznym, kręgom kulturowym, religiom, językom i obyczajom. Pojęciem, które się w tym kontekście najczęściej pojawia, jest pozytywnie nacechowana wielokulturowość. Wymierzona nade wszystko we wszelkie przejawy nacjonalizmu i szowinizmu (Fiut 2006, 45).

Wszelkie próby uczynienia z Wilna miasta monologu i monokultury kończyły się niepowodzeniem (Venclova 2001, 98). Jednak warto pamiętać, że podobne próby są niezwykle częste i – co więcej – żywotne do dziś, dlatego naturalnie budzą zainteresowanie.

Co ciekawe, w obu przywołanych dyskursach (polskim nacjonalistycznym i litewskim nacjonalistycznym) praktycznie nie pojawiają się głosy o peryferyjności i prowincjonalności miasta w okresie międzywojennym, podobne do wypowiedzi Czesława Miłosza, który nazwał Wilno „zardzewiałym kluczem do zamkniętych drzwi Europy Wschodniej" (Miłosz 1933). A przecież z łatwością dostrzegalny jest paradoks – będąc stolicą, Wilno zawsze zajmowało „ekscentryczną", marginalnie peryferyjną pozycję (Venclova 2001, 102). Wilno w przywołanych wypowiedziach pozostaje stolicą, centrum, duchowym ogniskiem. To dotyczy dwóch omawianych dyskursów. W polskim dopiero zabory, z perspektywy Warszawy, uczyniły z Ziem Zabranych – utracone kresy. W litewskim Wilno nigdy nie utraciło swojej stołeczności.

Autorzy obu dyskursów w swoich próbach uczynienia z Wilna miasta monokultury i monologu, odwoływali się praktycznie do tych samych podstaw prawnych i historycznych. Przykłady na potwierdzenie podobnej tezy można czerpać z jednej strony ze wspomnień różnych osobistości polskiego życia kulturalnego w Wilnie międzywojennym, z przewodników, a z drugiej strony udowodnieniu postawionej tezy służy powieść Kazysa Puidy pt. *Żelazny Wilk*, a także wypowiedzi litewskich działaczy kultury i publicystów.

We wrześniu 1917 r., czyli jeszcze przed odzyskaniem niepodległości zarówno przez Litwę, jak i przez Polskę, Mykolas Biržiska wydrukował w piśmie „Lietuvos aidas" artykuł pod znamiennym tytułem „Vilnius". Celem autora było wyjaśnienie społeczeństwu litewskiemu, dlaczego jest rzeczą oczywistą, że Wilno to miasto litewskie, mimo obserwowanego na jego ulicach tygla językowego. Punktem odniesienia dla publicysty stały się historia miasta, litewska toponimia i hydronimia (Biržiska 1917). Na plan pierwszy wysunęła się tu przeszłość, w nawias z kolei została wzięta teraźniejszość. Inne ważne dla litewskiego dyskursu nacjonalistycznego fakty z historii Wilna to ogłoszenie 16 lutego 1918 r. niepodległości Litwy ze stolicą w Wilnie, działalność w mieście, mimo iż przez krótki czas, pierwszego rządu Litwy.

W 1923 r. Kazys Binkis i Petras Tarulis opublikowali krótką historię Wilna, w której stwierdzili między innymi, że każda piędź ziemi wileńskiej jest przywołaniem

dla Litwinów ducha ich przodków. Autorzy przewodnika przypomnieli, że na Antokolu dawni Litwini mieli swój Panteon. W miejscu, gdzie stoi obecnie kościół ś.ś. Piotra i Pawła niegdyś znajdowała się świątynia bogini Miłdy. W miejscu obecnej Cerkwi Piatnickiej, w XII stuleciu znajdowała się świątynia opiekuna pszczelarzy, piwowarów i miłośników miodu Ragutisa (Binkis, Tarulis 1923, 9). W taki sposób społeczności wpajano myśl, że od niepamiętnych czasów Wilno było dla ludu litewskiego najświętszym miejscem. Poczynając od świątyń pogańskich, kończąc na miejcach najświętszych Litwy chrześcijańskiej: Ostrej Bramie z cudownym obrazem, szczątkach św. Kazimierza, relikwiach książat litewskich, Kalwarii Wileńskiej itd.

Prawie w tym samym czasie rozbrzmiewają słowa o zgoła odmiennym brzmieniu: *Dla nas polskość Wilna jest tak oczywistym faktem, że dla siebie nie potrzebujemy w tej sprawie żadnych dowodów: wystarczy, że jesteśmy, i jesteśmy tu nie od dzisiaj* – pisał Władysław Studnicki (Studnicki 1920). Głosem autorytarnym i znaczącym Studnicki wyrażał niejako w tych słowach ogólny nastrój panujący wśród mieszkańców miasta w roku 1919. Podobnie pisał Juliusz Kaden-Bandrowski: *Jeszcze nie szedł żołnierz polski w takim blasku, w jakim szedł tymi ulicami, objęty błogosławieństwem mieszkańców* (Remer 1990, 189). Potwierdzeniem tego niejako miałby być wynik plebiscytu z 1922 r. na temat przynależności państwowej Wileńszczyzny. Po przyłączeniu Litwy Środkowej do Polski konieczność udowadniania polskości Wilna zeszła w pewnym stopniu na drugi plan. Fundament dla osób organizujących na początku lat dwudziestych „polskie" życie kulturalne i naukowe w Wilnie, jak było podkreślane, stanowiły podstawa historyczna i prawna. Zdaniem Antoniego Gołubiewa, w 1919 r. nowoczesność zlewała się w wyobrażeniach wilnian z dawnością, a wszystko budziło dumę i miłość do rodzinnego grodu (Gołubiew 1962, 10). Uznanie przynależności Wilna do Polski Juliusz Kłos nazwał „szczęśliwym epilogiem tragedii wileńskiej", które odtąd miało zostać odbudowane i miało się rozwijać jako wielkie ognisko kultury polskiej (Kłos 1937, 43).

Swoje wytłumaczenie na dany stan miał Czesław Miłosz, który powiedział następująco: *Przed wojną istniało polskie Wilno, niewątpliwie przeważnie endeckie, ale wśród inteligencji było dużo światłych osób. Byli w Wilnie Polacy, którzy mogliby z Litwinami się dogadać. Niestety, ci, którzy mogliby zrozumieć Litwinów, ci najlepsi, ci, co mogli myśleć twórczo, niezależnie, wyjechali z Litwy. Został lud prosty, mający domki na przedmieściach z kurą i prosiaczkiem. A później odrodził się ten stereotyp z Rodziewiczówny. Ta zapeklowana mentalność odrosła z wzoru w pewnym sensie martwego* (Miłosz 1996).

Wilno stało się kamieniem niezgody od momentu, w którym nowa rzeczywistość zaczęła być budowana w oparciu o wartości etniczne. Historia potwierdziła obawy takich osób jak Oskar Miłosz czy Michał Römer, którzy w polsko-litewskim sporze

o Wilno stanęli po stronie litewskiej. Jedyną możliwość uniknięcia starcia stanowiła konieczność postrzegania miasta w kategoriach wspomnianej wyżej wielonarodowości i wieloetniczności. Kolejna kategoria, która dawała i daje Wilnu szerokie możliwości jako miastu wielorakiemu kulturowo i językowo – to obywatelskość. Tak oto rozumiał tę kategorię jeden z autorów „Przeglądu Wileńskiego": *Prawdziwy obywatel Wilna, naszym zdaniem, ująłby swój stosunek doń tak: „Całe Wilno jest moje i wszelkie narodowości w nim zamieszkujące mają równe doń prawa. Żadna narodowość sama nie wyraża całej myśli i całej prawdy mojego Wilna"* (Wat 1921). Taki głos zwolennika idei krajowej nie spotkał się jednak z uznaniem ani społeczności polskiej, ani litewskiej. Konflikt o ideę Wilna rozgrywał się więc z jednej strony między Litwą i Polską, a z drugiej strony między krajowcami, a wspomnianymi przez Miłosza polskimi nacjonalistami.

W sentymentalnej tonacji kształtuje się również powojenny polski dyskurs dotyczący Wilna. Przekaz o ziemi utraconej, otoczony dużym sentymentem, był zazwyczaj jednostronną, nostalgiczną relacją o ziemi dzieciństwa i młodości, subiektywnym zapisem pamięci, trudnym do skonfrontowania z realiami. Jak dobrze wiadomo, polski Raj znajduje się na Litwie. Ale jest jakby z założenia utracony, choć nie przestaje trwać, chociażby w pamięci (Błoński 2002).

Ostatecznie jednak część uczestników tego „cywilizacyjnego projektu" parowiekowe współżycie uznała za formę dominacji jednego partnera, odbierającej w rezultacie innym mowę i kulturę (Januszewska-Jurkiewicz 2010, 10). Doprowadziło to w konsekwencji w okresie międzywojennym do ukształtowania się litewskiego dyskursu politycznego i kulturalnego z Wilnem jako odwieczną stolicą Litwy. Utrata historycznej stolicy przekształciła się na Litwie w masowy ruch, mający na celu ukształtowanie wizerunku Wilna jako miasta wyłącznie litewskiego. Jak twierdzi historyk Dangiras Mačiulis, w połowie lat dwudziestych w litewskim dyskursie dominowała opinia, że Litwa bez Wilna nie ma przed sobą żadnej przyszłości. Wilno stało się elementem koniecznym zarówno w konstruowaniu tradycji państwowości historycznej, jak i pełnowartościowej wizji litewskiej kultury (Mačiulis 2009, 82-83).

Nie odnajdziemy jednak obrazu Wilna w międzywojennej literaturze litewskiej – pisarze litewscy, którzy opuścili miasto po jego włączeniu do Polski zaczęli postrzegać je tylko i wyłącznie jako obiekt sakralny – symbol. Nieobecność tę bardzo łatwo wytłumaczyć – Wilno pozostawało poza zasięgiem, było po drugiej stronie linii demarkacyjnej. Tę „ciszę" miały wypełnić symboliczne wizerunki miasta, kształtowane przez cały okres międzywojenny (por. Kubilius 1993, 93-94).

Jednym z przykładów prób kształtowania symbolicznego obrazu miasta jest opublikowana w 1927 r. powieść Kazysa Puidy pt. *Żelazny wilk*. To zaangażowane

politycznie fantastyczno-publicystyczne dzieło opowiada o zbrojnym wyzwoleniu w 1926 roku Wilna z rąk polskich przez masońską organizację wojskową i powstańców. Jest to głos artystyczny w dyskursie międzywojennym o konieczności odzyskania Wilna dla Litwy, w dążności do pozbycia się poczucia niższości i odsunięcia zagrożenia dla niezależności kraju. Można też tę powieść traktować jako niezamierzoną polemikę z polskim dyskursem politycznym i kulturowym.

Powieść ukazuje się w okresie największego nasilenia na Litwie działań zmierzających do mobilizacji społeczności litewskiej do odzyskania Wilna. Jest jednym z elementów ruchu wyzwolenia dawnej stolicy WXL. W 1925 r. zrodził on masową organizację „Związek Wyzwolenia Wilna", który wywarł wpływ na ukształtowanie się w litewskiej świadomości wizerunku Wilna jako odwiecznej stolicy Litwy, miasta rdzennie litewskiego.

Wytłumaczenie sytuacji można zaczerpnąć z wypowiedzi Tomasa Venclovy: *Pamięć – to jedno z ulubionych słów nacjonalistów. Ale pamięć proponowana przez kategorycznych nacjonalistów w istocie jest tak samo selektywna i zdeformowana jak ta pseudohistoryczna zupa, którą karmiono nas w komunistycznej epoce. Według nich najważniejsze jest, by zapamiętać to, co „własne" – własne bohaterskie czyny i zwycięstwa, własnych (nie zawsze prawdziwych) geniuszy i przede wszystkim – własne krzywdy i męki, za które wine ponoszą zawsze „obcy"* (Venclova 2001, 93).

Tendencyjnie kształtowany przez „Związek Wyzwolenia Wilna" obraz podupadającego gospodarczo Wilna pod polskim panowaniem jako miejsca chaosu geopolitycznego, miał na celu uzasadnienie prawa Litwy do tego miasta, dowiedzenie jego litewskości i zakorzenienie w świadomości społecznej myśli, że Wilno – to miasto wyłącznie litewskie, należące do Litwinów. Puida w powieści wykorzystał zrodzoną w 1925 r. wśród amerykańskich Litwinów ideę założenia organizacji, dbającej o upowszechnianie idei wyzwolenia Wilna, udzielanie pomocy moralnej i materialnej dla Litwinów.

„Związek Wyzwolenia Wilna" w swoim statucie wytyczył następujące cele: *łączy dla żywej pracy Litwinów, którzy chcą pracować dla idei wyzwolenia Wileńszczyzny; budzi, pielęgnuje i umacnia miłość do Wilna oraz ideę jedności narodowej i państwowej; prowadzi walkę oraz pracę kulturalną w dziedzinie gospodarki, polityki, nauki, sztuki, oświaty i in*. W litewskim dyskursie nacjonalistycznym, podobnie jak w polskim, została wzięta w nawias cała długowieczna historia miasta. Wilno zostało sprowadzone do symbolu „odwiecznej" wyłącznie litewskiej stolicy.

Podstawowym celem i zadaniem było podkreślenie prawa Litwinów do tego miasta. Puida powtórzył więc w powieści, co prawda słabej artystycznie, ale mimo to wartej uwagi, zadania, które stawiał przed sobą „Związek Wyzwolenia Wilna": namalował

tendencyjny obraz Wilna pod polskim panowaniem jako miasta brudnego, o drewnianych chodnikach, rozsypujących się domach, z atmosferą zastoju, jakby w oczekiwaniu na prawdziwego gospodarza. Mieszkańców wprowadził w stan apatii, pozbawił ich poczucia państwowości czy obywatelskości. Jako jedyne oznaki życia ukazał duże oddziały wojska, będące symbolem niepewności polskiego tu panowania.

Wilno u Puidy to miasto, przepełnione urzędnikami, przywiezionymi z Galicji i Poznania, którzy rzekomo są wyrazicielami „opinii inteligencji" opowiadającej się za polskością. Wnioski, jakie się nasuwają głównym bohaterom powieści, księciu wychowanemu w romantycznej tradycji polsko-litewskiej oraz multimilionerowi, którego rodzina dorobiła się na wydobyciu złota w Ameryce, na taki widok są następujące: gleba w Wilnie jest żyzna, należy jedynie odpowiednio ją uprawiać. Stąd idea założenia Bractwa Giedymina. Pisarz litewski powołuje do życia organizację masońską, która głosi hasło „Wilno nasze na wieki. Śmierć każdemu, kto spróbuje je zabrać". Jednocześnie kreuje rzeczywistość państwa litewskiego z bardzo słabą władzą rządzącą, w związku z czym zadanie wyzwolenia Wilna spada na Bractwo. Ma ono na początku odpowiedzieć na pytanie o drogę odzyskania dawnej stolicy: przemoc czy droga prawa? Pisarz w powieści opowiada się za zbrojną drogą wyzwolenia Wilna.

Puida rysuje ponadto ponury obraz władzy litewskiej. Protekcja jest hasłem naczelnym posłów, skutkiem reformy rolnej jest upadek „centrów dworskich", jak są określane okrojone posiadłości ziemskie, kościół włączył się w rozkradanie dóbr państwowych. Rząd podaje się do dymisji. W takiej sytuacji całą odpowiedzialność za przyszłość narodu i odzyskanie Wilna spada na Bractwo.

Bractwo w powieści Puidy działa przez swoich „agentów", których ma nie tylko w sztabie generalnym Polski, ale też kancelarii prezydenta. Przenikają oni na tajne posiedzenia rządu polskiego. Ruchy Bractwa mają być powiązane z krokami Piłsudskiego, przygotowującego zamach stanu. Celem skompromitowania Marszałka jest ogłoszenie go królem Polski, co miało doprowadzić także do kompromitacji polskich socjalistów. Pewnego dnia w Wilnie rozrzucane są ulotki z hasłem „Niech żyje król Józef". Dzięki milionom przywódcy Bractwa dochodzi do osłabienia złotego na światowych giełdach.

Ostatecznie dochodzi do zbrojnego wyzwolenia Wilna z rąk Polaków (udało się, gdyż wybuchają zamieszki na Śląsku, w Galicji i część garnizonu wileńskiego zostaje przerzucona w tamte rejony). W teatrze na Pohulance odbywa się zjazd przedstawicieli wszystkich stanów i narodowości (Litwinów, Białorusinów, Polaków, Rosjan, Żydów i Tatarów). Wszyscy opowiadają się za przynależnością Wilna do Litwy. Entuzjazm na tym „sejmie" świadczy o chęci rozpoczęcia nowego etapu w życiu kraju. Bractwo wykonało zadanie, ma więc wyjść z podziemia.

Co przeszkadza w stworzeniu jednolitego obrazu Wilna? Czasami niewiedza, niekiedy bariera językowa, różnice pamięci historycznej, wreszcie pewna niechęć do traktowania odmiennego dyskursu jako prawdy. Dlatego też od wieków rodzi się wielogłos, którego prezentacja była celem niniejszego artykułu.

Do czego może doprowadzić to zderzenie narracji, powstających w kilku językach, a głoszących odmienną wersję prawdy historycznej? Pewnej odpowiedzi udziela na to Czesław Miłosz, który twierdzi, że prawda historyczna – to przede wszystkim prawo i własność poszczególnych kultur Wilna. Jednak prawdziwą sztuką jest ujrzenie tradycji wileńskiej jako pewnej integralnej całości. A co za tym stoi – uniknięcie niebezpieczeństwa wypaczenia.

Problem Wilna nie został rozwiązany w świadomości współczesnych mieszkańców Litwy. W latach 90. Raimundas Lopata pisał: *W specyficznej formie odrodził się kompleks [polskiego] Wilna we wszystkich aspektach: psychologicznym, prawnym (np. w prasie pojawiły się teksty wskazujące, że likwidacja paktu Ribbentrop-Mołotow w logiczny sposób wymaga zwrócenia Wilna Polsce), a szczególnie w kulturowym* (Lopata 1999, 137).

Miasto po odzyskaniu przez Litwę niepodległości zaczęło również odzyskiwać swój status prawdziwej odwiecznej stolicy – na Katedrze pojawiły się rzeźby, odbudowano Trzy Krzyże, wysadzone w powietrze w okresie sowieckim, rozpoczęto odbudowę Pałacu Wielkich Książąt Litewskich. Jest to swoista próba rozpoczęcia historii Wilna od nowa. W zależności od linii politycznej instytucji zwanej „Muzeum Narodowe. Pałac Wielkich Książąt Litewskich" będziemy otrzymywać wersję kultury stanowiącą odwołania bądź do wspólnej przeszłości Wielkiego Księstwa Litewskiego, bądź tylko i wyłącznie do przeszłości litewskiej.

Możliwością wcielenia w życie idei Wilna jako miasta wielokulturowego i wielojęzycznego jest Unia Europejska. Współpraca w jej ramach daje nowe możliwości. Z tym, że pojawiło się też nowe zagrożenie, jakim jest kryzys kultury, będący niebezpiecznym problemem – możliwością istnienia w świecie bez granic i bez przeszłości.

Nie istnieje na razie Wilno jako miasto wspólne. Istnieją dwa (trzy?) osobne Wilna. Dotychczasowe dyskusje o jego przeszłości okazały się bezowocne, w dalszym ciągu opierają się na wzajemnych pretensjach. Konieczna zaś wydaje się wspólna wizja tego miasta. Litwa musi jednak najpierw przeboleć stratę swojej stolicy w okresie dwudziestolecia międzywojennego, uporać się z przeszłością. W tym celu konieczne jest podejmowanie wysiłku intelektualnego.

Wilno było i jest stolicą duchową. Na litewskim społeczeństwie spoczywa duża odpowiedzialność przyswojenia całego dziedzictwa. Zadaniem jest jego scalenie, uznanie za wspólne dobro. Wyjściem z tej sytuacji jest cierpliwa edukacja społeczeń-

stwa. Wejście w historię Wilna jest jak wejście z labirynt – pogmatwany i zawiły. Dyskursy zależą od tego, wokół jakich symboli będą budowane.

Wilno może też być rozpatrywane jako kategoria czasu. Rozumiane jako historyczna stolica nie wywołuje żadnego konfliktu. Przyszłość w pewnym sensie może więc odnajdywać się w przeszłości. Takim przewodnikiem po przeszłości, a zarazem mędrcem, zwróconym ku przyszłości może być Czesław Miłosz. Jego wypowiedzi o Wilnie mogą stanowić swego rodzaju drogowskaz. Otwarte pozostaje pytanie o chęć usłyszenia tego głosu. Miłosz dostrzega w nacjonalizmie groźne skutki: rozpad więzi lokalnych oraz podporządkowanie prawdy ideologii narodowej. Zadaniem podstawowym pozostaje więc odbudowanie tych utraconych więzi lokalnych.

Bibliografia

Błoński Jan, 2002, *Polski raj*, „Tygodnik Powszechny", nr 51-52.

Fiut Aleksander, 2005, *Wielkie Księstwo Litewskie: między utopią a nostalgią*, w tegoż: *Spotkania z Innym*, Kraków, 40-52.

Gołubiew Antoni, 1962, *Stanisław Kościałkowski (ze wspomnień)*, Kraków.

Januszewska-Jurkiewicz Joanna, 2010, *Stosunki narodowościowe na Wileńszczyźnie w latach 1920-1939*, Katowice.

Kłos Juliusz, 1937, *Wilno. Przewodnik krajoznawczy*, Wilno.

Kubilius Vytautas, 1993, *Romantizmo tradicija lietuviu literatūroje*, Vilnius.

Mačiulis Dangiras, 2009, *Vilniaus vaizdinys Vilnių vaduojančioje Lietuvoje,* w: *Acta litteraria comparativa*, Vol. 4, Vilnius, 80-96.

Miłosz Czesław, 1996, *Z dalekiego kontynentu, Rozmawiają Adam Michnik i Irena Grudzińska-Gross,* „Gazeta Wyborcza" nr 150.

Remer Jerzy, 1990, *Wilno*, Wrocław.

Studnicki Władysław, 1920, *Dokument w sprawie Wilna*, „Gazeta Wileńska" nr 4.

Venclova Tomas, 2001, *Eseje. Publicystyka*, Sejny, 89-135.

Vilnius, 1323-1923 / istorijos apžvalgą parašė K. Binkis ir P. Tarulis, 1923, Kaunas.

Wat, 1921, *Wilno*, „Przegląd Wileński", nr 5-6.

Lopata Raimundas, 1999, *Rozwój stosunków polsko-litewskich po 1990 roku*, w: K. Korzeniewska, V. Sirutavicius (red.), *Pozostawione historii. Litwini o Polsce i Polakach*, Kraków, 134-141.

APIE KAI KURIAS VILNIAUS VADAVIMO VIZIJAS

Santrauka

Pagrindinis straipsnio autorės tikslas buvo parodyti dvi skirtingas, lenkų ir lietuvių susikurtas Vilniaus ateities vizijas. Kaip atskaitos taškas buvo paimtas XX amžiaus tarpukario laikotarpis. Lietuviško ir lenkiško nacionalizmo diskurse Vilnius tapo būtinu elementu konstruojant valstybingumo tradiciją ir kultūros viziją. Straipsnyje autorė parodo, kokios yra kultūrų susidūrimo su kitoniškumu pasekmės. Taip pat pabrėžiami kultūrinės atminties skirtumai. Analizei buvo parinkti lenkų ir lietuvių autorių kūriniai.

Esminiai žodžiai: Vilniaus vadavimas, nacionalizmas, kultūrinė atmintis, daugiatautis, daugiakultūris miestas.

ABOUT SEVERAL OPINIONS OF VILNIUS LIBERATION

Summary

The aim of the article was to present two different - Lithuanian and Polish – variations on a theme of Vilnius. Interwar period of the 20th century was taken as a starting point. In the discourse of Lithuanian and Polish nationalism Vilnius has become a critical element while constructing a tradition of statehood and a vision of culture. The author of the article indicated what are the consequences of the collision of the cultures with the otherness. The author also highlighted the differences of the cultural memory. Works of Polish and Lithuanian authors were chosen for the analysis.

Keywords: Vilnius liberation, nationalism, cultural memory, multinational, multucultural city.

Tatiana Czerska

Uniwersytet Szczeciński, Polska

RELACJE KULTUROWE NA POGRANICZU ETNICZNYM W ŚWIETLE KOBIECEGO PISARSTWA AUTOBIOGRAFICZNEGO

W swoim szkicu chciałabym porównać trzy narracje autobiograficzne autorstwa kobiet: *Dzieciństwo* Anny Łajming, *Niedokończoną gawędę* Marii Kureckiej oraz *Lodż – historia/e. Wspomnienia – epizody z mojego życia* Aurelii Scheffel. We wszystkich trzech zostały ukazane pogranicza, w których stykają się kultury polska i niemiecka. Będą to Kaszuby, czyli Pomorze Środkowe, ukazane we wspomnieniach Łajming, sięgających czasów rozbiorów, tuż przed wybuchem pierwszej wojny światowej. Będzie to przedwojenne Wolne Miasto Gdańsk przedstawione przez Kurecką. Jako trzeci obszar spotkania kultur pojawi się Łódź z okresu międzywojennego oraz z czasów drugiej wojny światowej opisana w książce Scheffel. W każdej z tych narracji zaprezentowane zostało dzieciństwo autorek urodzonych i wychowanych na obszarach wieloetnicznych. Zamierzam przyjrzeć się, jaki to miało wpływ na ich biografię, na formowanie się ich osobowości. Na pograniczu bowiem jako obszarze stykania się kultur w szczególnie dobitny sposób ujawnia się problem określenia własnej tożsamości (Mamzer 2003, 137). Analiza narracji osobistych stwarza ponadto okazję do postawienia pytań sformułowanych przez Annę Żarnowską o wpływ płci na stopień identyfikacji z własną warstwą społeczną, zawodową czy wyznaniową (Żarnowska 1997, 27). Tożsamość jednostki rozumiem jako wypadkową zarówno urodzenia się w określonym miejscu i czasie, pochodzenia społecznego, jak i *genderu*, czyli płci kulturowej. W metaforyczny sposób związek między płcią a wielokulturowością ujmuje w swoim eseju Tadeusz Rachwał odwołując się do Freuda: kobietom przypada bierna rola strzeżenia ognia, podczas gdy mężczyźni sikają na ogień, czasem dla zabawy, a czasem w ten sposób wywołują wojny, jeśli jest to ognisko innego plemienia (Rachwał 2005, 16). Czy płeć zatem może mieć wpływ na podziały społeczne, religijne, etniczne?

Mit zgodnego współistnienia kultur pogranicza stanowi jeden z najważniejszych mitów literatury polskiej. Jak zauważa Mieczysław Dąbrowski, jeśli chodzi o problem wielokulturowości, to w polskiej historiografii i krytyce literackiej najlepiej opisana została literatura kresowa (Dąbrowski 2001, 31). Wspomniany badacz jako cechy obszaru interetnicznego wymienia wielojęzyczność, wielowyznaniowość i

wieloobyczajowość, które umożliwiają tolerancyjne i zdystansowane podejście do własnej kultury, a warunkach pokojowej koegzystencji prowadzą do zatarcia poczucia narodowej przynależności poszczególnych członków społeczności (Dąbrowski 2001, 65). Wielowiekowe doświadczanie obcości nauczyło mieszkańców dawnych Kresów Rzeczypospolitej życia z Obcymi. Ale kiedy na ziemie te wkracza historia, pomieszanie stosunków narodowościowo-wyznaniowych staje się przekleństwem. W wyniku drugiej wojny światowej Polska przestaje być państwem wieloetnicznym. Czystość rasowa, narodowa, ideologiczna to ideał, do którego osiągnięcia dążyły oba totalitaryzmy: hitlerowski i stalinowski. Jako efekt wojennych i powojennych migracji oraz przymusowych przesiedleń pojawia się potrzeba definiowania własnej tożsamości poprzez przywołanie pamięci o utraconych „małych ojczyznach", ulokowanych zazwyczaj na obszarach pogranicznych, wielokulturowych i zróżnicowanych etnicznie.

Mieliśmy z sąsiadami wspólne klepisko, wspólną stodołę na słomę i siano. Nigdy nie było między nami nieporozumień (Łajming 1978, 93). Autorka tych słów, kaszubska pisarka, Anna Łajming, urodzona w 1904 roku w polsko-kaszubskiej rodzinie Żmuda-Trzebiatowskich, najwięcej miejsca relacjom międzykulturowym poświęca w pierwszym tomie swoich wspomnień *Dzieciństwo*. Opisuje okres wspólnego zamieszkiwania wraz z niemiecką rodziną Heringów w Przymuszewie, w powiecie chojnickim, znajdującym się wówczas w granicach zaboru pruskiego. W swoich wspomnieniach Łajming realistycznie przedstawia stosunki międzyludzkie pod koniec zaborów i w pierwszych latach międzywojnia w wioskach południowych Kaszub, zwanych Ziemią Zaborską (za Borami Tucholskimi). Nie jest to zatem obraz całej zbiorowości, jedynie jej części, pogranicza polsko-niemieckiego. Autorka w polszczyznę, którą spisała wspomnienia, wplata gwarę kaszubską przytaczaną w dialogach. Polscy i niemieccy sąsiedzi we wzajemnych kontaktach używali języka kaszubskiego. Matka pisarki uczyła swoje dzieci z polskiego elementarza, czyniąc to w ukryciu przed pruskimi władzami. Źródłem polszczyzny była też katolicka prasa („Pielgrzym"), prenumerowana przez Trzebiatowskich a w niej sobotni dodatek „Przyjaciel Dzieci", wyczekiwany z utęsknieniem przez małą Anię. W szkole natomiast językiem nauczania był niemiecki, do którego matka żywiła nieskrywaną niechęć.

Trzebiatowska dbała też o religijne wychowanie dzieci, przestrzegała zwyczaju wspólnych modlitw, odmawiania różańca, śpiewów zgodnie z rokiem liturgicznym. Polszczyzna była dla Kaszubów przez wieki językiem Kościoła. Religia katolicka i język polski stanowiły podstawę świadomości etnicznej Kaszubów w okresie zaborów. Zabiegi władz pruskich polegające na narzucaniu oświaty w języku niemieckim zmierzały do oderwania Kaszubów od tradycyjnych związków z polskością (Zieniukowa

2005, 212). Matka Anny Łajming zdawała się postępować zgodnie z ideami działaczy ruchu kaszubskiego, takich jak S. Keller, którzy postrzegali kaszubskość jako część polskości a język polski jako narzędzie obrony przeciw germanizacji[1]. Trzebiatowska jest też przykładem postawy upartego trwania na polsko-kaszubskiej ziemi. Zdecydowanie sprzeciwiła się mężowi, planującemu wyjazd do Niemiec, który mógłby poprawić sytuację materialną rodziny, twardo obstając przy pozostaniu na polskiej ziemi: *Do Niémców wëcągnąc? Jész tego brëkowało! Wolę ostac w Polsce, chocbëm miała suchą bulwę ze solą jesc* (Łajming 1978, 129-130).

Obok wrogo nastawionych do polskości przedstawicieli pruskich władz w opowieści Łajming występuje też postać dobrego, sprawiedliwego Niemca. Wielką życzliwość Polakom pracującym w majątku nadleśnictwa okazywał pracodawca baron von Recke i jego żona. Trzebiatowskich i Heringów zapraszali oni na przyjęcia świąteczne i obdarowywali prezentami. Szczególną opieką otaczała liczną rodzinę autorki baronowa, sama nie mogąc doświadczyć macierzyństwa. W swoich wspomnieniach z dzieciństwa Anna Łajming utrwala obraz harmonijnych relacji między sąsiadami: Polakami Trzebiatowskimi a Niemcami Heringami mimo różnic kulturowych i wyznaniowych. Oprócz wspólnej sieni, klepiska i stodoły łączyły sąsiadów bardzo zażyłe, rodzinne stosunki. Symbolem sąsiedzkiej wspólnoty i zgody jest ławka przed domem, na której spotykały się obie rodziny codziennie wieczorem po ciężkim dniu pracy. Ten zwyczaj zamienił się z czasem w swoisty rytuał. Potwierdzeniem dobrych relacji będzie zwłaszcza wzajemne poszanowanie świąt kościelnych i odrębnych zwyczajów religijnych. W czasie wizyt duszpasterskich i pastor, i ksiądz odwiedzali obie rodziny. Jak stwierdza Dąbrowski, religia jest *elementem scalającym, identyfikującym i wyróżniającym zarazem*, może jednak rodzić też konflikty (Dąbrowski 2001, 37). Łajming ukazuje jednak, jak różnice wyznaniowe nie dzielą, ale łączą mieszkających pod jednym dachem katolików i ewangelików.

Rodzinny dom, wspólny dla Polaków i Niemców jest we wspomnieniach Łajming przedstawiony jako przestrzeń bez granic, obszar przenikania kultur, szkoła tolerancji, poszanowania odmienności, nie tylko w aspekcie kulturowym, narodowościowym czy wyznaniowym. W obu rodzinach były osoby niepełnosprawne. Bliskie relacje łączyły Anusię zarówno z głuchoniemą ciocią Malą, siostrą ojca, jak i okaleczoną przez reumatyzm Idą, córką Heringów. Dorosła już Ida stała się dla dorastającej Ani niczym siostra i matka jednocześnie, otaczając dziewczynkę opieką i dzieląc się z nią swoją wiedzą o życiu. Obcowanie na co dzień z takimi osobami także uczyło zrozumienia dla odmienności innych.

[1] Odmienne nieco stanowisko zajmował inny działacz kaszubski F. Ceynowa, który podkreślał równorzędność Polaków i Kaszubów, jak też obu języków (Zieniukowa 2005, 214).

Historia, która wkroczyła na te tereny w 1914 roku doprowadza do rozpadu wspólnoty pogranicza i zmusza jego mieszkańców do samookreślenia. Heringowie, dla których – tak jak dla Trzebiatowskich – Pomorze i Kaszuby stanowiły ukochaną, małą, prywatną ojczyznę, po wytyczeniu w 1920 roku polsko-niemieckiej granicy muszą opuścić Przymuszewo. Scena bolesnego pożegnania z sąsiadami szczególnie utkwiła w pamięci pisarki: *Kiedy Ida podała mi swoje krzywe palce, spojrzałyśmy sobie w oczy. Jeszcze dziś pamiętam jej smutny, załzawiony wzrok i choć to był tylko moment, wiedzione przeczuciem, spojrzeniem powiedziałyśmy sobie, ze już nigdy się nie zobaczymy. I tak się stało. Z ich czworga „niepotrzebnych ludzi" ona pierwsza, w dwa lata, zmarła na serce. Do roku 1925 z czwórki nie żył już nikt* (Łajming 1978, 251).

We wspólnocie przywołanej we wspomnieniach Anny Łajming nie obowiązuje logika narodowa. Narodowość dla Heringów nie była kwestią ideologiczną, raczej obyczajową, ich przynależność państwowa nie łączyła się z poczuciem obowiązków wobec własnej wspólnoty. Należeli przecież do narodu hegemona, podczas gdy ich polscy sąsiedzi znajdowali się w pozycji kolonizowanych. Starzy Heringowie nie przejawiali jednak poczucia wyższości, mogącej wynikać z bycia w pozycji uprzywilejowanej, demonstrowanej zarówno przez przedstawicieli pruskich władz, jak i zięcia Heringów. To on właśnie po ustanowieniu polsko-niemieckiej granicy zadecydował o wyjeździe rodziny z polskiego już Przymuszewo. W przypadku matki pisarki konieczność określenia się wobec obcych, w dobie zaborów, wzmacniała natomiast poczucie narodowe.

„Na moje rozkazanie: niech Miasto wstanie!"

Magiczne zaklęcie skutkuje. Bo był to czas magiczny, baśniowy, bajeczny. Rozczytywała się wtedy w bajkach, baśniach, legendach, podaniach, klechdach. (...) Może więc i teraz, gdy kości już ku ziemi skrzypią, spróbować tego zwołania raz jeszcze? (Kurecka 2000, 21).

Urodzona w 1920 roku tłumaczka literatury niemieckiej Maria Kurecka w *Niedokończonej gawędzie* ukazuje przedwojenny, polsko-niemiecki Gdańsk, miasto swojego dzieciństwa i wczesnej młodości. Używa w swojej narracji wartościujących określeń podkreślających jego wyjątkowość i niezależność: „dumne Miasto", „chrobre, harde i hanzeatyckie", „samo swoje". Autorka stara się wyeksponować zarówno wielokulturowość Miasta (tak właśnie pisze o Gdańsku), jak i jego przez wieki pielęgnowaną suwerenność. Jest ono przestrzenią wspólną o ponadnarodowej wartości, przedstawioną w książce przede wszystkim przez pryzmat codziennej egzystencji: czytelnik wraz z narratorką wędruje do hal targowych, do restauracji na rodzinny niedzielny obiad, na plażę czy jarmark dominikański. Ma okazję zapoznać się z działalnością kantoru pani Piefke, instytucji stanowiącej rodzaj biura pośrednictwa pracy dla służących. Wszystko opisane z niezwykłą dokładnością, reistyczną dokumentarnością i

dbałością o szczegół w odtwarzaniu kultury materialnej epoki. Kurecka rekonstruuje nie tylko wygląd przedmiotów, mieszkań, ulic, woń posiłków, gwar podwórek, ale także zabawy i lektury z dzieciństwa, piosenki czy wyliczanki.

Cechę wyróżniającą narrację *Niedokończonej gawędy* stanowi jej wielojęzyczność. Opowieść jest inkrustowana różnojęzycznymi powiedzonkami, maksymami, cytatami. Przedmioty mają nie tylko polskie, ale i niemieckie, a niekiedy kaszubskie nazwy. Także Miasto ma swój własny język *niepowtarzalny, a też prawie i nieprzetłumaczalny* (Kurecka 2000, 78). Sama autorka dzięki zabawom z porozumiewającymi się innym niż ona językiem niemieckimi rówieśnikami, staje się dwujęzyczna: *Co mam robić?! Oni na piłkę mówią „Ball" – [ojciec] doradzał trzeźwo: – Też tak mów i baw się!* (2000, 53). W opanowaniu języka pomocne okazują się też niemieckie baśnie, przywożone przez ojca z podróży służbowych.

Matka Kureckiej wpoiła córce gorący polski patriotyzm. Kulturę kaszubską z kolei poznała autorka dzięki Babci Amalii, która zajęła się dziewczynką po śmierci matki. Rodowita Kaszubka, kobieta twarda, ale też „wytworna i godna" rekompensowała osieroconemu dziecku brak miłości matczynej: *Swoisty i barwny język Babci nie był też chyba całkiem czystą kaszubszczyzną, choć na rybnym targu porozumiewała się z handlującymi tam Kaszubkami bez trudu. Ale przymieszki wschodniopruskiego dialektu, całkiem odmiennej gawry kociewskiej i najzupełniej już tutejszego, swoiście miejskiego żargonu łączyły się w nim zgodnie z nieoczekiwanymi wtrętami czystej polszczyzny (to zapewne wpływy początkowych a purystycznych zapędów Pam [matki], póki z nich – dość szybko zresztą – nie zrezygnowała) i pospolitymi germanizmami. Stąd te wszystkie taszki (torebki), jaczki (swetry lub kurtki) i taski (filiżanki albo i kubki), obok checz, białek czy gap i cała gama niezbyt pochlebnych epitetów, przezwisk czy wyzwisk o na wskroś lokalnym kolorycie* (Kurecka 2000, 85-86).Babcia zadbała też o religijne wychowanie wnuczki prowadząc ją do gdańskich świątyń. Snując wspomnienia, zapoznawała z dziejami rodziny. Opowiadała o lokalnych tradycjach, regionalnych potrawach, których obszerne opisy przytacza Kurecka w swojej książce.

Postaci Babci uosabiającej tradycję, prostej Kaszubki, zostanie przeciwstawiona postać Nelly Schröder, niemieckiej gospodyni prowadzącej dom ojca, eleganckiej, modnej, nowoczesnej, *ucieleśnionego ideału wszelkich cnót kulinarno-gospodarczo-towarzyskich* (Kurecka 2000, 154). Z szowinistycznie i wrogo nastawioną do Polski i Polaków Niemką dziewczynka nie nawiąże porozumienia. Lata dwudzieste, jak wspomina Kurecka należały do matki, lata trzydzieste - do Nelly. W nowym, eleganckim domu, urządzonym przez nieakceptowaną kobietę, która zajęła u boku ojca miejsce zmarłej matki, będzie czuła się obco. Pojawieniu się niemieckiej gospodyni towarzyszą obserwowane przez dorastającą Marię objawy nazistowskiego szaleństwa: *Rok 1935*

był tym, który od razu i nieodwołalnie zamknął nie tylko moje dzieciństwo, ale i sporą część wczesnej młodości (Kurecka 2000, 128). W Gdańsku zawisną czerwone płachty z białym kołem i czarną swastyką pośrodku, wraz z nimi pojawią się młodzieńcy w brunatnych koszulach, a zaraz potem zaczną się przymusowe migracje żydowskich mieszkańców Miasta.

Ostateczny cios światu dzieciństwa i młodości autorki zadaje inwazja hitlerowskich Niemiec na Polskę. Wiadomość o wybuchu wojny zastaje Marię, jej ojca i Nelly na wakacjach Karlsbadzie, więc przez jakiś czas nie odczuwają jeszcze skutków katastrofy. Tymczasem dom i dobrze prosperująca firma Aleksandra Kureckiego zostają skonfiskowane przez Niemców: *okazało się, że nigdzie już nie mieszkamy, żadnych nie mamy osobistych rzeczy prócz letnich, w wakacyjnych walizkach)* (Kurecka 2000, 195). Zmuszeni opuścić swoją prywatną ojczyznę, stają się nomadami, czyli „UFO", jak autorka określa ludzi pozbawionych swoich rodzinnych siedzib, wyzutych ze lokalnego uniwersum, *przesuniętych, przemieszczonych, dowolnie dyslokowanych* (2000, 179). Te doświadczenia uświadamiają Marii, jak kruche, niepewne, pozbawione sensu jest budowanie egzystencji na wartościach materialnych. Przepadły gromadzone pieczołowicie przez Nelly jej umiłowane skarby: modne kreacje, wytworne futra, kosztowna biżuteria, co autorka skomentuje z ironią: *I gromadźże tu, człowiecze, cenne kamyki, budujże na kamieniu!* (2000, 174). Dlatego cały swój świat nauczyła się autorka *Niedokończonej gawędy* nosić przy sobie w „jedynym garnku". To określenie głowy jako trwałej skarbnicy rozumu, pamięci, wyobraźni zaczerpnięte zostało z rodzinnej anegdoty, opowiadanej przez ojca, którego matka Kaszubka mawiała: *Bym jeno miała jeden jedyny garniek, a wnetki rychtyg pełny bendzie!* (2000, 90).

Dalszy ciąg dziejów Kureckiej odbiega od przeważającej większości polskich wojennych życiorysów: z Gdańska trafia do Berlina, potem Lipska, gdzie jako obywatelka Wolnego Miasta Gdańska może podjąć naukę w niemieckiej szkole dla pracownic biurowych, by w końcu osiąść w Warszawie. Tam dociera do niej wiadomość o śmierci ojca, uwięzionego w obozie w Dachau. Śmierć na wygnaniu w Berlinie, w 1989 roku, nie pozwoliła autorce zrealizować pisarskich planów. Zdołała dotrzeć w swoich wspomnieniach do czasów okupacji, spędzonych w Warszawie. Nie zdążyła napisać między innymi o tym, jak po raz kolejny w jej życie ingerowała ideologia, pozbawiając ją domu i ojczyzny, kiedy po wydarzeniach Marca'68 wraz z mężem poetą Witoldem Wirpszą decydują się wyjechać z Polski.

– Babciu, przecież ty pochodzisz z tej Łodzi, w której mieszkali także Żydzi i Polacy. Czy wy wszyscy nienawidziliście się tak okropnie i zabijaliście, jak ci ludzie w wiadomościach? (Scheffel 2008, 7).

Zamieszkiwanie na pograniczu zarówno w przypadku Anny Łajming, jak i Marii Kureckiej jest zgodnie z tym, co stwierdza Dąbrowski, nauką tolerancji, możliwej dzięki wychowywaniu się w środowiskach wielokulturowych i wieloetnicznych, lecz tylko w czasach pokoju, kiedy następuje osłabienie znaczenia przynależności narodowej (Dąbrowski 2001, 62). Wydane w dwu wersjach językowych wspomnienia Aurelii Scheffel, urodzonej w 1928 roku w Łodzi, Niemki, są potwierdzeniem, że historia przychodzi wraz z wojną, a to, co było cechą pogranicza, czyli wymieszanie stosunków narodowościowo-wyznaniowych, staje się jego przekleństwem; napędem dziejów jest bowiem dążenie do czystości rasowej, narodowej, ideologicznej (Wiegandt 1997, 39). Wojna oznacza przymus samookreślenia, udzielenia odpowiedzi na pytanie o przynależność, tak jak w przypadku opisanych przez Annę Łajming pomorskich Niemców Heringów (Dąbrowski 2001, 62). Scheffel rozpoczyna swoją książkę pytaniem zadanym jej przez wnuka, będącego pod wrażeniem informacji o wydarzeniach w Kosowie, kiedy pod koniec XX stulecia historia kolejny raz stawia pod znakiem zapytania ideę wielonarodowej wspólnoty.

Dzieciństwo dorastającej w przedwojennej Łodzi niemieckiej dziewczynki upłynęło na wspólnych zabawach dzieci z sąsiedztwa, Polaków, Niemców i Żydów, przy wielkiej „plompie", czyli podwórkowej pompie, która jednoczyła zamieszkujących okolicę przedstawicieli trzech narodowości. Była źródłem życiodajnej wody dla wszystkich i wszyscy o nią dbali, gromadzili się przy niej, prowadząc sąsiedzkie rozmowy. Żyli obok siebie akceptując swoje odrębności kulturowe, wspólnie świętowali i ucztowali. Jednym z przejawów dobrosąsiedzkich relacji, zapamiętanych przez autorkę, był obyczaj opiekowania się rodziną i domem, w którym ktoś zachorował. Należy jednak pamiętać, że w Łodzi takie bliskie relacje łączyły tylko polskich i niemieckich robotników. Jak podkreśla Kopczyńska-Jaworska, badaczka mechanizmów „swojskości" i „obcości" kształtujących się pomiędzy narodowościami zamieszkującymi Łódź, o przynależności do „swoich" decydował podobny status społeczny i materialny, zamieszkiwanie w domach fabrycznych, wspólne miejsce pracy – w wypadku rodziców Scheffel i jej sąsiadów była to fabryka, której właścicielem byli Żydzi (Kopczyńska-Jaworska 1997, 354): *Nie wiem, czy współżycie Polaków, Niemców i Żydów gdzie indziej przebiegało tak doskonale jak u nas, bo byłam wtedy małą dziewczynką i rzadko miałam okazję wychodzić gdzieś dalej niż na moją ulicę Piekarską. […] Oczywiście, nie zawsze było między nami tak słodko. Pomagaliśmy sobie, świętowaliśmy razem, ale zdarzały się też spory i kłótnie, a wtedy szło na całego. Do sprzeczek dochodziło prawie zawsze z powodu dzieci* (Scheffel 2008, 64). Swoim wspomnieniom nadaje autorka charakter nieco naiwnej dziecięcej narracji. Jej obraz Łodzi jako mitycznej „krainy wielkiej plompy" i szczęśliwego dzieciństwa nabiera w ten sposób baśniowej perspektywy, odbiegając

jednocześnie od utrwalonego w polskiej literaturze, głównie dzięki *Ziemi obiecanej* Reymonta, wizerunku miasta-molocha, przestrzeni bezwzględnego wyzysku polskiego robotnika przez niemieckich i żydowskich fabrykantów.

W takiej okolicy, jak ta opisana przez Scheffel, zamieszkiwanej przez mieszaną ludność, wzajemne kontakty inicjowały dzieci, dzięki wspólnej szkole i zabawom. Ojciec autorki uczył polskie dzieci języka niemieckiego, wymyślając dla nich rymowanki i wyliczanki. Matka z kolei uczyła się czytać i pisać razem z córką, zarówno po niemiecku, jak i polsku. Aurelia uczęszczała wraz z innymi niemieckimi dziećmi do ewangelickiej szkoły, w której wykładano po polsku, a nauczycielami byli Niemcy, Polacy i Żydzi. W domu natomiast porozumiewano się „lodzerdeutsch", czyli „łódzką niemczyzną": *W wyniku wieloletniego współżycia zróżnicowanych społeczności w wielonarodowym i wielokulturowym środowisku łódzkim zachodziło zjawisko wzajemnego oddziaływania na siebie języków Łodzi*, pisze Paweł Samuś (1997, 133), badający wzajemne kontakty Polaków, Niemców i Żydów w Łodzi. Cytowane w książce piosenki i wierszyki Aurelia zapamiętała w dwu wersjach językowych, a ulubionymi jej książkami były polskie baśnie.

Scheffel wspomina, że pogorszenie sąsiedzkich stosunków nastąpiło wiosną 1939 roku: zdaniem autorki polscy sąsiedzi byli lepiej zorientowani w sytuacji politycznej. Według Pawła Samusia wśród Niemców zamieszkujących Łódź już na początku lat trzydziestych nastąpił wzrost sympatii prohitlerowskich: *radykalizacja nastrojów społecznych i przejawów manifestowanej wzajemnie niechęci, a niekiedy nawet wrogości, ujawniły się nie tylko w zaostrzonej retoryce, ale też w różnych incydentach i ekscesach, które wydarzyły się w ówczesnym życiu publicznym* (Samuś 1997, 157). Narodowy socjalizm stał się wkrótce dominującą ideologią w środowiskach łódzkich Niemców. Istotnie, wiosną 1939 zaczęły narastać nastroje antyniemieckie w formie demonstracji patriotycznych, bojkotu prasy niemieckiej czy bójek z Niemcami (Samuś 1997, 160). Wśród polskich robotników zdarzały się też przypadki buntu przeciw niemieckim majstrom, co pogłębiało wzajemną wrogość (Kopczyńska-Jaworska 1997, 355).

Co ciekawe, wybuch wojny autorka postrzega z perspektywy dziecka jako wkroczenie obcych: *wojska niemieckie napadły na naszą Polskę* (Scheffel 2008, 77). W latach okupacji Polaków i Niemców dzieli już odmienna sytuacja formalno-prawna: rodzina Aurelii korzysta z przywilejów, między innymi otrzymuje większe mieszkanie, z którego usunięto polskich właścicieli. Nie ma już więc mowy o wielokulturowości: w jej miejsce pojawia się hierarchia narodów. Autorka wspomina, jak z przerażeniem obserwowała ówczesną przemianę ukochanego ojca, który wraz z nałożeniem munduru niemieckiego policjanta staje się gorliwym wielbicielem Fűhrera. Kiedy sama postanawia wystąpić z BDM, Związku Niemieckich Dziewcząt, dochodzi do

konfliktu między nią a ojcem. W rodzinie dostrzec można wyraźną polaryzację postaw: ojciec demonstrując swoją wiarę w potęgę Rzeszy Niemieckiej, staje się uosobieniem ojczyzny ideologicznej, Vaterlandu[2]. Matkę z kolei przedstawia autorka jako tę, która miała zawsze dobre relacje z wszystkimi sąsiadami niezależnie od ich narodowości, podkreśla zwłaszcza jej przyjazny stosunek do Żydów. Matka znała ich zwyczaje, tradycje, język, ponieważ przed wojną pomagała żydowskim sąsiadkom w pracach domowych, mając w ten sposób dodatkowy zarobek. Była przez Żydów znana i szanowana, dzięki czemu zaraz po wojnie będzie mogła liczyć na ich pomoc w znalezieniu pracy.

Według autorki zetknięcie się w praktyce z *ostatecznym rozwiązaniem kwestii żydowskiej* wpływa jednak na zmianę postawy ojca. U żandarma, któremu wyznaczono służbę przy pilnowaniu wagonów wypełnionych ludźmi konającymi ze ścisku, głodu i pragnienia, pojawia się ludzki odruch współczucia. Paradygmat narodowy ustępuje miejsca człowieczeństwu. Kiedy pod koniec wojny wysłany na front ojciec przepada bez wieści, jego pozostawioną w Łodzi rodzinę, czekają trudne czasy, zwłaszcza po wkroczeniu wojsk radzieckich. Scheffel wspomina chorobę matki, głód, strach przed zgwałceniem. To dzięki matce rodzinie udaje się przetrwać. W 1946 Aurelia opuszcza rodzinne miasto, które stanowiło jej małą ojczyznę, *krainę wielkiej plompy*, ojczyznę matki, by udać się do ojczyzny ojca, tej ideologicznej.

Dąbrowski zauważa, że w prozie autorów związanych z Gdańskiem, u Grassa, Chwina, Huellego, *wrastanie w świat dokonuje się w zgodzie z żywiołem kobiecym i w opozycji wobec świata męskiego* (Dąbrowski 2001, 107). Tradycyjna rodzina w epoce przedindustrialnej była ściśle związana z lokalną wspólnotą (Tyszka 2003, 32). Przeobrażenia wywołane dziejowymi kataklizmami doprowadzają do rozpadu tradycyjnych społeczności lokalnych i rozluźnienia związków między rodziną a środowiskiem. Wspomnienia kobiet z okresu przed pierwszą wojną światową i czasów międzywojennych pokazują, jak rodziny istnieją we wspólnocie lokalnej. Są to nie tylko rodziny wielopokoleniowe z ogromną liczbą krewnych i powinowatych, ale też utrzymujące zażyłe kontakty z sąsiadami. Są one podtrzymywane w wielu wypadkach dzięki kobietom, co pokazują wspomnienia Aurelii Scheffel. Nie zawsze jednak kobiety dążą do łagodzenia napięć, niekiedy stają się rzeczniczkami szowinizmu i uprzedzeń, jak Nelly Schröder w *Niedokończonej gawędzie* Marii Kureckiej. Przyjazne relacje międzyetniczne mogą być budowane również dzięki mężczyznom, co potwierdzają z kolei wspomnienia Anny Łajming.

[2] Mieczysław Dąbrowski rozróżnia ojczyznę ideologiczną kojarzoną z ojcem, z męskością i ojczyznę małą, regionalną, kojarzoną z matką, z żeńskością (Dąbrowski 2001, 107).

Po drugiej wojnie światowej wskutek wysiedleń i przesiedleń, emigracji oraz migracji ze wsi do miasta następuje rozpad wcześniej zwartych przestrzennie i społecznie wspólnot rodzinnych, co ilustrują zaprezentowane tu narracje osobiste. Są one też świadectwem, że wielokulturowość miast ma odmienny charakter niż wielokulturowość obszarów wiejskich: *Podczas gdy miasto jest nastawione na różnorodność, wieś ukierunkowuje się na podobieństwo* (Mamzer 2003, 140). Zamieszkująca kaszubską wieś wspólnota ze wspomnień Łajming jest zorganizowana bardziej homogenicznie, podczas gdy w Gdańsku Kureckiej i Łodzi Scheffel dają się zauważyć wyraźniejsze podziały i odrębności między poszczególnymi etniami. W analizowanych utworach ujawnia się przekonanie, że zamieszkiwanie wymieszanych etnicznie, kulturowo, wyznaniowo pograniczy uczy tolerancji, akceptacji dla odmienności, otwarcia na inność. Czy mamy do czynienia wyłącznie z utopijnym modelem świadomości, który proponuje Kinga Dunin, świadomości będącej jednocześnie narodową i uniwersalną, tolerancyjną, otwartą na inność (Dunin 2004, 132)? Czy wspominającym swoje dzieciństwo autorkom nie zależy na budowaniu harmonijnego obrazu pogranicza, aby w ten sposób ożywiać ideę wspólnoty, której rozpad oznaczał tak dramatyczny zwrot w ich biografiach, pozbawiając je rodzinnego domu i „małej ojczyzny"?

Bibliografia

Dąbrowski Mieczysław, 2001, *Swój/obcy/inny. Z problemów interferencji i komunikacji międzykulturowej*, Izabelin.

Dunin Kinga, 2004, *Czytając Polskę: literatura polska po roku 1989 wobec dylematów nowoczesności*, Warszawa.

Kopczyńska-Jaworska Bronisława, 1997, *Swój czy obcy – rodzaje dystansu kulturowego*, w: *Polacy – Niemcy – Żydzi w Łodzi w XIX-XX w. Sąsiedzi dalecy i bliscy*, red. P. Samuś, Łódź, 349-358.

Kurecka Maria, 2000, *Niedokończona gawęda*, Gdańsk.

Łajming Anna, 1978, *Dzieciństwo*, Gdańsk.

Mamzer Hanna, 2003, *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*, Poznań.

Rachwał Tadeusz, 2005, *Dylematy wielokulturowości?* w: *Wielokulturowość: postulat i praktyka,* red. L. Drong i W. Kalaga, Katowice, 13-21.

Samuś Paweł, 1997, *Łódź – mała ojczyzna Polaków, Niemców, Żydów*, w: *Polacy – Niemcy – Żydzi w Łodzi w XIX-XX,* w. *Sąsiedzi dalecy i bliscy*, red. P. Samuś, Łódź, 118-161.

Scheffel Aurelia, 2008, *Lodż – historia/e. Wspomnienia – epizody z mojego życia*, Łódź

Tyszka Zbigniew, 2003, *Rodzina we współczesnym świecie*, Poznań.

Wiegandt Ewa, 1997, *Literackie formy świadomości kresowej*, w: *Swoi i i obcy w literaturze i kulturze*, red. E. Rzewuska, Lublin.

Zieniukowa Jadwiga, 2005, *Kaszubskość i polskość w komunikacji językowej i świadomości Kaszubów*, w: *Wielokulturowość: postulat i praktyka,* red. L. Drong i W. Kalaga, Katowice, 209-219.
Żarnowska Anna, 1997, *Codzienność i kultura: w kręgu rodziny i wśród innych*, w: *Kobieta i kultura życia codziennego. Wiek XIX i XX*, red. A. Żarnowska i A. Szwarc, Warszawa, 17-28.

ETNINIO PARIBIO KULTŪRINIAI SANTYKIAI MOTERŲ AUTOBIOGRAFINĖJE KŪRYBOJE

Santrauka

Straipsnelio autorė tyrinėja tapatybės kultūrų sandūroje problematiką, ypač daug dėmesio skirdama moterų – Annos Łajming, Marijos Kureckos ir Aurelijos Scheffel – autobiografiniams pasakojimams. Šios autorės kuria savo privačių tėvynių vaizdinius; jų tapatybės ir biografijos formuojasi veikiant egzistencijos lenkų ir vokiečių paribyje ypatumams. Straipsnyje keliama lyties ir daugiakultūriškumo santykio problema: ar socialinė lytis gali turėti įtakos visuomeninėms, religinėms, etninėms takoskyroms? Drauge autorė gilinasi į tai, kaip funkcionuoja paribio kultūrų darnaus bendrabūvio mitas, ypač po Antrojo pasaulinio karo ir jo sukeltos masinės migracijos, kai žmonėms, priverstiems apleisti savo gimtines, teko asmeniškai patikrinti to mito teisingumą.

Esminiai žodžiai: autobiografiniai pasakojimai, kultūrų sandūra, privačios tėvynės, paribys, tapatybė, socialinė lytis, daugiakultūriškumas.

CULTURAL RELATIONS ON THE ETNIC BORDERLAND IN WOMEN' AUTOBIOGRAPHICAL WRITING

Summary

The essay deals with the problem of identity on the threshold of cultures with a particular focus on the literary memories written by women: Anna Łajming, Maria Kurecka and Aurelia Scheffel, which create the image of their private homeland. Their identity and biography is shaped and stimulated by the existence on the Polish-German borderlands: Kaszuby, Gdańsk, Łódź. The works are analyzed through the categories of feminist discourses. The paper is an attempt to discuss if and how gender could allay the conflicts arising from the coexistence of various national cultures, languages, religions and customs. Finally, the study centers on the value of the myth of the multicultural communion on the etnic borderland, particurarly after Second World War, when the image of the multicultural communion became typified by the necessity to leave one's homeland.

Key words: the literary memories, the threshold of cultures, private homeland, borderland, identity, gender, the multicultural communion.

Agnieszka Durejko

Uniwersytet Wrocławski, Polska

TOŻSAMOŚĆ NARODOWA POLAKÓW NA ŁOTWIE W ŚWIETLE ICH TWÓRCZOŚCI PISARSKIEJ

Polacy w byłych Inflantach, na obszarze dzisiejszej Łotwy, przetrwali wiele wojen, niewygód, okresów rusyfikacji. Dwudziestolecie międzywojenne i czas powojenny pokazują często, jak duże straty nastąpiły w świadomości narodowej Polaków. Wraz z odzyskaną niepodległością przez Łotwę, Polacy musieli się integrować w obrębie łotewskiej państwowej ojczyzny, wobec której starali się być lojalni, co podkreślano we wszystkich polskich gazetach tam wychodzących. Obronę swojej tożsamości Polacy podjęli na różnych płaszczyznach, m.in. kulturalnej, językowej, edukacyjnej, literackiej, a nawet politycznej. Część najbardziej aktywnych Polaków niestety zauważała również bierność swoich rodaków. Mała aktywność narodowa miała swoje konsekwencje w możliwościach działania mniejszości polskiej na Łotwie. Dorobek mieszkających na Łotwie Polaków, zwłaszcza w zakresie życia kulturalnego, a przede wszystkim rozbudowana siatka instytucji kulturalnych, została zaprzepaszczona z chwilą, gdy proklamowano w lipcu 1940 roku przyłączenie Łotwy do Związku Radzieckiego. Świadomość narodową po 1945 można było pielęgnować tylko w domach. Utrudniony był kontakt z krajem ojczystym. Jednak nawet wówczas pytanie „kim jestem?" oraz kwestia tożsamości stawały się kluczowymi zagadnieniami dla polskich mieszkańców Łotwy, polskiej mniejszości narodowej w byłych Inflantach Polskich.

Kwestia określenia swojej narodowości pojawiała się w twórczości Polaków piszących już w latach trzydziestych minionego stulecia. Nie ulega wątpliwości, że jednym, chyba najważniejszym elementem tradycji kulturalnej jest polska twórczość literacka, będąca dziełem autochtonicznych Polaków, niejednokrotnie dziedziczących najdawniejsze inflanckie tradycje. Ten dorobek literacki jest w środowisku polskim właściwie nieznany. Dotyczy to Polaków znad Dźwiny oraz Wisły i Odry. Twórczość ta, mocno związana z łotewskim krajobrazem jako przestrzenią polskiego bytowania na dzisiejszej Łotwie, dotyka licznych realiów miejscowych, bliskich sercu Polaków mieszkających dziś w byłych Inflantach Polskich, o których Józeff Weyssenhoff pisał, że *nie było chyba w dawnej Polsce prowincji tak ściśle przestrzegającej swych obowiązków względem państwa, jak Inflanty Polskie. Inflanty nie podniosły nigdy buntu przeciw państwu, nie łączyły się ze Szwedami czy Moskwą w czasie wojen (...). Do obu*

powstań – 1830, 1863 – mieszkańcy Inflant należeli licznym zastępem (Górski, Weyssenhoff 1985, 372).

W tekstach poetyckich Olgi Daukszty, Teresy Pers czy Mariana Ryżego odnajdziemy problematykę związaną ze świadomością narodową i z własną identyfikacją. Tożsamość pozwoliła tym poetom funkcjonować w obszarze, dzisiaj określanym często jako postkolonialnym, pogranicznym, w którym mieszanka narodowa, kulturowa i religijna, istniała tam od wieków. Najciekawszym objawieniem i osobowością inflancką była Olga Daukszta, której całe życie związane było z tym interesującym obszarem, polską tradycją, kulturą i oświatą. Pracę nauczycielki i wychowawczyni łączyła z twórczością artystyczną. Obdarzona przez los talentem zaczęła malować, aby potem poświęcić się pisaniu. O Oldze Daukszcie nie mówią encyklopedie ani podręczniki.

Nie jestem Rosjanką ani prawosławną, jak niektórzy myślą. Jestem katoliczką ochrzczoną w katolickim kościele […]. Nazwisko moje jest żmudzkie, a może tatarskie […], myślę, że jestem w zgodzie ze swym imieniem i nazwiskiem, tylko mniej tu Wikingów i Prusów, ale przeważają Żmudzini, Jadźwingowie, Tatarzy…. Wszak i ja mam kose oczy, szerokie plecy, nieduży wzrost […].[1] *W rodzinie mojej nie brak przyzwoitych nazwisk polskich i niemieckich. Piszę po polsku i lubię Polaków, bo byli zawsze dla mnie dobrzy, czego nie mogę powiedzieć o innych narodach, z którymi mnie życie zetknęło* (Jaworski 1965, 132) Bardzo dużo w tych słowach jest goryczy, ale i prawdy o ludziach tam na tych dzisiejszych ziemiach łotewskich żyjących. Przemieszanie kultur, współżycie ze sobą wielu narodów, doprowadziło wielu Polaków, także poetkę, do pytania „kim jestem"? Olga Daukszta czuła się Polką, czuła i pisała po polsku, chciała zaistnieć w polskiej literaturze. Jej słowa z listu pisanego do Kazimierza Andrzeja Jaworskiego znajdują również uzasadnienie w wierszu, będącym wstępem do tomiku, pozostającym jeszcze w rękopisie *Prorok i Tatarka,* w którym podmiot liryczny, również zdaje sobie sprawę ze złożoności swojego rodowodu.

Ruskie mam imię, litewskie nazwisko
i polskie serce. Lecz wszystko to nic.
Jestem Tatarką z wieków spaleniska,
a muszę Kielich bólu Europy pić.

[1] Listy Olgi Daukszty wysłane do autora „Kameny" z lat 1934–**1939, które znajdują się w muzeum w** Lublinie **(Jaworski, 165).**

Po stepach Azji na koniku mi pędzić,
szaleć i krzyczeć od zawrotnych jazd,
O żadnej kulturze nie myśleć, nie wiedzieć,
i śpiewać pieśni w takt lecących gwiazd.

Jak żyć mam z wami, synowie kultury,
gdy mnie najbliższy czternasty wiek?
Krzyk mój stłumiły wasze szare chmury,
serce me przebił waszej wiary lęk.

I wielkość wasza przygniotła mą dumę,
co ją wykołysał prorok Mahomet.
Polski Anhelli skrzydeł swoich szumem
stanął mi w drodze na rozpędzie met.

I wielki Lenin z katedry narodów
na jeden moment spojrzał w moją twarz.
Jestem Tatarką z litewskich ogrodów,
chociaż piastuję polski ból wasz.[2]

Udany start literacki, późniejsza współpraca z „Kameną" dawały jej zadowolenie, ale nie w pełni zaspokajały ambicje. Znała swoją wartość, umiała dostrzegać rzeczy, których normalny śmiertelnik nie dostrzegał. Jej wrażliwość na piękno, nadwrażliwość zmysłowa zaowocowały bogatym dorobkiem literackim nie odkrytym niestety dla świata. Ci co znali Dauksztównę w większości nie żyją. Pozostała w pamięci nielicznych Polaków, którzy poznawali jej wiersze przesycone kolorystycznymi motywami, barwnymi opisami przyrody, portretami ludzi uchwyconych malarskim okiem. Jej osoba, jej praca, jej twórczość artystyczna pokazują wielki wkład w ochronę polskości, pielęgnowanie języka polskiego, wychowywanie młodych ludzi i wzbogacanie literackiego dorobku kultury polskiej. I choć pochodziła z kresów, o kresach dużo pisała, to jednak mieściła się w galerii poetów polskich. Cierpiała, gdy ją odrzucano. Nie potrafiła po wojnie opuścić ziemi łotewskiej. Będąc poetką bałtyckich wybrzeży Dźwiny, wolała pozostać na ziemi ojców niż znaleźć się w ojczyźnie Polaków.

Kresowy charakter pisarstwa Polki z Rygi widać w opisie postaci, przestrzeni, miast, wsi, rzeki, zwyczajów, emocji. Opisane miasta takie jak Dyneburg-Dźwińsk, Szenberg, Subocz: są niczym pocztówka z przeszłości, a dla czytelników drobnymi

[2] Rękopis w posiadaniu autorki pracy.

drogowskazami po kiedyś polskich Inflantach, o których słów kilka skreśliła poetka.

Inflanty – kraj sosen spalonych wśród piasków,
ląd ptaków przelotnych, wrzosowisk i lasków.
Szum lodów wiosennych z Wałdajskiej wyżyny
i pomruk przekorny burzliwej w dzień Dźwiny.
Kraj szary, siermiężny, ciąg wichrów z wybrzeża
morskiego i tęsknot za dala, ostrożność rubieża,
przewrotna pokora i piaskiem zawiana
głąb ziemi gorącej, jak serce wulkana,
co zastygł pod lawą ... A kraj karłów niemych
nie pyta już dawno: – Dlaczego i czemu?
W królestwie wrzosowisk, z uschłymi sosnami,
bezdenne, ogromne jak niebo nocami.
Nad ziemi oddechem bezkresy, przestwory,
W otchłanne, nadziemskie poloty-wieczory.
I nigdzie piękniejszym się niebo nie zdaje
wśród deszczów gwiaździstych, jak w szarym tym kraju
(Daukszta, 1930, 122).

Ten kresowy charakter zauważył już w roku 1930 Mamert Miż Miszyn, który nie występując w roli krytyka, określa Daukszte mianem Kresowej Duszy: *W poezji „Dźwina o zmierzchu" nie ma formy, nie ma stylu, rytmu, maniery: tylko szmat jej duszy – duszy poetki – tylko ogrom jej myśli potęga uczucia kobiety.[...] Stajemy zdziwieni. W panteonie odzwierciedleń jej słów – widzimy siebie. Jej słowa – naszymi słowami, odzwierciedlającymi sny chorych, rozmajaczonych umysłów i serc, które śmiać się pragną ze swego sentymentalizmu, przesadnych, dramatycznych gestów, milczącego bólu, nie zabliźniających się ran* („Dzwon" 1930, nr 147, 5).

Wszystkie teksty poetki są źródłem bogatej wiedzy o zakątku kiedyś polskim, na którym doszło do zetknięcia się kultury polskiej, łotewskiej, rosyjskiej, żydowskiej, niemieckiej i innych. Takie wiersze jak opis pojedynku kniazia Miszkina z baronem von Lisky o serce polskiej hrabianki (*Pojedynek w Pohulance*), rozmowa Starego Baćki i prostego Kiryłki o dźwińskich zwidach (*Tratwa*) mają swoją specyficzną budowę (Daukszta 1930, 38; 34). Ich konstrukcja zawiera się w jasno zarysowanym tle, zarysowanej nieco akcji wraz z poetycką pointą. Przesycone są nie tylko kresowym nastrojem, kolorem, pejzażem uwzględniającym liczne szczegóły, ale przede wszystkim przywiązaniem do ziemi rodzinnej.

Toteż nie dziwi fakt, iż już w roku 1930 w „Dzwonie”[3], a w 1932 roku w „Naszym Głosie” cieszono się z osiągnięć „naszej poetki”: *Cieszymy się niezmiernie, że nasza rodaczka spotkała się z uznaniem w wielkim świecie literackim, w kraju bowiem nie poznano tego talentu. Tu niedorośli krytycy nie szczędzili ostrych słów krytyki, wypływającej często z braku pojęcia o sztuce*[4]. W „Naszym Głosie” opublikowała następujące teksty: *Pigmeje*[5], prozę poetycką z cyklu *Błękitne inicjały*[6], natomiast w „Dzwonie” – *W klasie,*[7] *Czy słyszysz,*[8] *Wieczór,*[9] *Całusy majowe,*[10] *O twojej miłości,*[11] *Dźwina,*[12] *Madonna Grzywy*[13], *Aeroplan*[14], *Łan*[15], a w „Naszym Życiu” – *Barbarzyńcy*[16], *Zaginiony kuning, Między latarniami*[17] oraz prozę zatytułowaną *Wiatry* (*Tajfun i Drakon*[18], *Powiew nordwestu*[19], *Sirocco i Albatros*[20], *Samum i Skarabeusz*[21]). Olga Daukszta była jedyną poetką z obszaru dzisiejszej Łotwy, która zaistniała na polskim rynku czytelniczym i weszła w krąg zainteresowania jej twórczością.

Kolejną postacią, która związała się z ziemia łotewską i jej także poświęcała uwagę twórczą, była żyjąca w Rydze Teresa Pers. Urodziła się w Grodnie, gdzie stoi jeszcze dziś jej dom rodzinny, otoczony ponoć pięknym ogrodem. Jak sama mówiła: *jestem wdzięczna swojej przybranej ojczyźnie Łotwie, że przygarnęła mnie, wygnańca z rodzinnego miasta. Po powrocie z Syberii, w Grodnie mnie nie chciano zameldować, jako byłego więźnia politycznego, bo to miasto pograniczne. Na Łotwie, już w tamtych czasach panowała większa tolerancja.* Pracowała Teresa Pers społecznie, wraz z mężem Władysławem już od 1976 roku. Jak sama pisała: *w półlegalnym klubie Polonez, później od 1991 roku w legalnym Związku Polaków*[22]. Przeszła skomplikowane operacje oczu, po utracie jednego z nich zaprzestała pracy w bibliotece szkolnej. Bardzo tę pracę

[3] O sukcesie Daukszty pisał Mamert Miż Miszyn. Zobacz: „Dzwon”, Dyneburg 1930, nr 147, s. 5.
[4] „Nasz Głos”, Dyneburg 1932, nr 103, s. 3.
5 „Nasz Głos”, Dyneburg 1933, nr 37, s. 3.
[6] „Nasz Głos” , Dyneburg 1932, nr 75, s. 3.
[7] „Dzwon”, Dyneburg 1928, nr 5, s. 2.
[8] „Dzwon”, Dyneburg 1928, nr 8, s. 2.
[9] „Dzwon”, Dyneburg 1928, nr 11, s. 2, wiersz pochodził z tomiku O. Daukszty, *Dźwina…* (1937, 89).
[10] „Dzwon”, Dyneburg 1928, nr 17, s. 2.
[11] „Dzwon”, Dyneburg 1928, nr 21, s. 2.
[12] „Dzwon”, Dyneburg 1928, nr 23, s. 2.
[13] „Dzwon”, Dyneburg 1928, nr 58, s. 2.
[14] „Dzwon”, Dyneburg 1928, nr 72, s. 2.
[15] „Dzwon”, Dyneburg 1928, nr 76, s. 2.
[16] „Nasze Życie”, Ryga 1935, nr 27, s. 8.
[17] „Nasze Życie”, Ryga 1935, nr 16, s. 8–9.
[18] „Nasze Życie”, Ryga 1940, nr 277 i 278, s. 6.
[19] „Nasze Życie”, Ryga 1940, nr 279 i 280, s. 6.
[20] „Nasze Życie”, Ryga 1940, nr 281, s. 6.
[21] „Nasze Życie”, Ryga 1940, nr 285, s. 6.
[22] Z listu do autorki pracy.

lubiła. Jej wiersze drukował „Polak na Łotwie”[23], „Magazyn Wileński”, „Rota” oraz „Czas Łatgalii”[24]. Obiecano jej wydanie tomiku wierszy w Polsce, ale skończyło się na obietnicach. Największym jej marzeniem było przekazanie książeczek byłym uczniom nielegalnej Szkółki Polskiej, za którą dostała wyrok 10 lat. Pisać zaczęła dopiero w latach osiemdziesiątych, kiedy to zaistniała szansa na odrodzenie. *Do tego czasu nie pisałam nic. Miałam duszę dosłownie zgniecioną i usta zamknięte. Żyła ciągle obawa, że mogą za byle co się przyczepić i znów nas wysłać na Syberię*[25].

Teresa Pers nie zaznała łatwego życia, jak sama twierdzi: *Właściwie żyłam normalnie tylko 11 lat w niepodległej Polsce. Potem to już nie było życie, a wegetowanie, i to nie tylko u mnie*[26]. Ten ciężki los zadecydował o tematyce jej wierszy, w których wiele jest cierpienia, bólu i tęsknoty. Najbardziej przejmujący tekst pochodzi z roku 1991, zatytułowany *Zabrano mi ojczyznę,* motto zaś autorka wiersza opatrzyła datą: 1978 rok.

Kto Ojczyznę traci, dopiero za to zapłaci
Kto porzuca pola, lasy swej rodzinnej ziemi
Często bywa popychadłem pomiędzy obcymi
Zabrano mi ojczyznę i dom rodzinny
Zapędzono w świat męki , taki obcy inny.
Powiedziano : zapomnij , bo gorzej być może!
A czyż można zapomnieć o wolności mój Boże?
Zamknięto usta na długo straszna klamra milczenia
No duszy wyrwać nie można. Pozostały wspomnienia
latach w wolnym kraju, o pożarach młodości
Gdy na stos szły bojowników wolności.
Jakże często zazdroszczę tym, co wtedy zginęli,
Których kula dosięgła, którzy się nie ugięli.
Pozostali na zawsze czyści, wzniośli i święci.
Już takimi zostaną, wieczni w ludzkiej pamięci.
Przytuliła ich ziemia, szumią brzozy i sosny
I radośnie śpiewają im słowiki co wiosny...
A jesienią w dzień wspomnień, przyjdą ci co zostali.
Świeże kwiaty przyniosą i ktoś znicze zapali...

[23] Zobacz : „Polak na Łotwie” (1992, 5), wiersze *Dzwony Wielkanocne* i *Wielkanoc*.
[24] Zobacz: „Czas Łatgalii”, Dyneburg 1996, nr 6(7), s.3, wiersz 3 *maja w roku 1939 i dziś (w Grodnie*). Wiersz ten drukowano także w „Polaku na Łotwie”, Ryga 1993, nr 32, s.11.
[25] Z relacji Teresy Pers.
26 Relacja z listu do autorki.

Szepcząc święte modlitwy smutnie pochyla głowy.
Krąży, krąży w powietrzu żółty listek brzozowy.
Brzoza, płaczka odwieczna roni liście jak łzy.
Śpią żołnierze ojczyzny o wolności śniąc sny.
A ty bracie tułaczu coś zachował życie
Musisz dalej wciąż błądzić w codzienności orbicie.
Wypłacz dziś łzy serdeczne, co jak rany bolą
Nad ich młodością zgubioną i nad własną dolą (1991).

Jedynym wierszem z okresu wojny, ujawnionym przez poetkę z Rygi, jest utwór *Zimowy dzień* poświecony dzieciom:

Prószy śnieżek prószy,
zasypuje ścieżki
a miedzy płatkami
lecą białe śnieżki.
I siadają wszędzie
gdzie je wiatr zaniesie
Jedne na opłotkach
drugie w ciemnym lesie
A najwięcej siada
na jasne okienka
Bo przez te okienka
wyglądają dzieci
Gdy jest mrozik tęgi
i słoneczko świeci.

Tak niesamowicie pogodny nastrój pojawił się w wierszu *Lata dziecinne, błogosławione*, które są jakby pragnieniem śnienia o latach najwspanialszych, które minęły bezpowrotnie.

Lata dziecinne, błogosławione
Uśmiechem matki opromienione.
Dźwiękiem świątecznych dzwonów radosnym.
Puszyste zimy, słoneczne wiosny
przyjdźcie we śnie choć na godzinę
Błogosławione lata dziecinne.

Jak nie wspomnieć tu, na obczyźnie
lata szczęśliwe w wolnej Ojczyźnie (1987).

Ta obczyzna nie ma tu jednak pejoratywnego nacechowania, dla poetki Łotwa jest jej drugą ojczyzną, dlatego nie dziwi fakt, iż tak bardzo cieszyła się z powstania wolnej Łotwy po przeszło pięćdziesięciu latach. Wyrazem tej radości był napisany jeszcze przed proklamowaniem wolnej Łotwy wiersz *Godzina Wolności*:

Nad brzegiem Dźwiny sztandarów las
Nad brzegiem Dźwiny tysiące ludzi
Bo odrodzenia dziś nastał czas
I do wolności Łotwa się budzi.
Chcemy być wolni na własnej ziemi
Którą od wieków oddał nam Bóg
Dla niej pracować rękami swemi
własnego domu ochraniać próg.
W śnieżnej Syberii nasi ojcowie
Do niej tęsknili w wielkiej udręce
Ta ziemia święta Łotwa się zowie
I dla niej biją serca gorące.
Nie ma bogactw srebra i złota
Tylko ten jasny brzeg bursztynowy
Tylko to morze co cicho szumi
Łotysze zrzućcie jarzma okowy.
Więc pieśń potężna płynie daleko
„Boże zbaw Łotwę i wspomóż nas!"[27]
Pod jasnym niebem, nad naszą rzeką
Bo odrodzenia nadszedł czas.

Natomiast wiersz z 1993 *Na 15-lecie klubu „Polonez"*[28] został poświęcony pani *Wandzi Puke, naszej pierwszej organizatorce i prezesowi poświęcam*. Tekst ten w całej pełni oddaje sytuację Polaków na Łotwie w czasach socjalizmu czy komunizmu.

[27] Jest to cytat z hymnu łotewskiego.
[28] Taki sam tytuł nosi wiersz poświęcony *Władysławowi Persowi, współorganizatorowi klubu, który jako były więzień polityczny lagrów syberyjskich, odważnie, nie zważając na szykany byłej władzy pracował dla dobra społeczności polskiej w Rydze, poświęcam* – tak podpisała go Teresa Pers.

W czasach, kiedy na Łotwie była noc niewoli
ludzie bali się mówić o tym co ich boli,
ciepełko socjalizmu trochę przygrzewało.
W tym ciepłym błocie siedząc, gdy nic się nie działo
Powoli ugasały wszystkie myśli jasne
i każdy dbał o błotko, byle ciepłe własne
znalazła się kobieta dzielna i wytrwała
która nas odnalazła, z drętwoty wyrwała
Potrafiła rozbudzić i serca zjednoczyć
polską mowa i pieśnią dusze zauroczyć.
Nawet ojczyzna droga, dobrze o tym wiemy
nie bardzo się troszczyła jak my tu żyjemy
bo sama była w pętach tego socjalizmu
i dobrze pamiętała czasy stalinizmu
więc nic pomóc nie mogła. Nasza Wandzia droga
pracowała wytrwale przy pomocy Boga(...)
A nasze wspomnienia
tamtych latach trudnych niechaj w duszach żyją
dopóki tu, na Łotwie polskie serca biją.

Teresa Pers próbuje także odpowiedzieć na pytanie „dlaczegoście zostali ? Czemuście, Polacy, do kraju nie wyjechali?:

[...] Trudno tłumaczyć ludziom znad Wisły, Odry i Warty,
Że problem ten i dzisiaj tu dla nas jest otwarty.
Że wy kochacie Wisłę, my dobrze o tym wiemy [...]
No Niemen, Wilia, Dźwina i cały kraj zbroczony
Krwią Polską, krwią obrońców ojczyzny ukochanej
Przemocą zagarnięty, przez wszystkich zdradzony [...]
Tu ziemia Mickiewicza [....]
I tylu, tylu Polaków zasłużonych
co nawet i po śmierci wciąż strzegą tych rubieży,
A ci co tutaj trwają, co w grozie, nędzy żyli
To oni, ludzie prości, kościoły obronili.
To ich zasługa wielka przed Bogiem i ojczyzną
Że coś tu pozostało i Polską jest spuścizną. [...][29]

[29] Wiersz *Dlaczego*, dołączony do listu do autorki artykułu w 1995 roku.

Świadomość własnej tożsamości niekoniecznie rodzi się od razu. Różne losy rodzinne wpływają na samodzielne decyzje już dorosłych ludzi. W zestawieniu z Olgą Daukszta i Teresą Pers nieco kontrastuje osoba poety Mariana Ryżego. Najmłodszy z całej trójki prezentowanych tu osób trafił do biblioteki polskiej za sprawą babci Wiktorii Ryży, przy okazji szukania materiałów o Julianie Tuwimie. W czasie rozmowy, jaka wywiązała się między młodym człowiekiem a osobą prowadzącą tę, jakże cenną, placówkę, okazało się, iż nowy czytelnik tłumaczy wiersze polskie na łotewski. Autorka artykułu przy okazji swojej wizyty w Rydze odwiedziła Janinę Głowecką, która zaaranżowała spotkanie z kilkoma przedstawicielami mniejszości polskiej na Łotwie oraz z Marianem Ryżym, którego imię i nazwisko wskazywało na Polaka.

Okazało się, że losy rodziny wyznaczyły mu narodowość. Pochodzi z rodziny mieszanej (ojciec Polak, matka Łotyszka). Jednak po rozwodzie zamieszkał z matką, co w jakimś stopniu zadecydowało, że zaczął myśleć o sobie jako o Łotyszu. Tkwiły jednak w nim zbyt mocno pierwiastki polskie. Wychowany początkowo w domu wielojęzycznym, nauczył się czytać i pisać po polsku. Z babcią i ojcem rozmawiał po polsku. Miał kontakt z książką polską. Polskość zaczęła się odzywać po otrzymaniu antologii wierszy polskich z okresu międzywojennego, wręczonej mu przez Łotysza.

Marian Ryży urodził się 13 lutego 1971 roku w Rydze. Po ukończeniu szkoły podstawowej kształcił się w Szkole Sztuki Narodowej, po której ukończeniu wstąpił na Akademię Sztuk Pięknych w Rydze, na specjalność tekstylia. Uzdolnienia artystyczne nie były jedynym talentem młodego człowieka. Na początku lat dziewięćdziesiątych trafił na doroczne spotkania (seminaria) młodych pisarzy, organizowanych w Związku Literatów Łotewskich w Rydze. Zaczął pisać wiersze w języku łotewskim. Na jednym ze spotkań znany poliglota i tłumacz łotewski Uldis Berzins dał mu antologię wierszy opracowaną przez Juliana Tuwima. Miało to miejsce wiosną 1994 roku. Lektura antologii spowodowała większe zainteresowanie poszczególnymi poetami polskimi, a zwłaszcza Tuwimem. Marian Ryży zaczął próbować tłumaczyć pojedyncze wiersze. Opiekował się nim Peters Bruweris, który wyłapywał błędy.

Praca nad tłumaczeniami polskimi skłoniła młodego poetę do refleksji nad tym, kim jest. Odpowiedź na pytanie nie była już taka jednoznaczna. A stwierdzenie: „Jestem Łotyszem i Polakiem" wydaje się być jak najbardziej właściwe i nie powinno dziwić. Odnalezienie polskości w sobie stawało się coraz prostsze, gdyż coraz bardziej następowało zagłębianie się w twórczość polskich poetów. Po Tuwimie, o którym artykuł wraz z wierszami napisał w gazecie „Labrit" (1995, 11, 2), przyszła kolej na Gałczyńskiego. W czasopiśmie łotewskim „Wykształcenie i Kultura" (1995, 23, 23) ukazała się zwięzła notatka o polskim poecie oraz wiersze *Podróż na szczęśliwą Arabię* i *Ucieczkę grzesznych*. Pisząca te słowa otrzymała kilka przetłumaczonych na łotewski

wierszy Gałczyńskiego w rękopisie autora, z korektami. Dwa z nich nie były jeszcze publikowane. Najczęściej Marian Ryży występuje pod pseudonimem Maris Salejs. Ze wspomnianej wyżej antologii (*Poezja polska*, 1962, 314–328) tłumaczył poeta także wiersze Brunona Jasieńskiego.

Swoją twórczość zaprezentował nie tylko na spotkaniach młodych pisarzy, ale także w gazetach łotewskich. Jego dwa wiersze, bez tytułów, wraz ze zdjęciem, znalazły się w dziale *Literatura* czasopisma „Sest Diena"(1994, 3, 21). Zrecenzował także antologię piszącej te słowa w czasopiśmie poświęconym literaturze, a wydawanym w Rydze w 1995 roku, noszącym tytuł „Karogs" (1995, 12, 218–220). Nie wykluczone, że Marian Ryży napisze także coś po polsku.

Sprawa tożsamości wydaje się więc być bardzo istotna dla każdego człowieka. Przy czym pewnych spraw nie dostrzega się niczym powietrza, którym się oddycha. Wydają się być często oczywiste, kim jestem, ale pewnie tylko wtedy, gdy nie występuje żadne zagrożenie. Przed II wojną światową w „Naszym Życiu" (1939), jedynej polskiej gazecie wydawanej na Łotwie, wydrukowano słowa Włodzimierza Ihnatowicza, które wygłosił na Zjeździe Delegatów Związku Polaków na Łotwie, gdzie w sposób niemal poetycki powiedział o rzeczach niezbędnych do życia: *Są rzeczy tak niezbędne i prawdy tak oczywiste, że niemal zapominamy o ich istnieniu. Zdrowy człowiek nie spostrzega na przykład powietrza, które podtrzymuje jego życie, zanim mu tego powietrza nie zabraknie, zanim nie znajdzie się w duchocie (…) Polskość jest dla nas jak powietrze. I coraz częściej, i coraz bardziej odczuwamy, że jesteśmy Polakami, bo na co dzień nam tej polskości brak. Na zagrodzie rodzinnej jeszcze przemawia ta polskość postawą krzyża przydrożnego, modlitwą przy stole, szumiącym łanem zboża, kwitnąca miodną łąką, a już w mieście tego nie ma. (…) Ale jesteśmy tu i będziemy jako Polacy. A im bardziej jest obce narodowo i kulturalnie środowisko, w którym żyjemy, tym większa jest rola domu rodzinnego i rodziny, jako kaplicy i sanktuarium polskości* („Nasze Życie" 1939, 235, 11). Słowa te znakomicie pokazują, że Polacy na Łotwie wciąż jakby to powietrze widzą. Każdy dzień to kolejna ciężka praca przekazywania tradycji ojców i dziadów, uczenia kultury polskiej i tradycji, trwanie w swej polskości mimo funkcjonowania w kraju, który nazywa się Łotwą. Przedstawiciele w osobach Olgi Daukszty, Teresy Pers oraz Mariana Ryżego udowodnili swoją twórczością swe przywiązanie do polskości, jednak bez względu na mniej czy bardziej niesprzyjające okoliczności panie nie chciały mieszkać w Polsce, pozostały lojalne wobec Łotwy, a poeta młodego pokolenia mieszka w ziemi naddźwińskiej, co nie przeszkadza czuć mu się z jednej strony Łotyszem, a z drugiej Polakiem.

Bibliografia

„Czas Łatgalii", 1996, Riga.
Daukszta Olga, 1933, *Błekitne inicjały*, Dyneburg.
Daukszta Olga, 1937, *Walet Kierowy*, Lublin.
Daukszta Olga 1937, *Dźwina o zmierzchu*, Dyneburg.
Daukszta Olga, Rękopisy.
„Dzwon",1928 Dyneburg.
Górski Konrad, Weyssenfoff Józef, 1985, *Listy z młodych lat i wspomnienia*, Warszawa.
„Izglitiba un Kultura", 1995, Riga.
Jaworski Kazimierz Andrzej, 1965, *W kręgu Kameny*, Lublin.
„Karogs", 1995 Ryga
„Nasz Głos", 1932–33, Dyneburg.
„Nasze Życie" 1934–1940, Ryga.
„Labrit", 1995, Riga
Poezja polska 1914-1939. Antologia , 1962, Warszawa.
Pers Teresa, Rękopisy przekazane przez poetkę autorce.
„Polak na Łotwie", 1992, Ryga.
„Sest Diena", 1994, nr 2, Riga.

LATVIJOS LENKŲ TAUTINĖ TAPATYBĖ (REMIANTIS ŠIOS BENDRUOMENĖS ATSTOVŲ LITERATŪRINE KŪRYBA)

Santrauka

Klausimas apie Latvijos lenkų tautinę savivoką yra labai svarbus, atsižvelgiant į jų gyvenimo daugiakultūrėje, daugiatautėje ir daugiakonfesinėje teritorijoje specifiką. Gilinantis į lenkų, kaip visuomenės mažumos, funkcionavimą nepriklausomoje tarpukario Latvijoje, Latvijos Tarybinėje Respublikoje (po 1945 metų) ir Latvijoje, vėl tapusioje nepriklausoma XX a. paskutiniajame dešimtmetyje, dera pastebėti, kad šis klausimas nuolat kyla ne vien paprastiems ten gyvenantiems lenkams, bet ir tiems, kurie, būdami apdovanoti literatūriniu talentu, savo dvejonėmis dalijosi su kitais. Olga Daukszta, Teresa Pers ir Marianas Ryzis (Ryzy) – tai trijų skirtingų kartų poetai, kuriuos sieja ne vien andainykštė Livonijos žemė, bet ir jautrumas kalbant apie sudėtingus žmonių likimus, priklausomybės savajai motinai tėvynei Latvijai ir ryšio su gimtąja lenkų kalba jausmas. Jų poetinei kūrybai būdingos stiprios emocijos, su kuriomis kalbama apie Lenkiją, apie savo pačių bei gentainių likimus ir apie tautinę tapatybę.

Esminiai žodžiai: tautinė savivoka, tapatybė, mažuma, tarpukaris, Livonija, motina tėvynė.

NATIONAL IDENTITY OF POLISH POETS, RESIDENTS OF LATVIA

Summary

The question of polish national conscious of Poles – residents of Latvia, as well their identity there, is essential in respect of their specific existence into multicultural, multinational and multireligious areas. In the functionality of Poles as minority in society of the independent Latvia in twenties, in Soviet Union after 1945 then in independent Latvia on the beginning of ninetieths of the twentieth century, the eternal revealing query is essential not only for polish residents of this country, but also for the cleaver men of letters, which shared own distractions with others. Olga Daukszta, Teresa Pers i Marian Ryzy, they are representatives of three generations of the poets, connected with their existence in the former Inflants, as well with sensibility to historical complicated time, with appurtenance and alliance to mother-homeland, with Latvia native, with country of their childhood and then with polish language. Their poetical attainments are full of extreme emotions, when expressing the Poland, expressing their own and the countrymen biography, expressing national identity.

Key words: national consciousness, national identity, minority, twenties, Inflants, mother-homeland.

Anna Kieżuń

Uniwersytet w Białymstoku, Polska

BYĆ U SIEBIE. LITERACKIE POSZUKIWANIE TOŻSAMOŚCI – MARIA KUNCEWICZOWA

Cudzoziemka (1936) i *Leśnik* (Paryż 1952) – według niektórych krytyków najlepsze powieści Marii Kuncewiczowej, a z pewnością powszechnie znane – nawiązują w konstrukcji postaci i fabuły do biografii rodzinnych Adeliny z Dziubińskich i Józefa Szczepańskich: matki i ojca pisarki. Wszelkie wątpliwości w sprawie pierwowzorów tytułowych bohaterów i opowiedzianych ich historii, rozwiała zdecydowanie autorka głównie w *Fantomach* (1971), eseistycznej opowieści autobiograficznej. Jednak te niejako osobiste utwory (zwłaszcza *Cudzoziemka*), znajdowały choćby aluzyjno-metaforyczny komentarz w kolejnych powieściach, esejach, wywiadach nawarstwiających się w długowiecznym twórczym życiu pisarki. Ukazała ona w ten sposób przywiązanie do literackich portretów rodzinnych, ale też utwierdziła swego czytelnika w przekonaniu, że jej utwory, czy to są – według autorskiego wyróżnienia - „romanse" (powieści), czy „dyliżanse" (książki z podróży), czy – dodajmy – felietony i szkice literackie, stanowią „spoistą całość"[1], którą należy traktować jako swoiste cykle[2]. Dominantę cykliczności stanowią pewne kategorie życia. W pisarstwie Kuncewiczowej występują one zazwyczaj antynomicznie, jak np. młodość – starość, miłość – śmierć, biologia – psychologia, podświadomość – świadomość, wewnętrzne – zewnętrzne, natura – kultura, swój – obcy, zakorzenienie – wykorzenienie, swojskość – cudzoziemskość, dom – bezdomność, alienacja – integracja, polskość – światowość, rzeczywistość – mit, niedojrzałość – dojrzałość, ziemskość – nieziemskość[3] (zasada antynomii jest rozpoznawalna, acz szczegółowe rozpisanie jej zależy od indywidualnej lektury).

Autorka *Cudzoziemki* wypowiadała się bezpośrednio na temat swego rozumienia literatury, niejako broniąc się przed zbyt łatwym i schematycznym zakwalifikowaniem jej do międzywojennego nurtu psychologizmu (cena za popularność powieści o Róży – Ewelinie – Adelinie). Podkreślała antynomię fikcji i autentyzmu, która była

[1] Janion (1980, 240) pisała o „zadziwiającej całości literackiej" (*Cudzoziemka*, *Leśnik*, *Fantomy*, *Natura*, *Don Kichot i niańki*).

[2] Np. wyróżniano: „autobiograficzną sagę rodzinną": *Cudzoziemka* (1935), *Zmowa nieobecnych* (1946), *Leśnik* (1952), *Tristan 1946* (1967) czy teksty różne mieszczące się w obszarze autobiograficznym: *Miasto Heroda* (1938), *Dyliżans warszawski* (1934), *Odkrycie Patusanu* (1958), *Don Kichot i niańki* (1965) (Czermińska 1987, 72), czy też łączono *Fantomy* (1971), *Naturę* (1975), i *Przeźrocza* (1985) (zob. Szałagan 1995, 311-312).

[3] Por. interpretacje Żaka (1973) oraz Wójcika (1987).

na stałe wyzwaniem dla jej twórczości. Utwory – jak je określała początkowo – beletrystyczne zawiązywały się w wyniku osobistych spotkań z ludźmi i faktami przeżywanego życia: toczącego się nieustannie, różnorodnie, choć nieuchronnie podporządkowanego rytmowi zegara. Jego miarowy mechanizm odmierzający upływ czasu skutecznie przypominał o biologiczno – egzystencjalnym i historycznym wymiarze istnienia. Impulsem tworzenia jest wzruszenie, uczucie i fakt ten *tłumaczy sprawę niemożności oderwania artysty od życia*. Jednakże *dopóki artysta obserwuje, notuje, podgląda*, jego dzieło jest niegotowe. Zyskuje ono kształt, gdy twórca *odczuwa potrzebę sformułowania wrażeń, które nim miotają, dodania własnego komentarza do dziejów człowieka* (Kuncewiczowa 1983, 149). Podkreślić wypada, iż autorka *Leśnika* dążyła do nadania swojej refleksji wymiaru antropologicznego, a nie zawężonego – psychologicznego. Inna pisarka dwudziestowieczna Maria Dąbrowska doceniła tę zaletę: *A co w tym ocalonym od zapomnienia świecie Kuncewiczowej widzę twórczego i – jak na naszą literaturę nowego? Będzie to najpierw oryginalnie pokazana wieloznaczność tej „kompozycji istnienia", która nazywa się człowiek* (Dąbrowska1958).

W procesie twórczym, charakteryzowanym w szkicu *Bunt przeciw fikcji literackiej* (Kuncewiczowa 1933), ważna jest kategoria życia (obejmująca zjawiska wykraczające poza powszedniość dnia codziennego), a także poznanie intuicyjne, podmiotowość w przeżywaniu doznań bodźców płynących z zewnątrz. Warto w tym miejscu zasygnalizować, że autorka *Buntu…* niejednokrotnie przyznawała się do krytycznej fascynacji europejską Młodą Polską, urzeczoną intuicyjną wiedzą z dziedziny filozofii życia (Kuncewiczowa 1979a)[4]. Miała ona bliskie kontakty z literatami z kręgu Skamandra, którzy, inaczej niż młodopolanie, szukali jednak nowego poetyckiego wyrazu, zdolnego pochwycić intensywność i tempo rzeczywistych zdarzeń, i wpisywali się w nurt witalistyczny dwudziestowiecznej sztuki. Już w późnym okresie życia pisarka wspominała też studenckie lektury Nietzschego, Bergsona. Wymienione tropy wydają się istotne w zrozumieniu jej pasji niejako „pisanego" życia, choć w tym szkicu brak miejsca na ich rozwinięcie. W świetle wspomnianych kontekstów literacko – filozoficznych bardziej zrozumiałe wydaje się twierdzenie z cytowanej deklaracji pisarskiej: *Życie jest wyładowaniem sił, których logika i koordynacja rzadko dają się na gorąco uchwycić*. Zadaniem twórcy jest przetworzyć ten natłok faktów, *by – nie utraciwszy nic ze swojej prawdy – zyskały ten sens i tę kompletność, których w rzeczywistości nie miały.*

Zadaniem pisarza-artysty jest zbudować fikcję prawdziwszą od życia (Kuncewiczowa 1983, 151).

[4] *Na wykładach literatury polskiej w Chicago, a konkretnie Młodej Polski, chciałam pokazać moim słuchaczom, jak rozwijała się literatura naszej moderny w świetle związków z literaturą europejską, co zresztą czyniłam mówiąc o innych okresach naszej literatury* (*Rozmowy…* 1983, 241).

Już w tym teoretycznym tekście widoczne jest migotliwe przenikanie rzeczywistości faktów i (nie)rzeczywistości wyłaniającej się z „zapatrzenia",„kontemplacji" (Kuncewiczowa 1983). Autorka „dyliżansu" *Don Kichot i niańki* ceniła wysoko zmysłowe postrzeganie świata „tu i teraz": *reaguję nieustannie na to, co widzę, słyszę, co chwyta powonienie* (1983, 221). Jednocześnie w horyzoncie swej twórczej wrażliwości usiłowała dostrzec ów „drugi biegun" – różnie przez nią nazywany. Raz była to „nieobecność", np. postaci Zofii w *Zmowie nieobecnych* czy bohaterów dziecięcych: chłopca Janka w opowiadaniu *Diabeł* z cyklu *Dwa księżyce* bądź małej Pat w *Gaju oliwnym* (1961). Innym razem mowa była o „nieprzytomności", inaczej „lataniu", byciu *g d z i e i n d z i e j, k i e d y i n d z i e j, i n a c z e j* (rozstrzelonym drukiem znajdziemy to określenie w osobistych *Fantomach* (Kuncewiczowa 1972, 29). Jednym słowem, ta myśl pisarki krążyła wokół tego, co jest wyrazem sztuki (poezji) i wyobraźni.

Ta dwoistość nie ogranicza się do procesu twórczego, ale dotyka istnienia jednostkowego w perspektywie metafizycznej – na co niejednokrotnie i w różny sposób zwracała uwagę autorka *Fantomów*, efektownie i syntetycznie odsłaniając chociażby doświadczenie swojej dziecięcej inicjacji czytelniczej: *Obiit M a r y l k a – f a n t o m natus est* (Kuncewiczowa 1972, 29) . Wchodzenie coraz głębsze w pisarstwo stało się zapisem dziejów kształtowania się własnej osobowości. O literackich wcieleniach swego „ja" pisarka powiedziała wprost: *każda z postaci z moich książek jest mną* (*Rozmowy*... 1983, 187) , z kolei o przełomie literackim wynikającym ze „znużenia fikcją", rezygnacji z kryptoautobiograficznej beletrystyki, wyraziła się w podobny aluzyjny sposób: <*Madame Bovary to ja*> *jest żmudnym aparatem* (*Rozmowy*... 1983, 246). Pomimo przekroczenia tej i tak niestabilnej granicy pomiędzy fikcyjnością a autobiografizmem, ta – użyjmy znów określenia Marii Janion – „gra z własną osobowością" trwała. Śledząc rozwój idei fantomiczności u Kuncewiczowej, Małgorzata Czermińska stwierdzała: *Dwoistość fizycznej obecności i bytu fantomicznego stanowi centrum tego pisarstwa* (Czermińska 1987, 73) i uzupełniała uwagą, że to subiektywne widzenie rozdwojenia jest totalne, dotyczy „osoby, jak i świata", a aranżowane w utworach konfrontacje „fizycznej obecności" i „fantomu-sobowtóra" istniejącego „gdzie indziej" oznacza kryzys tożsamości, „trudność identyfikacji" (1987, 73) .

Warto zastanowić się głębiej na tym, nie jak, ale po co przedstawiany jest przez Kuncewiczową świat ludzkiej egzystencji, naznaczony antynomią: „tutejszy" – „cudzoziemka", „tutaj" – „gdzie indziej", „obecność" – „nieobecność", „realność" - „nierealność". Warto, ze względu na zagadnienia konferencji *Tożsamość na styku kultur*.

Powróćmy do dwóch kluczowych powieści Kuncewiczowej: *Cudzoziemki* i *Leśnika*, w których wyraźnie i artystycznie doskonale zarysowuje się podjęty wysiłek literackiego poszukiwania genealogii rodzinnej. Schodzenie w głąb dziejów familijnych

uwrażliwiło autorkę na bycie *pomiędzy* obszarami wspólnot: narodami, religiami, kulturami. Przedstawione sugestywnie tytułowe postacie *Cudzoziemki* i *Leśnika* oraz opowiedziane historie ich życia, kierowały uwagę w stronę Matki i Ojca, ukazywały dramat uwikłania w antynomię losu cudzoziemskość – tutejszość. Trudnym poszukiwaniom samoidentyfikacji Róży i Kazimierza zdawała się uważnie towarzyszyć autorka (podkreślając swoje zaangażowanie w opisane perypetie życiowe poprzez celowe wykorzystanie przydatnej techniki narracyjno – stylistycznej; mowy pozornie zależnej). O tytułowej *Cudzoziemce* powstały już bogate opracowania utrzymane w ramach badań psychologizmu prozy międzywojennej. Dla potrzeb rozwijanego tutaj tematu spójrzmy jeszcze raz na Różę – wnuczkę żołnierza Legionów i armii napoleońskiej oraz syberyjskich zesłańców, córkę oficera już carskiego wojska, wychowaną w południowo-wschodnim Taganrogu nad Morzem Azowskim i przywracaną do polskości przodków w Warszawie z czasów zaboru rosyjskiego. Bilansując swoje życie w odrodzonej Polsce, bohaterka *Cudzoziemki* skarży się na swój los, do końca wplątany w antynomię samotność – wspólnota: *...Polska. Nie bardzo ja ją Adam lubiłam ...przymusili do niej. Tyle mego szczęścia było, co w Taganrogu! Aż tu raptem powiadają: Taganrog – Azja... koleżanki, nauczyciele, chłopaki – wszyscy oni wrogowie, barbarzyńcy, znaczy się: Moskale. Tak, ot z dnia na dzień kazano całą moją radość porzucić... i do Polski wracać, do której dziadowie tęsknili. Dla nich ona krajem była szczęśliwej młodości. Ale dla mnieczym? Wygnaniem... przyjechałam do Warszawy – nieznajomej, przeciwnej...* (Kuncewiczowa 1979, 187). Po wielu latach zamieszkiwania w tym mieście niełądnych ulic Róża czuje też przywiązanie: *mogłabym umrzeć za nie* (1979, 188). Wyrażona w starczym żalu sprzeczność uczuć do miejsc pomieszkiwania, ukazuje porażkę bohaterki w jej skrytym zmaganiu się z osamotnieniem i wyobcowaniem. W kolejach opowiedzianego losu poczucie wygnania, tułactwa nawarstwia się i komplikuje, nie znajdując w finalnym akordzie życia szczęśliwego ujścia. „Cudzoziemka" pozostała „osobno", dramatycznie skazując siebie – wbrew utajonej tęsknocie za wartościami wspólnoty – na jednak nietwórczą dezintegrację.

Kaziuk – Kazimierz – Kazimir Piotrowicz, tytułowy bohater *Leśnika*, także znalazł się w podobnej sytuacji zawieszenia *pomiędzy* rodzinną, kobryńską puszczą a odbytą „warszawską odyseją". Jednak w czasie oddalenia od „kraju dzieciństwa" dokonuje się jego inicjacja w obiecującą dorosłość. „Leśnik" zdobywa się – w przeciwieństwie do „cudzoziemki" – na wybór losu w granicach realiów własnego bytu. Jego tożsamość kształtuje się w wyniku doświadczeń na terytorium poleskiej puszczy i w Warszawie – zmitologizowanym centrum polskości. Dziewiczy las na wschodzie był rewirem dziada Elichwira, przybysza z Saksonii ożenionego z miejscową Białorusinką, miejscem dramatu ojca – Piotra Krzysztofowicza, ubogiego szlachcica zwanego przez nie-

dostępną, wzgardliwą Hrabinę Pafnucym, a także miejscem – domem matki Augusty Cecylii. Wśród wymienionych ona jedynie zachowała stałą harmonię w przestrzeni dostępnego życia: *Idealne zdrowie i duch niemieckich prababek w połączeniu z białoruską ciszą usposobiły ją do zgody na każdy los* (Kuncewiczowa 1977, 9). Warszawa, do której udał się „leśnik" po nauki i nobilitację społeczno-narodową, okazała się miejscem „obcym" podwójnie, miejscem ponawianego odtrącenia (niechętni Polacy, obojętni Rosjanie). Ostatecznie powrót do poleskiej puszczy pozwala na akt samoidentyfikacji. Słowa Kazimierza: *Ja… tutejszy* zabrzmiały stanowczo na polanie, gdzie w dzieciństwie syn Piotra Krzysztofowicza zobaczył orła i usłyszał: *To wszystko jest Polszcza*, kiedy też w pełni zrozumiał, że: *I noc, i Polska do niego przychodziły z Litwy* (Kuncewiczowa 1977, 104). Komplikację wokół rozstrzygnięć „tutejszy" – „nietutejszy", „swój" – „obcy", pogłębia wątek fabularny dotyczący antynomii mit – rzeczywistość. Autorka *Leśnika* rozbudza nieufność wobec zbioru mitów polskich, opowiadając o tym, jak „nietutejszy" Elichwir ukrywał Traugutta, po czym zginął jako sługa carskich książąt z rąk niby-powstańców, zaś Piotr, otoczony pośmiertną legendą styczniową, okazał się bohaterem… prywatnego uczucia do wzgardliwej kobiety. Te mnożone zawikłania opowiedzianych bliskich losów autorka *Cudzoziemki* wykorzystała jako daną jej szansę szczególnego wzbogacenia swojej własnej biografii. Nieraz podkreślała, że jest „hybrydą", „tyglem" wpływów rodzinnych (także poczucia odrzucenia, obcości etnicznej, politycznej, kulturowej, przy jednoczesnym silnym pragnieniu zakorzenienia w tym, co rodzime, „swojskie").

Na egzystencję spadkobierczyni splątanych dziejów przodków można spojrzeć jak na przedłużenie zmagania się z problemem tożsamości, kształtującej się pomiędzy „tutaj" – „gdzie indziej". Los pisarki szczelnie wypełniał wzór egzystencji zawartej w Jaspersowskiej formule bycia-na-drodze (por. Zaworska 1988, 130). Kuncewiczowa urodziła się w Samarze, zdobywała nauki na pensjach w Warszawie, Płocku, studiowała w Warszawie, Nancy, Krakowie, zasmakowała w międzywojennej „stabilizacji" w odrodzonej Polsce; przywiązała się do mieszkania-„strzygi" (określenie w wojennych *Kluczach*) przy Placu Trzech Krzyży, wprowadziła się do wybudowanego wraz z mężem domu w Kazimierzu, po to, by nagle we wrześniu '39 opuścić pozyskane „gniazdo rodzinne" i wyruszyć na wojenną tułaczkę przez Rumunię do Francji, Anglii, przedłużoną o lata emigracji w Stanach Zjednoczonych, gdzie wykładała studentom amerykańskim literaturę polską/europejską. Późny, powojenny powrót do domu nad Wisłą (*Kazimierz to sen* – powie napotkany na obczyźnie znajomy, z którym rozmowę zapamięta autorka *Kluczy*) nie przerwie wędrówek (nie turystyki) Kuncewiczowej – „cudzoziemki" po obcych, oswajanych przez nią krajach (hiszpański *Don Kichot*…., włoskie *Przeźrocza*). Miłosz pisał w swojej *Historii literatury polskiej* (1993,

494), że autorka *Leśnika odbywała długie podróże do Polski*. Te jej podróże – sądząc na podstawie tego, co zostało w tym szkicu powiedziane – były do Polski i z Polski.

Co było istotniejsze – bycie „tutaj" czy „gdzie indziej"? Raczej dopełnienie, nie wykluczenie charakteryzowało wędrowanie Kuncewiczowej. Na krótko wydawała się tułaczem po obcych krajach, przyjmujących z rezerwą uciekinierów wojennych. W *Kluczach* opisała niejako *in statu nascendi* etapy *wkraczania na drogi tułactwa* (Kuncewiczowa 1990, 137), jednocześnie poprzez dystans intelektualny, ironiczny broniąc się przed zaszeregowaniem do tłumu uchodźców, obcokrajowców: foreigner, displaced person. *Klucze* pozwalają zrozumieć uwrażliwienie pisarki, działaczki polskiego Pen Clubu, na ideę obywatelstwa światowego. Jej powojenne starania o podpisy wybitnych osobistości pod zredagowanym apelem do ONZ w sprawie „ludzi bez ojczyzn" (m. in. A. Einstein, J. Dos Passos, A. Huxley, B. Russel) nie przyniosły efektów. Jednak autorka *Fantomów* pozostawała wierna swojej „utopii" neutralizowania ciężarów granic: czy to były bariery międzypaństwowe, czy paszporty identyfikujące właścicieli, czy stereotypy kulturowe. W *Kluczach* postawa zintelektualizowanej ironii rozpisana została w formie bystrych spostrzeżeń. Do nich zaliczyć można obserwacje zachowań zdroworozsądkowych uciekinierów wojennych: *... oni pierwsi wyczuli hossę paszportu na giełdzie człowieczeństwa*, czy odnotowanie przekraczanej przez uchodźców kolejnej granicy La Manche: *Motor huczał, nie było Charona, jednak popłynęliśmy przez Styks. ... nikt nie spodziewał się znaków szczególnych rzeczywistej Anglii. Anglia bowiem, do jakiej nas wieziono, zieleniała już po „tamtej" stronie*. Ironiczne było też uchwycenie grupy rodzajowej Polaków, Czechów i Anglików w czasie nalotów na Londyn: *Tamiza wygląda jak lawa. Czesi wstali. – Dokąd chcecie iść? – zapytano. Uśmiechnęli się. – Ani iść. Ani płynąć – A cup of tea? – zaproponowała gospodyni* (Kuncewiczowa, 86, 160, 170). Kuncewiczowa, żyjąc na emigracji, nie przyjmowała też roli pielgrzyma. Pomimo chętnie stosowanych w twórczości aluzji literackich, pisarka nie sięgała po tę figurę romantyczną w odniesieniu do statusu własnej osoby. Co innego, gdy uruchamiała swą pamięć o Wielkiej Emigracji. W Paryżu, *drugiej ojczyźnie Mickiewicza* dostrzegała topole, *które szumiały gadkę o brodatym litewskim pielgrzymie* (Kuncewiczowa 1990, 142).

Kuncewiczowa o*dbywała*, jak sama podkreślała, *długie podróże*. Dzięki odjazdom i przyjazdom zdobywała się na dystans w oglądzie miejsc znanych i poznawanych. Nie ulegała łatwo upowszechnionym mitom miejscowym, czyniąc wyjątek dla sfery oddziaływania sztuki, np. *Don Kichot*.... Dzięki cenionej indywidualnej wyobraźni ze skłonnością do *podwójnego widzenia*; nakładającej się perspektywy, tj. szukania podobieństw i odmienności, odkrywała miejsca rodzime i obce z satysfakcją dla własnych przeżyć. Przyjęcie postawy „włóczęgostwa" na wzór Don Kichota – poety, *błędnego rycerza*, *zbłąkanego wędrowca* pomiędzy marzeniem a rzeczywistością, obrońcy *ko-*

deksu urojenia (określenia użyte w *Don Kichocie i niańkach*) pozwoliło pisarce zgłębiać fenomen rodzimości i obcości, bez uprzedzeń regulowanych umownie w postaci wspomnianych granic, paszportów, stereotypów. Kuncewiczowa deklarowała się po stronie „polskości" i „społeczności ludzkiej". Np. wzorcem był tu Mickiewicz i jego godzenie swojskości i uniwersalizmu: ten poeta z Nowogródka wielokulturowego *wyobrażał Polskę dla Polaków i dla świata* (Kuncewiczowa 1967, 156). Otwarcie na świat i powroty do korzeni wynikały, jak podsumowała pisarka, z jej predyspozycji do rozszczepienia: *latający Holender i zakorzeniona kazimierzanka*. Nie było to jednak – zaznaczała – rozdwojenie, ale cenna i wzbogacająca tęsknota w obu kierunkach: „do" i „od". W tym też znaczeniu mówiła o sobie: *czuję się tyglem, do którego dostęp mają różne wpływy. Mieszkałam w tylu krajach, podlegałam tylu kulturom, usposobieniom, klimatom. Ale te wszystkie opiłki przyciągał zawsze magnes polskości* (*Rozmowy*…1983, 244). W ramach tej refleksji pisarka deklarowała, a raczej odkrywała, że jej twórczość wynika *z potrzeby integracji*. Pisanie stało się terapią pozwalającą przezwyciężyć owe *wpływy*.

Wielokrotnie podkreślana potęga wyobraźni artysty – fantomu staje się kluczem do rozwiązania antynomii swojskości – cudzoziemskości, czy też ojczyzny – obczyzny. Na przykład „autentyczny" pejzaż Białorusi, nigdy przez Kuncewiczową nie oglądany bezpośrednio, został przez nią odmalowany w czasie pobytu za granicą (zauważył tę cechę kondycji pisarza polskiego na emigracji Miłosz, doceniając *Leśnika*). Z kolei podróżowanie autorki *Don Kichota i nianiek* po Hiszpanii, pokonywanie kolejnych etapów iberyjskiej wędrówki: Sewilla, Granada, Barcelona… to podążanie za mitem wielkiej sztuki tej krainy, zachwyt Kuncewiczowej-cudzoziemki (spojrzenie z zewnątrz!) esencją adorowanej kultury: zapachami, barwami, smakami, feerią atmosferyczną i morską bryzą, a wreszcie niemal utożsamienie z bohaterami przekraczającymi granice między rzeczywistością a mitem, np. Don Kichot, Kolumb. Oto fragmenty hiszpańskiego „dyliżansu", przyćmiewające liczne przewodniki: *Światło szaleje, kolory jarzą się, drzewa stoją w aureolach, w powietrzu czuć coś więcej niż powietrze, w kolorach widać coś więcej niż kolor, coraz surowiej, przejrzyściej przemawia metafora, przy bielonych domkach na skale rozłożone są w krąg klepiska do młocki cepami, ubite z kamyków szare antyczne mozaiki. I znaczy to co innego niż farmerski domek i chłopskie klepisko – znaczy to niezmienność fizycznego bytu*. W tym świecie zamglonym *elgrecoską bielą* „cudzoziemka" wypatruje jak *pochyleni, nieśpieszni, między niebem a ziemią chodzą wielkimi krokami Don Kichoci* (Kuncewiczowa 1967, 62, 63). Andaluzja; jej niebo, jej morze, jej pałacowe ogrody zdradzają tajemnicę odwiedzanego półwyspu: związek natury i sztuki. W Alhambrze widoczne jest: *podporządkowanie przyrody architekturze, czyli chęć pięknego jej zamieszkiwania* (1967, 103). Dostrzegane na sklepieniach pałaców wersety Koranu przypominają: *rozgwiazdy i muszle, korony kwiatów, które może kiedyś*

kwitły nad Eufratem, trójliście, meduzy, gdzieniegdzie pomarańcze na gałązce, rozcięte granaty… (1967, 97). W książce z podróży po Hiszpanii przebija nade wszystko oszołomienie wielokulturowością Andaluzji, aż do przesytu dającego o sobie znać w wyrażonej ironii w Pałacu Piłata w Sewilli, *gdzie chciano pogodzić ze sobą wszystkie epoki, wszystkie wiary i rasy, umywając ręce od dramatycznego wyboru* (1967, 137). Z kolei w Granadzie, miejscu styku fascynujących kultur, podczas wędrówki po Albaicin (odwiecznej dzielnicy Cyganów) nadchodzi refleksja: *Jak zwykle słodycz ludzkiej wspólnoty miesza się z trucizną obczyzny i piechur ciekawy świata ustaje, żeby złapać oddech i być tylko sobą* (1967, 95). Autorka *Don Kichota i nianiek*, dysponująca przywilejem łatwego przyswajania języków obcych, osobną uwagę skupiła na fenomenie kultury zawierającej się w mowie, np. brzmienie Guadalquivir, nazwy rzeki Sewilli i zarazem początku odkrywczych wypraw wielkich podróżników, jest jednym z symbolicznych kluczy otwierających symboliczne drzwi do odkrywanego kraju.

Burzliwe dzieje dwudziestowiecznej historii nauczyły „kazimierzankę", że złudne i kruche jest budowanie w jednym miejscu i mieszkanie „u siebie". Z przenikliwością śledziła ona dzieje rodzinne na tle szerszych wydarzeń. Uwikłanie się w antynomię dom – bezdomność było charakterystyczne dla losów bliskich i jej własnej biografii. W twórczości Kuncewiczowej rozwijana jest symbolika okna, drzwi, kluczy, mnożą się określenia „mieszkania-namioty", mieszkania-strzygi". W powojennym wydaniu *Dyliżansu warszawskiego* pojawia się opowiadanie o cywilizacyjnej zmianie funkcji domu, którego pierwotny tytuł był znamienny *Epitafium mieszkaniom u siebie*. Stwierdzenie pisarki – wielokrotnie cytowane – że być u siebie można jedynie we własnym wnętrzu, staje się wnioskiem z ponawianych poszukiwań miejsca postoju w życiu. Warunkiem tak rozumianego „bycia u siebie" jest twórczy wysiłek odzyskiwania w sztuce pisarskiej wyrazu integrującego jednostkową osobowość (po wcześniejszym, nieuchronnym „rozszczepieniu" pomiędzy licznie już wymienionymi antynomiami).

Pisarka, która w czasie swego „włóczęgostwa" zdobyła się na sentencję: *Wszystkie ludzkie granice przebiegają przez kraj wyobraźni* (Kuncewiczowa 1967, 23), która do tej sentencji zdawała się stosować w literackim znoszeniu granic pomiędzy czasami historycznymi narodów, a może przede wszystkim pomiędzy granicami mentalności zbiorowych, sama pozostawała na drodze twórczego wysiłku etycznego i estetycznego. Zdobywała się na „bycie u siebie" wśród kultur „swojej" i „obcej". Taką postawę umożliwiała jej edukacja europejska, w którą wyposażyli ją rodzice. Istotne było też przekonanie o możliwości porozumienia kultur Morza Śródziemnego. W *Naturze* napotkamy szczególny fragment o Taorminie, wpisujący się w tradycję klasycyzmu. U stóp Etny, w antycznym teatrze zwróconym w stronę morza, pod sycylijskim niebem, w miejscu połączenia architektury i krajobrazu, sztuki i natury, pisarka

doznała znajomego uczucia „zawieszenia" w czasie i przestrzeni, powrotu „do siebie" w pierwotnej czystości: *nie myślałam. Schyliłam się i pocałowałam kamień. Szczęście odnalezienia. Radość powrotu!* (Kuncewiczowa 1982, 95). Dodajmy – utęskniona harmonia, a w języku artystki – chwila „latania", „nieprzytomności".

Twórczość Kuncewiczowej, w której przeplatała się fikcja i biografia, zawierała cele maksymalistyczne. Nic dziwnego, że pisarka ceniła Conrada: *odkrył dla mnie świat i człowieka... Nie Polaka, Moskala, Niemca. Człowieka zmagającego się z przeciwnościami: ze światem nie na mapie, tylko w sercu* (Kuncewiczowa 1983, 179). Autorce *Cudzoziemki* bliski był wzorzec artysty z początku XX w. podążającego za tajemnicą metafizyczną. Okazała się ona kontynuatorką elitarno – egotycznej Młodej Polski i w tym sensie była „staroświecka". Wydaje się, że ta strona jej pisarstwa jest wciąż mało znana.

Bibliografia

Czermińska Małgorzata, 1987, *Ja i fantomy (Maria Kuncewiczowa)*, w tejże, *Autobiografia i powieść, czyli pisarz i jego postacie*, Gdańsk, s. 68-96.

Dąbrowska Maria, 1958, *W płaszczu Leśnika*, „Życie Warszawy", nr 47, 4.

Janion Maria, 1980, *Odnawianie znaczeń*, Kraków.

Kuncewiczowa Maria, 1946, *Zmowa nieobecnych*, Londyn.

Kuncewiczowa Maria, 1967, *Don Kichot i niańki*, Warszawa.

Kuncewiczowa Maria, 1972, *Fantomy*, Warszawa.

Kuncewiczowa Maria, 1973, *Gaj oliwny*, Warszawa.

Kuncewiczowa Maria, 1977, *Leśnik*, Warszawa.

Kuncewiczowa Maria, 1979, *Cudzoziemka*, Warszawa.

Kuncewiczowa Maria, 1979a, *Fantasia alla polacca*, Warszawa.

Kuncewiczowa Maria, 1980, *Dwa księżyce*, Warszawa.

Kuncewiczowa Maria, 1981, *Dyliżans warszawski*, Warszawa

Kuncewiczowa Maria, 1982, *Natura*, Warszawa.

Kuncewiczowa Maria, 1983, *Odkrycie Patusanu* , Warszawa.

Kuncewiczowa Maria, 1985, *Przeźrocza*, Warszawa.

Kuncewiczowa Maria, 1990, *Klucze*, Lublin.

Miłosz Czesław, 1993, *Historia literatury polskiej do roku 1939*, Kraków.

Rozmowy z Marią Kuncewiczową, 1983, wybór, oprac. i posłowie H. Zaworska, Warszawa.

Szałagan Alicja, 1995, *Maria Kuncewiczowa. Monografia dokumentacyjna 1895–1989*, Warszawa.

Wójcik Włodzimierz, 1988, *Dialog biegunów (Kilka uwag o twórczości literackiej)*, w: *W stronę Kuncewiczowej... Studia i szkice*, red. W. Wójcik, Katowice, 7-18.

Zaworska Helena, 1988, *W stronę utopii (posłowie)*, w: M. Kuncewiczowa, *Listy do Jerzego*, Warszawa, 125-140.
Żak Stanisław, 1973, *Maria Kuncewiczowa*, Warszawa.

BŪTI NAMIE. LITERATŪRINIAI TAPATYBĖS IEŠKOJIMAI: MARIA KUNCEWICZOWA

Santrauka

Maria Kuncewiczowa yra pripažinta XX amžiaus lenkų literatūros autorė, psichologinių romanų kūrėja. Jos kūryboje literatūrinė išmonė susipina su asmeninio gyvenimo įvykiais ir jos giminės istorija. Daugelyje šios rašytojos romanų, esė ir interviu galima aptikti svarių antropologinių refleksijų. Savo raštuose ji sukūrė daugiareikšmį žmogiškosios egzistencijos ir gyvenimo vaizdinį. Tos prozos leitmotyvas – fizinio ir fantomų pasaulio gyvavimas greta. Straipsnyje pateikiama Kuncewiczowos tekstų interpretacija, telkiant dėmesį į juose atspindimas individualios tapatybės paieškas. Toje prozoje ryškios žmogaus lemties antinomijos: namai ir benamystė, integracija ir susvetimėjimas, tikrovė ir mitas ir t. t. Dauguma jų gimsta iš susitikimo su Kitu. Rašytoja yra daug sykių keliavusi iš Lenkijos ir į Lenkiją; tai padėjo jai perprasti kultūrų panašumus ir skirtumus.

Esminiai žodžiai: tapatybė, išmonė, autobiografija, kelionės, namai, fantomas, Kitas, susvetimėjimas, integracija.

TO FEEL AT HOME. SEARCHING FOR IDENTITY IN THE LITERARY WORK OF MARIA KUNCEWICZOWA

Summary

Maria Kuncewiczowa is a renown author of XXth century Polish psychological novel. In her works a pure fiction is interweaved with the events of her own biography in particular and the history of her family in general. The important anthropological reflection is to be found in many of her novels, essays and interviews. She has created there an ambiguous image of a human being and human life. The key motive of her prose in the coexistence of physical world and phantoms. The article presents an interpretation of her texts in respect the guest of personal identity. In Kuncewiczowa`s prose the antinomies of human fate: having a home and being homeless, integrated and alienated, living in reality and myth – are present. Most of them emerge as a consequence of meeting the Other. Her many journeys from Poland and back are at the root of her understanding of similarities and differences between cultures.

Key-words: identity, fiction, authobiography, travelling, home, phantom, Other, alienation, integration.

Andrzej Baranow

Litewski Uniwersytet Edukologiczny, Litwa

TOŻSAMOŚĆ ARTYSTY W *DZIENNIKACH* STEFANA ŻEROMSKIEGO. ASPEKTY KOMPARATYSTYCZNE

Dzienniki Stefana Żeromskiego zajmują miejsce szczególne nie tylko w dorobku literackim pisarza, ale w całej literaturze polskiej końca XIX wieku. To jest zjawisko unikalne, jeżeli chodzi o oryginalne walory artystyczne, jedna z najtrwalszych pozycji w twórczości pisarza patrząc z perspektywy czasu. One były penetrowane wielokrotnie: od marginesowych wzmianek w syntezach historycznoliterackich do szczegółowych analiz, jak na przykład we Wstępie Jerzego Kądzieli do ich wydania w serii Biblioteki Narodowej (Kądziela 1980, III–LXXIV).

Wydawałoby się, że odnaleziono już klucze interpretacyjne do odczytania dzieła Żeromskiego. *Dzienniki* funkcjonują jako mimetyczny dokument epoki, opowieść o sobie samym. To jest piękny wyraz światopoglądu dojrzewającego pisarza. Swoje notatki autor *Urody życia* sporządzał w ciągu prawie dziesięciu lat. Zaczął je pisać jako osiemnastoletni gimnazjalista i zamknął prawie w momencie ukazania się pierwszych opowiadań w latach dziewięćdziesiątych. W tym miejscu powstaje analogia do literatury francuskiej. *Dzienniki* Żeromskiego to jest warsztat literacki w pełni wprowadzający w poetykę artysty, podobnie jak pamiętnik Stendhala. Nie wydaje się paradoksalne stwierdzenie Jarosława Iwaszkiewicza, zawarte w recenzji pierwszych tomików dzieła, że mamy do czynienia z rodzajem sztuki *bardzo wysokiej klasy – o wiele wyższej niż pierwsze pisane w tej epoce utwory czysto literackie Żeromskiego* (Iwaszkiewicz 1983, 226). Ma rację Kazimierz Wyka (1977, 115), że autora *Dzienników* można nazwać pisarzem „ponad wszelką wątpliwość".

Wyżej wymienione postulaty pozwalają wprowadzić notatki polskiego pisarza w konteksty komparatystyczne. W taki sposób powstaje obszerne studium, potrzebujące pewnych ograniczeń. Istotne jest zawężenie, skierowane na studia uniwersyteckie. Celem danego artykułu jest komparatystyczne spojrzenie na *Dzienniki* Żeromskiego w ujęciu akademickim. Teksty Żeromskiego dawno są w kanonie lektur obowiązkowych na studiach wyższych. Główne tezy niniejszego opracowania – to są wyniki dyskusji podczas seminarium magisterskiego z teorii komparatystyki literackiej i jej praktycznego zastosowania, co określiło również metodologię przedstawionych badań.

Dzienniki Żeromskiego stanowią dzieło wielowarstwowe zarówno jeżeli chodzi o ich zawartość treściową, jak też strukturę wewnętrzną, i potrzebują wnikliwej in-

terpretacji w skali porównawczej. Najjaskrawsze strony *Dzienników* zawierają credo estetyczne autora *Dziejów grzechu*, uwypuklają specyfikę krystalizacji tożsamości artystycznej pisarza, w którego twórczości jest najbardziej czytelny kod narodowy literatury polskiej. W *Dziennikach* kreuje się obraz psychologiczny dojrzewania talentu wysokiej rangi, we wszystkich sprzecznościach, napięciach, dysonansach. Jeden z najnowszych artykułów o Żeromskim sygnalizuje: *Nie sposób się nie zorientować, iż nie bardzo wierzył w możliwość literackiego spełnienia się swego ucznia Gustaw Bem, szkolny polonista, a zarazem krytyk literacki. Nie mógł wiedzieć, jak daleko zajdzie na drodze literatury młodzieniec nękający go prośbami o opinię na temat swoich nieudolnych prac pisarskich. Żeromski to „self–made man" – klasyczny przykład człowieka, który pokonał zły los i o własnych siłach „wybił się" – jakby to określił Gombrowicz – na sławnego pisarza. To najciekawszy wątek „Dzienników"* (Kochańczyk 2003, 14).

Gombrowiczowska formuła działa w przestrzeni estetycznej notatek Żeromskiego jak najbardziej. W okresie młodzieńczym, w czasie studiów gimnazjalnych autor *Dzienników* pochłania setki różnorodnych książek. Z podobnych lektur składa się mozaika następująca: Homer, Horacy, Wergiliusz, Dante, Szekspir, Goethe, Heine, Schiller, Shelley, Byron. W drodze do własnych osiągnięć artystycznych Żeromski (1980, 200-201) notuje: *Czytam dużo, po całych dniach i nocach. Znalazłem całą pakę przepysznych książek. Ach, jakie tu jeszcze są skarby: wszystkie dzieła W.Hugo, George Sand, Turgieniewa – cóż, kiedy w języku francuskim. Próbowałem czytać Goethego w ojczystym jego języku, więcej dla mnie zrozumiałym – ale nie idzie... Trzeba będzie koniecznie wziąć się do tych dwu – tam, w Warszawie (...)*. Kreują się percepcyjne formy relacji komparatystycznych, znaczących dla poetyki dojrzewającego pisarza: *„Król Lear"! Cudowna, niewysłowiona legenda. Jedną z największych zdobyczy moich w tym roku jest to, że zrozumiałem Szekspira. Straszliwa głębia geniuszu! Nie mówi, co cierpi, ale to, jak on cierpi, czego doznaje – widzisz jak na dłoni. Z „Leara" wieje duch poezji, jakiej tylko u Homera i u Sofoklesa się napiłem* (Żeromski 1980, 295). Już na kartach wcześniejszych *Dzienników* roi się od licznych cytatów z literatury zachodnioeuropejskiej, nawiązujących w sposób intertekstualny do ważniejszych arcydzieł klasycznych. Powstaje swego rodzaju dialog z literaturą wysoką, która stanowi podstawę do ustanowienia zasad artystycznych, znaczących dla własnych prób twórczych, być może nie zawsze udanych.

Ważna sprawa. Przy pierwszych próbach pisania Żeromski ciągle się opiera na żywioł literatury rodzimej. Odsyła do arcydzieł trzech wieszczów, korzysta z zabronionych w zaborze rosyjskim *Dziadów* Mickiewicza. Przeczytał ponad trzydzieści powieści Józefa Ignacego Kraszewkiego. Poza tym nawiązywał do słynnych utworów pozytywistów: Sienkiewicza, Prusa, Świętochowskiego, Orzeszkowej, Konopnickiej.

W wyniku ukształtowała się ważna antynomia twórczości pisarza, którą można określić następująco: wezwanie do służby narodowo-społecznej i dążenie do śmiałych eksperymentów, zapewniających pełną swobodę twórcy.

Dzienniki wypełnione są estetyką romantyczną. Poetyka realistyczna wzbogaca się o naturalizm zachodnioeuropejski. Pojawiają się w strukturach pamiętnikowych segmenty modernistyczne: *paysage mentale*, młodopolski topos jesieni i in. Modernizm nadaje swobodę artyście, doprowadza do nadzwyczajnych eksperymentów estetycznych pod wpływem literatury zachodnioeuropejskiej. Zasługuje na uwagę datowany pierwszego października 1885 r. szkic *Pierwszy raz*, który przedstawia inicjację seksualną młodej kobiety – to, co stanowiło tabu dla literatury polskiego pozytywizmu. Narrator starannie nawiązuje do literatury powszechnej, wyświetlając w sposób intertekstualny także imiona pisarzy, znanych już z poprzednio wymienionych lektur: Dantego i Zoli.

Powoli zanika w notatkach Żeromskiego suchy styl kronikarski. Obserwacje zaczynają przybierać skomplikowany charakter, pogłębiają się medytacje psychologiczne, bohater powieści zlewa się z narratorem. Podsumowując pamiętnikowe więzi Żeromskiego z literaturą zachodnią należy podkreślić, że najbardziej dla niego spokrewnionym pisarzem, obok Dickensa, był Flaubert. Stanisław Brzozowski na przełomie wieków podkreślał: *Łączność z kulturą europejską naród przetwarza na własną krew* (Podraza-Kwiatkowska 1977, XII). Dane stwierdzenie, zawierające w sobie ważną myśl komparatystyczną, uwypukla się w relacji „Żeromski a literatura powszechna".

Żywiołem *Dzienników* Żeromskiego jest także ferment słowiański. Nie wszystkie doszły do nas przekłady Żeromskiego z literatury czeskiej bądź ukraińskiej. Pięknie występują na kartach utworu próbki warsztatu tłumacza.

Najbardziej na tle ogólnoestetycznym funkcjonalna jest rossica. Trzeba pamiętać, że z literaturą rosyjską wiąże się najwcześniejszy drukowany utwór pisarza – przekład *Pragnienia* Lermontowa, ogłoszony w *Tygodniku Mód i Powieści* w roku 1882. Wcześniej napisane było przez Żeromskiego wypracowanie z języka rosyjskiego *Kolejne etapy rozwoju twórczości Gogola i jego znaczenie w historii rosyjskiej literatury*. Miało ono swoją kontynuację w całej przyszłej twórczości pisarza. Przecież to Gogol w noweli *Rzym* opowiada o młodym księciu, który w Genui przyjął pierwszy pocałunek Italii. O fascynacji Żeromskiego Gogolem pisało się w literaturoznawstwie polskim. W jednym z opracowań podkreśla się, że gogolowski trop obecny jest w takich utworach pisarza, jak *Ananke*, *Psie prawo*, *Mogiła*. W Wieprzowodach *nad zakładem falcerskim pana Jojny Baszmakowa (słyszał kto coś podobnego!? – Baszmakowa!) mieści się pierwszorzędna restauracja*. Otóż wykrzyknik koło nazwiska Baszmakowa może być

wskazówką, by odczytać tu aluzje do Akakija Akakijewicza Baszmaczkina z *Płaszcza* Gogola (Paszek 2001, 77). Dodajmy, że Gogolowski humor językowy widoczny będzie w *Syzyfowych pracach* i *Promieniu*.

Oprócz greki i łaciny Żeromski czytał w oryginale przede wszystkim teksty rosyjskie. Język rosyjski pełnił funkcję zapoznania się z utworami literatury zachodnioeuropejskiej, które nie pojawiły się wtedy jeszcze w przekładach polskich.

Na stronach *Dzienników* odbija się swoisty bilingwizm Żeromskiego. Zapożyczenia z języka rosyjskiego, wplecione do oryginalnego tekstu artystycznego, Halina Kurkowska (1977, 276-291) podzieliła na trzy podstawowe formy: wtręty, zapożyczenia leksykalne i rozmaite rusycyzmy. Wyświetlają one się często w odniesieniu do literatury pięknej: *lisznij czełowiek* (Turgieniew), *eta driań* (Puszkin). Jest to cytat z opowieści Puszkina *Noce egipskie*. Słowami *eta driań* bohater tej powieści, poeta Czarski, określał natchnienie. Badaczka twierdzi: *Charakteryzując wpływ rosyjski, zaświadczony w tekście Dzienników, trzeba silnie podkreślić, że są one nie tylko świadectwem dojrzewania Żeromskiego jako artysty, ale także świadectwem jego pracy nad językiem, doskonalenia go i wzbogacania… kolejne tomiki pamiętnika bardzo wyraźnie dokumentują szybką stosunkowo i dość gruntowną ewolucję językową Żeromskiego, polegającą m.in. i na pozbawianiu się rusycyzmów* (Kurkowska 1977, 287-288).

Estetyczno-językowa strona *Dzienników* może być interpretowana na zasadach metodologii komparatystycznej według strategii francuskiego badacza Pierrea Brunela: przez zastosowanie prawideł przychylności (w jaki sposób obcy element przystosowuje się do nowego środowiska), a także iradiacji, określenia znaczenia elementów obcych w poetyce tekstu.

W rozmaite konteksty komparatystyczne wpisuje się mnóstwo pisarzy rosyjskich, m.in.: Karamzin, Puszkin, Lermontow, Kolcow, Niekrasow. Jednakże najbardziej cenił Żeromski Turgieniewa i Dostojewskiego. Patrzył na literaturę rosyjską przez pryzmat Europejczyka: *Nad artystami Europy stoi jeden zawsze, wieczny filozof, znawca człowieka, smutny mędrzec Turgieniew* (Żeromski 1965, 178). Autor *Gniazda szlacheckiego* był dla Żeromskiego, według jego słów, „ulubionym i drogim pisarzem". W innym kontekście o znaczeniu tegoż pisarza mówi w sposób bardziej żartobliwy (1980, 521): *Wypiłem herbatę nikczemną, zdoławszy zauważyć, że Moskale posiadają dwie rzeczy dobre: Turgieniewa i herbatę*. W notatkach Żeromskiego powstaje ważny dla jego twórczości paralelizm literacki: Turgieniew i Prus. O autorze *Placówki* zasygnalizowano: *Nikt od niego lepiej nie przedstawia profilów i nikt realniej nie umie badać d u s z y. Każdemu z jego bohaterów – wierzymy. On obserwuje człowieka nie z punktu widzenia artysty, lecz z punktu widzenia czytelnika, i (to) czytelnika przeciętnego. Jeśli mówi o artyście, to musi powiedzieć, kto to jest artysta. Dlatego to nie wypowiada się on*

zupełnie, nigdy samego Prusa nie dostrzegamy w powieści, nie wiemy, czy powieściowe ideały – są ideałami autora. Najwyższy obiektywizm. Prus zbliża się pod tym względem do Turgieniewa (1980, 317).

Twórcze plany Żeromskiego jakby narzucają zadania dla przyszłych badań komparatystycznych jego utworów i dzieł pisarza rosyjskiego – poszukiwanie mentalności: *Gdyby mi wystarczyło życia, sił, środków obserwowania i wytrwałości (…). w romansie pt. „My" przedstawiłbym wszystkie warstwy narodu, aby wykazać, czy co jesteśmy warci. (…) chcę schwytać na uzdę charakter narodu na tle absolutnie współczesnym. Chciałbym pisać tak, aby francuski krytyk czytając „Rudina" Turgieniewa i mój romans – poznał, że tam pochwycony jest charakter rosyjski, tu – polski* (1980, 432). Wypowiedzi Żeromskiego o pisarzach rosyjskich to są często wybuchy emocjonalne. Na podstawie *Dzienników* można sądzić, jak powstawał „horyzont oczekiwań" w recepcji Dostojewskiego w Polsce i Europie.

Dziennikowe zapisy Żeromskiego przepełnione są rozważaniami o prozie Dostojewskiego, a najbardziej jaskrawe odnotowują: *Wczoraj całą prawie noc przepędziłem na czytaniu pierwszego tomu „Преступление и наказание" Dostojewskiego. Ani Zola, ani Bourget, ani Prus nawet psychologią tego rodzaju poszczycić się nie mogą. Po spełnieniu zbrodni obraz i sposób myślenia tego Raskolnikowa jest tak uprzytomniony, że zgasiłem lampę i rzuciłem się ze strachem na łóżko, czując, że niepodobna tego czytać, gdyż formalnie przejmujesz się jego myślami, zdaje ci się, że ty jesteś tym monomanem. Żadna książka, „Placówka" chyba, nie rwała mię tak za serce.*

Jest to psychologia nadzmysłowa, choć wątpię, żeby Dostojewski przeżył sam kryzys tego rodzaju. Tymczasem jest tam zanotowana każda myśl z taką prawdą, że niepodobna przypuścić… tworzenia. Jest to więc genialna intuicja. Straszny artyzm odgadywania myśli (…)

Obudziłem się dziś rano z bólem głowy i radością niewysłowioną, że ja nie zabiłem nikogo (…) (1964, 201).

Żeromski starał się znaleźć klucz do rozszyfrowania techniki powieści Dostojewskiego, same zaś poszukiwania przypominają w zasadzie nie przynoszące efektu „błądzenie po labiryncie": *Czytałem Heinego, „Pana Wołodyjowskiego" i romans Dostojewskiego pt. „Bratja Karamazowy". Nie mam czasu na recenzowanie tych wspaniałych rzeczy. Zmęczył mię Dostojewski. To piekło, przez całą długosc którego wlecze cię autor, ukazując najpodlejsze, najnikczemniejsze zjawiska: wszystkie wrzody ludzkości, gnój i rany zbiera w gromadę i każe ci gorzko płakać. To nie powieść – to ciężkie roboty, katorga.*

Jakże łaskawym jest Sienkiewicz, że ratuje nas z objęć Dostojewskiego! (1980, 419).

Poetyka Dostojewskiego, bez względu na jej „odpychającą nieordynarność", okazuje się też niezwykle pociągająca dla początkującego pisarza, dość wymagającego co

do kierunku własnych poszukiwań intelektualnych: *Dziś jeszcze Dostojewskiego drugi tom czytać będę, a jutro jeśli czas pozwoli, zejdę w głąb siebie i zdam sobie rachuneczek z wielu poglądzików, smuteczków, nadziejek… Trzeba, trzeba pogadać ze sobą w cztery oczy. Zbiera się na to. O Prusie mam recenzję znakomitą w „Słowie". Jutro z niej notateczki porobię oraz z Brandesa i Dostojewskiego* (1964, 202). Trzeba zwrócić uwagę na to, że dane „notateczki", „rachuneczki" – to wyrazista stylizacja na Dostojewskiego.

Proces przenikania Żeromskiego w tajemnice poetyki Dostojewskiego daje wyniki w ciągu stosunkowo krótkiego czasu. 13 maja 1887 r. zapisuje on w *Dziennikach*: *Wobec stanu duszy ludzkiej Dostojewski miał pewien wzrok lekarza obłąkanych. Nikt lepiej od niego nie zna nęcącej potęgi przepaści. Raskolnikow z natury jest melancholikiem, zrozpaczonym niedolą ludzkości i ożywionym płomienną żądzą zostania zbawcą, nędza budzi w nim jeszcze większą melancholię i R. marzy, marzy nieustannie… Muzą Dostojewskiego jako poety jest litość* (1964, 277).

W stanie szczególnego podniecenia emocjonalnego, gorączki intelektualnej 21 maja 1887 r. notuje: *I znowu przez cały dzień pisałem moja nowelę. Rywalizuję z Dostojewskim i Dickensem. Skończyłem ją dziś po południu, a jutro zamierzam przepisywać i poprawiać. Jest to albo bardzo dobra i głęboka rzecz, albo absurd. Bądź co bądź – niech wytrze jaki stół redakcyjny* (1964, 293).

Analogia obrazów ze światem przedstawionym Dostojewskiego – a to już odmiana kontaktowo-genetycznych związków literackich – daje o sobie znać, wyraziście funkcjonuje w emocjonalno-intelektualnym kontekście *Dzienników*, kiedy Żeromski opowiada treść napisanej dosłownie w ciągu kilku majowych dni 1887 r. noweli *U drzwi obłędu*: *Człowiek, który wpada w obłąkanie, miewający obłędne halucynacje – znajduje pode drzwiami swego mieszkania pięcioletnią dziewczynkę, zabiera ją do siebie, kładzie na łóżku i usypia. To cała treść. Odsłońcie teraz zasłonę i zajrzyjcie w marzenia i myśli tych dwojga istot. Jego obłęd jest tego rodzaju, że chce on się przekonać, wmówić w siebie, że wariatem nie jest – tymczasem ciągle, nieustannie, obłędnie obrazowo marzy… A dziecko? Szuka matki, którą wzięto do „ula". Nie wie, co się stało, dlaczego on je pieści i całuje – ono matki szukało tylko. Człowiek ten modli się do dzieciny: ratuj mnie! Zestrzelone tu: obłąkanie z nieświadomością. Rozumiecie tę okropną logikę życia? Ten głęboki i straszny poemat życia, który może ja za słabo odmalowałem* (1964, 294-295).

Dosyć przejrzyste są w tej noweli, zamieszczonej tylko na kartach *Dzienników*, nie opublikowanej w utworach zebranych Żeromskiego, paralele z powieściami Dostojewskiego *Idiota*, *Młodzik*, *Skrzywdzeni i poniżeni*, *Zbrodnia i kara*, *Biesy*: motywy obłędu, marzycielstwa, zgubionego dziecka i in. Doprowadzają one do apercepcji albo percepcji-kreacji, jeżeli zastosujemy terminologię słowackiej szkoły komparatystycznej.

Żeromski, jeszcze w stosunkowo młodym wieku, w okresie prowadzenia *Dzienników*, uchwycił, nie uświadamiając tego, wewnętrzną strukturę powieści Dostojewskiego – *paritas votorum*: *Naturalizm! Zola, Maupassant, Alexis, Goncourtowie, Dostojewski – wszyscy zmrużą oczy wobec cudownych szczegółów mojej muzy (…). Cudowny wynalazku, bądź pozdrowiony! Nie obwinię nikogo – opiszę ich tylko. Zobaczę ich zebranych razem! Będzie to prawdziwa uczta wysysać ich charaktery, badać ich, notować ich słowa, wpijać się pazurami tego sępa męczarni, jaki wyżarł moje serce* (1965, 164).

Żeromski jako pisarz był bardziej „otwarty" w porównaniu z poprzednikami realistami w rodzimej literaturze dla wchłonięcia artyzmu Dostojewskiego. Jego *Dzienniki* mogą być porównywane ze względu na swą funkcjonalność ze słabo zbadanymi listami Dostojewskiego do brata Michała: przesyt emocjonalny, nieoczekiwane odkrycia i olśnienia, w wielu wypadkach podobna lista koryfeuszy kultury światowej. Stąd można wyprowadzić źródła szekspirowskie i schillerowskie w ich poetyce. Twórczą sylwetkę ich obu określało świadome dążenie do syntezy różnorodnych koncepcji estetycznych. Funkcjonalne są w tych utworach homologie literackie.

Dzienniki zbudowane są na ciągłym dyskursie komparatystycznym, w którym aktywizują się jak własne próby artystyczne, tak i wnikliwe zestawienia kultury rodzimej i obcej, na przykład w następujących relacjach binarnych: Prus-Dickens, Konopnicka-Goethe. Tak, Żeromski akcentuje: *A więc poezja Konopnickiej będzie nam mówić o człowieku, o jego niedoli, nędzy, łzach. Rzuca więc tajemniczy swiat elfów, rusałek – rzuca romantyzm, romantyzm ścisły, zrodzony pod tchnieniem Mickiewicza, zaczerpnięty od Klopstocka i Goethego* (1980, 255).

Dzienniki Żeromskiego łączą się z jego dojrzałą twórczością w sposób autotekstualny. Poetyka tego oryginalnego utworu ujawnia klasyczne, znaczące dla całego dorobku pisarza, kategorie komparatystyczne: rozmaite związki kontaktowo-genetyczne, filiacje, analogie intertekstualne, reminiscencje i inne. Notatki dziennikowe stanowią piękną ilustrację dla omawiania funkcjonalności wymienionych kategorii w seminarium magisterskim po wysłuchaniu cyklu wykładów *Teoria komparatystyki literackiej*. *Dzienniki* stanowią punkt wyjściowy dla badań imagologicznych opowiadań i powieści pisarza.

Żeromski dbał o kompozycję epizodów w strukturze *Dzienników*, co nadaje utworowi dodatkowe walory artystyczne. W podobny sposób kreuje się poetyka fragmentu. Jarosław Iwaszkiewicz (1983, 272) podkreślał: *Przepraszam czytelników i przepraszam cienie wielkiego pisarza. Cytować Żeromskiego czyż nie jest rzeczą zbędną? Nie, trzeba czasem wyrwać taki kawałek i odczytać go na nowo, widząc w nim nie tylko rekapitulację, ale i ziarno nowego. Za mało odczytujemy Żeromskiego jako prekursora*.

Pewne fragmenty *Dzienników* czytają się „z bliska" i w innych kontekstach komparatystycznych, chociażby filozofii zachodnioeuropejskiej: Schopenhauerowskie apostrofy do sztuki w duchu romantycznego estetyzmu, koncepcja życia pojmowanego jako cierpienie i inne aspekty. Pewne segmenty pamiętnikowe mogą być połączone z malarstwem zachodnioeuropejskim, przede wszystkim z impresjonizmem francuskim. Tak, scenę letniej przechadzki Heleny Radziszewskiej, jej męża i autora Jarosław Iwaszkiewicz porównuje z obrazami Moneta (Iwaszkiewicz 1954, 3).

I tylko *inter alia*, *Dzienniki* Żeromskiego nawiązują do tradycji literatury europejskiej o charakterze *confessiones* (obnażanie własnych najbardziej intymnych przeżyć i słabości, liryzm), w ujęciu typologicznym do *Wyznań* Jana Jakuba Rousseau (nadwrażliwość, sugestywna autoanaliza, dewiacje), *Spowiedzi dziecięcia wieku* A. Musseta (wiwisekcja duszy). *Dzienniki* autora *Popiołów* literacko wyprzedziły swoja epokę (autotematyzm, amorfizm i inne potencjalne innowacje). Kontekst prozy europejskiej XX wieku w ujęciu komparatystycznym w tym sensie także jest znaczący.

Wyniki przedstawionych powyżej badań pozwalają stwierdzić, że *Dzienniki,* czytane od nowa, z wyeksponowaniem fragmentów, dotyczących tematu kształtowania się tożsamości artysty, to nie tylko ciekawa lektura, ale też kopalnia pomysłów dla ćwiczeń komparatystycznych.

Bibliografia

Iwaszkiewicz Jarosław, 1954, *Drugi tom „Dzienników" Żeromskiego*, „Nowa Kultura", nr 48, 3-4.

Iwaszkiewicz Jarosław, 1983, *Rozmowy o książkach*, Warszawa.

Kądziela Jerzy, 1980, *Wstęp*, w: Żeromski Stefan, *Dzienniki* (wybór), Wrocław.

Kochańczyk Alina, 2003, *Stefana Żeromskiego droga do literatury,* w: *Klucze do Żeromskiego*, Lublin.

Kurkowska Halina, 1977, *Młody Żeromski a język rosyjski*, w: *Stefan Żeromski. W piećdziesiatą rocznicę śmierci,* Warszawa.

Paszek Jerzy, 2001, *Żeromski*, Wrocław.

Podraza-Kwiatkowska Maria, 1977, *Wstęp*, w: *Programy i dyskusje literackie okresu Młodej Polski*, opr. M. Podraza-Kwiatkowska, Wrocław, III–XC.

Wyka Kazimierz, 1977, *Młoda Polska*, t.1, Kraków.

Żeromski Stefan, 1963, *Dzienniki*, t.1, Warszawa.

Żeromski Stefan, 1964, *Dzienniki*, t.3, Warszawa.

Żeromski Stefan, 1965, *Dzienniki*, t.4, Warszawa.

Żeromski Stefan, 1980, *Dzienniki* (wybór), Wrocław.

MENININKO TAPATYBĖ STEFANO ŽEROMSKIO *DIENORAŠČIUOSE*. KOMPARATYVISTINIAI ASPEKTAI

Santrauka

Įžymaus lenkų rašytojo Stefano Žeromskio *Dienoraščiai* – meniniu požiūriu unikalus reiškinys. Ryškiausi kūrinio puslapiai akcentuoja rašytojo meninės tapatybės formavimosi specifiką. Žeromskio kūryboje išryškėja tautinis lenkų literatūros kodas. *Dienoraščiai* susieti su rašytojo kūryba autotekstualiniu būdu. Šio kūrinio poetika išryškina klasikines, svarbias rašytojo paveldo komparatyvistines kategorijas: kontaktinius-genetinius ryšius, filiacijas, intertekstualines analogijas, reminiscencijas ir kt. Vakarų Europos literatūroje Žeromskiui artimiausi Ch. Dickensas ir G. Flaubertas. Iš rusų rašytojų Žeromskis labiausiai vertino I. Turgenevą ir F. Dostojevskį. Skaitomi naujoviškai, išryškinant tam tikrus fragmentus, *Dienoraščiai* – tai ne tik įdomus skaitinys, bet ir inspiracijų kasykla komparatyvistikos pratyboms.

Esminiai žodžiai: menininko tapatybė, kontaktiniai-genetiniai ryšiai, intertekstualumas, reminiscencijos, filiacijos, homologijos, percepcija – kreacija.

THE IDENTITY OF AN ARTIST IN STEFAN ŻEROMSKI'S „DZIENNIKI". COMPARATIVE ASPECTS

Summary

Dzienniki features unique artistic mastery. Its most prominent parts highlight the specificity of the crystallized artistic identity of Stefan Żeromski, whose works constitute the most readable national code of Polish literature. *Dzienniki* is linked with the artistic maturity of the writer through autotextuality. The poetry of this work discloses significant classical comparative categories: various contact-genetic relations, filiations, intertextual analogies, reminiscences, etc. In Western literature Żeromski appreciates Ch. Dickens and G. Flaubert, while among Russian writers he praises I. Turgenev and F. Dostoevsky. *Dzienniki* is not only a source of fascinating literature but also gives illuminating insights into comparative study.

Keywords: the identity of an artist, contact-genetic relations, intertextuality, reminiscences, filiations, homologies, perception-creation.

Анна Семёнова

Московский городской педагогический университет, Россия

ОБРЕТЕНИЕ ИСТИННОГО ЗНАЧЕНИЯ СЛОВА ЛИРИЧЕСКИМ ГЕРОЕМ ВЛАДИМИРА ВЫСОЦКОГО В ПОИСКАХ СВОЕЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Владимир Высоцкий – уникальная творческая личность XX века. Активный период его творчества продолжался двадцать лет, в течение которых Высоцкий реализовывал себя как актер театра и кино, однако главным для него было занятие поэзией. За эти годы им было создано около 1000 произведений самых разных жанров. Многие из них он исполнял под гитару, являясь при этом и автором мелодий. Из-за отсутствия прижизненных печатных текстов и восприятия его произведений только на слух Высоцкого принято считать, прежде всего, бардом. Но при внимательном рассмотрении обнаруживается, что по тематической и сюжетной нагруженности, языку и стилистике его «песни» наиболее соответствуют стихотворным текстам – в них открываются характерные для поэзии оттенки смыслов, им присуща искусная словесная инструментовка.

В творческом поиске Высоцкий уделяет повышенное внимание жизненной позиции человека: с одной стороны, проявляя сочувствие к нему, а с другой, выдвигая высокое требование проявить свою сущность даже ценою собственной жизни. Сфокусированный взгляд поэта на суть конкретного человека и его душевные запросы явился актуальным возвращением к великим традициям мастеров культуры прошлых веков, после идеологической нивелировки предшествующего века.

Основная антропологическая проблема, начавшаяся с момента изгнания из рая, и остающаяся актуальной в наше время – это проблема «раздвоение» человека, которое характеризуется отклонением от вечных ценностей, сомнениями, колебаниями человека в ситуации выбора между добром и злом. Эта проблема в мировой культуре была особенно остро поставлена в эпоху Ренессанса. Здесь можно вспомнить шекспировского Гамлета (*Ни слова боле: пала связь времен!/ Зачем же я связать ее рожден?*) с его метаниями в поисках смысла жизни, с его исканием абсолюта, при сознании невозможности обретения своей личности в противоречивой реальности. Эта проблема стала важнейшей и в русской культуре.

В XX веке эта двойственность усилилась. Вследствие глобальных потрясений возникла особая уязвимость человека перед многочисленными вызовами, угрожающими его цельности. В процессе урбанизации прервалась связь человека с землей, а с заменой веры идеологией – и с небом. Проницательный писатель середины XX века Иван Солоневич охарактеризовал это положение так: *Мир потерял Бога. Одни его ищут, другие искать перестали, третьи стараются стать богами* (*Две силы*). В этой трагической ситуации человеку всё сложнее обрести цельность.

Лирический герой произведений Высоцкого – русский характер XX века, однако его запросы присущи человеку любого времени и любой национальности. Состояние, в котором он оказался, – самое критическое. После революционных попыток разъединения человеческой сущности, которым он был подвергнут, человек начинает выражать несогласие с этим «расщеплением», пытается ощутить ценность своей личности.

Высоцкому, как немногим его современникам, удалось осмыслить «историю болезни» человечества, которая носит всеобщий характер и связана с борьбой разнонаправленных сил за душу человека.

В первую очередь лирический герой Высоцкого замечает расколотость прежде цельного мира на отдельные части. Особенно выразительно эта раздробленность передана в стихотворении *Парус* (1966), которое сам поэт обозначил как «песню морального беспокойства»:

А у дельфина взрезано брюхо винтом.
Выстрела в спину не ожидает никто.
На батарее нету снарядов уже.
Надо быстрее на вираже.

Стихотворение насыщено метафорами и символами, которые на первый взгляд не связаны между собой. В нем переплетается несколько тем: военная, обозначенная лексемами *батарея, снаряды, выстрелы, дозор, враг*; морская, выраженная словами *дельфин, парус, на дне*; бытовая – *болит нога, двери скрипят, кто-то поет во сне*.

Первая строфа вводит в мир разорванных связей и отношений, в котором не чувствуется значимости человека. Это состояние выражено страдательными и безличными конструкциями, что подчеркивает стихийность, непроизвольность происходящих действий.

Стихотворение начинается с противительного союза «а» (*А у дельфина взрезано брюхо винтом*), как бы продолжая начатое ранее повествование или даже спор. Лирический герой показывает гибель дельфина как случайную, словно

в этом событии нет чьей-то злой воли, как будто бы это – побочное следствие прогресса; не случайно поэт использует не личную форму глагола, а страдательное причастие – «взрезано».

Подобное небрежное или коварное отношение человека к природе переносится на взаимоотношения людей: *выстрела в спину не ожидает никто.* Мир разделен на тех, кто может совершить подлый поступок («выстрел в спину») и тех, кто верит в изначальную доброту окружающего мира. Дополнительный смысл привносит выражение «не ожидает никто», передающее общую неготовность людей к внезапно возникшей опасности.

Эту неспособность к сопротивлению автор выражает в военных категориях: *на батарее нету снарядов уже.* Здесь можно увидеть аналогию с современным состоянием человека и человечества: запасы внутренних, духовных сил исчерпаны, человек становится слаб и беззащитен перед любой угрозой извне. Разговорно-сниженная форма слова «нет» – *нету* – и обратный порядок слов с акцентом на наречии *уже* в конце строки дает ощущение простоты и убедительности, как будто эта фраза произнесена от имени народа. Строфа заканчивается строкой *Надо быстрее на вираже,* что звучит как сентенция или народная мудрость, призывающая к действию.

Интересно, что на протяжении строфы отмечается движение времени: от прошлого в первой строке (*взрезано* – страдательное причастие прошедшего времени) – через настоящее во второй строке, усиленное наречием *уже* в третьей, – к будущему в четвертой. То, что катастрофа только возможна впереди, дает надежду на ее предотвращение.

Лирический герой чувствует свою причастность ко всеобщему разрушению мира, ответственность за него. Его раскаяние выражено здесь в трехкратном повторе глагола «каюсь»:

Парус! Порвали парус!
Каюсь, каюсь, каюсь...

Порванный парус – символ того, что корабль не может двигаться в нужном ему направлении, что его носит по волнам. Каждая строка стихотворения предстает как частица, лоскут порванного паруса, как фрагмент одного большого мира; в ней заложено событие или состояние, произошедшее в прошлом или возможное в настоящем и в будущем.

Уже в настоящем (здесь и сейчас) лирический герой предпринимает усилия, способные, по его мнению, замедлить и, может быть, даже остановить процесс разрывания мировых связей и отношений.

Вторая строфа песни передает искаженность мира чувственного восприятия действительности, на что указывают глаголы чувственного восприятия: *болит, скрипят, поют*.

Даже в дозоре можешь не встретить врага.
Это не горе, если болит нога.
Петли дверные многим скрипят, многим поют:
– Кто вы такие? Вас здесь не ждут!

Попытка лирического героя наблюдать за процессом всеобщего разъединения и ставить диагноз (*в дозоре*) представляется очень сложной из-за смятения чувств и потери человеком точных ориентиров. Получается, что «даже в дозоре» и враги, и друзья меняют облик, и бывает трудно отличить истинное от ложного. Однако именно это пытается сделать лирический герой, расставляя акценты: *Это не горе, если болит нога*. По мысли лирического героя, мелкие жизненные неудобства нельзя принимать за то серьезное, ради чего стоит переживать и тратить душевные силы. Их следует сохранить для главного, чтобы понять и выполнить свое жизненное призвание.

Звуки окружающего мира воспринимаются людьми двойственно: для одних – это скрип (*Петли дверные многим с к р и п я т*), для других – музыка (*многим п о ю т*). Это явление свидетельствует о распаде человечества на два противоположных лагеря, как правило, не признающих право и правоту другого. Из этого следует неприятие каждого (не только поэта или пророка), кто имеет намерение указать на общественный дисбаланс, осмеливается выражать свое суждение или предупреждать о грядущей опасности. В этом мире искаженных понятий и смыслов таких героев не ждут и не принимают: *Кто вы такие? Вас здесь не ждут!* Отсюда одиночество всякого, кто пытается высказать нежелательную правду.

В третьей строфе раскрывается отношение лирического героя к дисгармоничному состоянию мира. Лирический герой чувствует, что мир находится на грани глобальной катастрофы, однако, предвидя ее наступление, выражает категоричное несогласие с подобным положением вещей: *Все это не по мне.*

Многие лета – тем, кто поет во сне.
Все части света могут лежать на дне,
Все континенты могут гореть в огне,
Только все это не по мне.

Возможным способом ослабления раздробленности мира является привнесение в него гармонии: *Многие лета – тем, кто поет во сне*, однако для начала гармонию нужно ощутить в себе. «Поющий во сне» – это поэт, способный не

поддаться жестокой, дисгармоничной реальности, перенестись чувствами и мыслями в другой, возвышенный мир, с высоты которого он может обратиться к опыту человеческой истории и таким образом осуществить свое пророческое призвание. Строка *Все части света могут лежать на дне* отсылает к описанному в Библии Всемирному потопу, то есть к прошлому, а строка *Все континенты могут гореть в огне* – к возможной будущей гибели земного мира. В этой строфе сплошная рифмовка *сне-дне-огне-мне* передает особое единство всех мировых событий, в центре которых стоит человек.

Не соглашаясь с такой трагичной участью мира и желая ее предотвратить, лирический герой находит единственно возможный в данной ситуации выход для себя: понимая, что в этой трагедии мира есть и его вина, и признавая это, он кается. В стихотворении это происходит троекратно: трижды повторяется припев и в нем – три раза глагол «каюсь». Расположение этого слова в рефрене говорит о том, что оно – ключевое в тексте.

В структуре стихотворения *Парус* отмечается последовательное «сужение» пространства: в начале события представлены безотносительно к самому лирическому герою: он не высказывает своего личного отношения к происходящему; в заключительной же строфе события оказываются в непосредственной связи с героем (*Только все это не по мне*). *Порвали парус* – неопределенно-личное предложение: действие, выраженное глаголом «порвали», совершено неизвестно кем, говорящий в число действующих лиц не входит, то есть он не виноват в том, что кто-то (не он) порвал парус; глагол же «каюсь» употреблен в форме первого лица («я»). Здесь происходит важный психологический момент, полагающий начало покаяния лирического героя, выраженное повторением особого глагола-перформатива «каюсь», указывающим на одновременность произнесения слова и совершения этого действия.

Слово *каюсь!* звучит тем более парадоксально, что его произносит лирический герой, не принимающий духовной болезни этого мира. Следует отметить, что слова *каяться*, *многие лета*, взятые из церковной лексики, и отсылки к библейским образам придают этому стихотворению оттенок религиозного текста. В христианском понимании грехи подразделяются на три категории, согласно тому, против кого они совершаются: против Бога, против ближнего, против самого себя. В данном поэтическом тексте можно заметить, что грехи не разделяются, а выражаются ощущением всеобщей беды, наступившей вследствие совершенных человечеством отступлений от гармонии.

Остановить мировое безумие лирический герой не может, но он – путем признания своей личной вины (*Каюсь… Каюсь… Каюсь…*) – способен восста-

новить свою душу и тем самым способствовать спасению всего мира. Именно об этом гласит изречение святого преподобного Серафима Саровского: *Спаси себя и тысячи вокруг тебя спасутся*. Размышления лирического героя в *Парусе* Высоцкого направлены от перечисления симптомов распада мира к признанию собственной «нецельности» и попытке в этой критической ситуации обрести свою идентичность.

Проявления собственной «раздробленности» особенно тревожат лирического героя стихотворения *И вкусы, и запросы мои странны...* (1968). Он зримо ощущает раздвоение своей личности, связывая его с извечным разделением целостности всего мира – как природного (*два полюса планеты*), так и человеческого (*два врага*).

Во мне два Я – да полюса планеты,
Два разных человека, два врага...

Осознавая свое болезненное состояние и тяготясь пленом двойственных желаний, лирический герой Высоцкого ищет спасительный выход. Болезнь зашла так далеко, что ему бывает сложно разобраться в своей внутренней сути и отличить хорошее от плохого.

И я борюсь, давлю в себе мерзавца, –
О, участь беспокойная моя! –
Боюсь ошибки: может оказаться,
Что я давлю не то второе Я.

Однако у героя есть силы для самоанализа, в нем живет уверенность в правильном направлении поисков своей идентичности. Самое главное, что он определил для себя – это его внутренняя несостоятельность в выборе нравственности. В словаре *нравственность* понимается как ‘внутренняя установка индивида действовать согласно своей совести и свободной воле’ (Гусейнов, Иррлитц 1987). По-видимому, именно *совесть как индикатор* подает лирическому герою сигнал о неблагополучии его жизни и одновременно является руководством к действию: *и я борюсь, давлю в себе мерзавца*. Словом «мерзавец» лирический герой, подвергая себя своему собственному суду, и определяет свою безнравственную, подлую половину.

Настойчивое повторение глагола «давлю» вызывает в памяти хрестоматийное высказывание А.П. Чехова о необходимости самосовершенствования каждого человека – *выдавливать из себя раба*. Эту метафору можно понимать как освобождение от подчинения низким страстям и наклонностям. Герой Высоцкого воспринимает эту задачу как выпавшую ему долю (*участь беспокойная*), и в то же время – как добровольно взятую на себя обязанность (собственное

участие), при осуществлении которых проявляются два противоположные в данном контексте чувства: *борюсь – боюсь ошибки.* Задача представляется лирическому герою очень непростой, но он уверен в благополучном результате:

Я воссоединю две половины
Моей больной раздвоенной души!

Включение в текст стихотворения глагола будущего времени «воссоединю» (*воссоединять* – 'вновь объединять в целое что-либо, ранее разделенное на части'[1]) придает этому событию сакральное значение, связанное с возвращением к изначально цельному, духовно здоровому человеку, к его первозданному совершенному состоянию.

Для Высоцкого-поэта, осмысляющего мир через слово, становление и выздоровление человека возможно благодаря его обращению к целительным слоям, глубинным смыслам родного языка. Отличительной особенностью его поэзии является признание им ценности живого разговорного языка наряду с высокими нравственными понятиями классической русской культуры.

Искания лирического героя Высоцкого сближают его с ищущими *выход из земной неволи в духовные выси* героями мировой литературы. Эти герои, пытавшиеся переделать мир, в конце концов, именно через заветное слово родного языка приходили к осознанию необходимости, прежде всего, изменить себя.

В этом контексте можно вспомнить долгий и мучительный, однако в результате несостоявшийся поиск «спасительного слова» принцем Гамлетом (*Слова, слова, слова...*), или, например, хранение этого «слова», полученного от отца в форме народной мудрости: *Береги честь смолоду* и его исполнение во всех жизненных перипетиях пушкинским героем Гриневым. Или – постижение смысла слова в евангельском рассказе о воскрешении Лазаря, принесшее Раскольникову в *Преступлении и наказании* Ф.М. Достоевского надежду на его собственное возрождение в конце долгого и запутанного пути. Или – поразительное лицемерие Иудушки в *Господах Головлевых* М. Е. Салтыкова-Щедрина, всю свою жизнь «посадившего на язык», употреблявшего изречения Священного Писания в угоду собственным целям, а в самом конце жизни вдруг обретшего истинное значение слов.

Стремление к преодолению разобщенности мира и обретение гармонии в собственной душе является доминирующей темой в поэтическом творчестве Высоцкого. Это заметно в произведениях, где автор осмысливает подвиг солдата, который восстанавливает нормальный природный порядок: *Но на Запад, на*

[1] Современный толковый словарь русского языка Ефремовой. [Электронный ресурс]// URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/efremova/148736/ (дата обращения: 25.09.2010)

Запад ползет батальон/ Чтобы солнце взошло на Востоке (*Мы вращаем Землю*); размышляет над предназначением человека в мире, нуждающемся в свете: *Видно, нужен я там в темноте/ Ничего – распогодится!* (*Темнота*); говорит о возможности исцеления при обращении к традиционным истокам культуры и веры: *Душу стертую утратами да тратами/ Залатаю золотыми я заплатами/ Чтобы чаще Господь замечал* (*Купола*).

Феномен Владимира Высоцкого состоит в том, что в середине XX века, в эпоху торжества научно-технического прогресса и отрицания ценностей традиционного общества, господства интеллектуальной моды и становления человека «нового типа» – человека «без корней», оторванного от своего прошлого, готового поверить любому «свободомыслию», – он силой своего поэтического творчества предпринял попытку направить мысль людей к духовным ценностям, выраженным в истинном Слове. Это Слово поэт искал везде и находил его в глубинах народной памяти, в литературных источниках, в откровениях христианской веры. И это – возможный путь самоидентификации для каждого человека.

Литература

Высоцкий Владимир, 2004, *Сочинения*, сост. А. Крылов, Москва.

Высоцкий Владимир, *Песни и стихи*. [Электронный ресурс]// URL: http://vv.kulichki.net/pesni/ (дата обращения: 25.09.2010)

Гусейнов Абдусалам, Иррлитц Гер, 1987, *Краткая история этики*, Москва.

Иеромонах Серафим (Роуз), 2006, *Человек против Бога*, пер. с англ.; сост. В.И. Марченко, Москва.

Свиридов Станислав, 2000, *Званье человека. Художественный мир В. Высоцкого в контексте русской культуры*, в: *Мир Высоцкого: Исследования и материалы,* сост. А.Е. Крылов и В.Ф. Щербакова, Москва, 248-280.

TIKROSIOS ŽODŽIO REIKŠMĖS ATSISKLEIDIMAS VLADIMIRO VYSOCKIO LYRINIAM HEROJUI IEŠKANT SAVOSIOS TAPATYBĖS

Santrauka

Vladimiro Vysockio fenomeno esmė yra ta, kad XX amžiaus viduryje, epochoje, kai buvo formuojamas žmogus, atitrūkęs nuo savo praeities, žmogus „be šaknų“, poetas pamėgino žmonių mintis nukreipti link dvasinių vertybių, išreikštų tikru gimtosios kal-

bos žodžiu. Tą žodį Vysockis rasdavo liaudies atminties gelmėse, literatūros šaltiniuose, krikščionių tikėjimo apreiškimuose. Tai galimas savivokos kelias kiekvienam žmogui.

Šio straipsnio tikslas – parodyti esminį kalbos vaidmenį formuojantis V. Vysockio lyrinio herojaus asmenybei; remiamasi eilėraščių „Парус“ (1966) bei „*И* вкусы, и запросы мои странны“ (1968) analize. Uždavinys – išskirti kalbinius ir kalbinius kompozicinius eilėraščių kūrimo būdus, taip pat esminius žodžius, padedančius herojui saviraiškos procese. Darbe naudotas semantinis stilistinis metodas (prasmės atspalvių perteikimo adekvatumo vertinimas), derinamas su lyginamuoju stilistiniu ir intertekstiniu metodais.

Esminiai žodžiai: Vysockis, lyrinis herojus, tradicija, žodis, intertekstas, reikšmė.

FINDING A TRUE MEANING OF A WORD BY VYSOTSKY'S LYRICAL HERO IN SEARCH OF HIS IDENTITY

Summary

Vladimir Vysotsky's phenomenon is that in the middle of XX century, in the epoch of forming a man alienated from his past, a man without roots, the poet have made an attempt to turn peoples' thoughts towards intellectual values that are expressed in a true word of the natural language. Vysotsky finded this word in a depths of the national memory, in literary sources, in the Christianity's revelations. This is a way for self-identification of every man.

The purpose of this article is show a key role of a language in establishment of the personality of lyrical hero Vysotsky's poetry as an example analysed the poems *"Parus"* ("Sail", 1966) and *"I vkusy i zaprosy moi stranny"* ("My tastes and my demands are rather strange", 1968). The task is to expose linguistic and composition-speech methods of making poems and key words which help a hero on the way of self-realization. Semantic-stilystic in combination with comparable-stylistic and intertextual methods are used in this article.

Key words: Vysotsky, poet, tradition, intertext, word, meaning.

Татьяна Комаровская

Белорусский государственный педагогический университет им. М. Танка, Беларусь

ПРОБЛЕМА АМЕРИКАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ И ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ США

Цель статьи – 1) анализ полярно противоположных точек зрения на проблему американской идентичности: известного политолога, профессора Гарвардского университета Семюэла Хантингтона, и профессора Роберта Миккелсена; 2) выявление решения этой проблемы в романе писателя Филипа Рота, представителя американской еврейской литературы, а также в некоторых произведениях американской феминистской литературы. Методы исследования – традиционный культурно-исторический и аналитический.

Статья создана на основе анализа материалов докладов, представленных на конференции Европейской Ассоциации Американских Исследований в 2006 году, а также на основе изучения романа Ф. Рота *Другая жизнь* (*The Counterlife*).

Филип Рот, один из крупнейших современных американских писателей, не получил достаточного внимания на литературном пространстве стран СНГ. Исследование его произведений сводится к нескольким статьям, освещающим его творчество достаточно однобоко. Правда, о Роте писал известный русский американист А. С. Мулярчик (см. *Послевоенные американские романисты*, 1980 и *США: век двадцатый*, 1994). Однако Мулярчик в своих трудах создавал общую картину развития литературы США во второй половине XX века и исследовал ее парадигму, не ставя перед собой задачи тщательного и всестороннего исследования творчества Ф. Рота. Этот неординарный, глубокий писатель еще ждет своего исследователя.

В последней трети XX – начале XXI веков проблема американской идентичности становится основной и для общественно-политической мысли США, и для американской культуры. Эта проблема, общая для всех стран западного мира, особенно актуальна для США – страны, изначально состоящей из эмигрантов, прирост населения которой происходит в первую очередь за счет все новых волн эмиграции. Пожалуй, наиболее яркое проявление полярно противоположных мнений по этому вопросу представлено в книге Сэмюэла Хантингтона *Кто мы?*

Спорный вопрос Америки и в реакции на эту книгу, содержащейся в докладе Роберта Миккелсена *Большой шаг вперед: Мы и Они*.

Проблема «Я» и «Другой» – одна из наиболее актуальных для современной культурологии. Она рассматривается и в экзистенциализме, и в постмодернизме (Локан). Однако ее трактовка в докладе Миккелсена лишена упомянутых выше философских наполнений. Доклад ученого полемически заострен против книги профессора Хантингтона *Кто мы? Спорный вопрос Америки*. Профессор Сэмюэль Хантингтон – фигура знаковая в американской науке и жизни последнего десятилетия. В 1997 году он выпустил книгу *Столкновение цивилизаций и передел современного миропорядка*, в которой утверждал, что столкновение различных сил на мировой арене во второй половине XX века является результатом столкновения не различных идеологий или религиозных течений, а цивилизаций. Эта теория сразу же получила широкое применение в различных областях гуманитарной науки США и, увы, доказала свою правоту после 11 сентября и других событий, происшедших как в США, так и во Франции и в ряде европейских стран недавно.

В своей новой книге *Кто мы* профессор Хантингтон отвергает использовавшееся в течение последних 50 лет понятие американской нации как нации, основанной на культурном плюрализме и идеологически сформированной гражданской культуре. Он устанавливает новые культурные нормативы для определения американской нации и разделяет нацию на тех, кто этим стандартам соответствует и тех, кто им не соответствует. Делает он это, по его собственным словам, для поднятия духа патриотизма и национальной сплоченности после событий 11 сентября.

Профессор Миккелсен так определяет цели своего доклада: 1) рассмотреть спор об американской сущности (identity) в историческом ракурсе; 2) проследить этот спор в контексте взаимоотношений Америки с миром. Он напоминает, что европейское понятие нации, в основе которого – кровное родство, общие ценности, общность языка, территории и религии, – для США не подходит. Страна была создана актом политической воли (Декларация Независимости) и посредством свода политических правил (Конституцией). Именно эти два документа дали идеологическое обоснование американской «identity». С начала своего существования страна включала множество этнических групп с различными ценностными понятиями и языками. Ее территория постоянно расширялась, гражданство получали все прибывающие в страну. Правда, с начала существования США определение американской идентичности колебалось между двумя полюсами: эксклюзивная монокультура, с одной стороны, и мультикультурализм,

с другой. И этот спор не был сугубо академическим. Ядро его составляла борьба за власть, за право делить нацию на «Нас» и «Их», на своих и чужаков.

Ксенофобия и попытки насаждения 100-процентного американизма достигли пика в 1917 году, после вступления США в Первую мировую войну. Тогда и был провозглашен главный лозунг 100-процентного американца: «Америка – страна белых англо-саксонских протестантов» (сокр. БАСП, англ. 'WASP – White Anglo-Saxon Protestant').

Идейная реакция последовала со стороны PIGS[1] – эмигрантов, которых определение БАСП принижало в культурном и национальном аспектах. Они выдвинули идею культурного плюрализма как основы американской сущности. Америка виделась им как ассоциация равных этнических групп, удерживаемых в составе одного целого идеологическими нормами гражданского общества. В основе подобного союза лежит полное равенство. Что же касается идеологических норм, то они включали свободу, эгалитарность, индивидуализм, демократию и приоритет закона, определяемого конституцией. Именно это понятие американской идентичности официально было признано определяющим нацию после Второй мировой войны и использовалось до настоящего времени. И вот теперь профессор Хантингтон, пытаясь поднять патриотический дух американцев, снова выдвигает понятие монокультурной нации, американской нации, основанной на англо-протестантской культуре, главными элементами которой являются английский язык, христианство, религиозность, вера в протестантские ценности.

Основной вопрос книги Хантингтона – «Кто мы?». По его мнению, американской идентичности угрожают не только «Они» – чужаки, не соответствующие данному им определению, но и те «настоящие» американцы, которые теряют свою англо-протестантскую американскую идентичность в мире, так быстро становящимся глобализованным. В книге Хантингтона подробно проанализированы три группы представителей национальной элиты, которые «предают» национальную американскую идентичность.

Профессор Миккелсен ставит подобное обвинение против интеллектуальной элиты страны в один ряд с реакционными преследованиями и обвинениями в антиамериканской деятельности времен маккартизма, а также вспоминает другие периоды в жизни страны, отмеченные господством реакции. Но, предупреждает он, никогда еще страх перед внешним миром не определял до такой степени самоощущение нации.

[1] Аббревиатура, созвучная англ. pigs 'свиньи', имеющая в виду поляков, итальянцев, греков и славян.

В своем докладе профессор Миккелсен характеризует себя как либерала, интернационалиста, космополита, ученого, демократа, американца, живущего за рубежом. С этих позиций он отвергает парадигму национальной идентичности, предложенную профессором Хантингтоном, и предупреждает против нее как против идейного оружия правых, реакции, которая неминуемо повлечет за собой ущемление демократических свобод. Он предупреждает против прогрессирующего изоляционизма внешней политики США. Профессор Миккелсен завершает свой доклад словами: *Я верю, что взаимодействие культур может их взаимно обогатить и принести обоюдную пользу, и этот принцип справедлив как для мультикультурных обществ, так и в отношении наций с различными культурными моделями.*

Так, в очередной раз за 230-летнюю историю страны, происходит пересмотр понятия «американской идентичности».

Поиск идентичности стал также основной темой наиболее значительных произведений американской литературы последних сорока лет, а также целых литературных течений: феминистской литературы, литературы национальных меньшинств – афро-американской, индейской, литературы чиканос, еврейской – и других национальных групп, составляющих американский литературный пейзаж. В качестве примера можно привести роман одного из выдающихся современных американских писателей, Филипа Рота, представляющего американскую еврейскую литературу – *Другая жизнь* (*The Counterlife*).

Придумывая себе другой вариант жизни, человек создает свой собственный антимиф (Roth 1987, 167). Эти слова из романа могли бы стать эпиграфом к нему. В основе композиции данного произведения лежит чисто постмодернистский прием различных вариантов развития личностей и судеб его героев, двух братьев Натана и Генри Цукерманов, евреев, живущих в США. Первые две части романа посвящены трансформации младшего брата, Генри, человека, преуспевшего, казалось бы, во всем. К тридцати восьми годам он достиг прочного положения преуспевающего дантиста, у него хорошая жена, трое детей, прекрасные отношения с окружением. Правда, первый сбой в его жизни, о котором он поведал только старшему брату, произошел несколько лет назад: он встретил Марию, европейку, и влюбился в нее. Чувство это было сильным и взаимным, но, когда Марии пришла пора возвращаться в Европу, Генри не сумел оставить семью. Расставшись с Марией, он перенес сильный стресс. Однако через несколько лет он пережил новое любовное приключение – роман с ассистенткой-медсестрой, вылившийся в бешеный ежевечерний получасовой секс после окончания рабочего дня. Старший брат считает, что это – форма протеста Генри против жизненной

рутины, его способ самоутверждения. Кстати, подобную коллизию – секс как форма протеста против отупляющей и нивелирующей личность действительности, единственно возможного для героя, – мы встречаем в произведениях многих американских писателей 60-80-х годов (Апдайка, Чивера, Стайрона и других). В 38 лет у Генри выявилась серьезная болезнь сердца. Лекарства помогли ему справиться с болезнью, ценой утраты потенции. Потеряв, таким образом, свою форму самоутверждения (секс) Генри очень переживает и решается на серьезную операцию сердца, которая приводит к его смерти. Первая часть книги называется *Базель* – по названию щвейцарского города, куда Генри мог бы уехать со своей возлюбленной Марией, – что является символом его нереализованных возможностей, несостоявшегося варианта его жизни.

Вторая часть книги, *Иудея*, представляет другой, противоположный вариант судьбы Генри Цукермана. Генри пережил операцию, но после нее впал в тяжелую нервную депрессию, потерял смысл жизни. Случайная поездка в Израиль для восстановления здоровья помогла ему открыть его истинную идентичность и обрести смысл жизни. Посещение хедера заставило его понять: если что-то и есть в его жизни настоящего, стоящего, так это то, что он еврей. *Я не просто еврей, я не один из евреев – я также глубоко Еврей, как и эти евреи. Все остальное ничего не значит…. В этом – основа моей жизни* (Roth 1987, 68).

Итак, герой обретает свою идентичность. Однако если в первый раз он находит ее в свободном сексе, то во втором – в своей национальной идентичности. Он становится радикальным сионистом, уезжает в Иудею, бросая жену и детей. «Я – ничто, Мы, Иудея, – все». Он попадает под влияние предводителя радикального течения сионизма, Липмана, о котором другой персонаж, Шуки, говорит, что от него «несет фашизмом», вместе со своим кумиром поселяется в незаконном поселении на арабской территории и готов с оружием в руках отстаивать землю древней Иудеи, видя в служении еврейской государственности смысл жизни.

Сам автор, еврей Рот, не разделяет радикализма своего героя. Он доверяет выразить свою позицию Натану Цукерману, своему alter ego в романе. Натан еще в юности считал, что наибольшей свободы еврей достигает в США: *…Я не могу представить себе иное историческое общество, которое достигло бы такого же уровня толерантности, законодательно закрепленного, как Америка, или которое поместило бы плюрализм прямо в центр своей публично признанной политической мечты* (Roth 1987, 60). Он считает, что в Соединенных Штатах еврей более свободен и может быть не менее евреем, чем в Израиле. Тех же, по сути, убеждений он придерживается и спустя восемнадцать лет, приехав в Из-

раиль за братом, которого он надеется вернуть в Штаты. Его поддерживает его израильский друг Шуки, сын одного из ярых приверженцев израильской идеи, бывший депутат Кнессета, прошедший войны с арабами и потерявший в них брата. Шуки – идейный враг Липмана, он считает, что идея основания Израиля – не в том, чтобы воевать с Сирией и Дамаском. Он называет Израиль родиной еврейской ненормальности и говорит: *Мы здесь – зависимые евреи, зависимые от ваших денег, вашего лобби, от больших денежных дотаций от Дядюшки Сэма, в то время как вы – евреи, живущие интересной жизнью, комфортабельной жизнью, без извинений, без стыда и абсолютно независимо…. Факт остается фактом: в диаспоре еврей вроде тебя живет спокойно, не испытывая страха от угрозы преследования или насилия, в то время как мы живем под страхом вечной угрозы нашим жизням, хотя приехали сюда, чтобы избавиться от этой угрозы навсегда…. Это мы – вечно испуганные, живущие под страхом гетто евреи диаспоры, а вы – евреи, уверенные в себе, наслаждающиеся достижениями культуры, всем тем, что сопутствует жизни на родине* (Roth 1987, 81-82). Очевидно, что, по мнению автора, доверяющего своим героям высказать его собственную позицию, национальная идентичность евреев в США сводится к общеамериканской идентичности, растворяется в ней, и это обеспечивает подлинную свободу их жизни и самореализации.

В начале апреля 2006 года на Кипре, под эгидой Кипрского университета проходила международная конференция, организованная Европейской Ассоциацией Американских Исследований на тему «Конформизм, нонконформизм и антиконформизм в американской культуре». Доклады, прозвучавшие в рамках секции «Конформизм и нонконформизм в американской женской литературе XIX и XX веков», многочисленные параллельные лекции, прочитанные на конференции, были в основном посвящены проблеме американской идентичности, как и доклад, проанализированный нами в начале статьи.

В рамках одной из секций были заслушаны доклады, заслуживающие, по нашему мнению, особого внимания. Хелен Марагоу (Афины) в своем докладе *«Бунтовщик» (автор/наемное перо Луиза Мау Элкотт) и популярная литература середины века* убедительно показала, что обилие сцен насилия и эротики в рассказах Элкотт, явное желание автора идентифицировать себя с героинями, которые переступают через поведенческие барьеры, установленные обществом, и даже отвергают нравственные нормы; все то, что воспринимается феминистской критикой как бунт писательницы против жестких рамок феминной модели поведения, было в то же время проявлением конформизма по отношению к законам литературного рынка, требовавшего от литературной продукции «сен-

сации». Вместе с тем, очевиден факт – невозможный для восприятия в рамках сугубо феминистского литературного подхода, – что рассказы писательницы, отвергающие нравственные законы и подвергающие сомнению рациональное восприятие, являются отражением культуры, потерявшей свои прежние нравственные ориентиры в ходе Гражданской войны.

Инна Бергман (Германия) в докладе *Тело и душа женщины, ум и сила мужчины – «Гермафродит» Джулии Уорд Хау как автопортрет женщины-писательницы в XIX веке* попыталась доказать, что романизированная биография двуполой героини является автопортретом автора, самой Джулии Хау, а бисексуальность – это метафора, призванная выразить сложность жизненной позиции писательницы, ее метания между традиционной женской ролью жены и матери и положением художника в чисто «мужской» – в XIX веке – сфере деятельности. Для воссоздания психической жизни героини, идентичной, по мнению докладчицы, психической жизни самой Джулии Хау, были использованы феминистская теория и теория перфоменса.

Мишель Уэа (США) в докладе *Больные мужчины как метафора в рассказах Эдит Уортон*, отмечает, что литературе XIX века была свойственна больная героиня, жалкая и никчемная в своей болезни (invalid – in-valid 'лишенный ценности'), но не герой. Раскрывая внутреннюю форму слова «никчемный», заменяя больную героиню больным героем, Эдит Уортон наделяет его болезнь метафорическим смыслом. Таким образом, больной герой, постоянно встречающийся в ее рассказах, становится воплощением бессилия, выражением моральной и физической трусости, душевной глухоты и эпистемологической неуверенности. В подобном изображении мужских персонажей содержится вызов писательницы мужской культуре ее эпохи, с ее уничижительным отношением к женщине.

Грегори Томсо (США) в докладе *Взрыв мороза: эротика нонконформизма в трех рассказах Мэри Уилкинс Фримен* представляет писательницу как одного из крупнейших критиков социального конформизма рубежа веков и заостряет внимание на нетрадиционной сексуальной ориентации, которой писательница наделяет своих героев и изображению которой уделяет повышенное внимание. Автор доклада считает эту особенность рассказов Фримен своеобразным выражением основной доминанты ее творчества, направленного на критику буржуазной морали и социальных отношений.

Общим понятием, характеризующим современное состояние американской литературы, стало понятие «a patched quilt» 'лоскутное одеяло', подразумевающее отсутствие в литературе США общей идеи, ее объединяющей и выражающей. Однако, на наш взгляд, такая идея существует, и состоит она в поиске самоиден-

тичности, характерном как для литературы страны, так и для ее исторической науки, а, возможно, и других форм культуры.

В результате нашего исследования мы выявили сущность двух полярно противоположных, характерных для современной общественно-политической мысли США, точек зрения на проблему американской идентичности; рассмотрели роман Ф. Рота *Другая жизнь* как реализацию одной из этих точек зрения и выявили вектор поисков идентичности в произведениях, показательных для развития «женского романа» в США.

Литература

Roth Philip, 1987, *The Counterlife*, New York.
Мулярчик Александр, 1980, *Послевоенные американские романисты*, Москва.
Мулярчик Александр, 1994, *США: век двадцатый*, Москва-Барановичи.
Электронные материалы докладов, представленных на конференции EAAS, 2006 г.

AMERIKIETIŠKOSIOS TAPATYBĖS PROBLEMA JAV POLITINĖJE MINTYJE IR GROŽINĖJE LITERATŪROJE

Santrauka

Paskutinįjį XX amžiaus trečdalį–XX amžiaus pradžioje amerikietiškosios tapatybės problema tapo esmine ir visuomeninei politinei JAV minčiai, ir šalies kultūrai. Ryškiausias radikaliai priešingų nuomonių šiuo klausimu susidūrimo pavyzdys – Samuelio Huntingtono knyga „Kas mes? Iššūkiai Amerikos nacionalinei tapatybei“ ir reakcija į šią knygą, atsispindinti Roberto Mikkelseno pranešime „Didelis žingsnis į priekį: *mes* ir *jie*“.

Knygoje „Kas mes?“ profesorius Huntingtonas atmeta amerikiečių nacijos, kaip nacijos, pagrįstos kultūriniu pliuralizmu ir ideologiškai suformuota pilietine kultūra, sampratą, funkcionavusią pastaruosius penkiasdešimt metų.

Profesorius Mikkelsenas atmeta profesoriaus Huntingtono pasiūlytą nacionalinės tapatybės paradigmą ir savo pranešimą užbaigia žodžiais: „Tikiu, kad kultūrų tarpusavio sąveika gali jas praturtinti bei teikti abipusę naudą, ir šis principas pasiteisina tiek daugiakultūrėse visuomenėse, tiek nacijų su skirtingais kultūros modeliais santykiuose“.

Į straipsnį įtraukta Philipo Rotho romano *Kitas gyvenimas* (*The Counterlife*) analizė įtikinamai patvirtina šią mintį.

Esminiai žodžiai: tapatybės paieškos, kultūrinis pliuralizmas, liberalas, etninės grupės, daugiakultūrė visuomenė, diaspora.

THE PROBLEM OF AMERICAN IDENTITY IN U.S. POLITICAL THOUGHT AND FICTION

Summary

Search for identity is the idea and the activity that sums up American intellectual life at present and the main streams of thought of its literature.

In the summer of 2004 Harvard Professor Samuel P. Huntington published a book in the United States entitled, *Who Are We? America's Great Debate.* In it he rejected the mixture of cultural pluralism and ideological civic culture that has served as the dominant definition of American nationhood for the last five decades. Professor Robert Mikkelsen, as a liberal, transnational, cosmopolitan, academic, a Democrat living abroad, views the United States as a culturally pluralistic nation made up of a variety of ethnic groups held together by a common civic culture and ideology. .

The analysis of Philip Roth's novel "The Counterlife" given in the article is a vivid proof to this debate.

Key words: search for identity, cultural pluralism, liberal, a culturally pluralistic nation, ethnic group, multicultural society, diaspora.

Monika Pokorska-Iwaniuk

Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu, Polska

TOŻSAMOŚC „ZAGUBIONA". POSZUKIWANIE WARTOŚCI W OBLICZU ZAGŁADY NARODU

W artykule analizie zostanie poddana kwestia dotycząca poszukiwania i umacniania tożsamości w warunkach wyjątkowych, bo w obliczu zagłady i unicestwienia narodu litewskiego w okresie sowieckiej okupacji. Użyte w tytule referatu stwierdzenie „tożsamość zagubiona" jest tak naprawdę pewnego rodzaju przewrotnością. Wydaje się, że człowiek zesłany na Syberię, na 25 lat do łagru, nie może i nie chce mówić o tożsamości kulturowej, o tożsamości narodu. I rzeczywiście, w wielu przypadkach odnosi się wrażenie, że poruszane kwestie dotyczące tożsamości zesłańcy uważali za zbędne, niepotrzebnie wymyślane. Jednak nie wszyscy. W referacie zostaną przytoczone i poddane analizie wypowiedzi tych ludzi, którzy mówili o ratowaniu tożsamości, o poszukiwaniu własnej odrębności i przynależności do grupy. Opierając się na tekstach literackich i zapisanych rozmowach, biorąc pod uwagę wieloaspektowość zjawiska związanego z poszukiwaniem bądź zachowaniem przynależności kulturowej i narodowej, omawianie problemu przebiegać będzie na kilku płaszczyznach, uwzględniających czas i miejsce przekazu oraz charakter nadawcy, który dzieli się swoimi przemyśleniami z odbiorcą tekstu.

Chcąc zrozumieć zasięg działania władzy radzieckiej, należy przytoczyć dane i liczby, które wyraźnie wskażą, na jak wielką skalę były przeprowadzane i jak duży zasięg miały represje stalinowskie, które dotknęły ludność litewską.

Przyjmuje się, że początek sowieckiej okupacji i aneksji całej Litwy poprzez włączenie jej jako Socjalistycznej Republiki Związkowej do ZSRR rozpoczął się w 1940 roku, a pierwsze aresztowania jeszcze nie na masową skalę, ale już o szerokim zasięgu działania nastąpiły od 15 czerwca 1940 roku. Do 1941 roku zostało pojmanych i uwięzionych 6606 osób, uznanych za „wrogów politycznych", wśród nich 6242 mężczyz i 364 kobiety (Anušauskas 2006, 26).

Masowe zsyłki na Syberię mieszkańców Żmudzi, Auksztoty, Suwalszczyzny rozpoczęły się w 1941 roku. 14 czerwca, dzień symbolizujący rozpoczęcie deportacji, dzisiaj nazywany Dniem Żałoby Narodowej i Nadziei, obchodzony jest jako uroczyste święto narodowe przypominające o tragicznym okresie w historii Litwy naznaczonym cierpieniem i bólem tysięcy ludzi.

Przygotowania do zsyłki i przeprowadzanie aresztowań tak wspomina jeden z zesłańców:

W pierwszej połowie czerwca otrzymaliśmy ostrzeżenie: oto jeden z przyjaciół Ojca przyniósł wiadomość, że na dworcu kolejowym zgromadzono dużo wagonów, prawdopodobnie w przygotowaniu do masowej wywózki, jak to było już wcześniej na innych ziemiach kresowych (...). 14 czerwca na miasto spadła oczekiwana klęska. Dziesiątki samochodów ciężarowych podjeżdżały to do tego, to do innego domu, wyprowadzano rodziny, czasem pojedynczych ludzi, nawet staruszki, i pod bagnetami wieziono ich w kierunku dworca. Wilno zostało sparaliżowane lękiem, wszyscy czuli się zagrożeni (...) niespodziewaną odmianę przyniósł dzień 22 czerwca (...) wywózka się załamała, ale bolszewicy zdążyli jeszcze opróżnić więzienie na Łukiszkach i część więźniów (...) wywieźć w głąb Rosji (Kiersnowski 2007, 47).

Większość zesłanych w 1941 została wywieziona do Kraju Ałtajskiego, Republiki Komskiej, w rejony Nowosybirska, Tomska, część trafiła do łagrów w rejonie Krasnojarska. W 1942 roku prawie 40% ludności zesłanej w rejon Ałtaju zostało przewiezionych na północ do Jakucji, gdzie większość z nich zmarła z wycieńczenia, głodu, zimna i chorób.

Druga fala masowych wywózek z Litwy nastąpiła wraz z nadejściem wiosny 1948 roku. Zakrojone na szeroką skalę deportacje o kryptonimie „Wiosna" były największą akcją represyjną w historii powojennej Związku Sowieckiego. Podczas trzeciej fazy czystek w 1951 roku (akcja „Jesień") wywieziono 4 tys. rodzin chłopskich, w sumie 16 150 osób – „wrogów kolektywizacji" .

Dzisiaj trudno precyzyjnie ocenić, ilu zesłańców zmarło na wygnaniu, ilu w łagrach, a ilu powróciło. Szacunkowe obliczenia sięgają tysięcy zaginionych i zamordowanych. Podaje się, że w latach sowieckiej okupacji od 15 czerwca 1940 do 22 czerwca 1941 roku uwięziono i zabito 11 000, wywieziono 18 000 osób. W latach 1944–1953 liczba represjonowanych drastycznie wzrosła, pojmanych i uwięzionych było 186 000, a wywiezionych 118 000, z tej liczby do 1953 roku aż 28 000 zmarło na wygnaniu, a około 25 000 w łagrach i więzieniach (Juozevičiūtė, Rudienė 2007, 79).

Spośród represjonowanych z terenów Litwy znajdujących się pod okupacja sowiecką, aż 77, 9% stanowili Litwini (15, 3% Polacy; 8, 3% Żydzi; 3,4% Niemcy).

Przeprowadzona przez historyków symulacja (uwzględniająca liczbę naturalnych urodzeń i zgonów) pokazała, że gdyby nie zagłada ludności litewskiej od 1941 roku, to w 1959 roku państwo miałoby o 1mln 200 tys. obywateli więcej (Augustinaitytė, Bačiulis 2007, 30-35)

W nawiązaniu do tragicznych wydarzeń powstała bogata zesłańcza i łagrowa litewska literatura wspomnieniowa i pamiętnikarska. Co prawda ostra cenzura i

zakaz druku utworów pokazujących bezprawie władzy radzieckiej spowodowały duże opóźnienie w ukazywaniu się tych tekstów i tak naprawdę o ruchu wydawniczym literatury zesłaniowej i łagrowej można mówić dopiero w okresie ostatnich dziesięciu lat XX wieku.

Na marginesie można dodać, iż w latach 60. rozpoczęła się otwarta nagonka degradująca w oczach społeczeństwa wszystkich tych, co powracali z zesłania. Popularna stała się seria wydawnicza, pod jakże wymownym tytułem „Fakty oskarżają". W ciągu jednego roku od 1959 do 1960 opublikowane zostały aż 452 artykuły, w których byli represjonowani zmuszani byli zamieszczać teksty i dokonywać samokrytyki (Matulevičienė 2003, 319-345).

Wspomnienia zesłańcze dające wyraz prawdzie, okrucieństwu i bezsilności ludzkiej w obliczu reżimu totalitarnego były narzędziem sprzeciwu i oporu, czynnikiem chroniącym narodową tożsamość, rodzącym sprzeciw sowietyzacji.

Opierając się na tekstach literackich, przeprowadzonych wywiadach i zapisanych rozmowach, mówiąc o tożsamości, trzeba mieć na uwadze wieloaspektowość zjawiska związanego z poszukiwaniem bądź zachowaniem przynależności kulturowej i narodowej i rozpatrywać ją na kilku płaszczyznach.

Biorąc pod uwagę c z a s , w którym nadawca dzieli się swoimi przemyśleniami z odbiorcą tekstu, można mówić o dwóch momentach odniesienia:

– gdy spisuje je na bieżąco na zesłaniu;
– gdy spisuje po wielu latach po powrocie z zesłania.

Niestety niewiele jest takich tekstów, które spisywane były na bieżąco, na zesłaniu. Trudne warunki, zimno, wycieńczenie nie sprzyjały pracy twórczej. Brak oświetlenia, ołówka, kartki powodowały, że nawet Ci najbardziej wytrwali w pisaniu, najczęściej ograniczali się do krótkich form poetyckich: wierszy, modlitw, pieśni. Pewną dokumentacją przeżyć są listy, aczkolwiek korespondencja z bliskimi pozostającymi w kraju też była sporadyczna, urywana. Przesyłki ginęły po drodze, nie docierały do nadawcy, a jeżeli już dotarły, często po przeczytaniu były niszczone, żeby nie pozostał ślad kontaktu z zesłańcem.

Te początkowe zapiski w niewielkim stopniu mówiły o tożsamości, w większości odwoływały się do warunków życia. U wielu Litwinów do głosu doszło przekonanie o obowiązku świadczenia prawdy. Nieraz można było usłyszeć takie przesłania:

Należy pragnąć i domagać się, by powracający, cudem ocaleni (...) opisali swe wspomnienia (...) stanowi to obowiązek, od którego nikomu uchylać się nie wolno. Bóg po to pozwolił niektórym ludziom oglądać piekło za życia i wrócić, by dali świadectwo prawdzie (z nagranych rozmów przeprowadzonych z Rimantasem Dichavičiusem, Wilno 2007 r.).

Krążące między ludźmi, ręcznie przepisywane urywki wspomnień były ważne, przechowywane wręcz jak relikwie. W studium *Mapy cierpienia* pisze o tym Eugenijus Ignatavičius:

Kiek metų iš rankų į rankas keliavo nučiupinėti, apspurę, plonam rūkomam popieruj mašinėle spausdinti A. Andrukaičio sąsiuviniai. O Grinkevičiūtės skaudi išpažintis. Kokia emocine jėga ir įtaiga jie žadino tiesos troškimą, ugdė nacionalinę savimonę... (Ignatavičius 1992, 6)[1].

Utwory, które spisywane były już po powrocie do kraju, powstałe po wielu latach od zesłania są bardziej zachowawcze, wyważone i dopracowane. Autorzy często oprócz dokumentalnej relacji, starają się wpleść w treść elementy moralizatorskie, które mają budzić sumienie, zmuszając potencjalnych odbiorców do przemyśleń, zastanowienia, orazdydaktyczne, które mają uczyć i wychowywać przyszłe pokolenia. Właśnie w nich można odnaleźć elementy patriotyczne, podkreślające poczucie tożsamości narodowej. Zesłani zaczynają opisywać swoją tęsknotę do kraju, uwypuklają te elementy, które wskazywały na wspólne korzenie ludzi wywodzących się z różnych stron Litwy, opisują obyczaje, tradycje, które pielęgnowali na zesłaniu. Znana na Litwie badaczka literatury Viktoria Daujotytė we wstępie do wydanej w 2005 roku książki Dalii Grinkevičiūtė, *Lietuviai prie Laptevų jūros*[2] porównuje pierwsze naprędce zanotowane wspomnienia zesłańcze autorki i te, które spisywała po wielu latach:

Savo tremties tekstus ji atkakliai rašė siekdama, kad jie kada nors galetų dalyvauti tiesos ir teisybės bylose. Pirmuoju bandymu labiau pasidavė spontaniškam siekimui ne tik papasakoti, bet ir išsipasakoti, pasąmone jausdama, kad atvertos traumos greičiau nyksta (...) iš naujo pradėdama rašyti – po 1974 metų, šiek tiek keitė pasakojimo taktiką; negalėjo nekeisti, nes jau kitas buvo jos patirties lygmuo, kiti uždaviniai (Daujotytė 2005, 12-15)[3].

[1] *Ile lat przekazywane były z rąk do rąk, pobrudzone, przesiąknięte dymem, maszynopisy Andrukaitisa. Bolesna spowiedź A Grinkevičiūtė. Ile emocji budziło poszukiwanie prawdy, kształtowanie świadomości narodowej...*

[2] Dalia Grinkevičiūtė została wywieziona razem matką i bratem w 1941 roku. W 1949 roku tylko na rok udało jej się powrócić do ojczyzny, gdyż w 1950 roku ponownie została zesłana. Rękopis pospiesznie spisywanych wspomnień włożyła do szklanego słoika i zakopała w ziemi, dzięki czemu ocaliła pierwsze zapiski od zniszczenia i zagubienia.

[3] Swoje wspomnienia uparcie spisywała, mając nadzieję, że kiedyś będą one mogły dać wyraz prawdzie i sprawiedliwości. Podczas pierwszej próby uległa spontanicznemu dążeniu nie tyle do opowiadania, lecz raczej wypowiedzenia, swoistej spowiedzi, jakby podświadomie czując, że otwarte rany szybciej goją się (...) gdy zaczęła pisać od nowa – po 1974 roku, zmieniła trochę taktykę przekazu; nie mogła nie zmienić, gdyż inny był już jej stopień doświadczenia, inne stawiała sobie zadania.

Gdy bierzemy pod uwagę o s o b ę p r z e k a z u , wydaje się, ze jedną z ważniejszych kategorii będzie przeanalizowanie tekstów pod kątem wypowiedzi nadawcy. Inaczej swój kraj, ojczyznę, rodzinę będą wspominali:

- dorosły, który tożsamość narodową i kulturową chce pielęgnować i chronić jej wartości;
- dorosły, który traci poczucie przynależności;
- dziecko, które chłonie dziedzictwo narodowe, lub wręcz odwrotnie, które ucieka od korzeni, bo chce przynależeć do nowej społeczności.

Punktem wyjścia do rozważań będzie obraz świata, w którym znalazł się zesłany, świata, który go otacza i w którym musi się odnaleźć, oraz świata, który sam tworzy, który jawi się w jego wyobraźni.

Najtrudniejsze jest poszukiwanie własnej tożsamości w warunkach skrajnych, na granicy życia i śmierci – próba wytrwania w tak nieludzkich warunkach i nie zagubienia własnego „ja", pozostawanie równocześnie człowiekiem, nie tylko istotą ludzką. Osobisty rozrachunek ze światem, z losem, przeżywane dylematy moralne, walka o własną duszę stały się spowiedzią pokolenia obozowego, literackim wyznaniem, w którym górę brały „prawa ducha przeciw prawom ciał".

Do tej pory najwięcej pojawiło się i pojawia się utworów, które mówią o bezmiarze ludzkiego cierpienia i poniżenia, o rozpadzie osobowości i heroicznych próbach ocalenia własnego „ja". Na plan dalszy schodzą próby walki o tożsamość narodową, odrębność kulturową. Bohaterowie utworów wspominają ukochany kraj, ale są to pojedyncze westchnienia, powtarzane jak strofy litanii o powrót do domu. Słowo „Litwa" wypowiadają z namaszczeniem, wielką czcią i patetyzmem. Odnosi się wrażenie, że ojczyzna, która przybiera cechy ludzkie, jest upersonifikowana, równocześnie stanowi jakiś twór wyimaginowany, nierealne marzenie, symbol. Bardzo dobitnie mówi o tym A. Paulavičius w utworze *Leiskit į Tėvynę*:

Oi, jūs žmonės, žmonės! Jūs nežinote kas yra tėvynės ilgesys. Jūs net nenujaučiate, kiek svajota, kiek minčių galvoje gimdavo ir beviltiškai mirdavo. Jūs nesuprantate ką reiškia žodis tėvynė (Paulavičius 1989, 391)[4]

Przykładem potwierdzającym taki sposób obrazowania rzeczywistości łagrowej będzie również pisarstwo Antaniny Garmutė, która we wspomnieniach zatytułowanych *Ešelonai* wielokrotnie, ale tylko na chwilę, wraca myślami do kraju, tak jakby bała się, że te marzenia mogą się rozpłynąć w nicości, jakby chciała pokazać, że są one tak niepewne, ulotne, jak jej życie na zesłaniu. W tekst autorka wplata pojedyncze zdania mówiące o ukochanej Ojczyźnie:

[4] *Oj, ludzie, ludzie! Nie wiecie, co to jest tęsknota za ojczyzną. Nawet sobie nie wyobrażacie, ile marzeń, ile myśli w głowie rodziło się i umarło bez nadziei. Nie rozumiecie, co znaczy słowo ojczyzna.*

Pasidalyti ta viena vienintele svajone: į Lietuvą!
(...)
Kada gi mus išleis į Lietuvą?
Nieko mums nėra brangesnio ir šventesnio už gimtąją žemę (...) Mes kaip paukščiai, išmesti iš lizdos, negalime gyventi be jos.
(...)
Ne dainuoja, o dejuuoja lietuvių tremtinių širdys:
„Leiskit į Tėvynę, leiskit pas savus –
Ten pradžiugus krūtinė, atgaivins jausmus. ...“.
(Garmutė, 1989, 69)[5]

Ustosunkowując się do drugiego sposobu wypowiedzi, w którym wspomniana już osoba traci poczucie przynależności, należy stwierdzić, że mało jest takich tekstów, w których piszący przyznawałby się otwarcie do pewnego rodzaju ucieczki, świadomego „gubienia tożsamości".

W większości przypadków nadawca z premedytacją pomija kwestie związane z przynależnością ludzi do pewnej narodowości, kultury. Nie mówi o kraju, symbolach narodowych, obyczajach, za to, z faktograficzną dokładnością opisuje warunki, w jakich się znalazł, co robił, jak żył, nie wspominając o tym, co czuł, myślał, kim był i kim się stał. W jego odczuciu, w tym ogromie bólu, strachu, cierpienia, pragnienia, abstrakcyjne myślenie wydaje się nie na miejscu, zbędne, bo mogłoby przesłonić realny obraz przekazu egzystencji zesłańca:

Jeżeli będę powtarzał cały czas jak kocham Litwę, jak ważne jest dla mnie słowo ojczyzna, to odwrócę uwagę czytelnika od tego co dla mnie najważniejsze, nie zrozumie mojej krzywdy, niesprawiedliwości, która mnie dotknęła (na podstawie nagranych rozmów z Juditą Savickaitė-Masaitienė – zesłaną w okolice Syktywkaru (Komi ASRR), Wilno 2006 r.).

Jednocześnie piszący zdawali sobie sprawę z faktu, że nie są w stanie ukazać pełnej prawdy o świecie łagru, wiedząc, że dla wielu odbiorców ten świat jawi się jako nierealny, gdyż przedstawia obraz nad wyraz brutalny, obraz zagłady i zniewolenia.

---

[5] *Podzielić się tym jednym marzeniem: Na Litwę!*
(...)
Kiedy nas wypuszczą na Litwę?
Nic dla nas nie jest droższe i bardziej święte niż kraj rodzinny (...) Jesteśmy jak ptaki wyrzucone z gniazd, nie możemy życ bez nich.
(...)
„Nie płacze, a lamentuje serce zesłańca:
Wypuśccie do Ojczyzny, wypuśccie do swoich –
Tam uradowane serce, ożywi uczucia... .“

Przykładów mogą dostarczyć nam teksty: Antanasa Kryžanauskasa *Už ką?*, Antanasa Miškinisa *Sulaužyti kryžiai* i wiele innych.

Najciekawsze i najszczersze jawią się wyznania dzieci, małych i młodych zesłańców, których życie dopiero się rozpoczynało, kształtowało. Sugestywnie opowiadają o tym dwa urywki wspomnień. O miłości do Ojczyzny, kultywowaniu obyczajów, o pielęgnowaniu języka i kultury litewskiej pisze wspominana już Antanina Garmutė, która zesłana została na Syberię nad brzegi Angary jako trzynastoletnia dziewczyna:

Mums, vaikams (...) Lietuvos vardas buvo šventas. Todėl didžiausią dėkingumą ir pagarbą jaučių tėvams, kurie ir labai sunkiomis salygomis, badaudami, ten, Arktikoj, mokė mus, vaikus, lietuvių kalbos, kultūros, papročių ir istorijos. Didėlė šventė būdavo, kai giminės iš Lietuvos (...) įdėdavo į siuntinį elementorių ar kitą lietuvišką knygą (...) Maironį ir jo kūrybą aš žinau daugiau negu dabar parašyta Lietuvos vidurinių mokyklų vadovėliuose (Garmutė, 1989, 95)[6].

Inaczej odbierała rzeczywistośc zesłaniową Birutė Taujenytė, która była jeszcze małym dzieckiem, kiedy razem z rodzicami znalazła się w osadzie Murtuk, leżącej na skraju bezkresnej tajgi. W jej wspomnieniach zatutułowanych *Laiškas tėvams,* spisanych już po latach, ale mówiących o odczuciach małej dziewczynki możemy przeczytać:

Taip, Lietuva man buvo pasakų šalis (...) prisimenu, prašiau, maldavau nedėti man kėpures, nevilkti prijuostes su sparneliais, o tu [mama] man aiškini, kad taip labai gražu ir visi vaikai Lietuvoje nešioja tokias (...) nenoriu, nenoriu taip kaip Lietuvoje, noriu taip kaip visi (...) dar nesupratau kodėl tu mane sakydavai, kad mes ne tokie, kaip visi, kad Lietuvoje ne taip kaip čia (Taujenytė 1991, 207)[7].

Biorąc pod uwagę m i e j s c e , w którym nadawca poszukuje tożsamości, rozróżniamy trzy etapy:

- w drodze na zesłanie;
- na zesłaniu;
- po powrocie.

---

[6] *Dla nas dzieci (...) słowo Litwa było święte. Dlatego wielką wdzięczność i szacunek czuję do rodziców, którzy w bardzo trudnych warunkach, głodując, tam, w arktyce, uczyli nas, dzieci, języka litewskiego, kultury, zwyczajów i historii. Wielkie święto było, kiedy rodzina z Litwy (...) wysyłała elementarz, albo jakąś litewską książkę (...) Maironisa i jego twórczośc znałam lepiej niż obecnie jest to opisane w podrecznikach dla szkół srednich.*

[7] *Tak, Litwa dla mnie była krajem z bajki (...) pamiętam, prosiłam, modliłam się, żeby nie ubierać mnie w czapkę, nie odziewać w fartuszek ze skrzydełkami, a ty mamo tłumaczyłaś mi, że tak bardzo ładnie, że wszystkie dzieci na Litwie takie noszą (...) nie chcę, nie chcę tak jak na Litwie, chcę tak jak wszyscy (...) ciągle nie rozumiałam, dlaczego mówiono mi, że my jesteśmy inni, że na Litwie nie jest tak samo jak tutaj.*

Dla każdego deportowanego pierwszy etap zesłania rozpoczynał się trwającą miesiącami drogą. Z dworców kolejowych Nowej Wilejki, Podbrodzia, Poniewieża, Szawli odjeżdżały wagony bydlęce – eszelony, wywożące w głąb Rosji niewinnych ludzi – mężczyzn, starców, kobiety, dzieci.

Aš stoviu apsupta internacionalinio savo draugų būrio: lietuviai, lenkai, kalmukai, ukrainiečiai, totoriai, graikai (Taujenytė 1991, 207)[8].

Tak dla wielu rozpoczynały się lata zesłania. Mimo, że stali w gromadzie, jeden dla drugiego był obcy. Zagubieni, nie jednoczyli się w grupach narodowych, obojętne im było, kim są, strach przed nieznanym i kompletne niezrozumienie sytuacji paraliżował jakiekolwiek działania.

To zbiorowisko przerażonych i zagubionych ludzi, jakże różniacych się, było bezkształtnym tłumem, masą, która uzyskiwała tożsamość i stawała się możliwą do nazwania społecznością dopiero w momencie osiągnięcia kresu podróży, gdy osiadłwszy na wyznaczonym im kawałku ziemi, zaczynała budować dom, troszczyć się o byt codzienny.

Będąc już na zesłaniu, wiedząc już, że ich pobyt na Syberii może trwać latami, a może nawet zawsze, zaczynali pielęgnować te wartości, które mówiły o ich pochodzeniu, wierze, tradycji i historii. Stykając się często z wrogością i niezrozumieniem ze strony rdzennych mieszkańców, chcieli tym bardziej podkreślić swoją odrębność, a równocześnie narastała chęć identyfikowania się z konkretną społecznością.

W utworach najczęściej pojawiają się opisy wspólnie przez Litwinów spędzanych świąt, wspólnej modlitwy, wspólnego śpiewania z dziećmi „dain"[9], nauki czytania w języku ojczystym. Dominującym symbolem stał się wizerunek krzyża, oznaczającego nie tylko przynależność religijną, ale pokutę, ofiarę, nadzieję, tradycję.

Ostatni etap tułaczej drogi zesłańca to moment, w którym deportowany zostaje odsyłany do domu, do ukochanej ojczyzny, rodziny, bliskich. Wydawać się on powinien najszczęśliwszym dniem w życiu, stanowiącym kres cierpień, kończącym biedę, upokorzenia, strach. Niestety, w tym momencie zazwyczaj następowało brutalne zderzenie oczekiwań i wyobrażeń z rzeczywistością, z koszmarem, który spotykał go po powrocie. Okazywało się, że nikt na zesłańca nie czeka, nikt go nie chce, dalej jest wrogiem narodu, przestępcą, wyrzutkiem społecznym. Te traumatyczne doświadczenia po powrocie nierzadko były gorsze i bardziej bolesne niż te na zesłaniu. Świadomość, że odsuwają się od niego bliscy, ci, których kochał i za którymi tęsknił, że odrzuca go naród, że nie ma się z kim utożsamiać sprawiała, że czuł się „nikim",

[8] *Stoję otoczona z różnych stron gromadą przyjaciół: Litwinów, Polaków, Kałmuków, Ukraińców, Tatarów, Greków.*

[9] lit. daina – 'pieśń ludowa'.

znowu obcy, niepotrzebny. Ponowna utrata poczucia bezpieczeństwa, bezsilność powodowały stan zawieszenia w próżni. Zesłany czuł, że nie ma dokąd wracać, nie ma własnego „ja", nie ma tożsamości zbiorowej, narodowej.

Można przytoczyć wiele przykładów z litewskiej literatury wspomnieniowej, w której opisana została tragedia powracających, ich walka i próby odnalezienia się w nowej rzeczywistości, nowym świecie, bo ten, o którym marzyli i który wspominali, przestał istnieć:

Labai skaudu, kad mes, svetimųjų ištremti iš Tėvynės ir iškentėję daugelį metų svetur, grįžę namo, saviesiems buvom svetimi. Negavę nei darbo, nei kampo, nei užtarimo, vėl buvome varomi iš Tėvynės, iš tos išsvajotos, skausmu išnešiotos brangiosios Lietuvos (Svitkauskas 1991,43)[10]

Niekas Lietuvoje mūsų nelaukė, niekvietė... (Paulavičius 1989, 392)[11].

Ir vėl prasidėjo naują vargų epopėja – slapstymasis Tėvynėje, baimė, nežinomybė... Bet apie tai kita kalba. Tai kalba apie tuos gerus žmones, kurie mums padėjo, kuriems tauta – ne beveidė masė, bet gyvi žmonės (Pranckus 1991, 117)[12].

Podsumowując i mając na uwadze przytoczone powyżej przykłady ratowania tożsamości i poszukiwania własnej odrębności, warto raz jeszcze zastanowić się, na ile ogólnie przyjęte stwierdzenie, mówiące iż ludzie bez poczucia miejsca, posiadanego dziedzictwa i nie przywiązani do tradycji w danym kraju, nie są w stanie umacniać swej tożsamości, sprawdza się w warunkach uwięzienia, zesłania.

Bibliografia

Alksinytė-Garbštienė Onutė, 1993, *Sibire...tremtinių žeme. Dienoraštis 1942–1956*, Vilnius.

Anušauskas Arvydas, 2006, *Okupacija ir aneksija*, Vilnius.

Anušauskas Arvydas, 2006, *Terroras ir nusikaltimai žmoniškumui*, Vilnius.

Augustinaitytė Milda, Bačiulis Audrius, 2007, *Sunaikintas tautos žiedas*, „Veidas" nr 24, 30-35.

Bičiūnaitė-Masiulienė Jūratė, 1990, *Jaunystė prie Laptevų jūros,* Vilnius.

Daujotytė Viktorija, 2005, *Kelyje į literatūros lobyną*, w: Dalia Grinkevičiūtė, *Lietuviai prie Laptevų jūros*, Vilnius, 5-16.

Garmutė Antanina, 1989, *Ešelonai*, w: *Amžino įšalo žemėje*, Vilnius.

[10] *Bardzo boli, że my, przez obcych wywiezieni z ojczyzny, którzy tyle wycierpieliśmy na obczyźnie, powróciwszy do domu, dla swoich byliśmy obcy. Nie dostając ani pracy, ani własnego kąta, ani wstawiennictwa, znowu byliśmy wyganiani z Ojczyzny, z tej wymarzonej, ukochanej Litwy.*

[11] *Nikt na Litwie nas nie oczekiwał, nie zapraszał... .*

[12] *I znowu rozpoczęła się nowa epopeja tragedii – ukrywanie się w Ojczyźnie, strach, niewiedza... Ale nie o tym trzeba mówic, trzeba mówić o tych dobrych ludziach, którzy nam pomogli, dla których naród to nie masa bez twarzy, ale żywi ludzie.*

Giedraitienė Janina, 1991, *Kelionę į niekur*, Vilnius.
Grinkevičiūtė Dalia, 2005, *Lietuviai prie Laptevų jūros*, Vilnius.
Ignatavičius Eugenijus, 1992, *Kančių žemėlapai*, w: *Kryžius šiaurėje*, Vilnius.
Juozevičiūtė Virginija, Rudienė Vilma, 2007, *Istorikų įvadas, KGB muziejaus katalogas*, Vilnius.
Kiersnowski R, 2007, *Tam i wtedy. W Podweryszkach, w Wilnie i w puszczy 1939-1945*, Warszawa.
Kryžanauskas Antanas, 1995, *Už ką ?...*, Vilnius.
Matulevičienė Saulė, 2003, *Dokumentinė literatūra pokario ir tremties atsiminimai*, w: *Naujausioji lietuvių literatūra,* Vilnius, 319-345.
Paulavičius Antanas, 1989, *Leiskit į Tėvynę*, Kaunas.
Miškinis Antanas, 1989, *Sulaužyti kryžiai*, Vilnius.
Sirutienė Ona, 1989, *1941 metų birželio 14-osios žaizdos,* w: *Leiskit į Tėvynę – Tremtinių atsiminimai*, Kaunas, 15-49.
Saudargienė Ava, 1985, *Naikinamieji: politinio kalinio pasakojimai*, London.
Svitkauskas Kazys, 1991, *Laimės vaikai*, w: *Tautų tėvo karalystėje*, Kaunas.
Taujenytė Birutė, 1991, *Laiškas tėvams*, w: *Tautų tėvo karalystėje*, Kaunas.
Vyšniunas Vladas, 1988, *Šiaurės eskizai*, Vilnius.

„PRARASTA“ TAPATYBĖ. VERTYBIŲ PAIEŠKA TAUTOS ŽŪTIES AKIVAIZDOJE

Santrauka

Straipsnyje nagrinėjama tapatybės ieškojimo ir stiprinimo ypatingomis sąlygomis problema. Šis klausimas gvildenamas lietuvių tautos žudymo ir naikinimo sovietinės okupacijos metais kontekste. Pranešimo pavadinime vartojamame teiginyje „prarasta tapatybė“ iš tiesų esama tam tikro prieštaringumo. Atrodytų, į Sibiro lagerį 25 metams ištremtas žmogus negali ir nenori kalbėti apie kultūrinį bei tautinį identitetą. Iš tiesų, daugeliu atvejų susidaro įspūdis, kad identiteto klausimo kėlimą tremtiniai laikė tuščiu ir nereikalingu išsigalvojimu. Pranešime pateikiami ir nagrinėjami pasisakymai asmenų, kalbėjusių apie identiteto išsaugojimą, savojo išskirtinumo ir priklausymo grupei paieškas. Remiantis literatūriniais tekstais, interviu ir užrašytais pokalbiais bei įvertinant reiškinio, susijusio su kultūrinės ir tautinės priklausomybės ieškojimu arba išsaugojimu, daugiaplaniškumą, problema nagrinėjama keletu plotmių, atsižvelgiant į pasakojimo laiką ir vietą, pateikėjo, kuris savo apmąstymais dalijasi su teksto skaitytoju, charakterį.

Esminiai žodžiai: tremties ir lagerio lietuvių literatūra, trėmimas, tautinė tapatybė, atsiminimai, kultūrinė tapatybė, tradicijos pamatas.

„LOST" IDENTITY. LOOKING FOR VALUES IN THE FACE OF LITHUANIAN NATION'S EXTERMINATION

Summary

Memories of the exile, expressing the truth, the cruelty and human helplessness in the face of totalitarian regime, were a tool of opposition and resistance, a factor protecting the national identity and giving rise to the protest against sovietisation. They became the whole nation's voice of conscience, the memory of the times of persecution and enslavement of people. Article aims to analyze the ability of looking for and strengthen culture and nation identity's image in the special condition of the extermination nation. It's seems understandable, that a person being exile for years on Syberia can't and it's not able to talk about identity. Article based on Lithuanian exile literature wants to prove such attitudes to life, that fight for their distinctiveness and affinity to social community. Discussing problem, diversified memoirs is going to be considered on few levels including time, place and characters of authors.

Key words: Lithuanian exile literature, gulag, sovietisation, culture and nation identity, distinctiveness, affinity to social community.

Renata Katarzyna Łozowska

Uniwersytet Szczeciński, Polska

TOŻSAMOŚĆ POGRANICZA – POSTKOLONIALNIE

Współczesne badania nad tożsamością odsłoniły projekt humanistyki nie-antropocentrycznej, coraz odważniej pytającej o relacje zachodzące pomiędzy przestrzenią potwierdzenia kulturowych matryc stereotypów a odmiennością manifestującego przekraczania norm: społecznych, obyczajowych, estetycznych. W tekst wpisane są często zazwyczaj niejasne i zatarte sygnały dyskursu tożsamościowej odmienności, a deklarowana troska o „innego" staje się swoistym kokonem, bardziej uciskającym niż pozwalającym na autonomię.

Istnieje zatem potrzeba zarówno sformułowania pytań badawczych, jak i stworzenia nowych siatek pojęciowych i teorii dyskursywnych, które w centrum tożsamościowej odmienności umieszczą równoprawnie: ciało, przedmiot, zwierzę i przedstawicieli różnego rodzaju mniejszości. Współczesna literatura zawłaszcza „inność" przedmiotu-podmiotu, odkrywając równocześnie wiele płaszczyzn wspólnych z badaniami postzależnościowymi. W perspektywie nowych teorii należy im oddać głos i należne miejsce w dyskursie dominującym. Równocześnie rodzi się pytanie o konsekwencje zburzenia dotychczasowych statusów narracji zapewniających dominację centrum. Co będzie skutkiem uruchomienia dyskursu pamięci niezbyt odległej, stającego się dyskursem władzy w procesie budowania grup tożsamościowych? Polityka pamięci tworzy zupełnie nową kategorię milczących ofiar, uwięzionych pomiędzy dyskursem kolonialnym a patriarchalnym.

Problem poszukiwania tożsamości wydaje się dzisiaj nieco anachroniczny wobec dominujących dyskursów konstruktu postaw, syllepsy, performatywu, „osoby w zmianie". Sprzyja temu przesunięcie punktu ciężkości refleksji historycznej z czasu na przestrzeń, jako rezultat wzajemnych interakcji czy spotkań pomiędzy ludźmi, uaktywnienie języka wypowiedzi bohaterów, a także budowanie ich emocjonalnej historii nie po to, by wyeksponować nienaukowość czy naiwność poznawczą tych tematów, ale po to, by wprowadzać w Foucaultowską przeciw-historię narrację tworzoną z perspektywy ofiary, zwrócić uwagę na klęski wpisane w ponowoczesny dyskurs fragmentu, deterytorializację, marginalizowanie „inności" przez wiedzę-władzę dominującą.

Przyglądając się bohaterom współczesnych narracji tożsamościowych należy spojrzeć na nie w kontekście pewnego paradoksu: dowartościowania zmiennej, ruchomej perspektywy osoby w sytuacji przekreślenia właśnie kategorii osoby jako

fundamentu tożsamości. Kategoria ta pozwala zająć się historią, warunkami socjalnymi, stereotypami językowymi i emocjami mieszkańców kresowych przestrzeni, uwikłanych w nomadologię, politykę, seksualność. Umożliwia też poszukiwanie takiej narracji, która pozwala współistnieć zakorzenieniu, historii, integralności i płynności tożsamości, dopuszcza do dyskusji to, co tradycyjne i futurologiczne.

Jeżeli przyjmiemy za Przemysławem Czaplińskim, że społeczeństwo istnieje jako wymiana narracji, to w przypadku mieszkańców wschodnich pograniczy konieczne okazuje się poddanie recyklingowi dotychczasowych porządków: kultury literackiej i estetycznego oraz przyjrzenie się transformacjom społecznym charakterystycznym dla czasów sprasowanej historii idei. Z jednej strony mamy bowiem do czynienia ze stosunkowo nowoczesną organizacją społeczności celowej jako wspólnoty etnicznej, z drugiej – mamy społeczność konsumentów plądrującą przestrzenie Europy w rytmie pragnień emancypacyjnych występujących naprzemiennie z trendami konserwatywnymi. W biografiach społeczeństwa kresowego wciąż pojawiają się składniki dawno poznane i poważnie już zdekonstruowane jak: religijność, patriarchalizm, nacjonalizm czy antykomunizm. W grudniu 2008 roku Ryszard Legutko na łamach „Rzeczpospolitej" apelował: *Zbudujmy muzeum Kresów, by oddać sprawiedliwość tej wielkiej części naszej historii, której tyle zawdzięczamy. […] Zbudujmy muzeum Kresów, by ocalić ich obraz, zanim zawłaszczą go dzisiejsze ideologie* (Legutko 2008). Nasze zobojętnienie dla tej narodowej sprawy, zdaniem profesora, wynika z dziedzictwa minionego okresu i z wdrukowanej w miliony polskich głów tamtej wizji historii. Mówienie o kresach było wówczas niebezpieczne, a potem także zaczęło uchodzić za politycznie nieodpowiedzialne, rozmijające się z płynącym prądem historii oraz wymogami geopolityki. Kto mówił o kresach, ten kojarzył się z rozpowszechnionym przez propagandę obrazem zgorzkniałych starców z Wrocławia, Gdańska czy Szczecina żyjących w świecie bezpożytecznej nostalgii. Argumentów „za" dostarcza autorowi artykułu *Pożoga* Zofii Kossak-Szczuckiej i „bałamutna" koncepcja międzykulturowego dialogu. Już więc w punkcie wyjścia napotykamy na kontrowersyjną kwestię wyrażoną w pytaniu: co jest właściwym układem odniesienia w myśleniu o naszej tożsamości? Kresy, jak proponuje Legutko i wielu innych badaczy, czy może usunięta z „wielkiej narracji historii" zachodniej Słowiańszczyzna proponowana przez Marię Janion (Janion 2007)? Problem zdaje się mieć charakter akademicki. Poddaje reinterpretacji rozpad imperiów i świadomość narzucania narodom kolonizowanym własnego dyskursu mocarstwowego, uprawomocnia znaczenie kultur „niezachodnich" pomniejszanych i marginalizowanych w wyniku praktyk formalnego lub nieformalnego kontrolowania peryferii przez metropolie.

Mity nowoczesności w kontekście myśli postkolonialnej powinny zostać przeanalizowane pod względem swej wiarygodności i metanarracyjnej funkcji. Nowa historia sytuuje się w opozycji do tradycyjnego modelu przeszłości ujętej w ramy „kanon-muzeum" i odkrywa na własną potrzebę kategorię „rupieciarni". Do lamusa powinny więc zostać odesłane wszelkie projekty próbujące obejść konieczność demityzacji naszej codzienności, historii, moralności, ponieważ pielęgnowane – wciąż generują własny mit rzeczywistości: przejrzystej, klarownej, wymyślonej w miejsce zdeformowanej, chaotycznej, prawdziwej. „Ja" bez tożsamości, bez ciągłości pamięci, bez świadomości zakorzenienia we własnej tradycji i kulturze to przestroga przed dekonstrukcją tego, co zastane i wizja tego, co nie uchroni nas przed niechcianymi konsekwencjami nowego spojrzenia na rzeczywistość.

Nowa polska tożsamość miała być budowana w oparciu o lokalność. Wysiłek przeobrażania świadomości czytelników podjęty przez nurt „małych ojczyzn", z powodzeniem eksponujący pisarstwo emigracyjne, zainicjował dyskusję na temat kulturowego znaczenia „polskich Kresów", choć ich historia liczyła już sobie przynajmniej dwa stulecia[1]. Eseje Miłosza, Stempowskiego, Vinzenza czy Wittlina, opowiadania Haupta funkcjonowały na równi z tekstami współczesnymi. Proza „małych ojczyzn", proza mitograficzna, proza inicjacyjna, wykarmiona tęsknotą za ziemiami bezpowrotnie utraconymi, potwierdzała swoją zdolność odradzania się i reprodukcji. Odwoływała się do historii sprzed Jałtańskich wyroków, stawała się synonimem „nocnych rozmów Polaków". Świadomie podejmując tematyczny i ideologiczny dyskurs wschodniego pogranicza, mityzujący i heroizujący naszą historię, literatura kresowa dotykała także tematów budzenia się świadomości narodowej wśród Ukraińców, Białorusinów czy Litwinów i konieczności podejmowania międzykulturowego dialogu.

Niebyt historyczny kresów nie oznaczał wcale ich nieobecności ideologicznej. Niemniej desygnatem pogranicza stała się głównie pamięć kulturowa, a sam dyskurs powoli obrastał w roszczenia i resentymenty. Nurt kresowy ciążył w stronę świadomego projektu narracyjnego przekształcającego fikcyjność w jawną bajkę dla dorosłych[2]. Ważne okazały się korzenie, archeologia miejsca, metodologia alternatywnie uprawianej historii. W miejsce globalności pojawił się program historii rezygnującej z postrzegania kompleksowego i pokazującej obszary rozproszenia. Bezkrytyczne opłakiwanie idei pograniczy doprowadziło zaś do przesunięcia literatury kresowej z poziomu wysokoartystycznej i elitarnej do poziomu literatury masowej.

[1] Aktywnym uczestnikiem tej dyskusji okazał się na przykład Czesław Miłosz, a poprzez odwołania do literatury lat pięćdziesiątych także Stanisław Vincenz, Jarosław Iwaszkiewicz, Jerzy Stempowski. Odrębne miejsce zajęło młodsze pokolenie z Andrzejem Kuśniewiczem czy Leopoldem Buczkowskim.
[2] Zob. K. Uniłowski, *„Małe ojczyzny" i co dalej?* w: *Kresy – dekonstrukcja* pod red. K. Trybusia, J. Kałążnego i R. Okulicz-Kozaryna, Poznań, 2007.

Podejmowana po wojnie na nowo klasyczna dychotomia pomiędzy kulturą i cywilizacją pokazuje, że ta pierwsza potrafi wyciągnąć dla siebie korzyść ze wszystkiego, co przychodzi z zewnątrz. Osiedlanie na nowych ziemiach łączyło się z wchłanianiem i rozpraszaniem. Wtargnięcie obcości miało przypominać społeczeństwu o tym, o czym często zapominało: że jest heterogeniczne i że współczesność łapana w sieć powtórzeń zostaje pozbawiona własnych mitów. Odgrzewa więc dawne symbole, adaptuje do nowych warunków przeszłość, także naszą romantyczną tradycję narodową. Wciąż powszechne pozostawało przekonanie o niepowtarzalności i wyjątkowości zjawiska kresowości. Kresy były wciąż zdefiniowane w czasie i przestrzeni, utożsamione z konkretnym obszarem, trwające własnym życiem, zdecydowanie dłuższym niż ich desygnat. Przedmiotem odniesienia pozostawała zawsze dawna Rzeczpospolita jako obiekt społecznej pamięci, obraz pragnień niepodległościowych narodu i projekcja przyszłości. Traktowane były jako pogranicze wielokulturowe o uznanej peryferyjności w stosunku do gospodarczego, kulturalnego i wreszcie politycznego centrum. *Żegnajcie Kresy. Ale nie formułuję tego pożegnania jako czegoś ostatecznego, pragnę bowiem powracać do was fizycznie i psychicznie, pragnę mieć tę świadomość, że wytyczone po II wojnie światowej granice nie dzielą, ale łączą, że nie dzieli, ale łączy historia – jakkolwiek była krwawa i okrutna* – deklaruje Tadeusz Chrzanowski (2009, 220), snując swoją opowieść o niełatwej historii ziem kresowego pogranicza podejmując jednocześnie próbę rekonstrukcji kresowej mitologii. Chrzanowskiego fascynuje fakt traktowania Białorusinów przez Litwinów jak partnerów, a nie jak zniewolonych siłą poddanych, to, że nie narzucili im ani własnej religii, ani języka. Ale autor *Kresów czyli obszarów tęsknot* nie zauważa jasnych mechanizmów kolonialnego dyskursu, że wolność jest tu tylko pozorna, a kolonizator, poprzez dopuszczenie do głosu podbitego narodu, zyskuje „ludzkie" oblicze i zachowuje spójność imperium. Jego opowieść korzysta z „cudzej" siły. Opiera się na pamięci i uważnym postrzeganiu, które oznaczają podwójny ruch, jednoczesne zacieranie i tworzenie przedmiotu. Zostaje on oddzielony od terytorium, od „myśli osiadłej". Natłok i nieciągłość obrazów bombardujących świadomość i szybko zmieniające się obrazy – to podtrzymywana przez Chrzanowskiego współczesna wizja kresów. Prawda jest trudna do przyjęcia, więc porządkuje on czas po swojemu. Patrząc za siebie dostrzega widmo komunizmu, okupacje, zabory. Ale w dyskursie postkolonialnym nie chodzi o to, by przeczyć przeszłości, ale by ją zaakceptować.

Zbigniew Bieńkowski, podejmując próbę odczytania kresowego doświadczenia polskiej kultury, dąży przede wszystkim do podkreślenia ożywczych wpływów elementów kultury białoruskiej, ukraińskiej i litewskiej, także żydowskiej. Ważne jest, według niego, ubogacanie polskiej kultury, a nie anektowanie wszystkiego pod hasłem

polskości. Akceptacja obecności innych, wzbogacających naszą kulturę wartości, jest szansą przezwyciężania swoistej arogancji pojawiającej się wciąż w wypowiedziach na temat kresów. Odejście od kompleksowego traktowania kresów jako obszaru niezróżnicowanego, poddanego polskim wpływom, odejście od perspektywy polonocentrycznej, dostrzeżenie w kresach pograniczy i podjęcie współpracy z ośrodkami analizującymi problem kresowości z punktu widzenia interesów krajów granicznych to warunki niezbędne do dokonania pogłębionej analizy „ziem utraconych".

Problematyczność kresów ukrywa się raczej w tym, że mity kresowe nie tworzyły jakiegoś swoistego ciągu, nie przestrzegały chronologii, ale okazały się trwałe. *A gdy się już raz pojawią, trwają z uporem, bez końca* – pisze Eugeniusz Czaplejewicz (1996, 17). Wprawdzie czasem znikają z pola widzenia, jednak po to, żeby po jakimś czasie zjawić się ponownie. Michał Witkowski zarzucał literaturze kresowej brak odpowiedniego dynamizmu, konformizm, trywializowanie ważnych idei i demoralizowanie czytelnika poprzez domaganie się uznania dla połączenia pretensjonalnego stylu z podniosłym przesłaniem. W tym samym niemal czasie Robert Ostaszewski na kartach „FA-artu" pisał: *Istnieje obecnie [...] prosty i w miarę skuteczny przepis na udany debiut. Jaki to przepis? Służę uprzejmie: wystarczy odwołać się do [...] mitograficznego modelu prozy, dać w tekście obraz jakiejś „małej ojczyzny" (najlepiej, aby znajdowała się ona na terenach, gdzie zachowały się wyraźne ślady Obcego, świetnego materiału dostarczyć więc mogą tzw. Ziemie Odzyskane albo – w ostateczności – Kresy, chociaż te wyszły już chyba z mody), wpisać weń wyrazisty wątek inicjacyjny... a potem spokojnie czekać, aż zostanie się okrzykniętym drugim Chwinem* (2000, 78B).

Wciąż obserwujemy obrastanie kresowej historii w stereotypy, choć przecież ostatnie lata dwudziestego wieku przyniosły teksty literackie zapowiadające zmiany świadomości społecznej, rewizję mitów narodowych, ucieczkę od afirmacji narodowej historii. Postkolonializm odkrywa wśród prób logicznego uporządkowania zdarzeń minionych i ustalenia ich zasad przyczynowo-skutkowych, teksty podejmujące tematy do tej pory przemilczane, stłumione bądź zatarte. Ich autorzy, odzyskując swój głos, koncentrują się na problemach tożsamości i wykluczania, ujawniając, wraz ze specyficznym językiem czy kluczowymi pojęciami różne formy oporu wobec dominującego systemu. Ta metodologia staje się narzędziem walki politycznej czy wręcz polityczną praktyką odkrywającą nowy model ofiary w dotychczasowym procesie stygmatyzowania między innymi za pomocą stereotypów. Jeżeli przyjmiemy, posługując się narzędziami postkolonializmu, że przestrzenią radykalnego otwarcia staje się margines, prowincja, to będą one równocześnie przestrzenią wytwarzania dyskursu skierowanego przeciw hegemonowi, który nie wyraża się w słowach, ale w sposobach zachowania i w sposobie życia. Pozwala to na odejście od mitów w stronę

konkretnych doświadczeń. Na marginesie tworzy się więc świadomość opozycyjna. Warto przy tym podkreślić, że im większa odległość od centrum, tym bardziej uprzywilejowana jest pozycja na peryferiach.

Współczesne koncepcje człowieka i egzystencji zwracają uwagę na rozpadanie się potrzeby przynależności, zmiennej i czasowej, ze względu na wielość podmiotów, kultur i światów społecznych. Nie podlegają one jak dotychczas automatycznej hierarchizacji, postkolonializm zdetronizował bowiem „lepszego", centralnego dysponenta reguł, zezwalając na akceptację wyborów osobistych oraz jednostkowej odpowiedzialności. Myślenie o kresach odkrywa polskie poczucie gorszości, „inności", krzywdy, ale jest także obrazem naszego węzła gordyjskiego, splotu problemów, które nigdzie indziej nie miały prawa się pojawić. W tej perspektywie interesuje mnie *Kompleks polski* Tadeusza Konwickiego, opublikowany w 1977 roku poza zasięgiem cenzury, odkrywający polskie poczucie gorszości, „inności" czy krzywdy. Odnajdujemy w nim dyskursywne części traktatu o nienawiści do imperium, przeplatające się z obrazami z powstania styczniowego. Rzecz dzieje się w wigilijny wieczór. Dla Polaków tradycyjnie jest to czas spotkania z rodziną, dzielenia się opłatkiem, czas wzajemnego wybaczania i radości przebaczenia. Tymczasem w powieściowym świecie Konwickiego bohaterowie stoją w kolejce przed sklepem jubilerskim, czekając na dostawę radzieckiego złota. Kolędy gra pijana uliczna orkiestra.

Dyskurs imperialny tak kreuje rzeczywistość opresjonowanych, by ich upodlić, zmienić ich przestrzeń w świat sprofanowany czy utowarowiony. Stojący w kolejce ludzie dla złota gotowi są odstąpić od celebrowania wigilijnej wieczerzy. Okruch tradycji topią w kieliszku wódki pitej na brudnej klatce schodowej. Żyją w przestrzeni mającej wszystkie cechy peryferyjności. Gospodarcza ruina, brak towarów w sklepach, degeneracja ludzi. Całość dopełnia ogarniająca miasto ciemność i przenikające z zewnątrz zimno. Luksusem okazuje się stanie w kolejce w sklepie, wzdłuż lady. Władza ingeruje w biografie bohaterów. Rozdaje karty zdrajców, oprawców w służbie imperium, ulicznych prostytutek, handlarzy, bezbarwnych mężczyzn i takich samych kobiet. Wszystkim zamazuje pamięć przeszłości, pozbawiając ich możliwości rozpoznania siebie i innych w konkretnych historycznych rolach. Wartością powszechną i ogólnie w tym świecie dostępną, jest śmierć: *Dziś nawet sklepikarze, a kto wie, czy nie ministrowie, dziś wszyscy modlą się o nagłą i niespodziewaną* (Konwicki 1990, 13). Taki czas zawieszenia pomiędzy bytem i niebytem jest odpowiednikiem zacofania, niesamodzielności politycznej i gospodarczej, kolejną cechą terenów marginalizowanych, pozostających w opozycji do centrum. Epoka „gospodarki naturalnej" – jak podsumuje bohater.

Postkolonializm odkrywa w literaturze różne tonacje: od ironii i pastiszu po patos. Konwicki posłużył się gorzką ironią, niemal groteską, przedstawiając kondycję

opresjonowanych. To pozwala na stworzenie pewnego dystansu, daje małą przestrzeń wolności. Imperator pojawia się w narracji patetycznej, ale ocierając ją o nienawiść wobec kolonizatora, można opowiedzieć krzywdę narodu opresjonowanego od niemal dwustu lat. Imperium buduje tożsamość swoich podmiotów, posługując się negacją i przeciwstawieniami. To dość słaba konstrukcja. Bohaterowie pozbawieni punktu odniesienia stają się bezbarwni. Ich „ja" wymaga obecności osoby opresjonowanej, podporządkowanej systemowi, ukształtowanej przez cierpienie w sytuacji stosowania przemocy, nienawidzącej systemu, który ją krzywdzi. W przeciwnym wypadku imperializm traci swoje hegemoniczne cechy. Kształtowanie tożsamości negatywnej przenosi się na niską samoocenę, poczucie braku możliwości i wysoki stopień odczuwania lęku[3]. Imperium rodzi więc tożsamość destruktywną. Odzyskanie wolności przez Polskę oddaliło naszą zależność od Związku Radzieckiego. Niestety, osłabiło tym samym naszą tożsamość, poprzez odsunięcie czynników ideologicznych wpływających na kształt naszych losów.

Bohaterowie utożsamiają imperium z Rosją, a potem ze Związkiem Radzieckim. Obraz powstania styczniowego odsłania dzikość, azjatyckość, barbarzyńskość kolonizatorów. Studia postkolonialne ujawniając ten utrwalony od stuleci stereotyp, pokazują jednak pewne przewartościowanie. W dyskursie kolonialnym dzikim jest kolonizowany. Zwycięstwo nad jego naturą jest potwierdzeniem siły i dominacji centrum. Centrum nie ma ani wyższości cywilizacyjnej, ani tym bardziej kulturowej. Reprezentuje ciemny, obskurancki despotyzm, zdziczenie wyższych sfer, nędzę ludu, samowolę głupich i sprzedajnych urzędników, niewiarygodną indolencję wodzów, barbarzyństwo w stosunkach pomiędzy ludźmi. Imperium posługuje się przemocą i poza nią nie ma narodom kolonizowanym nic do zaproponowania. Taka sytuacja jest dla bohatera - Polaka szczególnie trudna. Przyswojenie tego, co kojarzone jest z „ciemną stroną" imperium, jest upokarzające w dwójnasób. Po pierwsze – ze względu na utratę wolności, a po drugie – przez wpływ na tożsamość jednostki.

Społeczność kresowych powieści cechuje to, co Ewa Thompson nazywa nacjonalizmem obronnym (Thompson 2000, 17). Wyróżnia on te wspólnoty pamięci, które postrzegają siebie jako zagrożone zarówno ekspansją krajów sąsiednich, jak i przemianami wewnętrznymi. Edward Said dąży do wyłonienia podmiotowości i głosów, które pozostają na marginesie, wrzucenia ich w dyskursy kultury, historii i literatury. Postkolonializm analizujący relacje pomiędzy imperializmem a kulturą ma za zadanie wskazywać nie tylko mechanizmy budowania ideologii i systemu, ale także sposoby obrony, oporu wobec procesów uprzedmiotowienia i przymusu.

[3] Por. H. Malewska-Peyre, *Ja wśród swoich i obcych,* w: P. Boski, M. Jarymowicz, H. Malewska-Peyre, *Tożsamość a odmienność kulturowa*, Warszawa 1992.

Imperialista może dążyć do bezwzględnego utrzymania skolonizowanej przestrzeni, z narzuconymi zasadami jej funkcjonowania lub zachować pewną formę spójności imperium poprzez dopuszczenie do głosu narodów podbitych. Ale imperializm rosyjski opierał się na spójności wewnętrznej, która była warunkiem jego siły i przetrwania. Pobłażliwy dystans czy nieuwaga mogły doprowadzić do nieszczęścia, szczególnie w sytuacji, gdy Polak, traktowany jako „inny" dał się poznać jako czujny i wytrwały strażnik własnej przeszłości i pamięci. To dlatego polskość i katolicyzm szły ze sobą w parze, równocześnie tworząc intymny zakazany świat, w którym można było wyrwać się z marazmu kresowej prowincji. Pomimo trudnej politycznej sytuacji kresy wciąż uznawały swą wyższość.

Ale kresy dopadnie wreszcie znużenie bezczelnością władzy, wiecznym redefiniowaniem wolności, samotność i gorycz niezaangażowania. Kresowe społeczeństwo zatraci swoje kontury. W niedookreślonej rzeczywistości bohaterowie rozpłyną się. W tej sytuacji to pisarz musi określić swoje stanowisko wobec dramatu narodowych dziejów oraz ówczesnej rzeczywistości zniewolonego kraju. Konwicki uczynił to właśnie w *Kompleksie polskim,* pierwszej zakonspirowanej powieści PRL-u, w atmosferze oczekiwań, przeczuć i nadziei polskiego przedwiośnia: *Powtarzam sobie w myślach to krótkie słowo „Polska" i wtedy jawi się we mnie jakaś rzewna podniosłość, cos jasnego, swobodnego, kojącego. Polska – ojczyzna wolności, Polska – matecznik tolerancji, Polska – wielki ogród bujnego indywidualizmu. Gdzie ludzie pozdrawiają się uśmiechem, gdzie policjant nosi różę zamiast pałki, gdzie powietrze składa się z tlenu i prawdy. Polska – wielki biały anioł pośrodku Europy* (Konwicki 1990, 110).

Wszystko można zmitologizować. Mity służą legitymizacji władzy, definiują zobowiązania, wyrażają wartości, nadają sens zbiorowym wysiłkom. Ale to także pułapka. Mit przeciwstawia się logice, zakłada istnienie dyskursu, w którym liczy się tylko sama treść argumentu. Zamknięty w pułapce znaczenia mit kresowy odsłaniał więc tylko część prawdy: o losach Polaków pozbawianych majątków i skazywanych na deportacje w głąb Rosji, o naszych relacjach z Żydami czy Ukraińcami. Szczególnie w tym ostatnim przypadku uderzała jednostronność opisu, na wzór pogromów na Wołyniu, gdzie Polacy stawali się ofiarami, a Ukraińcy – oprawcami[4]. Choć Ukraińcy dość szybko odkryli przeinaczenia i manipulacje historią, my wciąż byliśmy przekonani o jednoznaczności dobra i zła oraz braku czegokolwiek pomiędzy. Pewnie dlatego też nie godziliśmy się długo z ponurą prawdą o naszej roli w wysiedleniach Niemców z Ziem Odzyskanych czy w kwestii żydowskiej. Ukrainie aplikujemy to, co oburza

[4] Próbę naprawienia tej sytuacji podjął W. Odojewski w powieści *Oksana*. Nie odegrała ona jednak znaczącej roli w demityzacji polskich kresów, o czym będę jeszcze pisała.

nas tak bardzo w przypadku polityki niemieckiej i różnych zachodnich inicjatyw w stosunku do Polski. Wciąż chorujemy na kompleks „podwójnej buchalterii".

Postkolonialność otwiera się na dyskursy przytłumione, rehabilituje więc status takich komponentów jak: wierzenia, magia, przednowoczesna duchowość, wspólnotowość plemienna i etniczna narodów połączonych tym samym mitem, tą samą historią. Jakże przejmująco brzmią wtedy ostatnie zdania opowieści o utracie domu, dworu, ukochanej przestrzeni. To próba odzyskania autentycznie wyrażonej przynależności do miejsca i wspólnoty, odzyskania tożsamości utraconej w procesie, który Spivak nazywa „gwałtem epistemicznym" (Spivak 1993). Realizm magiczny staje się strategią odzyskiwania rzeczywistości przez opresjonowanych, skolonizowanych, pozbawionych języka, kultury i historii.

Postkolonializm zapowiada odzyskiwanie pamięci funkcjonującej w powszechnym doświadczaniu kresowej historii jako nieodwracalnej utraty szczególnie poczucia miejsca i przynależności, czyli utraty rdzenności. *Wielu zginęło, wiatr zatarł ślady, śnieg zasypał mogiły, ale na szczęście żyją ludzie, którzy pamiętają o ich męce, cierpieniu i ostatnich chwilach. Są zdarzenia w naszej historii, o których nie wolno nam zapominać, trzeba o nich głośno krzyczeć, aby usłyszały młode pokolenia. Pamięć, szczególnie w chwilach trudnych, jest zwycięstwem nad zwycięzcami – apeluje do czytelnika Katarzyna Węglicka* (Węglicka 2006, 79). Stereotypowa recepcja kresowej przestrzeni budowana w oparciu o obowiązujące w niej mitologie to przeciwwaga dla sowieckiego imperializmu. Dlatego w niewielkich kresowych miasteczkach wciąż panuje ta szczególna atmosfera, drzemiąca w zaułkach i uliczkach, starych ruinach, którą można usłyszeć w dźwiękach kościelnych dzwonów czy w zadumie przechodniów.

Eksponowanie kresowości ukrywa naszą słabość, niezdolność do szukania i przyjęcia prawdy o sobie, o Polsce i Polakach. Postkolonializm ma pokonywać ograniczenia naszej mentalności, nacechowanej fałszywym przekonaniem o wyjątkowości Polaków. Zgłębianie tajemnicy pozbawia intymności przeżycia. Wątpliwe jest nawet, czy w tym wszystkim chodzi rzeczywiście o poznanie. Tak łatwo wpadamy w zarozumiałość, że to nasza kultura, nasze obyczaje są najważniejsze, szczególnie, gdy porównuje się je z innymi narodami. Tym, którzy zajęci są jedynie kultywowaniem własnych pamiątek, tego, co uznali za swojskie, krojącym teraźniejszość według formy z wyidealizowanej przeszłości, grozi wyobcowanie, odrzucenie, śmierć za życia. Profesor Alvydas Jakubaitis z Uniwersytetu Wileńskiego zauważa polski pesymizm i dziwi mu się. *Macie wszystko – mówi. Rzeczpospolita jako państwo, w mojej opinii, wyglądała dość dobrze: tradycja republikańska, indywidualizm, nawet nie wiem skąd pojawia się czasem u Polaków ten pesymizm; pesymizm wynikający z tego, że to państwo zniknęło z mapy. Przecież ono zniknęło z mapy bardziej z powodów geopolitycznego. (…) Myślę, że Polacy*

są zbyt dużymi pesymistami, albo za dużo rozważają o tym, co się stało podczas rozbiorów. To Litwini mają powód do pesymizmu, ponieważ spędzili 50 lat w Związku Radzieckim. Polsce potrzebny jest nowy romantyzm (Jakubaitis 2007, 25-26).

Bibliografia

Chrzanowski Tadeusz, 2009, *Kresy czyli obszary tęsknot,* Kraków.

Czaplejewicz Eugeniusz, 1996, *Kresy w literaturze. Twórcy dwudziestowieczni,* red. E. Czaplejewicza i E. Kasperskiego, Warszawa.

Jakubaitis Alvydas, 2007, *I Rzeczpospolita dzisiaj,* „Pressje", nr 10-11.

Janion Maria, 2007, *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Kraków.

Konwicki Tadeusz, 1990, *Kompleks polski*, Warszawa.

Legutko Ryszard, 2008, *Zbudujmy muzeum Kresów,* „Rzeczpospolita", 12 grudnia.

Ostaszewski Robert, 2000, *Dzieci gorszej koniunktury. Szkic (cienka kreską) do obrazu prozy najmłodszej,* „FA-art." 2000, nr 3-4.

Spivak Gayatri, 1993, *Can the Subaltern Speak?* w: *Colonial Discourse and Post-colonial Theory. A Reader,* red. P. Williams, L. Chrisman, London.

Thompson Ewa, 2000, *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, tłum. Anna Sierszulska, Kraków.

Węglicka Katarzyna, 2006, *Białoruskie ścieżki. Gawędy kresowe*, Warszawa.

Witkowski Michał, 2000, *Sprawa Rudzkiej.* „Studium", nr 2-3.

PARIBIO TAPATYBĖ POSTKOLONIALIZMO KONTEKSTE

Santrauka

Esė „Paribio tapatybė postkolonializmo kontekste" – tai pamąstymai apie tą Europos dalį, kuri kadaise buvo laikoma pasaulio bamba, idealu, arkadiška vietove. Pats žodis, kuriuo tos vietos vadinamos, atspindi periferinį jų pobūdį. Ta erdvė siejama su opozicijomis: „centras – paribys", „Europa – Lenkija", „Europa – pakraščiai", „Rytai – Vakarai". Tačiau tą erdvę taip pat yra paveikęs „paribio efektas", skatinantis ksenofobiją, fanatizmą ir mitus. Istorijos dėka Europa pasiekė Pakraščius. Tačiau pastarieji tikėjosi iš jos visų pirma pigios duonos, nemokamos sveikatos apsaugos, gyvenimo be mafijos... Taigi įsiliepsnojo ginčas dėl to, kas čia savi, o kas svetimi. Galiausiai Pakraščiai Europai pasirodė besą pernelyg tolimi, o bėgant laikui juos dar imta kaltinti, esą gyvena nejausdami šaknų, neturi tapatybės. Išliko tikėjimo tradicija.

Esminiai žodžiai: imperija, tapatybė, postkolonializmas.

THE BORDERLANDS IDENTITY IN POSTCOLONIAL STUDIES

Summary

A specific demand of double interpretation of literary texts has been created by Polish history. Moreover, the conviction that the hidden context is the proper one has been strengthened. This context is built by symbolism perpetuated through the ages and inherently present in our biographies, although it is frequently considered as a national shortcoming, megalomania or even vulgarity. Attempts of seeking justification for creating another myths or perpetuating the fossilized ones divulge our cowardice. It seems we have nothing instead, and emptiness requires filling. It is thus better to stay by the old, known and tested. However, employing the old myths is not conducive to creating. It is boring and futile. Being immersed in this futility may lead to the loss of self-respect. The borderland puzzle that was so solicitously composed by Katarzyna Węglicka, Tadeusz Chrzanowski, has been shattered. Text by Tadeusz Konwicki prove this.

Key words: empire, identity, postcolonialism, Tadeusz Konwicki.

IV.

MODELE I ZADANIA EDUKACJI W KONTEKŚCIE MIĘDZYKULTUROWYM

EDUKACIJOS MODELIAI BEI UŽDAVINIAI TARPKULTŪRINIAME KONTEKSTE

Danuta Łazarska

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, Polska

OD RELACJI OSOBOWYCH W TOKU LEKCJI JĘZYKA POLSKIEGO DO RELACJI MIĘDZYKULTUROWYCH W ŚWIECIE WSPÓŁCZESNYM

O ile kontakty międzyludzkie nie są w świecie współczesnym czymś nadzwyczajnym, o tyle miejsca spotkań człowieka z człowiekiem oraz relacje zachodzące między nimi nie tylko mogą być rozumiane w rozmaity sposób, ale i ich przebieg może czasami pozostawiać wiele do życzenia. Szczególnego znaczenia nabierają one jednak w warunkach szkolnych. Celem proponowanego artykułu jest sformułowanie rozważań wokół spotkań lekcyjnych oraz relacji osobowych zachodzących w ich toku. Inspiracją stały się wnioski sformułowane na podstawie: obserwacji lekcji języka polskiego prowadzonych przez nauczycieli i kandydatów do tego zawodu oraz analizy uczniowskich świadectw odbioru różnych tekstów kultury[1]. W związku z tym warto również podjąć się próby zbudowania refleksji na temat uwarunkowań wpływających na przebieg relacji osobowych. Za nie mniej istotny uznaję również namysł nad ich wymiarem międzykulturowym i jego znaczeniem w przygotowaniu młodego pokolenia do kontaktu z drugim człowiekiem. Przemyślenia zawarte w niniejszym artykule pozwolą nie tylko uzupełnić wiedzę na temat ucznia - człowieka i odbiorcy tekstów kultury, ale i określić rolę nauczyciela polonisty w interesującej mnie kwestii.

Wokół spotkania i relacji osobowych

Spotkanie jako struktura koncepcji wychowania nie jest zupełnie nowym zagadnieniem w pedagogice (zob. Rylke, Klimowicz 1982; Gara 2008, Walczak 2007; Ryk 2006). Nie sposób nie zauważyć jego implikacji także w dydaktyce naszego przedmiotu. Nazywanie lekcji języka polskiego spotkaniem człowieka z człowiekiem otwiera na założenia psychologii i pedagogiki istnienia. Pierw-

[1] Refleksje buduję na podstawie obserwacji i analizy kilkuset lekcji języka polskiego prowadzonych przez nauczycieli polonistów i kandydatów do zawodu. Lekcje tych ostatnich hospituję zarówno w trakcie: (1) zajęć z dydaktyki przedmiotu, realizowanych na wszystkich etapach edukacyjnych oraz (2) praktyk ciągłych, odbywanych przez nich w szkole podstawowej, gimnazjum i szkole ponadgimnazjalnej. Pokaźny zaś zbiór zgromadzonych i przeanalizowanych wypowiedzi uczniów – świadectw ich spotkań z konkretnymi tekstami kultury staje się wartościowym uzupełnieniem i poszerzeniem wiedzy na interesujący mnie temat.

sza z nich, w opinii Abrahama Maslowa (1986, 76), *zajmuje się raczej celami niż środkami, a więc doświadczeniami celu, wartościami celu, poznaniami celu i ludźmi jako celami*. Druga, zdaniem Kordiana Bakuły (1993, 49-50), *to pedagogika, której fundament stanowi osoba ludzka, osobowe istnienie, doświadczenie istnienia osobowego. Osoba jest uwarunkowana doświadczeniem wartości. (...). Pedagogika istnienia buduje na spotkaniu, które jest źródłem najgłębszych pytań metafizycznych i ontologicznych*. Czym zatem jest spotkanie lekcyjne? Warto potraktować je, za Marią Dudzik (1992, 7) jako *wzbogacenie wiedzy o człowieku w interakcji z drugim człowiekiem, z szeroko pojętym środowiskiem naturalnym i środowiskiem tworzonym przez człowieka (kulturę), sprawności działania w środowisku, bogacenia przeżyć i refleksji*. Nie mniej jednak odpowiedzi na postawione pytanie należy szukać także w wybranych nurtach filozofii spotkania. Zdaniem Jerzego Bukowskiego (1986, 5), *spotkanie jest wydarzeniem zachodzącym pomiędzy osobami*, którego efektem będzie odkrycie wymiaru egzystencjalnego osoby. Staje się to możliwe poprzez tworzenie spotkań Ja i Ty, umożliwiających dotknięcia ich głębi i służących przemianie wewnętrznej. W opinii Martina Bubera (za: Mader 1985, 78): *Człowiek staje się o tyle bardziej osobą, o ile silniej w ludzkiej dwoistości jego Ja jest Ty*. Trudno nie uznać zatem za Emmanuelem Lévinasem (1982), iż ważna dla każdego Ja jest próba odczytania będącej naprzeciw twarzy Ty. Objawienie twarzy w przekonaniu zaś Józefa Tischnera znajduje się u podstaw dramatu istnienia człowieka. Spotkanie z tym ostatnim – właśnie w jego twarzy - staje się ogromną wartością na drodze doświadczania sensu ludzkiego istnienia (Tischner 1980, 142; Tischner 2006, 63).

Lekcje języka polskiego traktowane jako spotkanie mogą być więc miejscem odkrywania drugiego człowieka, a poprzez to również rozpoznawania: własnego wnętrza, sensu bycia osobą czy istoty człowieczeństwa. Takie rozumienie organizacji i przebiegu zajęć oznacza dla nauczyciela polonisty przyjęcie antropocentrycznej orientacji lekcji, w której uczeń jest najważniejszym podmiotem wszelkich działań odbywających się w jej toku (Uryga 1996, 104-110). Zadaniem więc każdego nauczycielskiego Ja – nastawionego na myślenie o uczniowskim Ty – jest stawianie człowieka w centrum odniesień nie tylko mentalnych, ale i praktycznych. Lekcja jako spotkanie ma sens wówczas, gdy odbywa się w dialogu. Fundamentem zaś takiej jej realizacji są relacje osobowe, czyli związki zachodzące między ludźmi czy grupami ludzi. Na tej podstawie rysuje się ścisła zależność między spotkaniem, dialogiem i relacją osobową. Zasadniczą relację osobową, towarzyszącą spotkaniu Ja i Ty w toku lekcji języka polskiego, można ująć w postaci: nauczyciel - uczeń. Nie jest ona jednak jedyną. Warto ją także rozumieć chociażby jako sposób odniesienia się uczniowskiego Ja do: Ty nauczycielskiego, Ty, którym jest tekst kultury, bohaterowie w nim występujący czy jego autor. Na temat

spotkań ucznia z tekstem literackim szeroko pisze Anna Janus – Sitarz (2009) czy Elżbieta Mikoś (2009). Zdaniem tej ostatniej relacje osobowe stają się formą dialogu, który *toczy się między trzema podmiotami: przekazem literackim opowiadającym o człowieku, świecie a czytelnikami (uczniami i nauczycielami), co w sumie przekłada się na dialogiczność interpretacji. Wchodzenie partnerów edukacji w relacje osobowe umożliwia odkrywanie Innego dla siebie i siebie innego – przebudowanego właśnie dzięki inności innych* (Mikoś 2009, 304).

Na podstawie prowadzonych rozważań oraz własnych badań wyodrębniam dwie drogi takich spotkań: bezpośrednią i pośrednią. Pierwsza dotyczy relacji osobowych zachodzących twarzą w twarz między nauczycielem i uczniem podczas wspólnych odczytań tekstów kultury. Druga odnosi się, między innymi, do indywidualnych spotkań ucznia z bohaterami i autorem tych ostatnich, a nauczyciela z pisemnymi świadectwami uczniowskiego odbioru czytanego tekstu. Spojrzenie na spotkania lekcyjne zachodzące między Ja i Ty otwiera na szereg rozległych, ale zintegrowanych ze sobą kwestii. Mogą być one widziane z interdyscyplinarnych perspektyw, na przykład: hermeneutyki, komunikacji literackiej, personalizmu czy antropologii powiązanej z kulturą, literaturą, filozofią czy socjologią. Relacje osobowe widziane z perspektywy hermeneutyki oznaczają, w myśl stanowiska Paula Riceoura (2003, 548), że *czytelnik (...) bierze na siebie role odgrywane przez postaci (...). Lektura jako środowisko, w którym dochodzi do przeniesienia ze świata opowieści – a więc także świata literackich postaci – do świata czytelnika, stanowi wyróżnione miejsce i wyróżnioną więź wpływania na czytający podmiot*. W opinii Hansa Gadamera zrozumienie tekstu jest równoznaczne z przyjęciem jego przekazu, zaś *słowa innego staramy się uznać za merytorycznie prawomocne. Chcąc zrozumieć, będziemy nawet usiłowali wzmocnić argumenty* (2004, 402). Spojrzenie na relacje osobowe z perspektywy komunikacji literackiej pozwala, za Aleksandrą Okopień-Sławińską (1987), widzieć wielość i wielopoziomowość instancji nadawczych i odbiorczych oraz niejednoznaczność kategorii bohatera literackiego i w konsekwencji konieczność wyodrębnienia ich poziomu wewnątrztekstowego i zewnętrztekstowego. O ile pierwszy dotyczy samego tekstu, o tyle drugi poziom można odnieść, między innymi, do ucznia – konkretnego czytelnika i odbiorcy utworu, wchodzącego w relacje z samym tekstem i nauczycielem jako pośrednikiem aktu lektury. Wchodzenie ucznia w relację podmiotową z osobami czy bohaterami i autorem czytanego tekstu uprawnia do prześledzenia zachodzących między nimi związków także równolegle z perspektywy zagadnień skoncentrowanych wokół personalizmu i antropologii. Po pierwsze: oznacza to wgląd w osobę ludzką, tu osoby nauczyciela w osobę ucznia i osoby ucznia w osobę drugiego człowieka. Podkreślany osobowy charakter podmiotu

i jego konieczność otwarcia się na innych wskazuje na szukanie sensu bycia osobą, czyli najważniejszą wartością, istotą otaczającej ją rzeczywistości. Po drugie: uprawnia do poznawania oraz odkrywania człowieka, także za pośrednictwem wytworów kultury. Jednym z nich jest literatura. Ona to zatem ma służyć *odkryciu tego, jak to z człowiekiem jest naprawdę* (Markowski 2007, 28). Trudno też nie zgodzić się z Ryszardem Nyczem, że literacki „dyskurs o osobie" można ująć w dwóch ściśle powiązanych wymiarach: poetologicznym i antropologicznym. Pierwszy koncentruje się na osobie twórcy i powiązaniu *między nią a konstelacją ról autorsko-nadawczo-literackich, jakie wypełnia, wstępując na scenę pisania*. Drugi zaś traktuje literaturę jako świadectwo wzorów osobowych, *w kategoriach których współcześni określać zwykli własną tożsamość* (2001, 58).

W świetle wyżej jedynie zasygnalizowanych stanowisk znawców tematu rodzi się pytanie o najczęściej występujące uwarunkowania wpływające na budowanie (nie)prawidłowych relacji osobowych w toku lekcji języka polskiego. Odpowiedź na nie przynoszą zarówno wnioski z obserwacji lekcji prowadzonych przez nauczycieli polonistów i studentów praktykantów, jak i z analiz pisemnych świadectw uczniowskiego odbioru różnych tekstów kultury. Warte jest podkreślenia, że jedne z uwarunkowań koncentrują się wokół osoby ucznia; drugie zaś wokół osoby nauczyciela. W przypadku uczniów można wyodrębnić trzy grupy takich uwarunkowań. Dotyczą one przede wszystkim ich postaw wobec nauczyciela polonisty i nastawień wobec tekstów kultury czytanych w toku lekcji i poza nią. Pierwszą stanowią uwarunkowania socjologiczne – związane z wpływem rodziny i grupy rówieśniczej na bezpośrednie i pośrednie kontakty młodych ludzi z drugim człowiekiem czy sposób postrzegania tego ostatniego w życiu codziennym i w przekazach kultury. Nie bez znaczenia w tej kwestii są także oczekiwania młodzieży wobec nauczyciela, będące często wyrazem oczekiwań jej najbliższego otoczenia. W tej grupie uwarunkowań mieszczą się też okoliczności szkolne, wpływające na budowanie relacji osobowych, szczególnie zaś obserwowane przez młodych ludzi interakcje zachodzące między nimi i nauczycielem w toku lekcji języka polskiego. Druga grupa to uwarunkowania kulturowe – skoncentrowane wokół preferencji czytelniczych młodych ludzi, przebiegu ich indywidualnych i lekcyjnych spotkań z tekstem kultury. Duże znaczenie dla ich rozwoju mają uczniowskie fascynacje wytworami multimedialnymi. Wpływają one na kształtowanie się stosunku młodych czytelników i odbiorców zarówno do czytanych przez nich utworów, jak i do ludzi. Nie zawsze też sprzyjają budowaniu prawidłowych relacji osobowych w toku lekcji. Trzecią grupę stanowią uwarunkowania psychologiczne – odnoszące się przede wszystkim do sfery intelektualnej i emocjonalnej uczniów. Oznacza to, że przebieg relacji osobowych zachodzących między: uczniem i nauczycielem, uczniem i

tekstem kultury (jego bohaterami czy autorem) jest również odzwierciedleniem dysfunkcji uczniowskich i rozmaitych przyczyn rozchwiania emocjonalnego, w tym lęków i niepokojów o różnym podłożu. Warto dodać, że zasygnalizowane uwarunkowania mogą stymulować lub blokować rozwój szeregu umiejętności służących budowaniu właściwych relacji osobowych w czasie lekcji. W przypadku zaś nauczycieli polonistów najczęściej występującymi uwarunkowaniami wpływającymi na budowanie (nie)prawidłowych relacji osobowych w toku lekcji jest ich stosunek do ucznia oraz procesu jego nauczania i wychowania, wyrażający się chociażby w przyjętej filozofii i koncepcji nauczania języka polskiego oraz konieczności budowania autorefleksji na ten temat. W związku z tym wyodrębniam dwa powiązane ze sobą uwarunkowania: (1) antropologiczne – otwierające się na zagadnienia związane z potrzebą antropocentrycznego spojrzenia na sprawy przygotowania i prowadzenia takich działań dydaktyczno-wychowawczych, które przyczynią się do zdiagnozowania osoby ucznia, (2) intrapersonalne – wskazujące na konieczność spotkania się nauczyciela polonisty z samym sobą. Dialog wewnętrzny, bo o nim tu mowa, ma służyć, między innymi, autorefleksji na temat tożsamości bycia nauczycielem (por. Kwiatkowska 2005). Taki nauczycielski wgląd w siebie łączę z wysiłkiem uświadamiania sobie codziennie bardziej: własnej osoby, potrzeb i możliwości zawodowych czy celu i efektów interakcji z podopiecznymi i ich otoczeniem. Otwiera on bowiem drogę do doświadczania bycia dla ucznia, a nie obok niego. Dlatego warto uznać go za fundament poszukiwań rozmaitych sposobów budowania prawidłowych relacji osobowych w toku lekcji. Wymienione uwarunkowania wiążę z powinnościami zawodowymi nauczyciela i jego odpowiedzialnością za kształcenie i wychowanie młodego pokolenia.

Nie ulega wątpliwości, że w budowaniu prawidłowych relacji osobowych, jak wynika z obserwacji lekcji, służą nauczycielowi poloniście liczne umiejętności[2]. Spośród nich warto wskazać trzy grupy kluczowych i ściśle zintegrowanych z wymienionymi wyżej

[2] Sformułowaną refleksję potwierdzają przeprowadzone przeze mnie badania zarówno wśród nauczycieli polonistów, jak i kandydatów do tego zawodu. Stanowisko ankietowanych nauczycieli na temat mocnych i słabych stron przygotowania zawodowego polonistów oraz oceny aktualnego sposobu kształcenia przedstawiłam w artykule: *Problemy przygotowania zawodowego nauczycieli polonistów*, w: „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia ad Didacticam Litterarum Polonarum et Linguae Polonae Pertinentia II", tom 79, pod red. M. Jędrychowskiej, D. Łazarskiej, E. Mikoś, Kraków 2010, s. 144-151. Ich propozycje kształcenia kandydatów do tego zawodu zawarłam w artykule: *Jak kształcić nauczycieli języka polskiego?*, w: *Edukacja nieustająca wyzwaniem społeczeństwa informacyjnego,* red. A. Zduniak, Poznań 2010, s. 95-100. Refleksje respondentów na temat tego, jaki powinien być dzisiaj nauczyciel polonista zamieściłam w artykule: *Jakiego nauczyciela polonisty potrzebuje współczesna szkoła?*, „Polonistyka" 2009, nr 4, s. 32-35. Analiza zaś opinii studentów polonistyki w interesującej mnie kwestii znajduje się w publikacji: *Studenci o potrzebie permanentnego pogłębiania wiedzy i umiejętności nauczyciela polonisty,* w: *Edukacja dla bezpieczeństwa. Bezpieczeństwo regionalne. Wyzwania edukacyjne,* red. D. Czajkowska-Ziobrowska, A. Zduniak, Poznań 2008, s. 148-152.

uwarunkowaniami. Pierwszą stanowią umiejętności komunikacyjno-interpersonalne. Sprzyjają one wymianie niewerbalnych i werbalnych sygnałów pozwalających osiągnąć odpowiedni poziom współdziałania ucznia i nauczyciela chociażby podczas omawiania rozmaitych tekstów kultury. Na temat wagi tych umiejętności w pracy nauczyciela wypowiadało się wielu znawców zagadnienia, między innymi, Bożena Chrząstowska (1995), Maria Kwiatkowska-Ratajczak (2002), uznając je tym samym za fundamentalne w rozwijaniu kompetencji polonisty. Trudno pominąć w tej kwestii także stanowiska pedagogów i psychologów wyraźnie podkreślających rolę wymienionych umiejętności w budowaniu relacji osobowych w toku lekcji (por. Śnieżyński 2008, także Nęcki 2000). Drugą grupę tworzą umiejętności diagnostyczne. Dotyczą one prowadzenia rzetelnych obserwacji w obszarze psychologiczno-pedagogicznych możliwości i potrzeb uczniów, często uwikłanych w trudne sytuacje życiowe. Dla edukacji polonistycznej jest niezwykle ważne także rozpoznanie osoby ucznia - człowieka i odbiorcy tekstów kultury. Nie sposób nie zgodzić się ze stanowiskiem Zenona Urygi (1996, 51-58), że czynności diagnostyczne nauczyciela warto na trwale wpisać do jego działań polonistycznych. Służą one bowiem zarówno dostosowaniu projektowanych lekcji języka polskiego do konkretnego zespołu klasowego, jak i szukaniu rozmaitych sposobów indywidualizowania pracy w trakcie lekcji. Trzecią zaś grupę wypełniają umiejętności kreatywne. Mogą być one pomocne nauczycielowi poloniście, między innymi, w szukaniu nie tylko efektywnych sposobów budowania relacji osobowych w toku prowadzonych zajęć, ale także różnych dróg odkrywania ucznia i dotarcia do niego. O walorach rozwijania twórczego myślenia każdego człowieka, także ucznia i nauczyciela wiele już napisano (zob. np.: Dobrołowicz 1995; Nęcka 2005 i in.). Dodać warto, iż umiejętności kreatywne tego ostatniego służą również motywowaniu młodych ludzi do ich aktywnych i twórczych spotkań zarówno z literaturą, jak i innymi tekstami kultury.

Międzykulturowy wymiar relacji osobowych

Rozważania na temat relacji osobowych zachodzących w toku spotkań lekcyjnych dają możliwość zarysowania ich różnych wymiarów. Można zatem pokusić się o wyodrębnienie na przykład wymiaru: społecznego, wychowawczego, etycznego czy komunikacyjnego.

Nie sposób jednak nie zwrócić uwagi na ich wymiar międzykulturowy. Doświadczenia uczniów zdobyte zarówno w budowaniu poprawnych relacji osobowych, zachodzących w czasie bądź to interakcji nauczyciel - uczeń, bądź to szeroko rozumianego kontaktu ucznia z tekstem kultury, jak i w trakcie obserwacji interakcji osobowych

przebiegających wewnątrz samego tekstu mogą przynieść wiele korzyści. Do nich warto zaliczyć: doskonalenie umiejętności budowania poprawnych kontaktów międzyludzkich, rozwijanie dialogicznego myślenia uczniów czy otwarcie ich na każdego człowieka, także tego odmiennego kulturowo. Z tego wynika, że sprzyjają one również rozwijaniu w młodych ludziach potrzeby otwarcia na kontakt międzykulturowy (por. Królikowska 2008; Nikitorowicz 2007). Doświadczenia dzieci i młodzieży pozyskane w interesującej mnie kwestii można potraktować jako jeden z filarów służących poprawnym relacjom międzykulturowym w świecie współczesnym. Nie od dzisiaj wiadomo, że relacje międzykulturowe mogą być niezwykle cennym źródłem wiedzy o wartościach i konwencjach akceptowanych przez reprezentantów innych kultur, ale i o sobie samym i własnej tradycji kulturowej. Rodzi się w tym miejscu pytanie o zainteresowania młodzieży zarówno budowaniem takich relacji, jak i jej otwartością na zagadnienia związane z prowadzeniem pozytywnych kontaktów międzykulturowych. Zainteresowania uczniów człowiekiem, jego egzystencją i relacjami międzykulturowymi potwierdzają pisemne refleksje licealistów – świadectwa ich indywidualnego odbioru różnych tekstów kultury. Wśród nich chociażby listów i notatek autorstwa Fryderyka Chopina[3]. Jednymi z wielu ważnych zapisków kompozytora okazały się dla badanych być te, w których zawarł on swoje przemyślenia na temat spotkań z osobami poznanymi na emigracji. Podkreślany przez licealistów niezwykle życzliwy, wręcz przyjacielski stosunek kompozytora między innymi do mieszkańców Wiednia czy Paryża sprowokował ich do przemyśleń znacznie szerszych. Dotyczyły one na przykład postaw człowieka współczesnego wobec ludzi, także odmiennych kulturowo. Świadczą o tym przykładowo wybrane wypowiedzi: *mądrość Chopina polegała na tym, że kochał ludzi bez względu na ich pochodzenie, wyznanie, kulturę. Wielu dzisiaj powinno brać z niego wzór; jest zaciekawiony tamtymi ludźmi. Być może nie ma wyjścia, bo jest na obczyźnie, ale jego pozytywne relacje z tubylcami stają się podpowiedzią jak mądrze otwierać się na inne kultury, ale nie zapomnieć, skąd nasz ród!; cieszę się, że mogłam dotknąć prawdy o Chopinie – człowieku, który także z dużą pokorą, przychylnością, choć czasami z dystansem doświadczał tego, co obce. Robił to perfekcyjne. Nawet, jeśli coś mu się nie podobało zostawiał to w swoich myślach*. Uczniowskie śledzenie relacji osobowych zachodzących między Chopinem a mieszkańcami krajów, w których przebywał,

[3] Przedstawiam jedynie niewielki wycinek z badań prowadzonych w 2010 roku wśród ponad stu licealistów z Krakowa. Zadaniem młodzieży było zredagowanie wypowiedzi pisemnej na temat osoby Fryderyka Chopina, na podstawie przeczytanych na lekcji fragmentów listów i notatek jego autorstwa. Znacznie bardziej szczegółowe wnioski badawcze na temat efektów uczniowskiego spotkania z myślą Chopina zaprezentowałam w referacie, pt.: *Od czytania Chopina do osoby ucznia liceum*, wygłoszonym podczas konferencji *Chopin w polskiej szkole i kulturze,* zorganizowanej przez Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie w październiku 2010 roku.

sprowokowało badanych do budowania bądź to głębokich refleksji na temat relacji międzykulturowych w świecie współczesnym, bądź to krótkich dyrektyw przypominających listę preferowanych przez nich zasad tworzenia poprawnych kontaktów międzykulturowych. Na uwagę w podejmowanej kwestii zasługują także uczniowskie komentarze następującej wypowiedzi Fryderyka Chopina: *Wszystko, com dotychczas widział za granicą, zdaje mi się stare, nieznośne i tylko mi wzdychać każe do domu, do tych błogich godzin, których cenić nie umiałem. To, co dawniej wielkim mi się zdawało, dziś zwyczajnym – a to, co dawniej zwyczajnym dzisiaj niepodobnym - nadzwyczajnym – za wielkim – za wysokim. – Tu ludzie nie moi: dobrzy, ale niesamoistnie dobrzy, dobrzy ze zwyczaju, czynią wszystko zbyt porządnie – płasko – miernie. A to to, co mię dobija* (Zob. Helman, Skowron, Wróblewska-Straus (oprac.), 2009, 526).

Cytowany powyżej fragment wyzwolił w licealistach potrzebę zabrania głosu nie tylko na temat stanu wewnętrznego kompozytora czy jego stosunku do spotkanych na emigracji ludzi, ale przede wszystkim na temat konieczności budowania i rozwijania tożsamości narodowej w świecie współczesnym. Z rozważań młodzieży jednoznacznie wynika, że relacje międzykulturowe mogą, a zdaniem wielu powinny służyć realizacji także tego celu. Na uwagę zasługuje tym samym nie tylko dość szeroko rozumiane przez uczniów pojęcie tożsamości, ale postulowana konieczność rozwijania poczucia tożsamości narodowej, europejskiej i tożsamości bycia człowiekiem (por. Wojnar 2000, 95-104). Wymienione przez badanych trzy jej wymiary świadczą zarówno o dojrzałości młodzieży, jak i potrzebie zabrania głosu na ten temat oraz o świadomości odkrywania tego, czym jest tożsamość. Tę ostatnią, jak sugerowali badani, trzeba rozpoznawać ciągle od nowa. U podłoża takiego stanowiska warto widzieć te opinie i uwagi, w których młodzi autorzy pisali o *płynności świata tego i niepewności jutra*. Czytanie pisemnych efektów uczniowskiego spotkania z tekstem kultury, w tym przypadku z korespondencją Chopina, pozwala wysnuć wniosek, iż zaobserwowane relacje kompozytora z ludźmi obcymi mu kulturowo poszerzyły znajomość kontekstu życia uczniów – aktywnych uczestników spotkania z Chopinem. Okazali się oni być zainteresowani szukaniem sensu ludzkiej egzystencji poprzez wyrażane wprost komentarze dotyczące między innymi potrzeby budowania relacji osobowych w wymiarze międzykulturowym. Zapisane w listach myśli kompozytora skłoniły licealistów do snucia refleksji nad udziałem uwarunkowań etycznych, społecznych i kulturowych w relacjach międzyludzkich, przekraczających granice rodzimej kultury. Uczniowskie przemyślenia to nie tylko świadectwo odbioru zapisków Chopina, ale ponad wszelką wątpliwość także świadectwo relacji osobowych zachodzących między młodymi ludźmi żyjącymi w konkretnym czasie i miejscu oraz autorem listów. Świadczy o tym stopień zaangażowania licealistów w redagowanie wypowiedzi pi-

semnych. W tych ostatnich próbowali oni odczytać uczucia i doświadczenia życiowe Chopina przez pryzmat osobistych przeżyć i doznań ludzi współczesnych. Splatane w ten sposób różne losy ludzkie przypominają dialog młodych czytelników nie tylko z kompozytorem, ale z osobami odmiennymi kulturowo. Warto zaznaczyć, iż wybiórczo przedstawione wnioski, wyłaniające się z badania uczniowskich świadectw odbioru zapisków Chopina, mogą być dla nauczyciela kolejnym krokiem na drodze budowania prawidłowych relacji osobowych, tym razem zachodzących między nim a jego uczniem. Dlatego też spotkanie nauczyciela polonisty z wychowankiem – za pośrednictwem wypowiedzi pisemnej tego ostatniego – traktuję jako relację osobową zachodzącą między tymi dwoma podmiotami. Uznaję je także za ważny sposób gromadzona wiedzy o uczniu: człowieku i odbiorcy tekstów kultury. Staje się ono bowiem szansą na odkrycie prawdy o młodzieży i szukanie takich praktyk czytania różnych tekstów w toku lekcji języka polskiego, które będą wychodzić naprzeciw jej oczekiwaniom, zainteresowaniom i możliwościom. Analiza pisemnych refleksji licealistów otwiera też na prowadzenie nauczycielskiego dyskursu o młodym człowieku jako podmiocie refleksyjnym, aktywnym uczestniku oraz poniekąd twórcy kultury współczesnej.

Na koniec prowadzonych rozważań warto sformułować następujący wniosek: rozumienie każdego człowieka (również ucznia), doświadczanie jego subiektywności, wrażliwości, umiejętności, intelektu oraz relacji osobowych zachodzących między nim a innymi ludźmi staje się koniecznością w świecie współczesnym. Służy bowiem budzeniu zainteresowań stojącym naprzeciw podmiotem i daje tym samym możliwość otwarcia się na niego. Otwarcie się na drugiego jest, zdaniem Hanny Arendt, *warunkiem wstępnym «człowieczeństwa» w każdym znaczeniu tego słowa. (...) Prawdziwie ludzki dialog różni się od zwykłej rozmowy, a nawet dyskusji, tym, że jest całkowicie przeniknięty przyjemnością czerpaną z obecności drugiej osoby i wypowiadanych przez nią sądów* (za: Bauman, 2003, 300-301). Istotną rolę w rozwijaniu uczniowskiej potrzeby takiego właśnie spojrzenia na człowieka oraz budowaniu prawidłowych relacji osobowych zarówno w trakcie lekcji, jak i w życiu codziennym ma do spełnienia nauczyciel polonista. W przypadku tego ostatniego oznacza to bycie dla ucznia i podejmowanie tak w toku spotkań lekcyjnych, jak i poza nimi rozmaitych prób rozpoznawania jego osoby i na tej podstawie organizowania działań dydaktyczno-wychowawczych. Jest ważne więc, aby polonista traktował ucznia *jako tego, kto „istnieje dla mnie" w tym sensie, iż jego bycie jest dla mnie darem, usensownieniem mego istnienia* (Bobiński, 2006, 85). Lekcje budowane na takim fundamencie mają szansę stać się autentycznym spotkaniem osoby ucznia z osobą drugiego człowieka, także nauczyciela. W efekcie będą służyć tworzeniu

właściwych relacji osobowych, również w wymiarze międzykulturowym. Aby tak się stało, warto zadbać o takie przygotowanie nauczyciela polonisty do organizowania i prowadzenia autentycznych spotkań lekcyjnych, które sprawi, że projektowane przez niego działania dydaktyczno-wychowawcze dotkną wnętrza młodego człowieka i przyczynią się do jego autentycznej przemiany.

Bibliografia

Bauman Zygmunt, 2003, *Razem osobno,* Kraków.

Bakuła Kordian, 1993, *Przygody człowieka myślącego i czującego. Bogacenie słownictwa w klasie VIII,* w: *Kształcenie językowe w szkole,* pod red. M. Dudzik, Wrocław, t. 7.

Bobiński Witold, 2006, *Wiwat polonista – konserwatysta!, czyli o zapomnianej sztuce rozmowy,* w: *Kompetencje nauczyciela polonisty we współczesnej szkole,* pod red. E. Bańkowska i A. Mikołajczuk, Warszawa.

Bukowski Jerzy, 1986, *Zarys filozofii spotkania,* Kraków.

Chrząstowska Bożena, 1995, *Wstęp. O sztuce edukacji polonistycznej,* w: *Kompetencje szkolnego polonisty*. *Szkice i artykuły z metodyki*, pod red. tejże, Warszawa.

Dobrołowicz Witold, 1995, *Psychodydaktyka kreatywności*, Warszawa.

Dudzik Maria, 1992, *„Ja i świat" a nauczanie języka polskiego,* w: *Kształcenie językowe w szkole*, pod red. tejże, Wrocław, t. 6.

Gadamer Hans Georg, 2004, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. i wstępem opatrzył B. Baran, Warszawa.

Gara Jarosław, 2008, *Pedagogiczne implikacje filozofii dialogu,* Kraków.

Helman Zofia, Skowron Zbigniew, Wróblewska-Straus Hanna (oprac.), 2009, *Korespondencja Fryderyka Chopina 1816–1831,* 2009, Warszawa, t. I.

Janus-Sitarz Anna, 2009, *Przyjemność i odpowiedzialność w lekturze. O praktykach czytania lektury w szkole. Konstatacje. Oceny. Propozycje,* Kraków.

Królikowska Jadwiga, red., 2008, *Relacje międzykulturowe,* Warszawa.

Kwiatkowska Henryka, 2005, *Tożsamość nauczyciela. Między anomią a autonomią,* Gdańsk.

Kwiatkowska- Ratajczak Maria, 2002, *Metodyka konkretu. O wybranych problemach zawodowego kształcenia nauczycieli polonistów*, Poznań.

Lévinas Emmanuel, 1982, *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philip'em Nemo*, przekł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków.

Mader Johann, 1985, *Filozofia dialogu,* przeł. Ryszard Kijowski, w: *Twarz Innego. Teksty filozoficzne,* red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, Kraków.

Maslow Abraham, 1986, *W stronę pedagogiki istnienia, przeł. I. Wyrzykowska,* Warszawa.

Markowski Michał Paweł, 2007, *Antropologia literatury,* „Teksty Drugie", nr 6.

Mikoś Elżbieta, 2009, *Lekcje empatii. Czytanie poezji dwudziestowiecznej w liceum. Literatura – psychologia – dydaktyka,* Kraków.
Nęcka Edward i in., 2005, *Trening twórczości*, Gdańsk.
Nęcki Zbigniew, 2000, *Komunikacja międzyludzka*, Kraków.
Nikitorowicz Jerzy, 2007, *Edukacja międzykulturowa. Kreowanie tożsamości dziecka,* Gdańsk
Nycz Ryszard, 2001, *Literatura jako trop rzeczywistości. Poetyka epifanii w nowoczesnej literaturze polskiej,* Kraków.
Okopień-Sławińska Aleksandra, 1987, *Relacje osobowe w literackiej komunikacji*, w: *Problemy teorii literatury.* Seria 2. Prace z lat 1965–1974, wyboru prac dokonał H. Markiewicz, Wrocław, Zakład Narodowy im Ossolińskich.
Riceour Paul, 2003, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chełstowski, Warszawa.
Ryk Andrzej, 2006, *(Po)nowoczesny podmiot w doświadczeniu spotkania. Antropologiczne aspekty pedagogiki spotkania,* Kraków.
Rylke Hanna, Klimowicz Grażyna, 1982, *Szkoła dla ucznia. Jak uczyć życia z ludźmi?*, Warszawa.
Śnieżyński Marian, 2008, *Sztuka dialogu. Teoretyczne założenia a szkolna i akademicka rzeczywistość,* Kraków. Tischner Józef, 1980, *Bezdroża spotkań,* „Analecta Cracoviensia" 1980, t. XII.
Tischner Józef, 2006, *Filozofia dramatu,* Kraków.
Uryga Zenon, 1996, *Godziny polskiego. Z zagadnień kształcenia literackiego,* Warszawa-Kraków.
Walczak Paweł, 2007, *Wychowanie jako spotkanie. Józefa Tischnera filozofia człowieka jako źródło inspiracji pedagogicznych*, Kraków.
Wojnar Irena, 2000, *Edukacja humanistyczna i trzy kręgi tożsamości człowieka,* w: *Uczeń i nowa humanistyka*, pod red. M Kujawskiej, Poznań.

NUO ASMENINIO BENDRAVIMO LENKŲ KALBOS PAMOKOSE IKI TARPKULTŪRINIO BENDRAVIMO ŠIUOLAKINIAME PASAULYJE

Santrauka

Autorė svarsto, kaip bendravimas pamokose susijęs su jų metu užsimezgančiais asmeniniais santykiais, drauge reflektuodama, kokios sąlygos ir kokiu būdu veikia pastarųjų raidą. Taip pat ji pripažįsta, kad svarbu apmąstyti tų santykių tarpkultūrinį matmenį ir jo reikšmę rengiant jaunąją kartą bendrauti su kitais žmonėmis. Svarstymai, skelbiami šioje publikacijoje, leidžia ne tik papildyti žinias apie mokinį, kaip žmogų ir įvairių kultūros tekstų recipientą, bet ir apibrėžti mokytojo polonisto vaidmenį situacijose, susijusiose su tiriamąja problema. Straipsnyje surašytos refleksijos paremtos, be kita ko, išvadomis,

suformuluotomis stebint lenkų kalbos pamokas, vedamas mokytojų ir siekiančiųjų jais tapti, taip pat mokinių liudijimų apie kultūros tekstų recepciją analize.

Esminiai žodžiai: bendravimas pamokose, mokinys, mokytojas, kultūros tekstas, asmeniniai ir tarpkultūriniai santykiai.

FROM PERSONAL RELATIONS IN THE COURSE OF POLISH LANGUAGE CLASSES TO INTERCULTURAL RELATIONS IN THE CONTEMPORARY WORLD

Summary

The author analyses the micro-politics of student relationships in Polish language classes, as well as the students' personal experiences of literary characters. Reflecting upon the determinants that shape these encounters, as well as their intercultural dimensions and their importance in preparing students for contact with other people. These reflections let us supplement the knowledge about students – as human beings and as recipients of cultural texts - but also determines the role of the teacher of Polish language and literature in shaping these micro-political encounters. The foundation for these reflections are, among others, are drawn from extensive classroom observations done by teachers and teacher trainees, as well as the analysis of students' reception of cultural texts.

Key words: lesson, student, teacher, the text of culture, personal and intercultural relations, micro-politics of schooling.

Grażyna Różańska

Akademia Pomorska, Polska

JA KASZËBA. TOŻSAMOŚĆ NARODOWA, KULTUROWA I LOKALNA NA PRZYKŁADZIE KASZUB. EDUKACJA REGIONALNA NA LEKCJACH JĘZYKA POLSKIEGO

Pojęcie tożsamości narodowej i lokalnej w dobie globalizacji i coraz większej migracji ludności jest trudne do zdefiniowania. Można oczywiście posłużyć się ustalonymi definicjami, które w konkluzji prowadzą do twierdzenia, że tożsamość narodowa to poczucie odrębności wobec innych narodów kształtowana przez czynniki narodowotwórcze takie jak symbole narodowe, język, świadomość pochodzenia i więzi z narodem, więzy krwi, stosunek do dziedzictwa kulturowego, zakorzenienie w kulturze współczesnej, tożsamość małych Ojczyzn, czyli więź z regionem.

Według Jerzego Nikitorowicza *tożsamość (...) oznacza niepodlegającą zmianom jednakowość, której podłożem jest głównie kod genetyczny* (Nikitorowicz 2005, 60). Autor dowodzi, że tożsamość jednostki kształtuje się pod wpływem kultury, jaka obowiązuje w danej grupie społecznej. Naturalne są w tej sytuacji pytania stawiane sobie przez młode pokolenie: kim jestem? Skąd pochodzę? Kim byli moi przodkowie? Ku czemu dążę? Jak chcę kształtować swoją przyszłość? Aby móc odpowiedzieć na tak stawiane pytania, młodzi ludzie muszą starać się określać swą tożsamość.

W myśleniu o tożsamości należy uwzględnić dwa aspekty – myślenie o przeszłości, dziedzictwie narodowym, bohaterach i ich patriotycznych czynach oraz o przyszłości, która zapewni narodowi czy grupie etnicznej ciągłość istnienia. Czynnikiem spajającym te dwa bieguny jest bezsprzecznie kultura. W takiej koncepcji tożsamości ważną rolę odgrywa język, pamięć historyczna, szacunek dla symboli narodowych, tradycja, zwyczaje i obyczaje. Można wówczas mówić o wspólnocie narodowej jako o wspólnocie kulturowej, w której uczestnictwo jest jednym z wyznaczników tożsamości narodowej.

Cechami każdej kultury są system i hierarchia wartości. Wpływ na ich kolejność mają takie czynniki jak przeszłość historyczna, warunki ekonomiczne i społeczne, stosunki międzyludzkie, system sprawowania władzy, poziom życia społeczeństwa. W obliczu społecznych i politycznych transformacji zmienia się także uznawany przez jednostki system wartości. Są jednak takie wartości, które są trwałe i ponad-

czasowe. Do nich należą patriotyzm, wierność, godność, uczciwość wobec samego siebie i wobec drugiego człowieka.

Mają one wpływ na sposób i jakość życia jednostki, która absorbuje wartości moralne jako podstawowy element kultury danego społeczeństwa, budując swą indywidualną strukturę. Określony system wartości ma wpływ na rozwój i kształtowanie tożsamości narodowej i lokalnej jednostki.

Zadaniem współczesnej szkoły jest troska o wszechstronny rozwój młodego człowieka, w tym kształtowanie jego poczucia tożsamości narodowej, kulturowej i lokalnej – budowanie postaw patriotycznych, budzenie zainteresowania kulturą regionalną i miejscem, w którym żyje.

Patriotyzm to wielka wartość, ale również ważne słowo. Zgodnie z definicją słownikową oznacza 'miłość ojczyzny, własnego narodu, połączoną z gotowością ofiar dla niej, z uznaniem praw innych narodów i szacunkiem dla nich'. Z łacińskiego *patria* ojczyzna oznaczała rzecz ojcowską, ojcowiznę, miejsce umiłowane. Istotą patriotyzmu jest zatem umiłowanie ojczyzny, nie tylko w sensie geograficznym, ale przede wszystkim w wymiarze ludzkim. Ojczyzna to naród wraz ze swoją kulturą, historią i religią. To również Mała Ojczyzna, gdzie rodzi się i rozwija patriotyzm lokalny, dający podwaliny do budowania trwałych więzi młodego człowieka z regionem i ojczyzną.

W edukacji polonistycznej istnieje mnóstwo zadań realizujących tematykę patriotyczną i narodową. Mamy teksty literackie poetów romantycznych (Słowacki, Mickiewicz, Norwid, Krasiński), literaturę rozbiorową, wojenną i niepodległościową. Literatura utrwaliła przez wieki klasyczne wzorce patriotyzmu i jest to stereotyp bardzo trudny do zreformowania. Prawdziwy patriota to ten, który ginie w obronie ojczyzny, poświęca się dla niej, rezygnuje z życia osobistego na rzecz posłannictwa, jakim jest służba ojczyźnie. Dziś dużym problemem dla uczniów jest odpowiedź na pytanie, jak powinien wyglądać patriotyzm na początku XXI stulecia. Jak być patriotą w wolnej, wielokulturowej globalnej ojczyźnie? Jak wykazać się miłością do kraju swych przodków w sytuacji pokoju i stabilizacji? W kształceniu polonistycznym na pierwszy plan wysuwają się tematy związane z kształtowaniem ogólnoludzkich postaw, poszanowaniem prawa i godności drugiego człowieka, wypełnianiem roli dobrego obywatela oraz zagadnienia uświadamiające młodzieży, że w dzisiejszych czasach każdy naród jest silny i wielki siłą i wielkością swych obywateli, bowiem tradycja i kultura narodowa, historia, religia i obyczaje mogą być gwarantem stabilnej pozycji we współczesnym zglobalizowanym świecie. Ks. Jan Sochoń określa ten rodzaj patriotyzmu „patriotyzmem codzienności"(Sochoń 2007, 255-264). Wymienia również tzw. patriotyzm krajobrazu, regionalizm, który stanowi podwaliny do szanowania swej „małej ojczyzny".

Każda mała ojczyzna to konglomerat wielonarodowościowy i bardzo złożony. Jest to mieszanina wielu kultur i religii. Najczęściej obejmuje tereny przygraniczne, które zamieszkuje ludność wielonarodowościowa. Mnogość i grup społecznych wzorców postępowania sprawia, iż obszary te są bardzo bogate i specyficzne kulturowo. Jest to miejsce zderzania się oraz przenikania różnych systemów wartości, postaw życiowych, tradycji i obyczajów wykształconych w długotrwałym procesie na gruncie szeregu wydarzeń historycznych. W Polsce mniejszości narodowe stanowią zaledwie 1–5 % ogółu ludności i większość z nich osiedlona jest na terenach przygranicznych, będących obszarami zmienności i różnorodności kulturowej.

Moja mała ojczyzna, pogranicze polsko-niemieckie, po II wojnie światowej nie była typowym pograniczem. Składała się z ludności rdzennej, czyli Niemców, którzy zdecydowali się pozostać w swoim „Heimacie", repatriantów z Ukrainy, Litwy i Białorusi oraz Kaszubów, którzy uważali te ziemie za rdzennie swoje. Koegzystencja tych wszystkich grup była na początku bardzo trudna. Pojawiały się różne problemy kulturowe, religijne i narodowościowe. Prawie nikt nie mówił głośno o swych korzeniach. Dziś po zburzeniu muru berlińskiego i wejściu Polski do Unii Europejskiej sytuacja diametralnie zmieniła się. Młode pokolenie jest już tu zakorzenione, rodzą się lokalne społeczności kultywujące i pielęgnujące swe tradycje. Rodzi się na Pomorzu idea regionalizmu, bardzo silna zwłaszcza wśród Kaszubów. Poczucie przynależności do środowiska i do regionu jest u nich bardzo ważna, stanowi znak charakterystyczny i wyróżnik tej grupy etnicznej.

Cezary Obracht-Prondzyński, badacz i miłośnik Kaszub, określił trzy wyróżniki tożsamości Kaszubów:

- „Kaszubi są kaszubscy" – podstawą tożsamości tej grupy etnicznej jest jej kultura, zwłaszcza język. Autor dowodzi, iż w ostatnich czasach duże znaczenie w określeniu przynależności etnicznej Kaszubów zaczęły odgrywać takie czynniki jak pochodzenie, więzy rodzinne, miejsce urodzenia, z punktu widzenia szerszej społeczności również doświadczenie historyczne, wspólnota dziejów, ziemia – tatczëzna, obyczaje, dziedzictwo intelektualne i artystyczne;
- Kaszubi nie są niemieccy – Kaszub chcąc zostać uznany za Niemca, musi wyrzec się swej kaszubskiej tożsamości;
- tożsamość kaszubska i polska nie wykluczają się, Kaszubi i Polacy żyją w symbiozie;
- tożsamość Kaszubów podlega zmianom: może być dziedziczona, „odzyskana", a może być też efektem świadomego wyboru (Obracht-Prondzyński , 2007).

B. Synak (1998, 72–73) pisze: *Silna identyfikacja kaszubska nie przeszkadza w jednoznacznym określaniu i podkreślaniu polskiej przynależności. „Kaszubskość" i „pol-*

skość" są tożsamościami, które zachodzą na różnych poziomach identyfikacji (regionalnym, narodowym), ale w obrębie tych samych wartości kulturowych.

Nad etymologią nazwy Kaszub od wieków głowili się językoznawcy, etymolodzy i regionaliści. Do dziś nie udowodniono źródłosłowu tej nazwy. Nazwa Kaszuby po raz pierwszy pojawiła się w dokumencie z dnia 19.03.1238 r. w bulli papieża Grzegorza IX i pierwotnie dotyczyła Pomorza Zachodniego (Donatio domus in Staregrod a bonea filio eius facta confirmatur).

Skąd się więc wzięła nazwa Kaszub? Może, jak głosi legenda, jak Pan Bóg stwarzał świat, ulepił z gliny ludzi i ożywił ich. Ludzie byli zupełnie nadzy. Stanęli więc przed Stwórcą i spytali: „A gdzie kaszuba?", – czyli jakieś ubranie. Bóg dał im ciepłe okrycie i nakazał iść mieszkać nad zimnym Bałtykiem – od tej pory lud tam mieszkający nazwano Kaszubami.

Dziś jest ponad pół miliona Kaszubów (Morawski 2005, 41–44). Zamieszkują oni tereny od Lęborka poprzez Kościerzynę, Kartuzy, Wejherowo, Puck, aż do Gdańska. Podstawą tożsamości tej grupy etnicznej jest język kaszubski, od 2005 roku objęty prawem. Język ten posiada międzynarodowe oznaczenie CBS. Herbem Kaszub jest czarny gryf na złotym polu, a flaga ma kolor czarno-żółty. Kaszubi mają również swój alfabet. Język kaszubski jest fenomenem nie tylko dlatego, że zachował w sobie elementy prastarej słowiańszczyzny, przeplatane od stuleci polonizmami i gdzieniegdzie germanizmami. Wyjątkowe jest również to, że ten język posiada około osiemdziesięciu gwar. W *Bedekerze kaszubskim* Tadeusza Boldauna możemy przeczytać, że wiele jest szczepów kaszubskich, które różnią się od siebie językiem, zwyczajami i obyczajami, ale również cechami kulturowymi i społecznymi (jednym z kaszubskich obyczajów jest umiłowanie do zażywania tabaki) (Boldaun 1977).

Upór do swych upodobań i przywiązanie do tradycji był jednym z warunków przetrwania Kaszubów w warunkach skomplikowanej historii Polski. Gűnter Grass (1994, 124) pisał: *Tak to już jest z Kaszubami… Zawsze dostają po głowie… Kaszubów nie można przenieść nigdzie, od zawsze muszą być tutaj i nadstawiać głowy, żeby inni mogli uderzyć, bo my za mało polscy jesteśmy i za mało niemieccy, bo jak ktoś jest Kaszubą, nie wystarcza to ani Niemcom, ani Polakom*.

Emilia Sławek ze Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego w swym wystąpieniu na zjeździe stwierdziła: *dobrze, gdy obok patriotyzmu ogólnonarodowego istnieje patriotyzm regionalny, gdy ludność jest dumna z faktu, że zamieszkuje właśnie tę a nie inną część kraju oraz gdy dąży do umacniania znaczenia i zamożności swojej „małej ojczyzny" (…) Kaszubszczyzna musi, by nie zniknąć całkowicie, wpisać się w nowoczesność*.

Dla turystów z Polski Kaszuby mają nieodparty urok. Lasy, jeziora, nietknięta przyroda i urokliwe krajobrazy. Nie każdy jednak wie o tym, że Gdańsk to również

kaszubskie miasto. Günter Grass[1] – Kaszub z urodzenia – wyjaśniał w *Blaszanym bębenku* istotę rodowodu Gdańska: *Najpierw przyszli Rugiowie, potem Goci i Gepidowie, następnie Kaszubi, (...) Wioska nazywała się Gyddanyzc. Z Gyddanyzc zrobiono Danczik, z Danczik powstał Dantzig, który później zamienił się w Danzig; a dzisiaj Danzig nazywa się Gdańsk* (1994, 385).

Günter Grass pisze również o tym, jak Kaszuby przechodziły z rąk do rąk, aż po wojnie *z całym dobytkiem przyszli Polacy z Wilna, Białegostoku i Lwowa* (1994, 387). Polacy osiedlili się i żyją w symbiozie z Kaszubami. Łączy ich również przywiązanie do kościoła katolickiego i ogromna pobożność. Jest to również ważny znak wspólnoty i polskości.

Szkoła odgrywa tu znaczną rolę integrującą. W 2005 roku w 100 szkołach podstawowych uczyło się 5196 uczniów, w 27 gimnazjach – 1345, a w 3 liceach – 261. W 2003 roku MEN zatwierdził pierwszy Syllabus do języka kaszubskiego, a w 2005 roku odbyła się w liceum w Strzepczu pierwsza matura. Powstało kilka programów autorskich z edukacji regionalnej, m.in. *Regionalne programy edukacyjne: Kaszuby, Kociewie, Pomorze*. Gdańsk 1998, podręczniki do nauczania języka kaszubskiego: W. Bobrowski, K. Kwiatkowska, *Kaszëbszczè abecadło. Twój pierszi elemńtôrz* (Gdańsk 2000 r.); D. Pioch, *Kaszëbë. Ziemia i lëdze* (Gdańsk 2001 r.).

W pomorskich szkołach odbywają się lekcje języka kaszubskiego, studenci Uniwersytetu Gdańskiego i Akademii Pomorskiej w Słupsku studiują na kierunku kaszubistyka, urzędy i miejscowości mają dwujęzyczne szyldy. Powstaje wiele organizacji kultury kaszubskiej np. Stowarzyszenie Kaszubsko-Pomorskie, zespoły folklorystyczne („Pomorani", „Tatczëzny", Cassubi"), działa również na tym terenie lokalne Radio Kaszëbe.

W kształcenie polonistyczne wplecione są obowiązkowe zajęcia z edukacji regionalnej. Wpisują się one bardzo dobrze w projekt współtworzenia więzi i kształcenia wspólnej tożsamości narodowej i lokalnej. Zadania i cele tego projektu określa dokument *Dziedzictwo narodowe w regionie. Założenia programowe*. Zakłada on systematyczne budowanie więzi emocjonalnych młodego człowieka z krainą swych przodków, z miejscem swego urodzenia i miejscem zamieszkania, które w rezultacie zaowocuje zaangażowaniem dorosłego człowieka w środowisko społeczne i jego kulturę.

[1] Günter Grass, pisarz niemiecki, laureat literackiej nagrody Nobla w 1999 roku, ma kaszubski rodowód. Urodził się w 1927 roku we Wrzeszczu. Jego matka była Kaszubką, a jej krewni mieszkają jeszcze w okolicach Firogi koło Gdańska. Rozgłos i sławę Grassowi przyniosła „gdańska trylogia", a w szczególności jej pierwsza część *Blaszany bębenek* (wyd. 1959 r.). Gdańsko-kaszubskie powieści Grassa wciąż cieszą się ogromnym powodzeniem, osiągają w Niemczech, również w Polsce, wysokie nakłady. W 1985 roku Günter Grass otrzymał „medal Stolema", a w 1993 - medal „Poruszył wiatr od morza", oba przyznawane przez Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie w Gdańsku.

Jak dowodzi Z. Budrewicz (2010, 16): *Przeniesienie akcentu w dydaktyce literatury z nastawień ergocentrycznych na osobę ucznia jako podmiot uczący się, jego aktywność poznawczą wobec świata kultury, a także na uwarunkowania społeczno-kulturowe, które tę aktywność stymulują lub/i ograniczają, wyznacza edukacji regionalnej miejsce niekwestionowane. Sytuuje ją jako element programu humanistycznego, który wraz z innymi ma ukształtować polską tożsamość kulturową.*

Kategoria tożsamości kulturowej uznawana jest za najważniejszy rodzaj tożsamości zbiorowej. Składają się na nią:

- elementy dziedzictwa, nawet te, które uległy już całkowitej lub częściowej dezaktualizacji;
- rodzaj, proporcje i ustrukturyzowanie elementów składających się na daną kulturę;
- kontekst zewnętrzny, który tworzą kontakty z innymi kulturami, występującymi w różnym natężeniu w przeszłości i teraźniejszości.

Generalnie tożsamość kulturowa ze względu na niejednoznaczność i złożoność tego pojęcia ujmowana jest jako kombinacja czynników socjologicznych, psychologicznych i kulturowych, co powoduje, że czasami bardzo trudno odróżnić ją od innych rodzajów tożsamości zbiorowej, jak na przykład tożsamości etnicznej i narodowej (Słownik etnologiczny 1987, 352).

W regionie Pomorza powstało bardzo dużo projektów edukacyjnych wykorzystujących sytuację koegzystencji grup narodowościowych i etnicznych w sytuacji wielokulturowości. Jednym z nich jest program regionalny – *Moja Mała Ojczyzna*, którego myślą przewodnią są słowa Tadeusza Różewicza: *Moja mała ojczyzna jest blisko, na wyciągnięcie ręki.* Założeniem projektu jest poznawanie własnego regionu, jego historii, kultury. W programie czytamy: *utożsamianie się ze swoją „małą ojczyzną" powinno odbywać się w sposób naturalny poprzez obserwację, doświadczenia, przeżycia, związki emocjonalne z rodziną, miejscem zamieszkania, szkołą najbliższą okolicą, regionem, ojczyzną i światem. Szkoła może rozbudzać wyobraźnię dziecka tak, że w dorosłym życiu nie będą mu obce postawy patriotyzmu lokalnego i przywiązanie do swojej małej ojczyzny. Patriotyzmu trzeba i należy uczyć, kształtując go od najmłodszych lat, ponieważ to, co człowiek przeżył w dzieciństwie, pozostaje w nim na całe życie* (Czyż, 2010).

Cele programu zakładają m.in. uwrażliwienie na wartości kulturowe środowiska, budzenie zainteresowania historią i kulturą współspołeczności, kształtowanie związków emocjonalnych z regionem, wzbogacanie więzi kulturowych, historycznych, etnicznych i narodowych. Warto pokusić się o wspólne gromadzenie i ustalanie kanonu tekstów kultury regionalnej, bowiem uczniowie nie mają orientacji w kulturze

najbliższej. Jest to skutek globalizacji, gdzie często to, co odległe, jest młodzieży bardziej znane i bliskie niż świat, który ją otacza.

Przykładem działań przybliżających uczniom ich małą ojczyznę są zajęcia z edukacji regionalnej – „Kaszuby", zaproponowane przez nauczycieli szkół lęborskich. Temat zajęć brzmi: „Lębork – moje miasto, moja kultura, moje korzenie". Jest to cykl 4 lekcji, których celem jest:

- poznanie historii miasta, społeczeństwa, kultury i obyczajowości;
- zrozumienie ważnego aspektu przynależności i bycia we wspólnocie;
- rozbudzanie świadomości regionalnej wśród uczniów;
- kształtowanie emocjonalnego stosunku do regionu i dumy z jego doświadczeń.

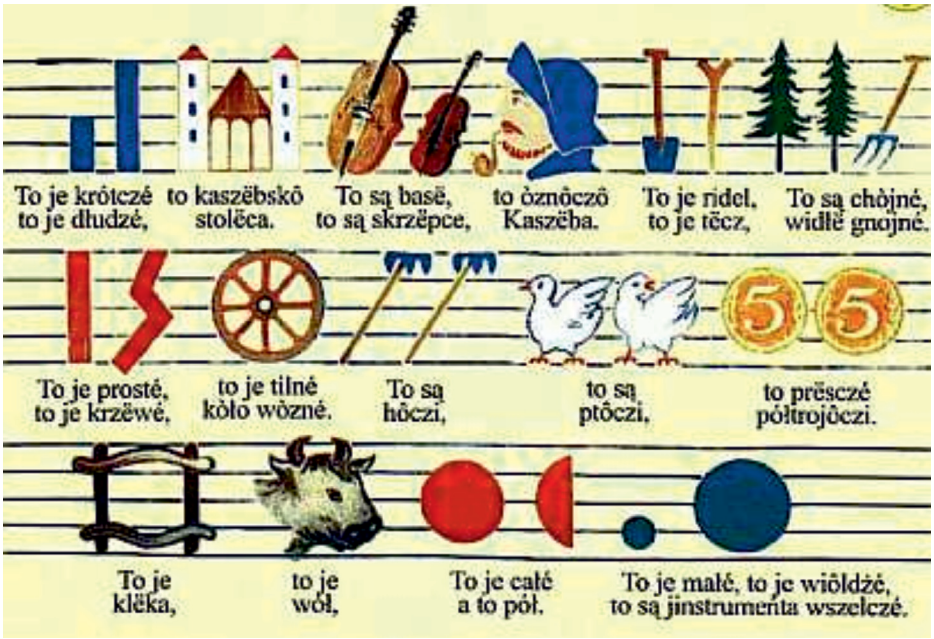
Jedna z lekcji odbywa się w Muzeum Lęborskim oraz w Galerii Twórców Lęborskich. Celem takiej lekcji jest kontakt z artystami i zapoznanie z ich dorobkiem kulturowym, spotkanie z pasjonatami sztuki i artystami ludowymi, badaczami historii regionu, znawcami legend i podań, poznanie kultury ludności kaszubskiej. Młodzież bierze czynny udział w zajęciach praktycznych: poznaje techniki haftu kaszubskiego, lepi garnki z gliny, maluje pejzaże, rzeźbi w drewnie, uczy się pieśni kaszubskich, rozmawia o kulturze i tradycji kaszubsko-pomorskiej.

W edukacji regionalnej wykorzystuje się również badania etnolingwistów, którzy zaznaczyli swą obecność w kształceniu kulturowym uczniów poprzez rozpowszechnianie różnych form twórczości ludowej takich jak legendy, podania, zaklęcia i przysłowia. Analiza przysłów kaszubskich na lekcjach polonistycznych wskazuje z jednej strony na ich oryginalność i odrębność, a z drugiej strony na tożsamość z przysłowiami polskimi. Np.: *Jaczè drzewo taczi klin, jaczi òjc, taczi syn (Jakie drzewo taki klin, jaki ojciec taki syn). Bóg sã taczim brzidzy, co sã òjca wstidzy (Bóg się takim brzydzi, co się ojca wstydzi).*

Ciekawym zadaniem jest zapoznanie młodzieży z tekstami legend i podań ludowych. W tym przypadku z lekturą J. Mamelskiego pt. *Legendy kaszubskie*. Nauczycielki Szkoły Podstawowej w Siemirowicach proponują zajęcia, dzięki którym uczniowie będą aktywnie uczestniczyli w procesie poznania swego środowiska, przeżywania jego wartości, budowania własnego systemu aksjologicznego, wyrażającego się w aktywnej postawie wobec życia kulturowego własnego regionu.

Takim przykładem jest lekcja na temat „Powstanie Kaszub". Celem jej jest doprowadzenie do takiego efektu dydaktycznego, kiedy uczeń będzie potrafił opowiedzieć dowolną legendę kaszubską, wskazać na mapie położenie swej miejscowości, zaśpiewać najbardziej znaną kaszubską piosenkę „Kaszubskie abecadło". Uczniowie wspólnie rozwiązują rebusy i zagadki dotyczące legend kaszubskich, zapisują me-

tryczkę książki, opowiadają legendę, odpowiadają na pytania sprawdzające stopień zrozumienia tekstu: „W jaki sposób powstały Kaszuby?”, „Co jest herbem Kaszub?”; wyszukują fragmenty dotyczące charakterystycznych cech krajobrazu Kaszub; następnie uczą się odczytywać i śpiewać piosenkę „Kaszubskie abecadło”.





To je krótczé, to je dłùdżé, to kaszëbskô stolëca,
to są basë, to są skrzëpczi, to òznôczô Kaszëbã.
Òznôczô Kaszëbã, basë, skrzëpczi,
krótczé, dłùdżé, to kaszëbskô stolëca.
To jeridel, to je tëcz, to są chòjnë, widłë gnojnë.
Chòjnë, widłë gnojnë, ridel, tëcz,
òznôczô Kaszëbã, basë, skrzëpczi,
krótczé, dłùdżé, to kaszëbskô stolëca.
To je prosté, to je krzëwé, to je slédné kòło wòzné.

Ciekawą propozycją zajęć jest: „Przewodnik po Kaszubach". Uczniowie zbierają wiadomości do przewodnika po Kaszubach, redagują go, wspólnie ustalają trasę wycieczki etnograficznej, zaznaczają na mapie najważniejsze miejsca, które muszą odwiedzić. Określają, co warto zobaczyć w trakcie wędrówki. Trasa wycieczki prowadzi przez Bytów – Kartuzy – Wdzydze. Uczniowie przygotowują podania i legendy dotyczące tych regionów. Na koniec zajęć prezentują swe projekty. Taki cykl zajęć zachęci uczniów do poznawania swego regionu, uatrakcyjni czytany tekst folklorystyczny, jednocześnie przybliżając w sposób atrakcyjny świat podań i legend ludowych. Dla uczniów spoza kręgu Kaszub ciekawe będzie zapoznawanie się z gwarą i kulturą współmieszkańców. Dla Kaszubów natomiast *lektura 'żywych' tekstów folklorystycznych (np. opowieści, piosenek ludowych, gawęd, bajek) może okazać się dobrym rozwiązaniem dydaktycznym, by budować doświadczenia kulturowo-komunikacyjne, zorientowane na przyswajające utożsamianie się z językiem (...) tak, by uczeń odczuł, że poprzez język staje się dobrowolnie i autentycznie członkiem wspólnoty komunikacyjnej* (Budrewicz 2010, 22).

W ramach edukacji regionalnej uczniowie pomorskich szkół biorą udział w uroczystościach związanych z obchodami różnych świąt kaszubskich i pomorskich. Przykładem takich działań była impreza zorganizowana 8. sierpnia w Brzeźnie Szlacheckim, zatytułowana „Kaszubi pod Wiedniem. Inscenizacja bitwy z Turkami". Jest to coroczna impreza odbywająca się w plenerze przepięknych kaszubskich krajobrazów. Bierze w niej udział młodzież szkolna, orkiestry dęte, Kurkowe Bractwo Strzelców.

Inną ciekawą imprezą są zjazdy rodzin kaszubskich Żmudów, Trzebiatowskich, Plutów. Co roku na takie zjazdy przybywają członkowie rodów z całego świata. Zjazd rodziny Trzebiatowskich liczył sobie w tym roku ok. 500 osób. Ród pochodzi z miejscowości Trzebiatkowa, które to ziemie nadał rodzinie książę Bogusław X w 1515 roku.

Mimo swej odrębności Kaszubi angażują się i uczestniczą w życiu społeczno-kulturowym swego całego regionu.

Nowoczesny program edukacji regionalnej musi mieć konstrukcję otwartą i elastyczną." Musi być dostosowany do zmieniającej się rzeczywistości i warunków kulturowych, w jakich żyje nastolatek. Program i treści kształcenia regionalnego muszą być elastyczne i dostosowywane do obecnych potrzeb. „Oznacza to, że z całokształtu dziedzictwa kulturowego regionu polonista wybierze przekonujące przykłady „żywotnej" tradycji, lub inaczej miejsca kulturowych spotkań przeszłości ze współczesnością, czyli to wszystko, co będzie miało znaczenie dla doświadczeń i sytuacji egzystencjalnych ucznia (Budrewicz 2010, 18).

Tożsamość narodowa, kulturowa i lokalna wśród Kaszubów jest wyjątkowo mocno rozwinięta. Kaszubszczyzna przetrwała przez wieki mimo różnych kolei losów. Była pograniczem kulturowym, narodowym, językowym i religijnym narażonym na naciski Niemców, protestantów i komunistów, przetrwała jednak do dziś. Kaszuby są najprężniej rozwijającą się grupą etniczną w Polsce. Do tego przyczyniły się aktywnie działające organizacje kaszubskie i lekcje języka kaszubskiego w szkołach i na uczelniach. Kaszubi są twardzi, niezależni i uparci. Ich dewizą są słowa kończące jeden z kaszubskich hymnów: *My trzymamy z Bogiem"* [2].

Kaszubi to twardzi i uparci ludzie. Dzięki ich determinacji i zaangażowaniu młodzieży w rozwój i kultywowanie tradycji swego regionu, w ocalenie od zapomnienia tatczëzny jest szansa na to, ze kultura kaszubska przetrwa następne wieki tak jak słowa jednego z kaszubskich hymnów, będące myślą przewodnią tych, co o nią dbają:

Zemia rodnô, pëszny kaszëbsczi kraju
od Gduńska tu jaż do Roztoczi brom!
Të snôżô jes jak kwiat rozkwitłi w maju
ce ojczëzna jô lubotną tu móm.

Bibliografia

Boldaun Tadeusz, 1997, *Nowy bedeker kaszubski,* Gdańsk.
Budrewicz Zofia, 2010, *Region i edukacja. Literatura-kultura-społeczeństwo,* Kraków.
Czyż Mirosława, 2010, Program regionalny „Moja Mała Ojczyzna", Września.
Grass Günter, 1994, *Blaszany bębenek,* Gdańsk.

[2] Tekst *Marszu Kaszubskiego* został zaczerpnięty z poematu Hieronima Jarosza Derdowskiego *O panu Czorlińscim, co do Pucka po sece jachol,* wydanego w r. 1880. W nim to główny bohater (Czorlinsci) śpiewa kaszubskiego marsza. Pewne jest, że zamiarem autora nie było napisanie hymnu Kaszubów. Miano to fragment poematu miał zdobyć dopiero w okresie międzywojennym, kiedy to Feliks Nowowiejski, pisząc do niego melodię, nazwał go *Hymnem kaszubskim*.

Morawski Jan, 2005, *Statystyka ludności kaszubskiej u progu XXI wieku.* Gdańsk.
Nikitorowicz Jerzy, 2005, *Kreowanie tożsamości dziecka,* Gdańsk.
Obracht-Prondzyński Cezary, 2007, *Kaszubi dzisiaj. Kultura – język – tożsamość,* Gdańsk.
Słownik etnologiczny. Terminy ogólne, 1987, red. Z. Staszczak, Warszawa.
Sochoń Jan, 2007, *Literatura jako „miejsce patriotyczne",* Warszawskie Studia Teologiczne XX, 255-264.
Synak Brunon, 1998, *Kaszubska tożsamość. Ciągłość i zmiana. Studia socjologiczne.* Gdańsk.

JA KASZËBA. TAUTINĖ, KULTŪRINĖ IR „VIETOS GYVENTOJO" TAPATYBĖ, REMIANTIS KAŠUBIJOS PAVYZDŽIU. KRAŠTOTYRA LENKŲ KALBOS PAMOKOSE

Santrauka

Straipsnio tikslas yra pristatyti kašubų bendruomenę, jų kultūrinę ir „vietos gyventojų" tapatybę. Jame aptariamas priklausymo tam tikrai aplinkai ir regionui jausmas, kaip šios etninės grupės ypatumas ir skiriamasis požymis, jų užimama vieta Lenkijos Pamario bendruomenėje ir didelė įtaka viso regiono raidai. Taip pat siekta ištirti kašubų etninės grupės funkcionavimą ir sambūvį daugiakultūrėje Pamario bendruomenėje, drauge nurodant įdomius ir veiksmingus didaktinius sprendimus, kurie moksleiviams, kilusiems iš skirtingų Pakrantėje gyvenančių etninių grupių, palengvintų kašubų kultūros bei tradicijų supratimą ir akceptavimą.

Antroje pranešimo dalyje, remiantis kašubų pavyzdžiu, siūlomi kraštotyros užsiėmimai ir lavinimo šioje srityje būdai. Pamario regione buvo sukurta labai daug edukacinių projektų, kuriais siekiama vaisingai išnaudoti situaciją, kai etninės ir tautinės grupės koegzistuoja daugiakultūrio sambūvio sąlygomis. Formuluojant šių programų tikslus numatyta, be kita ko, skatinti moksleivių susidomėjimą įvairialypės savo bendruomenės istorija bei kultūra, stiprinti emocinį ryšį su savuoju regionu, gausinti kultūrinius, istorinius, etninius bei tautinius saitus.

Esminiai žodžiai: kultūrinė tapatybė, „vietos gyventojo" tapatybė, kašubai, kraštotyra.

JA KASZEBA. NATIONAL, CULTURAL AND LOCAL IDENTITY OF KASZUBY REGION. REGIONAL EDUCATION ON POLISH LITERATURE LESSONS

Summary

The article is written to present Kaszuby with its society as well as creation of its cultural and local identity to show the feeling of belonging to both community and region as a characteristic and the main feature of this ethnic group, its place in Pomeranian community, and its great ifluence on the whole region development.

It is the research on functioning and coexistance of ethnic group in Kaszuby and multicultural community in Pomerania and at the same time presentation of interesting and important teaching clues which make the students from different ethnic groups living in Pomerania understanding and able to accept the culture and tradition of Kaszuby.

The second part of this writing presents examples of regional education lessons and ways of teaching. There appeared a lot of teaching projects which consider national and ethnic groups coexistence in multicultural conditions in Pomerania. The target of these projects are: making students susceptible to cultural values of community and interested in modern history and culture; creating emotional relation with the region; enriching ties with culture, history, ethnic and national relations.

Key words: cultural identity, local identity, Kaszuby region, regional education.

Katarzyna Jóźwik

Uniwersytet Warszawski, Polska

KOMPETENCJE MIĘDZYKULTUROWE W PROCESIE NAUCZANIA JĘZYKA POLSKIEGO JAKO OBCEGO

Celem artykułu jest omówienie problematyki związanej z kształceniem kompetencji międzykulturowych w nauczaniu języków obcych, ze szczególnym uwzględnieniem języka polskiego jako obcego. Zostanie ona omówiona w następujących obszarach:

1. Międzykulturowość w ujęciu dydaktycznym.
2. Stanowisko i polityka Unii Europejskiej w zakresie kształcenia międzykulturowego.
3. Kompetencje międzykulturowe nabywane przez uczniów w procesie kształcenia.
4. Przykładowe użycie treści międzykulturowych w podręcznikach do nauczania języka polskiego jako obcego.
5. Podsumowanie i wyciągnięcie wniosków.

1. Międzykulturowość w ujęciu dydaktycznym

Waga i rola kultury w nauczaniu języków obcych pozostają bezdyskusyjne i od dawna obecne w procesie nauczania języka obcego. Na przestrzeni lat kultura funkcjonowała jako element dydaktyki nauczania języka obcego. Początkowo była to tak zwana kultura wysoka, czyli literatura piękna, historia, geografia. Później podejście do treści kulturowych ewoluowało i w procesie nauczania pojawiły się także treści kiedyś zaliczane do tak zwanej kultury niskiej, a współcześnie określane jako kultura popularna (piosenki, filmy fabularne, seriale, reklamy). Do treści kulturowych zalicza się także treści socjokulturowe związane ze sferą obyczajów i norm językowych. Podział treści kulturowych prezentowanych w programach i podręcznikach do nauczania języków obcych można podzielić następująco:

– kultura jako artefakty, po części tożsama ze sztuką, ale włączająca też elementy środowiska naturalnego i przetworzonego;
– kultura jako sfera faktograficzna: daty, nazwiska, wydarzenia, atrakcje turystyczne, system polityczny i edukacyjny, organizacja ruchu drogowego i tym podobne;

– kultura jako normy społeczne: te duże i małe, które współtworzą kulturę danej społeczności, ale także normy współżycia społecznego;
– kultura jako zachowanie językowe: zachowania językowe wynikające z kultury danej społeczności (Gozdawa- Gołębiowski 2006, 96-97).

Wszystkie te elementy opisu kulturowego występują w podręcznikach do nauki języka polskiego jako obcego. Sfera zachowań językowych w kontekście sytuacyjnym i komunikacyjnym pojawia się już na pierwszych zajęciach i na najniższych poziomach. Pozostałe elementy najczęściej są wprowadzane stopniowo w trakcie nauki języka.

Samo jednak nauczanie treści kulturowych nie implikuje poznania i zrozumienia kultury kraju, którego język uczeń stara się opanować. W ostatnich dziesięcioleciach, gdy treści kulturowe (także treści socjokulturowe i popkulturowe) pojawiały się w wielu podręcznikach, zdano sobie sprawę z tego, że nie zawsze uczący się potrafią efektywnie komunikować się z obcojęzycznym otoczeniem, głównie z powodu różnic kulturowych. Uwidoczniło się to zwłaszcza w nauczaniu języków specjalistycznych. Jeśli w trakcie negocjacji z kontrahentem dwóch ludzi nie może dojść do porozumienia mimo zbieżnych stanowisk, to najczęściej jest to wina różnic kulturowych, nie braku znajomości języka. W pewnym momencie uświadomiono sobie, że pełne zrozumienie innej kultury możliwe jest tylko w zestawieniu z naszą ojczystą, poprzez porównanie i znalezienie podobieństw i różnic. Takie porównanie może wzbogacić ucznia i pozwoli mu pełniej spojrzeć na kulturę języka, który próbuje opanować.

Oczywiście takie spojrzenie na proces nauczania języka obcego jest bardzo cenne, ale wydaje się być nieco idealistyczne. Próba nauczania treści międzykulturowych wiąże się z kilkoma problemami. Jak słusznie zauważył Piotr Garncarek: *nie każde uczenie się obcego języka niesie za sobą konsekwentną chęć poznawania obcej kultury* (2006, 73). Co więcej, zdarzają się ludzie zainteresowani tylko i wyłącznie kulturą danego kraju (historią, literaturą, obyczajowością), a nie mający ambicji lingwistycznych ani chęci czytania książek w danym języku w oryginale. Innym problemem związanym z przekazywaniem treści międzykulturowych jest niepełna wiedza nauczyciela o świadomości kulturowej jego uczniów. A świadomość ta i wiedza odnośnie kultury własnego kraju może być bardzo różna. Nauczyciel zaś nie zawsze może służyć pomocą w procesie poznawania rodzimej kultury ucznia. Pozostaje również otwartym pytanie, jakiej/czyjej kultury uczyć. Nie jest to tylko problem wielkich języków używanych w kilku krajach, jak angielski, niemiecki, francuski, ale również takich języków jak polski. Wiemy, że świadomość kulturowa Polaków zależy w znacznym stopniu od miejsca zamieszkania, wykształcenia, wieku, a nawet zawodu czy stanu rodzinnego. Oczywiście nie są to diametralne różnice, ale Polska

i Polacy nie reprezentują jednorodnego kulturowo systemu, który możemy przedstawić naszym uczniom[1].

Nie zmienia to jednak faktu, że warto dokonywać prób wprowadzenia elementów kształcenie międzykulturowego w nauczaniu języka obcego.

2. Stanowisko i polityka Unii Europejskiej w zakresie kształcenia międzykulturowego

Rada Europy i Unia Europejska od dawna wyrażały zainteresowanie różnorodnością językową i kulturową krajów członkowskich (linguistic and cultural diversity). Wyrażało się to głównie poprzez promowanie języków konferencyjnych i ochronę języków regionalnych.

W rezultacie tych zainteresowań Unia Europejska w swojej polityce językowej stawia sobie (i państwom członkowskim) następujące cele:

1. Cel pragmatyczny, czyli umożliwienie swobodnej komunikacji językowej między przedstawicielami różnych narodów.
2. Cel interkulturowy, wyrażany poprzez szerzenie tolerancji.
3. Cel socjopolityczny, wyrażany poprzez ochronę zagrożonych, małych języków, co również miało wspierać ochronę praw człowieka (Komorowska 2006, 30-31).

Uderza to, że część z tych celów nie jest możliwa do wspólnego zrealizowania. W części badaczy problemu wzbudza niepokój promowanie celu pragmatycznego, co niewątpliwie wzmacnia i tak już silną pozycję języka angielskiego. Niestety ochrona małych zagrożonych języków i promowanie innych oficjalnych języków Unii Europejskiej nie jest możliwa przy równoczesnym promowaniu języka angielskiego jako języka międzynarodowego.

Niemniej jednak szerzenie tolerancji poprzez międzykulturowość w nauczaniu języków obcych nie budzi kontrowersji. Rada Europy wprowadziła pojęcie „kompetencji socjokulturowej", które początkowo odnosiło się do kompetencji socjolingwistycznych, ale dosyć szybko ewoluowało w stronę znaczenia interkulturowego. Ostatecznie Parlament Europejski potwierdził znaczenie interkulturowego wymiaru edukacji (the intercultural dimension of education) decyzją nr 253/2000/EC z 24 stycznia 2000 roku.

[1] Przykładem tego są badania przeprowadzone przez J. Kowalewskiego (Kowalewski 2010, 32-52).

3. Kompetencje międzykulturowe nabywane przez uczniów w procesie kształcenia

Mając świadomość tego, jak jest postrzegana międzykulturowość w ujęciu dydaktycznym, należy zadać sobie pytanie, czym jest kompetencja międzykulturowa w nauczaniu języków obcych. Koncepcja kompetencji międzykulturowej (bądź kompetencji komunikacyjno-międzykulturowej) pojawiła się już w latach dziewięćdziesiątych między innymi w pracach Byrama. Wyróżnia on trzy kompetencje nabywane przez uczącego się w procesie przyswajania sobie języka obcego. Są to:

- kompetencja lingwistyczna;
- kompetencja socjolingwistyczna;
- kompetencja dyskursywna (umiejętność użycia odpowiednich strategii przy tworzeniu i interpretowaniu tekstów danego języka) (Byram 1997, 48).

Kompetencja międzykulturowa wiąże się z każdą z tych trzech kompetencji, a właściwie te kompetencje wyrastają z kompetencji międzykulturowej i tworzą razem integralną całość. Byram wskazuje także na cztery ogólne kompetencje nabyte bądź wykształcone przez ucznia przed rozpoczęciem nauki języka obcego. Są to: wiedza deklaratywna (savoir), kompetencja egzystencjalna (savoir-etre), umiejętności i „know-how" (savoir-faire) oraz zdolność uczenia się (savoir-apprendre). Dzięki tym umiejętnościom uczący się nabywa kompetencję międzykulturową, a ona z kolei pozwala mu nabyć kompetencje językowe (Byram 1997,73).

Także Kramsch w swoich pracach zwracała uwagę na wagę kompetencji międzykulturowych. Wskazywała, że nauczanie kultury to coś więcej niż proste podanie informacji o danej kulturze (Kramsch 1994, 25-35). Świadomość własnej kultury odgrywa zasadniczą rolę przy przyswajaniu sobie przez uczącego się wiadomości kulturowych.

Współcześnie mówiąc o kompetencji międzykulturowej i umiejętnościach z nią związanych, mamy na myśli:

- dostarczanie wiedzy socjokulturowej, czyli wiedzy o innych kulturach i właściwych im stylach zachowania, normach i wartościach;
- kształtowanie wrażliwości i empatii;
- dostrzeganie podobieństw i różnic między kulturą własną a kulturą społeczeństwa, którego język jest przemiotem nauki;
- uświadomienie wpływu kultury na postrzeganie siebie i uwarunkowań własnej tożsamości;
- podnoszenie świadomości różnic i stereotypów;

– umiejętność komunikowania się w nieznanym otoczeniu, umiejętność radzenia sobie ze stresem;
– rozwijanie umiejętności: obserwacji, interpretowania wypowiedzi, analizy nowych zjawisk kulturowych;
– zawieszenia osądu i powstrzymanie się od wartościowania;
– radzenie sobie w sytuacji nieporozumień międzykulturowych (Komorowska 2006, 33-34).

Jak łatwo się domyślić, nauczyciel nie jest w stanie wykształcić u swoich uczniów wszystkich tych kompetencji, co wiąże się oczywiście z problemami poruszanymi przeze mnie w punkcie pierwszym, ale powinien uwrażliwić uczniów na pewne niebezpieczeństwa, z którymi wiąże się funkcjonowanie ludzi z odmiennych kultur. Najbardziej popularne problemy w komunikacji międzykulturowej to:

– odmienne rozumienie czasu;
– dosłowne rozumienie pytań (chodzi o konstrukcje: how are you?, co słychać?);
– niewłaściwe lub niewystarczające użycie form grzecznościowych;
– styl uczestniczenia w dyskusjach (przerywanie, mówienie w tym samym czasie, milczenie)
– niewłaściwa odległość od rozmówcy;
– poruszanie niewłaściwych tematów w rozmowach; szczególnie ryzykowne w pewnych kulturach są tematy związane z pieniędzmi, religią i polityką;
– sposoby narzekania lub komplementowania, reagowanie na komplementy lub, w przypadku Polaków, nadmierne narzekanie jako forma nawiązywania kontaktu z otoczeniem (Aleksandrowicz- Pędich 2005, 15-16).

Uczulenie uczącego się na te i podobne problemy pozwoli mu łatwiej funkcjonować w kulturze kraju, którego język poznaje.

4. Przykładowe użycie treści międzykulturowych w podręcznikach do nauczania języka polskiego jako obcego

Powstaje pytanie, czy podręczniki do nauczania języka polskiego jako obcego prezentują treści międzykulturowe. Oczywiście w różnych podręcznikach jest to różnie realizowane. Chciałbym pokrótce zaprezentować, jak jest to realizowane w serii *Hurra*.

Podręczniki te (zwłaszcza część 2 i 3) zawierają wiele treści kulturowych i socjokulturowych, które wzbogacają wiedzę uczniów o Polsce i niewątpliwie czynią zajęcia bardziej interesującymi. Niemniej jednak kształcenie kompetencji międzykulturowych pozostaje tylko i wyłącznie w gestii nauczyciela. Pierwsza część *Hurra*

nastawiona jest niemal w całości na komunikację. Pojawiają się wprawdzie znane postaci z życia kulturalnego i społecznego, ale nie ma wyjaśnienia najprostszych potencjalnych pułapek międzykulturowych. Już w materiale pierwszych lekcji dialogi sytuacyjne przy powitaniach w żaden sposób nie sugerują, że zwrot „jak się masz?" nie jest odpowiednikiem „how are you?" i jego nadużywanie nie przyniesie zamierzonych efektów (Małolepsza, Szymkiewicz 2006, 10). Podobnie dialogi na dworcu pozwolą uczącemu zakupić bilet i odczytać tabelę odjazdów i przyjazdów, ale uczeń nie będzie znał podstawowych różnic między pociągami jeżdżącymi w Polsce (Małolepsza, Szymkiewicz 2006, 73-75).

Trochę lepiej sytuacja wygląda w części drugiej i trzeciej. Prezentowanych jest dużo informacji związanych z edukacją w Polsce, systemem politycznym i ustrojem kraju, historią i literaturą, co jest bardzo cenne i pozwala nauczycielowi wykorzystać te informacje także w kontekście międzykulturowym. Zastanawiające jest jednak zamieszczanie przez autorki w lekcji o uroczystościach i świętach wśród typowo polskich świąt – takich świąt, jak Jom Kippur i szabat (Burkat, Jasińska 2007,132) w sytuacji, gdy tradycyjne święta polskie to święta katolickie, a społeczeństwo polskie współcześnie nie wykazuje już takiego zróżnicowania etnicznego i religijnego, jak przed wojną. Chodzi prawdopodobnie o aspekt międzykulturowy, ale wprowadzenie informacji o tych świętach może raczej wzbudzić wśród uczniów błędne wrażenie, że są to święta powszechnie obchodzone w Polsce.

Podobnie mogą wprowadzać w błąd informacje przekazane w lekcji trzeciej odnośnie Adama Mickiewicza: *Adam Mickiewicz, znany polski poeta, urodził się 24 grudnia 1798 roku na Litwie. Był Polakiem, ale mieszkał na Litwie, w Rosji i we Francji. Mówił po polsku i po francusku* (Burkat, Jasińska 2007, 23). Niewątpliwie każde słowo jest prawdą, ale czy przeciętny mieszkaniec Europy Zachodniej, który nie ma żadnej wiedzy o historii Polski, zrozumie właściwie tę informację? Prawdopodobnie nie. Oczywiście nie ma sensu kilkustronicowy wykład o Mickiewiczu, ale taka informacja jest raczej dezinformacją.

5. Podsumowanie i wyciągnięcie wniosków

Nauczanie treści międzykulturowych jest ważnym elementem kształcenia językowego cudzoziemców. Powinniśmy o tym pamiętać, ponieważ Polska przez wiele państw Europy Zachodniej postrzegana jest wciąż bardzo negatywnie. Kształcenie kompetencji międzykulturowych z pewnością pozwala walczyć ze stereotypami. Trzeba pamiętać jednak o tym, że założenia kształcenia międzykulturowego i kompetencji międzykulturowych są wysoce idealistyczne. Nauczyciel

języka obcego musiałby dysponować wiedzą o wszystkich krajach świata większą niż zawarta w encyklopedii i być jednocześnie psychologiem terapeutą, aby choć w części spełnić pokładane w nim oczekiwania, ale nawet wtedy raczej ma małe szanse na znalezienie ucznia analizującego wnikliwie własną kulturę. Nie zmienia to faktu, że warto podejmować trud uwrażliwiania naszych uczniów na kulturę polską i zachęcać ich do konfrontacji treści kulturowych poznawanych na zajęciach z ich rodzimą kulturą.

Bibliografia

Aleksandrowicz-Pędich Lucyna, 2005, *Międzykulturowość na lekcjach języków obcych*, Białystok.

Burkat Agnieszka, Jasińska Agnieszka, 2007, *Hurra. Po polsku 2*, Kraków.

Byram Michael, 1997, *Teaching and assessing intercultural communicative competence*, Clevedon.

Garncarek Piotr, 2006, *Przestrzeń kulturowa w nauczaniu języka polskiego jako obcego*, Warszawa.

Gozdawa-Gołębiowski Romuald, 2006, *Interkulturowość czy antykulturowość? Rozważania nad nauczaniem angielszczyzny międzynarodowej*, „Kwartalnik Pedagogiczny", z. 4, 93-112.

Komorowska Hanna, 2006, *Język i kultura w dydaktyce języków obcych*, „Kwartalnik Pedagogiczny", z. 4, 27-41.

Kowalewski Jerzy, 2010, *W poszukiwaniu kanonu kultury polskiej: ślepy zaułek czy droga przez las?*, w: *Kanon kultury w nauczaniu języka polskiego jako obcego*, red. P. Garncarek, P. Kajak, A. Zieniewicz, Warszawa, 27-53.

Kramsch Claire, 1994, *Context and Culture in Language Teaching*, Oxford.

Małolepsza Małgorzata, Szymkiewicz Aneta, 2006, *Hurra. Po polsku 1*, Kraków.

TARPKULTŪRINĖS KOMPETENCIJOS LENKŲ, KAIP UŽSIENIO, KALBOS MOKYMO PROCESE

Santrauka

Straipsnyje kalbama apie tarpkultūrinio lavinimo problemas glotodidaktiniu aspektu. Mėginama atsakyti į klausimą, kas yra tarpkultūriškumas ir koks jo vaidmuo kalbinių kompetencijų ugdymo procese. Pristatoma Europos Sąjungos pozicija tarpkultūrinio ugdymo klausimu. Taip pat pateikiama tarpkultūrinių kompetencijų, kurias ugdymo metu įgyja mokiniai, pavyzdžių. Telkiamasi ties problemomis, su kuriomis susiduria lenkų, kaip užsienio, kalbos mokytojai, siekdami perteikti mokiniams tas kompetencijas. Taip pat analizuojama serija populiarių lenkų kalbos vadovėlių kitataučiams, pavadinimu

Hurra! (daugiausia pirmoji ir antroji dalys), kreipiant dėmesį į tai, kas jų turinyje gali būti pravartu tarpkultūriniam lavinimui.

Esminiai žodžiai: lenkų, kaip užsienio, kalba, tarpkultūrinis lavinimas, lenkų kalbos vadovėliai kitataučiams, tarpkultūrinės kompetencijos, Europos Sąjungos kalbų politika.

INTERCULTURAL COMPETENCES IN THE PROCESS OF TEACHING POLISH AS FOREIGN LANGUAGE

Summary

The article refers to the issues of intercultural education in a glottodidactic aspect. An attempt is made to answer the question, what is the interculture and what is its role in the process of teaching language competence. The article presents the stand of European Union in the field of the intercultural education. It also shows examples of intercultural competences which may be acquired by students in the process of foreign language learning. Issues of conveying these competences to foreign students by Polish as foreign language teachers will be stressed. It also examines Polish as foreign language course books Hurra (mainly first and second part) paying special attention to the intercultural content and possibility of its usage in training intercultural competence.

Key words: Polish as foreign language, intercultural education, Polish as foreign language course books, intercultural competence, European language policy.

Jerzy Kowalewski

Lwowski Narodowy Uniwersytet im. Iwana Franki, Ukraina

PUŁAPKI INTERKULTUROWOŚCI W NAUCZANIU JĘZYKA POLSKIEGO NA UKRAINIE

Tematem referatu jest analiza założeń interkulturowego nauczania języków obcych sformułowanych przez Radę Europy w dokumencie pt. *Europejski system opisu kształcenia językowego: uczenie się, nauczanie, ocenianie* (ESOKJ) w aspekcie trudności z ich realizacją w przypadku nauczania języka polskiego jako obcego (jpjo) na Ukrainie. Celem referatu jest próba znalezienia recepty na napotkane trudności, którą może być odmienne podejście metodyczne, zwane programem kulturowym.

Przypomnijmy: nauczanie interkulturowe zakłada promocję kultury, której częścią jest język uczony (jako obcy) przy poszanowaniu kultur uczniów, uczeń zaś poznając kulturę obcą ma poznawać również swoją i ogólnie wzrastać duchowo. ESOKJ mówi o pomocy w zrozumieniu własnej tożsamości w kontakcie (na tle, w opozycji, w zderzeniu, w porównaniu etc.) z kulturą obcą.

Gdzie swój, gdzie obcy?

Niekonsekwencja ta polega na zasadniczym braku granicy między językiem obcym (drugim) a nieobcym (pierwszym, rodzimym). Widać to szczególnie w – wyrastających z ESOKJ – portfoliach językowych, gdzie zakłada się znajomość języków obcych (lub poszczególnych sprawności językowych) już od poziomu A z życia we własnym kraju (np. słownictwo włoskie, angielskie), z okazjonalnych wyjazdów za granicę, z kontaktów przygranicznych itd. Zadaniem nauczyciela byłoby ułożyć owe chaotyczne doświadczenia językowe w umiejętności przydatne do wykonania zadania w jakimś języku (realizując metodykę zadaniowego nauczania języków obcych, preferowaną przez ESOKJ), ale z drugiej strony też na poukładanych doświadczeniach (wg sprawności czytania, pisania itd.) budować kolejne stopnie wiedzy o języku, a przede wszystkim rozwijać słownictwo. Przy takim rozumieniu znajomości języka obcego (umiejętności posługiwania się językiem) trudno podzielić: co jest obce, a co „swoje". Jeżeli bowiem emigrant poznaje całe pola semantyczne (np. dotyczące komputera) już na emigracji, to mówiąc o komputerze, z trudem stwierdza, który język jest „swój". Poznawanie wycinków rzeczywistości w obcych językach dotyczy przede wszystkim dzieci, które po kilku latach pobytu za granicą pewne sprawy potrafią załatwić w języku kraju pobytu, inne zaś – w języku „z domu". Jak pokazuje doświadczenie, w

rzeczywistości podzielonej przez ESOKJ na sfery: prywatną, społeczną, edukacyjną i zawodową – jedynie prywatna (i częściowo społeczna) opierać się będzie językowej asymilacji, nieraz długie lata: przykładem może być język religii, kontaktów rodzinnych, wyrażania emocji, uczuć. Tak więc, jak widać, wierzchołki języka (poziom C) mogą być trudne do zdobycia przez język obcy, niziny zaś (komunikacyjne A) szybko będą zastąpione przez nowy język. Poziom B będzie zaś „mieszany" – niektóre sprawy łatwiej będzie wyrazić językiem „swoim", niektóre uczonym, niektóre zaś jeszcze innym, obecnym w danym kraju, np. angielskim czy rosyjskim. Na ów brak granic językowych można patrzeć optymistycznie: oto rodzi się jakiś jeden pan-język na danym terenie, przez ułatwioną komunikację ludzie wchodzą w relacje (przyjazne), a rolą lektora jest jedynie stymulacja tego naturalnego rozwoju. Można jednak ująć ten proces też pesymistycznie: język zatraca swoją rolę kulturotwórczą, w nauczaniu języka nie chodzi już o piękno języka, o precyzję wyrażania uczuć, ale o szybkie przekazywanie informacji, na językowe skróty. Użytkownik języków, skacząc z języka na język (zastępując np. słowa polskie internacjonalizmami), wykonuje zadanie, akt mowy jest fortunny, komunikacja nawiązana, relacje zaistniały. Taka automatyzacja zachowań językowych jakoś jednak nie przystoi tradycji humanistycznej, gdzie człowiek jest pojmowany jako podmiot czynności (w tym językowych), nie zaś jako element zadania. Warto może w tym miejscu wspomnieć, że taka automatyzacja wynika z metody komunikacyjnej w nauczaniu języków obcych, ta zaś z metod audiolingwalnych, które miały służyć „wyprodukowaniu" żołnierzy wykonujących komendy w czasie II wojny światowej. O wiele bliższa humanizmowi jest metoda gramatyczno-tłumaczeniowa, gdzie godzinami można pracować z krótkim tekstem, nie wykonać przy tym żadnego zadania, ale jest to działanie nastawione na język, tekst niesie „duchowe" przesłanie, może wyrażać np. jakiś problem moralny, etyczny. Jak można wzrastać duchowo kupując coca-colę (w automacie), rezerwując bilet przez Internet albo zamawiając kawę latte w kawiarni centrum handlowego?

Jak uczyć języka polskiego na Ukrainie – tak podobnego, zasadniczo zrozumiałego, obecnego, do tego często osoby polskiego pochodzenia, które – szczególnie według kryteriów ESOKJ - „coś" umieją z domu, kontaktów itd., często to „coś" jest bardzo rozbudowane. Na przykładzie przeprowadznych co roku na Ukrainie testów kwalifikacyjnych do egzaminów certyfikatowych, jak też później na podstawie samych egzaminów, można stwierdzić, że rozbieżności w zakresie poszczególnych sprawności są ogromne (np. pisanie A, mówienie B2, praca z tekstem C1), a częste przechodzenie z języka na język jest tak naturalne, że granice między językiem „swoim" a „obcym" są kompletnie zamazane.

Utopia równości kultur

Według Piotra Garncarka *dialog kultur nie istnieje*, gdyż wychodząc z antropologicznej idei równości wszystkich kultur dochodzimy do rywalizacji i „wyścigu" kultur ku samookreśleniu, autokreacji. Grozi to deformacją obrazu rodzimej kultury narodowej, powielaniem stereotypów własnych oraz schematyzmem wynikającym z nikłej samowiedzy społecznej (Garncarek 2006, 31). Nie jest to głos odosobniony. W podobnym duchu wypowiada się również Weronika Wilczyńska, która zwraca uwagę na przenikanie się kultur, a przez to ich banalizację, co skutkuje kontaktami powierzchownymi, bądź zamykaniem się społeczeństwa, na dyskretniejsze manifestowanie swej odrębności, wreszcie na *osamotnienie, kompleksy i ewentualne frustracje kultur „słabszych"*, co prowadzi do przejmowania wzorców kultur dominujących. Zwraca też uwagę na niebezpieczeństwo utraty tożsamości przy kształceniu interkulturowym (Wilczyńska, 2005).

Elżbieta Zawadzka widzi wśród efektów „podejścia międzykulturowego" umiejętność budowania tzw. mostów porozumienia, przez „analizę uwrażliwiającą" w stosunku do kulturowej inności (Zawadzka 2000, 453). Zauważmy, że dla polskiej kultury nie jest to zjawisko nowe, wszak większość twórców kultury polskiej pochodzi z tzw. Kresów, gdzie na co dzień musieli jakoś się określać wobec otaczających ich wytworów innej kultury (w tym języka), twórczo je przetwarzać. Warto jednak też w tym miejscu zauważyć, że choć pewne zjawiska „peryferyjne" kultury mogły się w zetknięciu z kulturą miejscową zmieniać, a nawet zatracać (np. niektóre formy gramatyczne w kresowej odmianie języka), to jednak zawsze pozostawał pewien „trzon" polskiej kultury, który stanowił o polskości Polaka na Litwie, Ukrainie i Białorusi, i w mniejszym już stopniu wśród zesłańców w Rosji i Kazachstanie (np. religia katolicka, zwyczaje związane z tradycjami wokół świąt, odwołanie do Krakowa i Warszawy jako do centrów polskości). O sile owego trzonu decydowała pamięć o czasach, gdy kultura polska promieniowała na Wschód, była uważana za kulturę wyższą, jej atrakcyjność, jak też stojąca za nią potęga Rzeczpospolitej prowadziła do polonizacji. Obecnie trudno mówić o znaczącej roli kultury kresowej w całości kultury polskiej. Współcześnie obecna na Kresach kultura polska jest „importowana" z Polski („eksportowana" na Wschód? – włącznie z zawartymi w niej powszechnie pierwiastkami kresowości z „dawnych czasów"). Widać tu analogie do koncepcji integracji Niemców zamieszkałych w Czechach, Szwajcarii i Austrii (lata 60. i 70.). Przemysław E. Gębal przybliża dwie koncepcje zintegrowanego nauczania realiów krajów niemieckich: ABCD i D-A-CH (Gębal 2004, 69). Szczególnie istotna wydaje się być teza 8. koncepcji ABCD o nauczaniu realiów jako misji bycia ambasadorem

regionów niemieckojęzycznych. Bycie ambasadorem to wartościowanie i promowanie własnej kultury. Z takiego „misyjnego" punktu widzenia idee relatywizmu kulturowego wydają się być niepożądane, gdy chodzi o kulturę polską, a pożądane, gdy chodzi o kulturę miejscową. Stąd już jednak tylko krok do polonizacji, prób asymilacji lub narzucenia własnej kultury – wówczas nie ma już mowy o różnokulturowości i dalecy jesteśmy od „ducha" ESOKJ i założeń Rady Europy. Sami autorzy ESOKJ dostrzegają ten problem i nie dają odpowiedzi: *jak połączyć relatywizm kulturowy z integralnością etyczną i moralną?*[1] Jeśli nie misja, to pragmatyzm: głównym celem kształcenia jest późniejszy kontakt z Polakami w kraju lub turystami wyjeżdżającymi na Wschód – ogromne środki wkładane w to nauczanie co rok są swoistą inwestycją. Z całym więc szacunkiem dla różnokulturowości chcemy od naszych absolwentów oczekiwać zachowań zgodnych z polskimi standardami dotyczącymi np. poczucia odpowiedzialności, zaradności, aktywności, jak też prozaicznych zachowań codziennych, oczekiwania zaś wobec Polaków na Wschodzie są znacznie wyższe niż wobec np. Ukraińców czy Białorusinów, którzy uczą się języka polskiego z czystej sympatii.

ESOKJ mówi o *wrażliwości interkulturowej,* sytuacja wielokulturowości na Wschodzie sprzyja rozwijaniu tejże wrażliwości, pomaga umieścić język pierwszy i nauczany w szerszym kontekście. Współczesny dialog międzykulturowy na Wschodzie przypomina bardziej gwar wielu głosów niż dyskusję. Wciąż musimy brać pod uwagę „antykulturę" sowiecką, którą trudno stawiać na równi z nauczaną (prezentowaną) polską, czy miejscową, np. ukraińską. Problem dotyczy też nieprzystawalności miejscowych kultur ludowych do dużej części polskiej kultury mającej swoje źródła w kulturze szlacheckiej – inaczej: na braku „partnera" do dyskusji międzykulturowej dla fenomenów polskiej kultury szlacheckiej. Na wszystko nakłada się kultura globalna. Autorzy ESOKJ piszą o *uwarunkowaniach osobowościowych* uczących się, w skład których zaliczają *postawy, motywację, system wartości, poglądy, style poznawcze, cechy osobowości*. Wśród postaw pożądane wydają się być otwartość, relatywizacja *własnego kulturowego punktu widzenia oraz związanego z nim kulturowego systemu wartości, umiejętność zachowania dystansu wobec różnic kulturowych*. Tu uczących może spotkać niemiła niespodzianka, gdyż wciąż jeszcze można będzie spotkać przeświadczenie o wyższości tego, co „nasze". Jak zmierzyć, na ile owa „naszość" jest tym, co regionalne, na ile przyjętym modelem z kultury kraju zamieszkania lub „antykultury" sowieckiej? Musimy też być gotowi na anektowanie fenomenów polskiej kultury

[1] Próbą zaradzenia może być uczenie się więcej niż jednego języka, wówczas – sugerują autorzy ESOKJ – można przełamać „etnocentryczny punkt widzenia", choć będzie to zaradzenie bardziej w kierunku relatywizmu niż integralności. W innym miejscu doceniają dawne podręczniki, które ucząc języka, *porządkowały jednocześnie młodym ludziom sposób postrzegania świata*.

jako „rdzennie" miejscowej – od postaci bohaterów narodowych i twórców przez np. „pierwsze ukraińskie piwo" po piosenki. Mówiąc językiem ESOKJ, uczący się charakteryzują się niskim stopniem umiejętności interkulturowych, na którą składa się umiejętność dostrzegania związku między kulturą własną i obcą, dokonywania właściwych wyborów strategii i ich odpowiedniego użycia w kontakcie z osobami z innych kultur (spotkamy się z nastawieniem *contra*), pośredniczenia między kulturą własną i obcą, przezwyciężania stereotypów oraz radzenia sobie z interkulturowymi nieporozumieniami i wynikającymi stąd sytuacjami konfliktowymi[2].

Kultura przy okazji?

W ostatnich latach widać wyraźną potrzebę unifikacji nauczania języka i kultury polskiej w świecie. O ile nauczanie jpjo dorosłych (wliczając studentów i starszą młodzież) na ścieżkę takiej unifikacji weszło w latach 80. ubiegłego wieku i – konsekwentnie nią podążając – jest z nauczaniem języków obcych w świecie zunifikowane tak metodyką nauczania, jak i opisem osiągnięć (egzamin certyfikatowy z języka polskiego jako obcego), o tyle nauczanie dzieci języka polskiego jako obcego jak też jako ojczystego pozostawione było dotąd samo sobie. Odbywa się ono w kilku formach: w polskich szkołach, w szkołach sobotnich, na zajęciach fakultatywnych

[2] Z określeniem tym można polemizować. Czymże bowiem jest stereotyp, jeśli nie fenomenem „polskości", „ukraińskości" itd.? W ESOKJ stereotyp jest prezentowany jako podstawa barier komunikacyjnych, „rzecz" do przełamania, a metodą ma być relatywizm kulturowy. Tymczasem można spojrzeć na stereotyp jako na fakt kulturowy, sąd oparty na doświadczeniach historycznych lub fenomenach codziennych kontaktów, np. przygranicznych. Tzw. przełamywanie stereotypów musi z natury rzeczy prowadzić do zaprzeczania oczywistym, naocznym lub historycznym faktom. Auschwitz czy Katyń, zbrodnie wojenne nie są stereotypami, jak też patrzenie przez ich pryzmat na Niemców, Rosjan, Ukraińców czy Polaków. Podobnie obojętność i zdrada Francji i Anglii „roku pamiętnego", pakt Ribbentrop-Mołotow, Jałta itd. Wydarzenia te były efektem postaw danych narodowości, które wynikały przecież z kultury, w której te narody wyrosły. Postawy te, a konkretnie cechy charakteru, wartości religijne, postawy filozoficzne, sztuka, która to wszystko wyraża, uprawiana polityka nie kończą się wraz z końcem historycznych epok. Trwają nadal w danych narodach i społeczeństwach, by wyrażać się po raz kolejny, gdy przychodzi ku temu okazja: w rzeczach małych (oszukać w taksówce) i wielkich (wybudować gazociąg północny). Problemem polskiej glottodydaktyki nie jest problem, jak przełamywać stereotypy, ale jak uczyć i być razem z tymi, którzy owe mniej lub bardziej groźne, mniej lub bardziej poważne stereotypy co chwila potwierdzają. Uczyć, stojąc w obliczu prawdy historycznej, kulturowej, geograficznej, obyczajowej. Nie chodzi bynajmniej o przypominanie studentom win ich ojców i roztrząsanie krzywd, ale o twórcze wykorzystanie stereotypów. Przykładem może być spektakl przygotowany przez grupę teatralną studentów w ramach zajęć warsztatów teatralnych prowadzonych w UJ przez dr. Piotra Horbatowskiego (zima 2006) – legenda o Smoku Wawelskim, kiedy to zabić smoka przychodzą rycerze z różnych stron świata: japoński Samuraj robi zdjęcia, francuski rycerz zjada wykwintne śniadanie (bagietka, wino) i sam zostaje zjedzony, niemiecki nie może walczyć z polskim smokiem, bo ten o umówionej godzinie śpi itd. W rzeczywistości zaprezentowane zostały właśnie stereotypy, które świetnie oddają fenomeny tych narodowości. Takie z dystansem i humorem podejście do stereotypów jest znacznie lepsze od ich sztucznego „przełamywania".

(dodatkowych), w siatce godzin (jpjo), na kursach językowych (jpjo). W obliczu tej różnorodności wypada stanąć w pokorze jakiejś niemożności objęcia zjawiska. Najprostszą wydaje się być sprawa kursów językowych, w których uczestniczy starsza młodzież, np. przygotowująca się do studiów w Polsce, i stosownych egzaminów. Uczą się oni jpjo według standardów egzaminacyjnych egzaminów z jpjo, ułożenie programów takich kursów nie jest trudne, cel jasny, metody sprawdzone, wybór podręczników wydanych tak w Polsce, jak i na Ukrainie wystarczający. Już jednak przełożenie modelu na młodsze dzieci uczące się w szkole sobotniej i na fakultetach nie jest takie proste z dwu powodów: niewypracowania metodyki nauczania jpjo dzieci oraz poczuciu niezgody na nauczanie tylko języka w oderwaniu od szeroko rozumianej kultury polskiej. O ile można wyznaczyć dwa punkty dojścia w nauczaniu języka: egzaminy na studia do Polski (tzw. konsularne) oraz egzamin certyfikatowy z jpjo, o tyle trudno znaleźć jakiś punkt dojścia w nauczaniu kultury polskiej. Brak punktu dojścia znacznie utrudnia racjonalną motywację uczenia się – właściwie pozostaje tylko motywacja emocjonalna: chęć poznania kultury przodków (w przypadku polskiego pochodzenia), lub chęć poznania atrakcyjnej kultury polskiej jako obcej (w przypadku dzieci innego niż polskie pochodzenie). Jednakże na motywacji emocjonalnej nie można budować racjonalnych programów nauczania – wszak emocje wzbudzają różne fenomeny kultury. Przełomem była inicjatywa polskiego MEN idąca w dwu kierunkach: stworzenia platformy internetowej dla wszystkich szkół poza Polską (www.polska-szkola.pl) oraz *Podstawy programowej dla uczniów polskich uczących się za granicą*[3]. Oba te działania są nie do przecenienia. Pierwsze integruje wszystkich, którzy chcą tworzyć jakąś jedność w nauczaniu, drugie daje możliwość porównywania kształcenia, a w perspektywie wydawania spójnych świadectw, organizowania uznawanych przez siebie nawzajem egzaminów i – w jakimś stopniu – integracji z polskim systemem oświaty na wypadek powrotu do szkoły lub podjęcia studiów w Polsce.

Na ile proponowana *Podstawa* odpowiada zapotrzebowaniu edukacji polonistycznej poza Polską? Jest dobrze przyjmowana, na jej bazie powstają lokalne programy nauczania. Jej zadaniem jest wytworzenie wspólnoty kulturowej między absolwentami wszelkich szkół tak w Polsce, jak i poza Polską. Aby odpowiedzieć na pytanie, czy założony kanon nie jest z jednej strony rewolucją dotychczasowych programów nauczania, z drugiej wyważaniem otwartych drzwi, wykorzystałem rezultaty testów kulturowych opracowanych przeze mnie dla potrzeb olimpiady „Znaszli ten kraj" organizowanej przez Konsulat RP we Lwowie. Pytania zostały ułożone według wymagań *Podstawy*. Analiza testów pokazuje, że najwięcej problemów było z pytaniami

3 Dostępna m.in. na stronie www.polska-szkola.pl.

historycznymi, uczniowie też zasadniczo nie znają tekstów kultury, przede wszystkim literatury polskiej (której fragmenty mieli poznać przed konkursem). Duże problemy były też jednak z opisem krain geograficznych – uczniowie zatem rzadko pracują z mapą Polski. Nieco zaskakujące były wyniki pytań, zdawałoby się, oczywistych, „z życia": tylko 5 prawidłowych odpowiedzi na 20 uzyskano na pytanie: *Lanie wosku na wodę przez klucz to zwyczaj związany z ____ (nazwa tradycji)*; tylko 8 osób (na 20) wiedziało, że rok 2010 jest ogłoszony Rokiem Szopenowskim. Zdający nie potrafili też dopasować do regionów strojów: góralskiego, krakowskiego i łowickiego (7 odpowiedzi prawidłowych na 24). Wiedza zdających jest wybiórcza, uczniowie szkół sobotnich zasadaniczo nie czytają polskiej literatury ani nie oglądają polskich filmów (np. tylko 4 osoby na 24 poradziły sobie z zadaniem: *Opisz (jednym zdaniem) wybraną scenę z powieści (lub filmu) „Ogniem i mieczem"*. Nie znają współczesnych realiów życia w Polsce, np. nikt nie wiedział, kiedy w Polsce obchodzony jest Dzień Nauczyciela. Nie wiążą też faktów, przykładem może być tylko 4 (na 24) odpowiedzi na pytanie: *Od czego lub kogo pochodzi nazwa Uniwersytetu Jagiellońskiego?*. Nikła jest znajomość śladów kultury polskiej na Ukrainie, np. na pytanie: *Rynek jakiego miasta na Ukrainie opisywał Bruno Schulz w „Sklepach cynamonowych"?* padło zaledwie 5 prawidłowych odpowiedzi na 24.

Program kulturowy w nauczaniu jpjo – szansą na wyjście z pułapek?

Na przedstawione tu trudności nie ma łatwych recept. Moją receptą jest program kulturowy, który polega na nauczaniu języka w oparciu o teksty kultury. Według tej koncepcji, nauczana (prezentowana) kultura podzielona jest na trzy dziedziny:

1. Socjokultura – umiejętność odpowiedniego (adekwatnego i taktownego – „kulturalnego") zachowania się wśród Polaków, tak językowego, jak i przede wszystkim pozajęzykowego. Przez adekwatność należy rozumieć trafne i skuteczne (fortunne) odnalezienie się w danej sytuacji komunikacyjnej w celu wykonania zadania, by osiągnąć założony cel. Socjokultura wiązać się więc będzie bezpośrednio z komunikacją, dotyczyć będzie zatem sfery umiejętności językowych, ale też szeregu zachowań pozajęzykowych, jak też zaniechania działania[4].
2. Realia polskie - wiedza o Polsce, fakty z dziedziny geografii, historii, socjologii, biologii, botaniki, sztuki, współczesnego życia kulturalnego, folkloru,

[4] Edward T. Hall wprowadza termin „ramy sytuacyjnej", w której wyszczególnia: dialekty sytuacyjne, akcesoria materialne, osobowości sytuacyjne, wzory zachowań, które pojawiają się w rozpoznanych układach, odpowiadające specyficznym sytuacjom. Rama sytuacyjna byłaby najmniejszą zdolną do samodzielnej egzystencji jednostką kultury, którą można by analizować, nauczyć i przekazać potomności jako całkowitą jedność (Hall 2001, 131).

zwyczajów i obyczajów polskich, religii zachowań kulturowych Polaków, ale też życia codziennego (np. potrawy, system komunikacji, sfera handlu, ceny, opłaty) itd. Znajomość tych realiów wpływa pośrednio na zachowanie, dotyczy przede wszystkim sfery wiedzy.

3. Doświadczenie kultury (kultura *sensu stricto*) – polega na kontakcie z wytworem kultury (lub jego wytworzenie) w celu wspólnego z np. Polakami przeżycia kulturowego (wzruszenia, doświadczenia wartości, piękna, wzbudzenia pozytywnych lub negatywnych emocji itp.): obejrzenie filmu, przeczytanie (posłuchanie) tekstu literackiego, zaśpiewanie piosenki, wykonanie gestu, taniec, prace manualne, strój, pobyt w miejscach symbolicznych, degustacja itd.[5]

Już od pierwszych lekcji na poziomie A wszystkie te dziedziny są w różnych proporcjach obecne. Lekcja według programu kulturowego łączy warsztat metodyki nauczania języków obcych z materiałem kulturowym, dodając przy tym aktywne doświadczenie kultury, a wszystko to w duchu założeń Rady Europy interkulturowego nauczania języków obcych[6].

Założenia programu kulturowego są następujące:

1. Język jest częścią kultury, na zajęciach służy pomocą w poznaniu kultury jako szerszej całości, ale jest tylko jednym z kodów, który może być uzupełniany przez inne: muzykę, ruch (np. taniec), śpiew, obraz, gesty, dźwięki. Takie podejście daje szansę na uczestnictwo w kulturze uczniów o różnym poziomie znajomości języka polskiego.
2. Nie ma społeczeństwa bez kultury. Funkcjonowanie wśród Polaków to funkcjonowanie wśród ludzi, których zachowania (też językowe) wynikają z fenomenu „polskości". Choć fenomen ten jest trudny do zdefiniowania, to jednak ciągły z nim kontakt (przez kulturę) pozwala coraz lepiej go zrozumieć.
3. Codzienne zadania komunikacyjne wynikają z sytuacji kulturowych, które są nadrzędne.

---

[5] Czym innym jest wiedza o *Panu Tadeuszu* (realia: kto napisał, o czym jest, ile liczy ksiąg), czym innym doświadczenie recytacji fragmentu.

[6] Zainteresownych odsyłam do kilku publikacji: *Idea programów kulturowych a nauczanie języka polskiego jako obcego,* „Języki Obce w Szkole" 2006, nr 6, 81 - 88.; *Program kulturowy w nauczaniu początkowym jako odpowiedź na potrzeby „nowej emigracji",* „Języki Obce w Szkole" 2007, nr 3, 67 - 79; *Program kulturowy jako odpowiedź na potrzeby i specyfikę nauczania języka polskiego na Wschodzie i studentów ze Wschodu,* w: *W poszukiwaniu nowych rozwiązań. Dydaktyka języka polskiego jako obcego u progu XXI wieku,* red. W. T. Miodunka, A. Seretny, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008; *Program kulturowy jako odpowiedź na trudności w nauczaniu języka polskiego na Wschodzie*, w: *Rozwijanie i testowanie biegłości w języku polskim jako obcym,* red. A. Seretny, E. Lipińska, Kraków 2008, 161-192.

4. Nie każdy kontakt kulturowy zachodzi w sytuacji kontaktu fizycznego rozmówców. Współodczuwanie (żalu, wzruszenia, sympatii i antypatii), doświadczenie przynależności do wspólnoty jest również formą kontaktu kulturowego.
5. Program kulturowy jest oparty na kulturze własnego kraju, na zasadzie dialogu międzykulturowego przy równowartościowaniu kultur i wspólnego osadzania ich w kulturze szerszej, np. europejskiej.
6. Celem programu kulturowego jest „ukształtowanie" świadomego odbiorcy wytworów polskiej kultury. Z zanurzenia w polskiej kulturze może (choć nie musi) wyniknąć świadoma decyzja „zostania Polakiem", co nie jest obojętne dla poszukujących własnej tożsamości.
7. Praktycznymi środkami realizacji programu kulturowego jest stwarzanie warunków do świadomego uczestnictwa w kulturze.

Trzeba w tym miejscu przypomnieć, że idee tu przedstawione były artykułowane już wcześniej, choć nigdy jak dotąd w sposób spójny i systemowy. I tak w 2000 roku Maria Elżbieta Sajenczuk postulowała *kurs omawiający historię kształtowania się (...) stereotypu Polaka (...), szczególnie w kontekście różnic kulturowych między Polską a krajami zachodnimi* (Sajenczuk 2000, 54). Piotr Lewiński wyróżniał w kulturze obszar obyczajowy, który wiązał się z doświadczeniem, przeżyciem, uczestnictwem w kulturowym życiu Polaków (Lewiński 2000, 124-125). Grażyna Zarzycka przedstawiła swój kurs komunikacji kulturowej, którego cele są daleko zbieżne z tu prezentowanymi, m.in. *„kształcenie umiejętności (...) empatii w sytuacji spotkań interkulturowych, zrozumienie podobieństw i różnic między systemem komunikacyjno-kulturowym obecnym w Polsce (...) a systemami, z których wywodzą się słuchacze, uczynienie „lekcji komunikacji" lekcją wzajemnego zrozumienia (...), a języka polskiego środkiem, dzięki któremu to zrozumienie można budować* (Zarzycka 2000, 135) i inne.

Wnioski

1. Przyjęcie ESOKJ jako dokumentu kluczowego dla nauczania języka polskiego (też na Ukrainie) przy tworzeniu programów nauczaniu i wyborze metody nauczania wydaje się słuszne, choć przy realizacji założeń interkulturowości w nauczaniu języków obcych natrafimy na trudności – na Wschodzie wynikają one z niskiego stopnia umiejętności interkulturowych uczących się, jak też ze złożoności kulturowej, specyfiki kultury mającej swoje źródła w historii tych ziem.
2. Bezkrytyczne przyjęcie metodyki komunikacyjnej (zadaniowej) w nauczaniu języków obcych prowadzi do zepchnięcia kultury na boczny tor nauczania, co w przypadku nauczania jpjo na Wschodzie wydaje się być niepożądane.

3. Trudności te są do pokonania. Receptą może być program kulturowy w nauczaniu jpjo. Program ten nie jest sprzeczny z założeniami ESOKJ, lecz twórczo je rozwija.

Bibliografia

Europejski system opisu kształcenia językowego: uczenie się, nauczanie, ocenianie, 2003, CODN, Warszawa.
Garncarek Piotr, 2006, *Przestrzeń kulturowa w nauczaniu języka polskiego jako obcego, War*szawa.
Gębal Przemysław E., 2004, *Realioznawstwo w nauczaniu języka niemieckiego,* w: *Kultura w nauczaniu języka polskiego jako obcego. Stan obecny – programy nauczania – pomoce dydaktyczne*, red. W. Miodunka, Kraków, 69-94.
Hall Edward T., 2001, *Poza kulturą,* Warszawa.
Lewiński Piotr H., 2000, *Jak uczyć obcokrajowców kultury?,* „Przegląd Polonijny", nr 1.
Sajenczuk Maria Elżbieta, 2000, *Uwagi w sprawie programu studiów Polskich z perspektywy gościnnego lektora języka polskiego jako obcego (JPJO) i kultury polskiej jako obcej (KPJO),* „Przegląd Polonijny", nr 1.
Wilczyńska Weronika, 2005, *Czego potrzeba do udanej komunikacji interkulturowej?,* w: *Dydaktyka języków obcych a kompetencja kulturowa i komunikacja interkulturowa,* red. M. Mackiewicz, Poznań, 15-27.
Zarzycka Grażyna, 2000, *Kurs komunikacji międzykulturowej jako element „studiów polskich",* „Przegląd Polonijny", nr 1.
Zawadzka Elżbieta, 2000, *Glottodydaktyczne aspekty interkulturowości,* w: *Problemy komunikacji międzykulturowej. Lingwistyka, translatoryka, glottodydaktyka,* red. B. Z. Kielar, T.P. Krzeszowski, J. Lukszyn, T. Namowicz, Warszawa.

LENKŲ KALBOS MOKYMAS UKRAINOJE: TARPKULTŪRIŠKUMO PINKLĖS

Santrauka

Straipsnyje mėginama apibrėžti tarpkultūrinio lavinimo principų įgyvendinimo sunkumus, kylančius mokant lenkų kalbos Rytuose (remiamasi Ukrainos pavyzdžiu). Tų sunkumų priežastis ta, kad neįmanoma nubrėžti ribos tarp svetimos ir nesvetimos (pirmosios, gimtosios) kalbos, taip pat tai, kad visų kultūrų lygybės principas tėra utopija. Svetimų kalbų mokymą traktuojant grynai lingvistiškai, kultūra nustumiama į pakraštį tarsi nebūtinas priedas, o tai, bent jau lenkų kalbos mokymo Ukrainoje atveju, yra visiškai nepriimtina. Kaip šių sunkumų įveikimo būdas, siūloma lenkų kalbos, kaip svetimosios, mokymo kultūrinė programa, leidžianti susisteminti kultūros klausimus, suteikianti kul-

tūrai pirmenybę kalbos, kaip bendravimo priemonės, mokymo atžvilgiu, tačiau skirianti pakankamai dėmesio ir kalbiniam lavinimui. Ši kultūrinė programa atitinka „Bendrųjų Europos kalbų mokymosi, mokymo ir vertinimo metmenų“ principus.

Esminiai žodžiai: kultūra mokant lenkų kalbos kaip svetimosios, lenkų kalba kaip svetimoji, kultūrinė programa.

TEACHING THE POLISH LANGUAGE IN UKRAINE: INTERCULTURAL ENTRAPMENT

Summary

The article strives to indicate the difficulties in following the guidelines of intercultural education in teaching of Polish language in the East (on the example of the Ukraine). The difficulties result from the impossibility of determining the boundaries between a foreign language and a non-foreign language (the native one) as well as from the utopian assumption that all cultures are equal. The consequence of a solely linguistic approach to the teaching of foreign languages is the fact that culture is treated as an addition only. This cannot be accepted in teaching of Polish language in the Ukraine. A solution to these difficulties could be a cultural programme in teaching Polish as a foreign language. The programme organises cultural issues and gives culture the priority over the teaching of the language of communication. Nevertheless, it does not neglect the linguistic education. The cultural programme is consistent with the guidelines of ESOKJ.

Key words: culture in teaching Polish as a foreign language, Polish as a foreign language, cultural programme.

Ałła Krawczuk

Lwowski Narodowy Uniwersytet im. Iwana Franki, Ukraina

BŁĘDY JĘZYKOWE W POLSZCZYŹNIE UKRAIŃCÓW POWODUJĄCE ZAKŁÓCENIA KOMUNIKACJI Z POLAKAMI

Celem niniejszego artykułu jest pokazanie, w jaki sposób różnego typu błędy językowe w polszczyźnie Ukraińców, stanowiące obiekt badań, mogą powodować nieporozumienia konwersacyjne lub zaburzenia w ich komunikacji z rodzimymi użytkownikami języka polskiego. Materiał, na którym opieram swoje badania, pochodzi przede wszystkim z obserwacji polskojęzycznego dyskursu Ukraińców z Polakami (najczęściej to relacje ukraiński student – polski student lub ukraiński student – polski wykładowca, także ukraiński student/inny obywatel Ukrainy – pracownik konsulatu lub ambasady na Ukrainie oraz in.). Są to więc autentyczne wypowiedzi, w większym lub mniejszym stopniu nieskuteczne, zasłyszane na Ukrainie lub w Polsce przeze mnie albo przez moich kolegów i znajomych.

Warto zaznaczyć, że stwierdzenie niefortunności konkretnego aktu mowy wymagałoby od badacza określenia pewnych objawów nieosiągnięcia zamierzonego efektu. Jest to, oczywiście, zadanie bardzo trudne, czasami nawet niewykonalne. Samo bowiem pojęcie perlokucji nie jest do końca sprecyzowane w literaturze przedmiotu (zob. np. Majewska 2005, 13-30). Perlokucja obejmuje efekty (następstwa) – przede wszystkim zamierzone, ale może także niezamierzone. Nie wiadomo także, jak dalekosiężne mogą one być (nie doprecyzowuje tego sam Austin[1]). Badania pragmatycznojęzykowe skupiają się głównie wokół illokucji, a cel aktu mowy, w ślad za Searlem, często utożsamia się właśnie z jego celem illokucyjnym. Kolejne – problematyczne – jest pytanie o to, czy perlokucja to tylko efekty „zachodzące w głowie"

[1] Analizując koncepcję Austina, Renata Grzegorczykowa pisze, że w przypadku perlokucji chodzić może o dwa zjawiska: skutki bezpośrednie (konwencjonalne) wywołane wypowiedzią i skutki dalsze, dalekosiężne, nieprzewidywalne. Uwzględnienie tych drugich jako perlokucji Grzegorczykowa uważa za nadmierne rozszerzenie tego pojęcia (Grzegorczykowa 2007, 65).

u odbiorcy (zmiany mentalne), czy to też jego działania (zmiany realne, fizyczne)[2]. Zawężając pojęcie perlokucji do stanów mentalnych, bardzo ograniczamy możliwość jej ujawnienia i opisu. Nie zawsze bowiem swoje nowe stany mentalne odbiorca manifestuje werbalnie, a trudno jest ocenić, co dzieje się u niego „w głowie" lub co on poczuł, o ile sam on nas o tym nie poinformuje.

W przypadku zaburzeń komunikacyjnych zachodzących między Polakami i rozmawiającymi z nimi w języku polskim Ukraińcami, zwłaszcza w zakresie zachowań grzecznościowych, często dochodzi do niezamierzonego przez ukraińskiego nadawcę deprecjonowania polskiego odbiorcy. W takich sytuacjach wyraz twarzy lub mimowolny gest może „zdradzić" stan wewnętrzny adresata wypowiedzi, ale niekoniecznie – wiele zależy od jego psychiki, usposobienia, wychowania, uprzejmości i innych czynników, wreszcie także od stopnia tolerancji i wyrozumiałości. Ważne jest także, czy zdaje on sobie sprawę z tego, że rozmawia z przedstawicielem innej kultury, który nauczył się czy dopiero uczy się jego języka, i czy uświadamia istnienie barier w komunikacji międzykulturowej.

Pisząc zatem w tym tekście o nieskuteczności aktów mowy, nie zawsze mam oparcie w konkretnych danych empirycznych. Jeśli wypowiedź nadawcy nie została zreplikowana odpowiedzią werbalną odbiorcy, która by wyeksplikowała zajście nieporozumienia, można jedynie się go domyślać (przyglądając się na przykład mimice lub gestom odbiorcy). Pozostając więc w ramach tradycyjnej metodologii badań pragmalingwistycznych, skupiam się przede wszystkim na analizie intencji illokucyjnej, a skutki perlokucyjne czasami tylko modeluję. Będą to raczej „skutki" niezamierzone i jednocześnie „niekorzystne", ponieważ przedmiotem analizy są wypowiedzi zawierające błędy językowe zniekształcające treść komunikatu. Intencja nadawcy nie jest w tych sytuacjach tożsama z lokucją – semantycznie formułuje on w języku obcym (polskim) coś innego niż zamierza zakomunikować. Odbiorca zaś, myśląc w swoim języku ojczystym, raczej odczytuje właśnie to, co jest zgodne ze stroną znaczeniową usłyszanego. A więc fraza *Uczę się polskiego, bo bardzo chcę być posłem w Polsce* jest

[2] Grzegorczykowa np. pisze, że efekty perlokucyjne to *przede wszystkim zrozumienie przez odbiorcę intencji wypowiedzi, np. ostrzeżenia, polecenia. I w konsekwencji znalezienie się odbiorcy w stanie mentalnym 'bycia ostrzeżonym', 'bycia odbiorcą rozkazu' itp. Na przykład perlokucją zdania: „W górach jest zagrożenie lawinami" może być tylko zrozumienie informacji (o ile wypowiedź potraktowano jako konstatację), a może być odczytanie ostrzeżenia ('mam tam nie iść'). Natomiast problemem jest, czy do perlokucji należy działanie odbiorcy spowodowane wypowiedzią, np. rezygnacja z pójścia w góry. Podobnie: czy do perlokucji wypowiedzi rozkazującej należy wykonanie rozkazu, wypowiedzi pytajnej – udzielenie odpowiedzi przez odbiorcę, a rady – zastosowanie się odbiorcy do rady* (Grzegorczykowa 2007, 65). Grzegorczykowa skłania się ku stanowisku, że efektami perlokucyjnymi są raczej tylko *różne stany mentalne odbiorcy: świadomość, że skierowany był do niego rozkaz, pytanie czy rada*, dodając, że *inaczej trzeba by uważać, że perlokucją pytania typu „Kto przyjechał?" jest zbiór możliwych (nieskończonych w tym wypadku) odpowiedzi* (Grzegorczykowa 2007, 65).

odbierana przez adresata odpowiednio do znaczenia wyrazu *poseł* w języku polskim, a nie – jak to chciał wyrazić nadawca – odpowiednio do znaczenia „ambasador" (w języku ukraińskim takie właśnie znaczenie ma bliskobrzmiący wyraz *посол*).

Porównując system gramatyczny języka polskiego i ukraińskiego, ich frazemazykę (w rozumieniu Wojciecha Chlebdy (1993)), tzn. szeroko pojętą „frazeologię nadawcy" oraz zawartość poszczególnych pól semantycznych w obu językach, można wyróżnić potencjalne „strefy językowo-materiałowe", które najbardziej się nadają do uruchamiania mechanizmu niepowodzenia komunikacyjnego w polskojęzycznym dyskursie Ukraińców z Polakami. Są to realizacje niektórych kategorii gramatycznych, a także leksemy lub frazemy, które są formalnie bliskie w języku polskim i ukraińskim, ale funkcjonują w tych językach w odmiennych znaczeniach. Wyróżnienie tych „komunikacyjnie podchwytliwych" stref umożliwia, oprócz konfrontacji obu języków na różnych płaszczyznach, także analiza typowych błędów w zakresie polskiej gramatyki i słownictwa, popełnianych przez osoby ukraińskojęzyczne uczące się polszczyzny. Z kolei ujawnienie tych kłopotliwych dla Ukraińców „miejsc" polszczyzny pozwala na prognozowanie możliwych zakłóceń komunikacyjnych i – co za tym idzie – następną pracę dydaktyczną nad tym, by ich unikać.

A zatem, ponieważ efekty perlokucyjne same przez się trudne są w analizie, w trakcie przyglądania się konkretnym wypowiedziom illokucyjnym i orzekając o zajściu niefortunności komunikacyjnej, perlokucji czasami tylko „się domyślam". Pewne nieporozumienia konwersacyjne jedynie prognozuję, przyjmując za punkt wyjściowy „komunikacyjnie groźny" błąd językowy. Opierając się, po pierwsze, na materiale rzeczywistych zajść zakłóceń w komunikacji Ukraińców z Polakami, a po drugie, na materiale niefortunności komunikacyjnych nie autentycznych, lecz powstałych w sytuacji dydaktycznej, gdy w języku polskim porozumiewa się dwóch (lub więcej) ludzi, dla każdego z których jest on językiem drugim (np. rozmowa studenta na zajęciach z innym studentem[3] lub z wykładowcą niebędącym *native speakarem*), jako podstawowy cel artykułu widzę pokazanie najbardziej typowych błędów na różnych płaszczyznach językowych, których popełnienie w sytuacji autentycznego polskojęzycznego dyskursu Ukraińców z Polakami przyczyni się do nieporozumienia lub zaburzenia komunikacyjnego. Ujawnienie tego typu błędów jest o tyle ważne, że ich eliminowanie jest rękojmią pełnowartościowej komunikacji w języku obcym, a *z kolei jakość komunikacji decyduje o jakości życia człowieka* (Zbróg 2008, 81).

[3] Odbywa się to na przykład przy modelowaniu przez studentów różnych sytuacji komunikacyjnych podczas wygłaszania dialogów, odgrywania scenek jako ćwiczeń leksykalno-komunikacyjnych. W analizie brane są pod uwagę także różne teksty użytkowe (np. listy, życzenia, podania i in.) pisane przez studentów w ramach zajęć.

Analizowany materiał można podzielić na dwie duże grupy. Pierwszą prezentują błędne użycia, które w jakiś sposób mogą dotknąć odbiorcę, drugą – takie, które mogą tylko spowodować niezrozumienie lub niewłaściwe czy też niedokładne zrozumienie przez odbiorcę nadanego mu komunikatu. W pierwszym wypadku ma się najczęściej do czynienia z błędami w zakresie aktów etykiety językowej, rzadziej także innych aktów mowy, ale pod warunkiem, że zostały w nich użyte leksemy, które, wbrew intencjom nadawcy, mają wydźwięk nieprzyzwoitości lub wulgarności (por. tzw. homonimię międzyjęzykową, jak np. *спілкуватися* – 'komunikować się, rozmawiać ze sobą' i *spółkować* – 'odbywać stosunek płciowy', będącą przyczyną powstawania pragmatycznie wadliwych wypowiedzi typu *Dlaczego nie chcesz się ze mną spółkować?*). Zdarza się zakże, że błędy czysto systemowe, gramatyczne, również mają moc sprawczą i potrafią urazić interlokutora (por. używanie systemowych form deprecjatywych typu *Polaki, profesory*). Spośród analizowanych w obu grupach błędów jedne są seryjne i typowe, inne jednostkowe. Seryjne to z reguły błędy gramatyczne i czysto pragmatyczne (np. etykietalnojęzykowe), jednostkowe – błędy leksykalne. Te pierwsze mają zazwyczaj dużą frekwencję w tekstach nadawanych przez ukraińskojęzycznych użytkowników polszczyzny.

Skutki najbardziej niepożądane powodują błędy spowodowane tzw. intereferencją pragmalingwistyczną, kiedy pod wpływem ojczystego języka ukraińskiego powstają struktury poprawne gramatycznie, ale niepasujące do danej sytuacji komunikacyjnej. Są to jednocześnie błędy bardzo podchwytliwe, powstają one bowiem jako rezultat kalkowania, są zatem niezauważalne, ukryte. W zakresie polskiej etykiety językowej to najczęściej błędy sposobu zwracania się do odbiorcy[4] powodujące narzucenie mu poufałości, a więc zagrażające jego twarzy.

Seryjny i bardzo częsty w polszczyźnie Ukraińców jest błąd sposobu zwracania się na *pan/pani + imię* w sytuacjach sformalizowanych do mało znanego adresata. Osoby ukraińskojęzyczne bezmyślnie kalkują to wyrażenie z rozpowszechniającej się ostatnio na Ukrainie (głównie w regionie zachodnim, ale także centralnym) formy adresatywnej *пані/пане + ім'я* i nie zdają sobie sprawy z tego, że używając go, narzucają odbiorcy poufałość. Ponieważ Ukraińcy popełniają ten błąd w kontaktach z Polakami nagminnie, uchodzą w oczach wielu z nich za „naród niegrzeczny", przecież inni obcokrajowcy „sobie na taką poufałość nie pozwalają". W dzisiejszej Polsce forma adresatywna *pan/pani + imię* również pojawia się coraz częściej w kontaktach sformalizowanych. Bywa ona różnie oceniana przez odbiorców, do których

[4] Dokładniej błędy Ukraińców w zakresie polskiej etykiety zwracania się do adresata oraz różnice między tytulaturą polską a ukraińskiej zostały opisane w artykułach: Krawczuk 2008, Кравчук 2006, Кравчук 2009b.

jest adresowana: jednych irytuje, inni ją akceptują. W sytuacji zaś kontaktu międzykulturowego powinno się, moim zdaniem, za wszelką cenę unikać narażania się na tego rodzaju irytację, gdyż przybiera ona wówczas wymiar ponadosobowy. Tylko z czasem być może – w warunkach, gdy zwrot adresatywny *pan/pani + imię* stanie się ogólnie akceptowany przez wszystkich Polaków jako nadający się do kontaktów nie tylko prywatnych – nacechowanie negatywne tej formuły wypowiedzianej przez obcokrajowca również ulegnie neutralizacji. Na razie jednak dla wielu Polaków, szczególnie tych starszych, o tradycyjnym wychowaniu, brzmi ona w ustach Ukraińca jako niegrzeczna i dodaje negatywnych cech do jego wizerunku narodowego.

Jeszcze jedną typową gafą ukraińskich użytkowników polszczyzny jest niewłaściwy sposób zwracania się do osób zajmujących stanowiska zastępców. Wielokrotnie byłam świadkiem zwracania się Ukraińców do polskich wicekonsuli na *panie wicekonsulu*, do prorektorów – *panie prorektorze*, do prodziekanów – *panie prodziekanie* etc. Aby nie popełniać tego typu nietaktu, należy nie tylko mieć znajomość gramatyki i słownictwa, lecz także wiedzieć coś więcej o polskich tradycjach i kulturze. Czasami sama znajomość tradycji również nie wystarcza – kalki te są bowiem tak zautomatyzowane, że dopiero po popełnieniu gafy osoba, której się ta niezręczność przytrafiła, uświadamia sobie całą przykrość zaistniałej sytuacji. Na Ukrainie słabsza jest tradycja nadawania nadwyżki grzecznościowej. Skutkiem tego jest narażanie się na niepowodzenia komunikacyjne także w wielu innych sytuacjach, oprócz wspomnianej. Chodzi np. o niestosowanie w ramach polskiego dyskursu akademickiego tytułu o stopień wyższego (*panie profesorze*, *pani profesor* zamiast *panie doktorze*, *pani doktor*) w stosunku do osoby o tytule doktora, która jest po habilitacji, ale formalnie nie przysługuje jej jeszcze status profesora. Również nie są Ukraińcy przyzwyczajeni do tytułowania „na zapas" (np. na *panie profesorze*, *pani profesor*), gdy się nie zna rzeczywistego tytułu naukowego odbiorcy. Wszystkie te czynniki powodują, że Ukraińcy w swoich werbalnych zachowaniach adresatywnych uchodzą za osoby niegrzeczne nierespektujące odbiorcy. Niezaawansowani ukraińskojęzyczni użytkownicy polszczyzny narażają się na taką opinię częściej także ze względu na stosowanie zaimka *wy* w funkcji zaimków honoryfikatywnych liczby pojedynczej *pan, pani* (w kontaktach z pojedynczym adresatem) oraz liczby mnogiej *panowie, panie, państwo* (w kontaktach ze zbiorowym adresatem), np.: *Czy wy znali tych ludzi – Nie, nie znałem ich* zamiast *Czy pan znał…*; *Czy sprawdziliście nasze wypracowania?* (do wykładowcy), zamiast *Czy pani sprawdziła…*; *Chcę wam przedstawić naszego gościa…* (w sytuacji oficjalnej, do grupy osób, z którymi się nie jest na *ty*) zamiast *Chcę państwu przedstawić…* . Tego typu błędy mogą być „groźne podwójnie": po pierwsze, spoufalają kontakt i deprecjonują rozmówcę, a po drugie, wprowadzają zakłócenie treści. Dla

pojedynczego adresata, który nie zna się na ukraińskich zwyczajach komunikacyjnojęzykowych, skierowane do niego pytanie rozpoczynające się np. słowami *Czy będziecie…?* wywołuje obiektywną reakcję szukania jakichś innych osób, do których ta wypowiedź mogła być adresowana.

Niemiłe wrażenie robi używanie przez osoby ukraińskojęzyczne zaimków *on, ona, oni, one* na określenie osób trzecich, uczestniczących w sytuacji komunikacyjnej, zamiast pasujących w takim wypadku wyrazów *pan, pani, panowie, panie, państwto* (są to, według Romualda Huszczy (2000), zaimki honoryfikatywne trzeciej osoby), np.: *Bardzo proszę, żeby pani oddała* ***mu*** *jego rzeczy* zamiast *Proszę bardzo, niech pani odda panu…* . Praktycznie można by to uchybienie potraktować jako interferencję, ale teoretycznie w języku ukraińskim odpowiednie zaimki *він, вона, вони* we wspomnianej sytuacji również nie spełniają wymogu grzeczności i elegancji. Sytuacja w języku ukraińskim jest o tyle trudniejsza od odpowiedniej polskojęzycznej, że w ukraińskim brak osobnej i zakresowo ograniczonej klasy wyrazów, wyspecjalizowanej w funkcji zaimków honoryfikatywnych trzeciej osoby. Jeśli użytkownik polszczyzny ma „gotowe" zaimki honoryfikatywne trzeciej osoby *pan, pani*, *panowie, panie, państwo*, to nadawca posługujący się językiem ukraińskim miałby szukać wyrazów pełniących funkcję taką samą jak wymienione polskie zaimki, czyli wyrazów, za pomocą których można by było grzecznie nazywać obecną osobę trzecią. W języku ukraińskim mogłaby to być np. nazwa własna osoby – *imię + imię odojcowskie* lub inny tytuł – np. okolicznościowy czy uroczysty typu *шановний ювіляр* (*szanowny jubilat*), *його маґніфіценція* (*jego magnificencja*)[5], w niektórych regionach Ukrainy funkcję taką mógłby również pełnić odpowiednik polskiego *pan – пан*. A więc, jak już wspomniałam, w praktyce dzieje się tak, że analizowane wykroczenie grzecznościowe w polszczyźnie Ukraińców jest raczej skutkiem interferencji języka ojczystego, gdyż ukraińskojęzyczny uzus wielu osób cechuje używanie zaimków *він, вона, вони* na określenie osób obecnych przy kontakcie nadawcy z odbiorcą, mimo że obiektywnie, wychodząc z analizy pragmatycznojęzykowych osobliwości obu języków, podstawa do takiej interferencji nie istnieje.

Narzucanie odbiorcy dystansu i „ochłodzenia" towarzyszy używaniu przez Ukraińców w funkcji bezpośredniego zwracania się do adresata struktury *pan/pani + nazwisko*, np.: *Pani Marczuk, czy mogę z panią porozmawiać?*, która jest dla nich „oficjalna", ale i „grzeczna" – taka właśnie jest bowiem odpowiednia struktura w języku ukraińskim. Ponieważ formy *pan/pani + nazwisko* bywają świadomie używane przez Polaków zamiast form *pan/pani + tytuł profesjonalny lub funkcyjny* w tzw. schematach

[5] Zauważmy, że, w języku polskim klasa zaimków honoryfikatywnych trzeciej osoby również jest otwarta (Huszcza 2000, 24).

pozbawienia tytułu (gdy np. zamiast *panie pośle* mówi się *panie + nazwisko*, zob. Łaziński 2000), „niewinny" błąd interferencyjny popełniany przez Ukraińców może zostać potraktowany jako zamierzone przez nadawcę dążenie do zlekceważenia lub urażenia odbiorcy.

Może trochę mniej rażące, ale niewątpliwie zakłócające komunikację są błędne akty życzeń, gratulacji oraz pozdrowień produkowane przez osoby ukraińskojęzyczne i kierowane ku odbiorcom polskojęzycznym. Akty te już nie deprecjonują odbiorcy, nie narzucają mu ani poufałości, ani „chłodu" – mają jednak poważną wadę: nie są właściwymi aktami. Zamiast zamierzonych życzeń lub gratulacji Ukraińcy nadają komunikaty będące powitaniami (*Helenko, witam!* (odbiorczyni ma urodziny)) lub pozdrowieniami (*Masz dzisiaj urodziny, pozdrawiam cię!*) – por. ukr. *Вітаю; Поздоровляю* będące performatywami życzeń i gratulacji w ich języku ojczystym. Częste bywa kalkowanie całej struktury gratulacyjnej lub życzeniowej z języka ukraińskiego: *Witam/pozdrawiam cię z urodzinami/z obroną pracy magisterskiej* (ukr. *Вітаю/поздоровляю тебе з днем народження/із захистом магістерської роботи*). Z kolei pozdrowienia w polszczyźnie Ukraińców są najczęściej ujmowane w formie *Witam*, por. np. początek komunikatu SMS-owego: *Witam z Krakowa!...*

Inne błędy w zakresie aktów etykiety językowej (np. powitań i pożegnań, przedstawienia siebie i kogoś etc.) są rzadsze, a także w mniejszym stopniu zagrażają skuteczności komunikacyjnej. Zdarzają się jednak sytuacje zajścia nieporozumienia w zakresie tych aktów. Jeśli chodzi np. o pożegnania, to nie do końca zgodne z intencją nadawcy mogą być wypowiedziane przez niego zwroty *Do zobaczenia* lub *Żegnaj*. Pierwszego, pod wpływem bliskiego fonicznie ukraińskiego odpowiednika *До побачення*, Ukraińcy używają jako całkowicie neutralnego zwrotu pożegnalnego, nie uwzględniając faktu, że niektórzy odbiorcy z formą *Do zobaczenia* mogą wiązać pragmatyczne konotacje relacji nadrzędno-podrzędnych czy też konotacje semantyczne związane z planowaniem kolejnego kontaktu w najbliższym czasie. Z kolei zwrot *Żegnam/Żegnaj* może zawierać dodatkową treść „zakończenie kontaktu jest zakończeniem definitywnym, czasem nawet oznacza zerwanie stosunków". Niezamierzony efekt perlokucyjny obserwujemy np. w takiej sytuacji: żegnają się trzy od niedawna zaprzyjaźnione dziewczyny, z których jedna jest osobą ukraińskojęzyczną, a dwie są Polkami, które właśnie odjeżdżają. Na adresowane do jednej z nich przez Ukrainkę „żegnaj", Polka zareagowała zdziwioną miną. Obie już po chwili zrozumiały istotę nieporozumienia (błąd nastąpił nie wskutek nieznajomości pragmatyki polskiego *żegnaj*, lecz z innych przyczyn – może, ze zmęczenia czy rozproszenia uwagi etc.), które w dalszej krótkiej rozmowie stało się już przedmiotem żartów. Gdy Ukrainka ściskała – dość długo – na pożegnanie drugą polską przyjaciółkę, ta pierwsza uda-

wanym obraźliwem tonem skomentowała: *Do mnie to „żegnaj", a z Karoliną pożegnać się nie może!*

Zakłócenia w zakresie użycia przez Ukraińców aktów polskiej etykiety językowej, spowodowane interferencją czysto pragmalingwistyczną, da się sprowadzić do kilku zaledwie typów. Jednakże niefortunne sytuacje tego samego typu zdarzają się niestety w polskojęzycznym dyskursie Ukraińców często. W formułach etykietalnych produkowanych przez Ukraińców pojawiają się także błędy natury gramatycznej zniekształcające treść komunikatu, jak np.: *Czy państwo już* ***było*** (zamiast *byli*) *u nas; Państwo* ***pozwoli*** (zamiast *pozwolą*), *że…;* ***Szanowne*** (zamiast *szanowni*) *państwo* etc. Do niezamierzonych negatywnych skutków, włącznie z deprecjonowaniem, mogą prowadzić także błędy gramatyczne, popełniane poza aktami etykiety. Chodzi np. o realizację przez Ukraińców form wyróżnianej ostatnio w literaturze przedmiotu gramatycznej kategorii deprecjatywności (Bańko 2002, 147–148).

Kategoria deprecjatywności realizuje się w mianowniku i synkretycznym z nim wołaczu liczby mnogiej rzeczowników męskoosobowych w formach niedeprecjatywnych (neutralnych) i formach deprecjatywnych, np.: *łobuzi – łobuzy, chuligani – chuligany*, *doktorzy – doktory, Słowacy – Słowaki*. Ukraińcy deprecjonują nieświadomie, gdy popełniają pod wpływem rodzimej fleksji „zwykły" błąd systemowy w tworzeniu form mianownika i wołacza liczby mnogiej rzeczowników męskoosobowych. W języku ukraińskim rzeczowniki twardotematowe rodzaju męskoosobowego nie zmieniają tematu w mianowniku liczby mnogiej (por. *хуліган – хулігани, доктор – доктори, словак – словаки*), nie ma również w tym języku fleksyjnej kategorii deprecjatywności. Zatem typowy błąd systemowy staje się w tych warunkach jednocześnie błędem komunikacyjnym, gdyż narzuca odbiorcy lekceważenie ze strony nadawcy, czego ten drugi, oczywiście, nie jest świadom. Kategoria deprecjatywności przejawia się także w zależnych od rzeczownika przymiotnikach i czasownikach, np.: ***Pojawiły*** *się u nas* ***nowe*** *studenty*. Męskoosobowe rzeczowniki miękkotematowe nie mają formalnego wykładnika deprecjatywności, dlatego w kontekstach z takimi rzeczownikami wykładnikiem tej kategorii jest forma (niemęskoosobowa) przymiotnika lub czasownika. A to, z kolei, jeszcze jedna pułapka komunikacyjnojęzykowa dla Ukraińców nieradzących sobie z fleksją przymiotnikową i werbalną. Popełniając błąd w mianowniku liczby mnogiej przymiotników (a jest to jeden z typowych błędów systemowych w polszczyźnie osób ukraińskojęzycznych), narzucają deprecjację, nawet jeśli rzeczownik pod jej względem wydaje się neutralny, por. ***szanowne*** *goście*, ***nasze*** *nauczyciele* etc. Taki sam efekt deprecjonujący powoduje niewłaściwy wybór formy rodzajowej czasownika, co też nagminnie zdarza się osobom uczącym się polskiego, np.: *Goście już* ***poszły***. Kategoria deprecjatywności realizuje się również w mianownikowych

formach liczebników głównych, np.: *pięciu chłopców* – ***pięć*** *chłopców*. A zatem nieradzenie z trudną w opanowaniu fleksją liczebnika rzutuje na pragmalingwistyczną jakość wypowiedzi obcokrajowców.

Kategoria deprecjatywności jest, jak widać, ściśle związana z kategorią rodzaju. Ta ostatnia w języku polskim i ukraińskim realizuje się w sposób nieco odmienny, co jednak nie powoduje poważnych zakłóceń w komunikacji. Nawet gdy Ukrainiec używa niepoprawnych form typu *ta medal, ten muzeum, ten papużka* czy też *widzę słoni* lub *kocham sióstr*, Polak raczej zrozumie, o co chodzi. Do większych zakłóceń może jednak dochodzić w pewnych kontekstach występowania biernikowych form zaimka *one*. W języku ukraińskim istnieje jeden tylko zaimek *вони* zastępujący nazwy rzeczownikowe wszystkich rodzajów, w bierniku ma on też jedyną formę *їх*, pod której wpływem w polszczyźnie Ukraińców nagminnie pojawiają się struktury typu *To moje przyjaciółki, znasz* ***ich****?* W pewnych ograniczonych sytuacyjnie kontekstach wskutek popełnienia tego błędu dojść może do nieporozumienia, a mianowicie pomylenia płci, por. *Widzisz ich?* (odbiorca szuka wzrokiem mężczyzn, a nadawcy chodzi o kobiety)[6]. W określonych warunkach, w których bliższy kontekst nie pomaga w zidentyfikowaniu płci desygnatu, do nieporozumień (przynajmniej chwilowych) dochodzić może przy używaniu przez Ukraińców struktur typu *Oni tu wczoraj byli* lub *były* (gdy chodzi o osoby płci żeńskiej) pod wpływem synkretycznego rodzajowo ukraińskiego odpowiednika *вони*. Pomylenie płci możliwe jest także wskutek popełniania przez Ukraińców błędów w zakresie używania liczebników zbiorowych. W języku ukraińskim poprawne są struktury typu *п'ятеро чоловіків, двоє жінок*, tymczasem ich skalkowanie w języku polskim (typu *pięcioro mężczyzn, dwoje kobiet*) powoduje u odbiorcy efekt zaskoczenia, gdyż pojawienie się liczebnika zbiorowego sugeruje grupę osób różnej płci.

Kilka typowych rodzajów błędów, które mogą spowodować zaburzenie komunikacyjne, dotyczy realizacji przez Ukraińców niektórych kategorii werbalnych, np. osoby. Ukraińskojęzyczni użytkownicy polszczyzny często pomijają, pod wpływem odpowiednich struktur w swoim języku rodzimym, końcówki osobowe czasownika w czasie przeszłym. W pewnych konsytuacjach błąd ten powoduje zakłócenia komunikacji, jak np.: nadawczyni komunikatu mówi z niezbyt wyrazistą intonacją (twierdzącą? pytającą?) *Była wczoraj w teatrze (?)*; odbiorczyni nie rozumie, czy ma odpowiadać (czyli założyć, że było to pytanie, w którym popełniono błąd gramatyczny *była* – zamiast *byłaś*), czy ma pytać, czy podobała się nadawczyni sztuka (założenie, że błąd polega na użyciu formy *była* zamiast *byłam*), czy może w ogóle chodzi o osobę

[6] Podobne sytuacje możliwe są przy używaniu zaimka *ono* w bierniku. W języku ukraińskim odpowiednik brzmi *його*, dlatego w swojej polszczyźnie Ukraińcy popełniają błąd typu *Widzisz* ***go*** *(to okno)?*

trzecią (tak potraktowałby komunikat rodzimy użytkownik polszczyzny; opisana sytuacja zaistniała na Ukrainie, rozmówczyniami były Ukrainka i Polka mieszkająca na Ukrainie).

Pewne problemy komunikacyjne mogą być związane z realizacją kategorii aspektu. Jak i wszystkim cudzoziemcom, kłopotów Ukraińcom przysparzają czasownikowe formy dokonane, utworzone za pomocą przedrostków. Problem ten znajduje się na pograniczu gramatyki i słownictwa, w większości bowiem takich sytuacji aspekt jest kategorią słowotwórczą, a nie fleksyjną. Pułapką dla osób ukraińskojęzycznych są przede wszystkim te czasowniki, które mają formalne, ale nietożsame znaczeniowo odpowiedniki w języku ukraińskim (lub rosyjskim), stąd błędy typu: *Dlaczego nie napomniałaś, że mam to zrobić?* zamiast *…nie przypomniałaś mi, że…* etc. Osoby, świadome czyhających na nie interferencji w zakresie tworzenia czasowników przedrostkowych lub innych kłopotliwych form dokonanych, w ogóle ich unikają, nie tworząc czasownika dokonanego, co z kolei prowadzić może do innego ujęcia czynności przez odbiorcę, por. *On chciał ich wspierać* wobec *On chciał ich wesprzeć* i in. Typowym uchybieniem systemowym w zakresie kategorii apektu rzutującym na odczytywanie treści komunikatu jest nadużywanie przez Ukraińców dokonanych form czasowników, imiesłowów lub (najczęściej) rzeczowników odczasownikowych zamiast niedokonanych, np.: *Wypisywałam sobie takie frazeologizmy, bo też mogę popełnić* (zamiast *popełniać*) *takie błędy*; *To cecha, pod względem której wyznaczamy, czy tekst jest odebrany* (zamiast *odbierany*) *pozytywnie, negatywnie czy też neutralnie*; *Ćwiczenie polega na uzupełnieniu* (zamiast *uzupełnianiu*) *luk*; *Sprawność językowa to wykorzystanie* (zamiast *wykorzystywanie*) *takich środków językowych, żeby jak najlepiej dotrzeć do odbiorcy…*; *Charakterystyczne dla tych lat było zachęcenie* (zamiast: *zachęcanie) do pracy… .* Zdarzają się też sytuacje odwrotne, gdy zamiast gerundium dokonanego używa się niedokonanego, jak np.: *Jak wynika z powyższego omawiania* (zamiast *omówienia*) *tego pytania…; W domu na mnie czeka młodsza siostrzyczka. Ona mi opowie o spędzaniu* (zamiast *spędzeniu*) *swojego dnia w przedszkolu*.

Problemy pragmatyczne aspektu, ściśle związane z inną już kategorią – trybem, ujawniają się w formach trybu rozkazującego. I tak np. Ukraińcy nie są z reguły świadomi tego, że rozkaźnik zawierający czasownik niedokonany (typu *pisz podanie*) uchodzi w polszczyźnie za niegrzeczy. Pewne kłopoty komunikacyjnojęzykowe mogą pojawiać się przy formułowaniu prośby za pomocą trybu rozkazującego. Np. wielu ukraińskojęzycznych użytkowników polszczyzny uważa, że wypowiedź zawierająca cząstkę *niech* jest znakiem raczej bezwzględnego rozkazu niż grzecznej prośby i dlatego jako nieuprzejme traktuje prośby typu *Proszę bardzo, niech pan napisze to podanie* wobec „bardziej uprzejmych" *Proszę napisać to podanie*.

Na rzeczywistość pragmatycznojęzykową przekłada się kilka typowych gramatycznych zachowań językowych Ukraińców w zakresie używania zaimków. Po pierwsze, chodzi o nadużywanie zaimków osobowych jako wykładników kategorii osoby, por.: ***Ja*** *był(am) wtedy na zajęciach;* ***Ja*** *nie chcę tego robić*. Po drugie, Ukraińcy preferują pełne formy zaimków osobowych nad krótkimi, używając błędnych konstrukcji typu *Podoba* ***mnie*** *się..., Ona powie* ***mnie****, jak...* (zamiast *podoba* ***mi*** *się; powie* ***mi***). Przyczyną częstości w polszczyźnie Ukraińców struktur obu typów jest wzorowanie się na odpowiednikach ukraińskich. Jednak skutki nadużywania zaimków osobowych, szczególnie tych pierwszooosobowych, a także błędne użycia w przypadkach zależnych ich form akcentowanych mogą mieć wymiar pragmatyczny[7]. Dociekliwy odbiorca może zobaczyć w takich konstrukcjach chęć podkreślenia którejś osoby (najczęściej pierwszej – czyli osoby nadawcy). Z kolei zdarzające się Ukraińcom nadużywanie krótkich form zaimków dzierżawczych, które uchodzą we współczesnej polszczyźnie za książkowe (*mego, twego, swego* itp. zamiast *mojego, twojego, swojego* itp.), czyni ich potoczne wypowiedzi ustne zbyt manierycznymi (por. Masojć 2001, 78).

Oprócz seryjnych błędów fleksyjnych pojawiają się także jednostkowe, zakłócające komunikację, np.: *Chciałam opowiedzieć o* ***papierze*** (zamiast *o papieżu*) – przykład z wypowiedzi ustnej; *Marzę o* ***księdzu*** (zamiast *księciu*) *na białym koniu*; *To się odbywa, kiedy człowiek coś* ***jest*** (zamiast ***je***); *Zawsze* ***jadą*** (zamiast *jedzą* lub *jadają*) *w stołówce*; *Oni chcieli, żeby* ***dwójko*** *ich* (zamiast *ich dwoje*) *pojechało na wakacje*; *Jesteś* ***zapewniony*** (zamiast *pewny*, *pewien*), *że na nim można* ***się położyć*** (zamiast *polegać*)[8]. Przyczyną nieporozumień może być ucieczka w nieodmienność, np.: *Mam rower wioska* (przykład pochodzi z wypowiedzi ustnej; nasuwa się myśl, że *Wioska* – to nazwa roweru) zamiast *Mam rower na wsi*.

Pragmatycznojęzykowe błędy Ukraińców w zakresie składni dotyczą przede wszystkim: szyku przydawki przymiotnej (por. zmiany znaczeniowe typu *fantastyczny film – film fantastyczny*); niewłaściwej rekcji (por. *dotknąć (kogo? co?) matkę* „obrazić matkę" i *dotknąć (kogo? czego?) matki* „lekko przytulić się do matki"), używania niepoprawnych struktur biernych lub ich mylenia z czynnymi (*Zgodnie z informacją,*

[7] Por. ocenę przez Alicję Nagórko zjawiska używania zaimków osobowych w funkcji podmiotu, które występuje także w polszczyźnie Polaków: *... zaimki [osobowe w funkcji podmiotu] są nie tylko zbędne; ich umieszczenie w zdaniu wprowadza nowy komponent pragmatyczny, zmianę rangi składników treści. Neutralne „Słucham radia" jest zupełnie innym komunikatem niż „Ja słucham radia". W tym ostatnim „ja" może mieć wiele interpretacji kontekstowych (np. przeciwstawienie: „ja słucham – ty pracujesz", albo wyraz irytacji:" ja słucham – ty nie przeszkadzaj" itp.)* (Nagórko 2007, 278).

[8] W trzech ostatnich wypadkach można mówić o błędach z pogranicza fleksji i słowotwórstwa, zależnie od tego, czy liczebniki zbiorowe, imiesłowy przymiotnikowe i czasownikowe pary aspektowe potraktuje się jako formy fleksyjne czy jako derywaty słowotwórcze.

podaną ***uczniami****...* zamiast *przez uczniów; Wypowiedzenie to termin* ***wprowadzający*** *Klemesiewicza* zamiast *wprowadzony przez Klemensiewicza*), a także używania niewłaściwych przyimków i spójników (część z tych błędów można potraktować jako słownikowe), np.: ***Przez*** *kilka lat* (zamiast *po kilku latach*) *wróciła*; ***Przez*** *minutę* (zamiast *po minucie*) *on jej przyniósł tego drinka*; *Taka gotowość przychodzi* ***przez*** *lata* (zamiast *z biegiem lat*); *On nie rozumiał, co się* ***według*** (zamiast *wokół*) *niego działo*; *To umiejętność posługiwać się językiem w każdej sytuacji,* ***za*** *różnych okoliczności* (zamiast ***w*** *różnych okolicznościach*); *Te wyrazy mają jednakową formę,* ***no*** (zamiast *ale, lecz*) *różne znaczenie*; *Mówi, że* ***jakby*** (zamiast *gdyby*) *nie jej dzieci, to nigdy by tego nie zrobiła*; *Lubię czytać* ***ile*** *gotować* (zamiast *lub*, pod wpływem rosyjskiego *или*); *Potrafi ugotować obiad* ***czyli*** *kolację; On* ***czyli*** *ona musi być pewny siebie* (zamiast *lub*, pod wpływem ukraińskiego *чи*). Często w strukturach podrzędnych pojawia się błędny wyraz *że* będący kalką semantyczną z języka ukraińskiego, np.: *To,* ***że*** (zamiast ***co***) *u Skorupki jest związkiem luźnym*, *u Lewickiego jest zestawieniem*?; *Trzeba nosić pasy,* ***że*** (zamiast ***które***) *podtrzymują naszą sylwetkę.* Ukraiński odpowiednik *що* w zdaniu podrzędnym, w zależności od funkcji składniowej, może się tłumaczyć na polski: *że*, ale także: *co* lub *który (-a, -e)*.

Najczęściej jednak do nieporozumień konwersacyjnych między Ukraińcami i Polakami dochodzi wskutek używania przez tych pierwszych niewłaściwych w danym kontekście leksemów pełnoznacznych lub ustalonych konstrukcji słownych. Zjawisko to zilustruję tu jedynie kilkoma przykładami[9]. Możliwych skutków komunikacyjno-językowych takich użyć można łatwo się domyślić: *Dobrze, gdy są obrazki, bo wtedy więcej się* ***zapomina*** *frazeologizmy* (zamiast *...lepiej się zapamiętuje...*); *Wybrałam ten artykuł, dlatego że jest napisany w stylu* ***pisma*** (zamiast *listu*); *Oni* ***stroją*** *domki* (zamiast *Oni budują domki*); *Używanie lewej ręki jest znakiem* ***powagi*** (zamiast *...znakiem szacunku*); *Na ścianie wisi* ***kawior*** (zamiast *dywan*), *a* ***dywan*** (zamiast *kanapa*) *stoi w kącie*; *Planuje pracować na* ***zawodzie*** (zamiast *Planuje pracę w fabryce*); *Na przerwie pójdziemy i* ***się rozbierzemy*** (zamiast *... i wyjaśnimy wszystko*); *On już nie* ***żyje*** zamiast *On już tu nie mieszka*; *Prosimy bardzo o* ***przyniesienie broni*** *pracy rocznej* zamiast *Prosimy bardzo o przeniesienie terminu obrony pracy rocznej*; *W lecie lubię* ***oddychać*** (zamiast *odpoczywać*) *nad morzem*; *Lubię jeździć w górach na* ***łyżwach*** (zamiast *nartach*); *Wujek* ***rozkazywał*** (zamiast *opowiedział*) *taką sytuację...* (raczej *historię*); *Nie trzeba* ***nawiązywać się*** (zamiast *narzucać się*), *jeśli odbiorca nie chce komunikować*; ***Niedostatecznie*** (zamiast *nie wystarczy*), *żeby odpowiedź była poprawna, ona jeszcze*

[9] Dokładniej o złudnych polsko-ukraińskich odpowiednikach leksykalnych w polszczyźnie Ukraińców zob. Krawczuk 2009, Кравчук 2009a.

musi być sprawna; *Nie przerywaj matce, ona* ***jest prawa*** (zamiast *ma rację*); *Potem* ***zrobiliśmy powrót*** (zamiast *skręciliśmy*) etc.

Komunikację mogą zakłócać także błędy z pogranicza leksyki i słowotwórstwa, jak np.: *Zawsze musiałam* ***zasynać*** (zamiast *zasypiać*) *ze światłem*; *Wtedy* ***okazał się*** (zamiast *ukazał się*) *„Poradnik Językowy w Krakowie"*; *Dużo uwagi* ***przydziela się*** (zamiast *udziela się*) *komunikacji*; *Ale to może być po prostu niedobrze* ***podebrana*** (zamiast *dobrana*) *dawka*; *Są takie lekarstwa, które* ***kłamią*** (zamiast *„oszukują"*) *organizm*; ***Urodziłam*** (zamiast *urodziłam się*) *w roku 1991*. Zdarzają się też błędy „czysto" słowotwórcze, jak np. ***mięsorąbka*** zamiast *maszynka do mielenia mięsa* czy też ***biegun*** zamiast *biegacz* i ***biegunka*** zamiast *biegaczka* etc.

Reasumując, przypomnimy, że, oprócz błędów typowo pragmatycznych – popełnianych najczęściej w zakresie użycia aktów polskiej etykiety językowej – liczne w polszczyźnie Ukraińców są błędy systemowe rzutujące na przebieg komunikacji. Mogą to być nie tylko błędy typu leksykalnych homonimów międzyjęzykowych, lecz także błędy gramatyczne. Wbrew rozpowszechnionej (i na ogół słusznej) opinii, że uchybienia gramatyczne zazwyczaj nie zagrażają pomyślności przebiegu interakcji językowych, w wypadku relacji polsko-ukraińskich może jednak dochodzić do nieporozumień komunikacyjnych również z powodu użycia niewłaściwych form gramatycznych. Mniej groźne konsekwencje polegają na hamowaniu przebiegu tempa międzyludzkiego porozumiewania się, bardziej niebezpieczne – na wypaczeniach o charakterze treściowym. Najgroźniejsze zaś są błędy w zakresie etykiety językowej, które mogą głęboko dotknąć drugą osobę. Znajomość typowych błędów popełnianych przez Ukraińców pod wpływem ich języka ojczystego ułatwi odnalezienie właściwych „zabiegów" glottodydaktycznych pozwalających uchronić uczących się przed pułapkami interferencyjnymi zakłócającymi komunikację. Gdy nauczyciel zna „słabe punkty" osób ukraińskojęzycznych w przyswajanej przez nich polszczyźnie, może on przewidzieć niebezpieczeństwa czyhające na nie podczas rozmowy prowadzonej w języku polskim z rodzimymi użytkownikami polszczyzny (którzy nb. mogą wcale nie mieć pojęcia o interferencyjnym podłożu „dziwnych" form językowych; rzeczą oczywistą jest, że w mniemaniu wielu Polaków Ukraińcy nie „popełniają błędów językowych", lecz „mówią dziwne, śmieszne lub nieprzyzwoite rzeczy", „są niekulturalni, źle wychowani" etc.). Przecież jeżeli błąd w polszczyźnie ukraińskojęzycznego studenta jest odbierany przez nauczyciela na zajęciach po prostu jako błąd, który należy poprawić, omówić etc., to błąd popełniany przez Ukraińca w rozmowie z Polakiem nie koniecznie bywa rozpoznawany jako błąd (który można obcokrajowcowi wybaczyć). A to z kolei może odbiorcę zniechęcić, obrazić, może on potraktować nadawcę jako osobę niegrzeczną, wulgarną, zarzuci mu złe intencje etc.

Innymi słowy może to grozić różnego stopnia niefortunnościami komunikacyjnymi, których trzeba unikać w każdym kontakcie językowym. Aby się uchronić przed takimi sytuacjami, należy w procesie glottodydaktycznym zwracać szczególną uwagę na miejsca potencjalnie niebezpieczne, uczulać na nie uczących się, uwzględniać te najtrudniejsze zagadnienia interferencyjne (włącznie z interferencją *stricte* pragmalingwistyczną) w przygotowywanych dla określonego audytorium językowego podręcznikach i pomocach dydaktycznych.

Bibliografia

Bańko Mirosław, 2002, *Wykłady z polskiej fleksji*, Warszawa.

Grzegorczykowa Renata, 2007, *Wstęp do językoznawstwa*, Warszawa.

Chlebda Wojciech, 1993, *Frazematyka*, w: *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, t. 2: Współczesny język polski, red. J. Bartmiński, Wrocław, 327-334.

Huszcza Romuald, 2000, *Jeszcze o honoryfikatywności polskich zaimków osobowych*, „Poradnik Językowy", nr 6, 21-30.

Krawczuk Ałła, 2008, *Nauczanie Ukraińców polskiej etykiety językowej (zwracanie się do adresata)*, w: *W poszukiwaniu nowych rozwiązań. Dydaktyka języka polskiego jako obcego u progu XXI wieku*, red. W. Miodunka, A. Seretny, Kraków, 301-311.

Krawczuk Ałła, 2009, *Błędy leksykalne i leksykalno-stylistyczne w polszczyźnie Ukraińców*, „Postscriptum Polonistyczne", nr 1 (3), 167-183.

Łaziński Marek, 2000, *Pan ksiądz i inni panowie. Wtórna funkcja lekceważąca jednostki pan*, „Poradnik Językowy", nr 8, 29-37.

Majewska Małgorzata, 2005, *Akty deprecjonujące siebie i innych. Studium pragmalingwistyczne*, Kraków.

Masojć Irena, 2001, *Regionalne cechy systemu gramatycznego współczesnej polszczyzny kulturalnej na Wileńszczyźnie*, Warszawa.

Nagórko Alicja, 2007, *Zarys gramatyki polskiej*, Warszawa.

Zbróg Piotr, 2008, *Model rozwijania kompetencji uczniów w zakresie tworzenia użytkowych gatunków mowy*, w: *Studia Pragmalingwistyczne 5: Mowa i języka w perspektywie dydaktycznej, logopedycznej i rozwojowej*, red. J. Porayski-Pomsta, Warszawa, 79-88.

Кравчук Алла, 2006, *Польський мовленнєвий етикет звертання: проблеми засвоєння українцями, що вивчають польську мову як іноземну*, в: *Семантика мови і тексту. Матеріали IX Міжнародної науково-практичної конференції (26–28 вересня 2006 року)*, Івано-Франківськ, 575-578.

Кравчук Алла, **2009a,** *Комунікативні невдачі в польськомовному дискурсі українців з поляками*, в: *Магістр гри слова. Філологічні дослідження, присвячені 60-річчю професора Флорія Сергійовича Бацевича*, укл. О. Ясіновська, Л. Сваричевська, Луцьк, 209-217.

Кравчук Алла, 2009b, *Соціолінгвістична неоднорідність польських адресативних зворотів (на тлі українських)*,„Вісник Львівського університету”, серія філологічна, вип. 46, ч. 1, 43-53.

UKRAINIEČIŲ DAROMOS LENKŲ KALBOS KLAIDOS, KELIANČIOS NESUSIPRATIMUS BENDRAUJANT SU LENKAIS

Santrauka

Straipsnyje mėginama parodyti, kokiu būdu lenkiškai kalbančių ukrainiečių daromos klaidos gali sutrikdyti jų komunikaciją su asmenimis, kuriems lenkų kalba yra gimtoji. Be dažniausiai daromų tipinių pragmatinių klaidų iš kalbinio etiketo srities, komunikacinio efektyvumo atžvilgiu pavojingiausios yra gausios leksikos klaidos, taip pat kai kurios gramatinės – fleksinės ir sintaksinės – klaidos. Žinodami šias tipines klaidas, mokytojai gali taikyti tinkamas glotodidaktines strategijas, padedančias apsaugoti mokinius nuo interferencinių kliūčių, trikdančių verbalines interakcijas.

Esminiai žodžiai: lenkų kalba, ukrainiečių kalba, kalbos klaida, interferencija, komunikacija, komunikacijos trikdys, glotodidaktika.

LANGUAGE ERRORS MADE BY UKRAINIANS SPEAKING POLISH THAT CAUSE COMMUNICATION DISTURBANCES

Summary

An attempt to show how errors made by Ukrainians speaking Polish can cause misunderstanding in the communication process with Polish native speakers is made in the article. Except typical pragmatic errors made by Ukrainians mainly in the acts of language etiquette, very dangerous are numerous lexical and some grammatical errors – inflection and syntactic. Knowledge of this typical errors helps to find some new glottodidactic strategies that can be used for overcoming linguistic interferences, which hinder verbal interactions.

Key words: Polish language, Ukrainian language, language mistake, interference, communication, communicative reverse, glottodidactics.

Julia Dilna

Lwowski Narodowy Uniwersytet im. Iwana Franki, Ukraina

PO NITCE DO SZCZĘŚCIA... POLSKOŚĆ A WIELOKULTUROWOŚĆ, INWENCJA A KONWENCJA WE FRAZEOLOGII POLSKICH NAGŁÓWKÓW PRASOWYCH (ASPEKT GLOTTODYDAKTYCZNY)

W ostatnich latach środki masowego przekazu w dużym stopniu służą pogłębianiu znajomości języków obcych. Dotyczy to oczywiście również języka polskiego, Internet bowiem pozwala na dotarcie polskiej prasy, radia i telewizji do dużej liczby odbiorców w różnych krajach świata. Studenci studiujący polonistykę na Lwowskim Uniwersytecie Narodowym imienia Iwana Franki chętnie sięgają po polskie gazety i czasopisma, które m.in. są dostępne nie tylko w sieci, ale również w niektórych sklepach, bibliotekach lub centrach polonijnych. Zainteresowanie współczesną prasą polską jest niewątpliwie zjawiskiem pozytywnym: w czasie lektury studenci mogą poznać leksykę i frazeologię środowiskową lub rzadko używaną w codziennych sytuacjach komunikacyjnych. Więc aby połączyć przyjemne z pożytecznym, na zajęciach z języka można wykorzystywać polską prasę jako materiał służący do nauki gramatyki, leksyki i frazeologii języka polskiego, a nawet jego warstwy kulturowej. Na jednym z ww. aspektów glottodydaktycznych skupiam uwagę w tym artykule.

Obiektem niniejszych rozważań jest kwestia wprowadzenia frazeologii za pośrednictwem współczesnej prasy polskiej, mianowicie – nagłówków prasowych zawierających frazeologizmy, na zajęciach z języka polskiego jako obcego odbywających się w ramach kształcenia polonistycznego studentów na Uniwersytecie Lwowskim.

Związki frazeologiczne pojawiają się na wszystkich poziomach opanowania języka polskiego. Przecież umiejętność sprawnego posługiwania się nimi w mowie i na piśmie świadczy o wysokim poziomie kompetencji językowej, komunikatywnej „dojrzałości" studenta, który nie tylko nauczył się zasad porozumiewania się w języku polskim, ale opanował język w zakresie wymaganym od polonisty. Oprócz tego, frazeologia rozwija kompetencję kulturową, jest narzędziem do poznania językowego obrazu świata. Jako osoba ucząca polszczyzny, zgadzam się z Alicją Nowakowską (2004, 297) w tym, że *lektor, nauczając cudzoziemców języka polskiego, niezależnie od tego, czy dzieje się to w Polsce, czy za granicą, zobowiązany jest przybliżyć swoim studentom kraj i*

ludzi, wprowadzić ich w krąg polskiej kultury i obyczajowości oraz w tym, że frazeologia *może stać się narzędziem bardzo pomocniczym w takiej działalności*.

Najnowsze metody nauczania i materiały dydaktyczne napisane zgodnie z wymogami certyfikacji języka polskiego jako obcego służą pracownikom Katedry Filologii Polskiej wielką pomocą. Nauczenie języka polskiego, w tym odkrycie studentom ogromnych wartości jego zasobu frazeologicznego, nie warto sprowadzać wyłącznie do opanowania podręcznika kursowego. W związku z tym niniejszy referat, mający na celu pokazanie sposobów udoskonalenia procesu nauczania poprzez uzupełnienie materiału dydaktycznego o ćwiczenia i zadania oparte na autentycznych tekstach nagłówków ze współczesnych polskich gazet i czasopism, wydaje się aktualny.

Materiałem badawczym tej pracy, a więc potencjalnym materiałem dydaktycznym na zajęciach z języka polskiego jako obcego są nagłówki artykułów zawierające frazeologizmy i wybrane z różnorodnych popularnych czasopism polskich, które ukazały się w latach 2006-2009: *Olivia*, *Claudia*, *Semestr, Świat kobiety, Gala, Dobre Rady, Zdrowie, Pani, Viva!, Przyjaciółka, Pani domu, Tina, Sukces, Polityka, Gazeta Studencka, Żyjmy dłużej, Żyjmy na gorąco*. Znalezienie materiału (ok. 200 nagłówków) nie przysporzyło wielkich trudności, frazeologia we współczesnej prasie nie jest bowiem zjawiskiem rzadkim. Ponadto, najnowsze badania językoznawcze wskazują na istnienie *mody językowej na frazeologizmy we współczesnej polszczyźnie, lansowanej w środkach masowego przekazu*, przy czym owa moda *jest zjawiskiem pozytywnym, mającym wpływ na różne pokolenia Polaków* (Słaby-Góral 2010, 217).

Pod nagłówkiem prasowym rozumiem *wydrukowany tytuł (wraz z ewentualnymi nadtytułami i podtytułami) wypowiedzi, działu lub rubryki w czasopiśmie* (Pisarek 1967, 4). Mówiąc z kolei o związkach frazeologicznych, mam na myśli stosunkowo stabilne, odtwarzalne połączenia wyrazów, często cechujące się obrazowością i ekspresywnością. Taka definicja zakłada *szerokie rozumienie frazeologii, które pozwala na włączenie w jej obręb zarówno właściwych związków frazeologicznych (idiomów), jak i stałych struktur porównawczych, przysłów i różnego typu formuł reprodukowanych przez użytkowników w różnych sytuacjach komunikacyjnych* (Nowakowska 2004, 295). Biorę zatem pod uwagę również nagłówki zawierające sentencje, maksymy, aforyzmy, a nawet społecznie utrwalone obecnie szablonowe połączenia – nazwy znanych książek, filmów, wierszy, piosenek, cytaty z nich. Należy powiedzieć, że wypadków użycia w nagłówkach prasowych frazeologizmów o zmienionej strukturze (a więc i znaczeniu) lub frazeologizmów realizowanych w nietypowym kontekście[1] jest zdecydowanie więcej niż wypadków użyć konwencjonalnych, co z kolei wiąże się z kwestią funkcji nagłówków

[1] Jakiekolwiek odchylenia od normy frazeologicznej języka polskiego tradycyjnie nazywam innowacją frazeologiczną (Bąba 1989, 46).

prasowych. Nagłówek bowiem ma nie tylko informować o temacie artykułu, ale także zainteresować czytelnika, wyrazić ideę przewodnią wypowiedzi: *nieszablonowa forma językowa nagłówka, jego atrakcyjność ma zachęcić czytelnika do przeczytania artykułu, działać na wyobraźnię, zadziwić oryginalnością* (Stawnicka 2000, 207). Takim właśnie nagłówkom zawierającym grę językową z wykorzystaniem innowacji frazeologicznych poświęcam – pod względem glottodydaktycznym – najwięcej uwagi. Praca z artykułami prasowymi, których nagłówki zawierają frazeologizmy, polega przede wszystkim na kształceniu u studentów-polonistów umiejętności rozpoznania i interpretacji stałych połączeń wyrazowych. Szczególnie interesujące są ćwiczenia na podstawie nagłówków zawierających innowacyjne aktualizacje frazeologizmów. Stopień trudności identyfikacji innowacji frazeologicznej w nagłówku prasowym zależy od możliwości percepcyjnych studentów ukraińskich, od rodzaju modyfikacji struktury i znaczenia frazeologizmu (dodanie, ujęcie, wymiana członów itp.), a także od tego, czy użyty frazeologizm posiada odpowiednik o podobnej lub identycznej strukturze i znaczeniu w zasobie frazeologicznym języka ukraińskiego.

Najczęściej spotykanym sposobem modyfikacji związków frazeologicznych w nagłówkach prasowych jest wymiana członu (członów). Student powinien podać formę kanoniczną związku:

- *Przekonać się o czymś „na własnych nogach"* (Olivia 2007) – por. *przekonać się o czymś na własnej skórze* (o wygodnym obuwiu – zabieg innowacyjny częściowo przywraca znaczenie dosłowne związku) ;
- *Przez nerwy do serca* (Olivia 2006), *Przez rozsądek do serca* (Świat kobiety 2009), *Przez żołądek do duszy* (Pani 2009), *Przez bieliznę do serca* (Olivia 2009) – por. *przez żołądek do serca*;
- *Strach ma wielkie oczy, czyli nie taki Assesment Center straszny, jakim go malują* (Semestr 2008) – por. *Nie taki diabeł straszny, jakim go malują*;
- *Żyje się tylko dwa razy* (Zdrowie 2009) – por. *żyje się tylko jeden raz*;
- *Miłość od drugiego wejrzenia* (Pani 2009) – por. *miłość od pierwszego wejrzenia*.

Innowacje skracające także często pojawiają się w nagłówkach. Są to przeważnie jednostki zredukowane, rzadziej – tzw. innowacje antonimiczne (z pominięciem cząstki *nie*) oraz „oberwane" konstrukcje, które czytelnik powinien uzupełnić:

- *Z ręką na pulsie* (Dobre Rady 2008) – por. *trzymać rękę na pulsie*;
- *Po nitce do kłębka* (Świat kobiety 2009) – por. *trafić po nitce go kłębka*;
- *W swojej skórze* (Naj 2006) – por. *czuć się w swojej skórze*;
- *Motyle w żołądku* (Olivia 2008) – por. *mieć motyle w żołądku*;
- *Stara miłość rdzewieje* (Olivia 2008) – por. *stara miłość nie rdzewieje*;

- *W zdrowym ciele…* (Semestr 2008) – por. *W zdrowym ciele – zdrowy duch*;
- *Niedaleko pada jabłko…* (Olivia 2008) – por. *Niedaleko pada jabłko od jabłoni*;
- *Lepiej późno…* (Gazeta Studencka 2008) – por. *Lepiej późno niż wcale*.

Innowacje rozwijające powstają w wyniku dodania do składu związku nowego członu w celu „dopasowania" nagłówka do treści artykułu:

- *Wykręcić kulinarny numer* (Olivia 2008) – por. *wykręcić numer*;
- *Przez żołądek do zdrowego serca* (Olivia 2008) – por. *przez żołądek do serca*;
- *Wszystko w twoich rękach… i nogach* (Żyjmy dłużej 2008) (o zdrowiu nóg) – por. *wszystko w twoich rękach*.

Studentom zaawansowanym można zaproponować ćwiczenia polegające na rozpoznaniu w tekście nagłówka frazeologizmu, który doznał głębokich modyfikacji. Chodzi przede wszystkim o tzw. związki analogiczne (innowacje utworzone w oparciu o strukturę związków normatywnych) oraz aluzje frazeologiczne (nawiązania do normatywnego związku frazeologicznego, którego technika zasadza się na daleko idącym przeobrażeniu tradycyjnej postaci frazeologizmu). Aluzja apeluje do wiedzy i dociekliwości odbiorcy, ale nie każda w tej samej mierze (to zależy od tego, jaki ślad pozostał po frazeologizmie):

- *Gdzie lekarz nie może, tam inżyniera pośle* (Żyjmy dłużej 2008) – por. *Gdzie diabeł nie może, tam babę pośle*;
- *Po sznurku… do korali* (Olivia 2008) – por. *po nitce do kłębka*;
- *Pozwól zardzewieć starej miłości* (Olivia 2007) – por. *stara miłość nie rdzewieje*.

Innowacje kontekstowe – *frazeologizmy, których postać w niczym nie odbiega od utrwalonej w normie, ale które mimo wszystko są tak użyte, że ich znaczenia ulegają mniejszym lub większym przekształceniom* (Liberek 1998, 89). Istotą innowacji jest relacja pomiędzy zaktualizowaną w nagłówku jednostką frazeologiczną a aktywnym wobec niej kontekstem (treścią artykułu):

- *Cola może dać w kość* (Olivia 2006) (o tym, że picie coli zwiększa ryzyko złamania kości) – por. *dać w kość*.

Zaawansowanym studentom można zaproponować zadanie polegające na samodzielnym tworzeniu tytułu w taki sposób, żeby tekst artykułu uruchamiał oscylowanie między odczytaniem realnym a strukturalnym związku frazeologicznego użytego w tytule.

Ustalone związki wyrazowe motywowane wydarzeniami historycznymi jakiegoś narodu, a także jego zwyczajami, kuchnią lub geografią są swoistym udokumentowaniem kultury tego narodu. Zdaniem Anny B. Burzyńskiej (2002, 113) *najwięcej informacji na temat kultury danego społeczeństwa zawierają związki o charakterze idiomatycznym – czyli konstrukcje, które nie nadają się do dosłownego przekładu z języka*

idiomu na inne języki. Owszem, zarówno idiomy, jak i przysłowia mogą dostarczać wielu informacji na temat odmienności sposobu postrzegania oraz kategoryzowania zjawisk i rzeczy przez społeczności posługujące się różnymi językami. Oprócz przysłów, elementami języka odpowiedzialnymi za przekaz kulturowy są również maksymy i sentencje, a także tytuły znanych polskich książek, nazwy filmów, piosenek, cytaty z nich.

Związkom wyrazowym o wyraźnym „polskim" elemencie kulturowym w zebranym na podstawie nagłówków materiale towarzyszą frazeologizmy internacjonalne dokumentujące szeroko rozumianą kulturę światową. Rozpoznanie w nagłówku oraz interpretacja takich jednostek nie jest dla studentów uczących się polszczyzny zadaniem łatwym. Potwierdzeniem tego faktu są wyniki ankietowania pisemnego, przeprowadzonego wśród 40 studentów II, III i IV roku[2] filologii polskiej. Zadanie ankietowe polegało na rozpoznaniu związku frazeologicznego w nagłówku prasowym (w wypadku użycia kanonicznego) lub rozpoznaniu i podaniu normatywnego odpowiednika użytej w nagłówku innowacji frazeologicznej. Do interpretacji zaproponowano 17 nagłówków, w instrukcji zaś zwrócono uwagę na to, że bardzo cenne dla badania są wersje frazeologizmów podane spontanicznie, bez korzystania ze słowników, podpowiedzi rodzimych użytkowników polszczyzny bądź studentów o wyższym poziomie znajomości języka. Niżej podaję niektóre przykłady nagłówków zawierających frazeologizmy z elementem „polskości", który ujawnia się na dwa sposoby: albo jest zawarty w formie kanonicznej związku frazeologicznego, albo przejawia się dopiero w „przeinaczonej" wersji powszechnie znanego połączenia wyrazowego. Każdy przykład ilustruję wynikami ankietowania:

- *Być w Karkonoszach i nie zdobyć Śnieżki?* (Olivia 2008) (o najwyższym paśmie górskim Sudetów – Karkonoszach, położonych na pograniczu Czech i Polski, oraz ich szczycie – Śnieżce (1602 m n.p.m.)) – por. *Być w Rzymie i nie zobaczyć papieża*.

  Poprawna wersja – 5 osób;

  brak jakiejkolwiek wersji – 33 osoby;

  wersja inna niż poprawna – 2 osoby (*Być w Paryżu i nie zobaczyć wieży Eifla*, *Być w Krakowie i nie zobaczyć Wawelu*).

- *Z ziemi obcej do Polski* (Gazeta Studencka 2008) (o studentach-obcokrajowcach odbywających studia w Polsce) – por. *Marsz, marsz Dąbrowski, Z ziemi włoskiej do Polski*... – fragment Mazurka Dąbrowskiego, polskiej pieśni patriotycznej

[2] Nie przeprowadzałam ankietowania wśród studentów I roku, ponieważ wykorzystanie artykułów prasowych na zajęciach wymaga wyższych poziomów kompetencji językowej w celu uniknięcia możliwych komplikacji w zrozumieniu przez studentów poszczególnych elementów tekstu.

z 1797 roku, od 26 lutego 1927 – oficjalnego państwowego Rzeczypospolitej Polskiej.

Poprawna wersja – 3 osoby (ale tylko 1 zaznaczyła, że to cytat z hymnu);
brak jakiejkolwiek wersji – 35 osób;
wersja inna niż poprawna – 2 osoby.

- *Chłopaki <u>też</u> płaczą* (Olivia 2009), *<u>Prawdziwi faceci</u> płaczą* (Świat kobiety 2008) – por. *Chłopaki nie płaczą* – polski film fabularny, wyprodukowany w 1999, komedia z elementami filmu sensacyjnego w reżyserii Olafa Lubaszenki,.

Poprawna wersja – 16 osób (tylko 6 zaznaczyło, że to nazwa filmu polskiego);
brak jakiejkolwiek wersji – 14 osób;
wersja inna niż poprawna – 10 osób (*Bogaci też płaczą*).

- *M jak <u>miejsca na specjalizacjach</u>* (Żyjmy dłużej 2008), *M jak <u>magnez</u>* (Żyjmy dłużej 2008) i in. – por. *M jak miłość* – polska popularna telenowela wyprodukowana przez firmę MTL Maxfilm, wyświetlana od 2000 roku w TVP 2 i TVP Polonia.

Poprawna wersja – 2 osoby;
brak jakiejkolwiek wersji – 38 osób;
wersja inna niż poprawna – 0 osób.

- *Wsiąść do pociągu…* (Przyjaciółka 2007) – por. nazwa popularnej piosenki *Wsiąść do pociągu byle jakiego…* w wykonaniu Maryli Rodowicz.

Poprawna wersja – 1 osoba;
brak jakiejkolwiek wersji – 36 osób;
wersja inna niż poprawna – 3 osoby.

- *<u>Ania zabrzmi</u> w Trzcinie* (Gazeta Studencka 2007) (o koncercie polskiej piosenkarki) – por. fragment znanego wiersza *W Szczebrzeszynie chrząszcz brzmi w trzcinie…*

Poprawna wersja – 4 osoby (nikt nie zaznaczył, że to cytat z wiersza);
brak jakiejkolwiek wersji – 33 osoby;
wersja inna niż poprawna – 3 osoby.

- *Siała baba mak, dodawała bakalie…* (Przyjaciółka 2008) (o sztuce pieczenia ciast) – znana polska rymowanka dla dzieci *Siała baba mak…* (*Siała baba mak, nie wiedziała jak, dziadek wiedział, nie powiedział, a to było tak!*).

Poprawna wersja – 0 osób;
brak jakiejkolwiek wersji – 36 osób;
wersja inna niż poprawna – 4 osoby.

- *<u>Zakryj. Wylecz. Zapomnij</u>.* (Świat kobiety 2008) (reklama plastra na odciski) – por. *Zakuć. Zdać. Zapomnieć.* – znana studencka zasada „3Z".

Poprawna wersja – 3 osoby;

brak jakiejkolwiek wersji – 22 osób;

wersja inna niż poprawna – 15 osób (ukr. *Прийшов. Побачив. Переміг* – 7, *Veni. Vidi. Vici* – 4, *Przybyłem, zobaczyłem, zwyciężyłem* – 2 i in.).

O ile ww. związki wyrazowe uwypuklają różnice wynikające ze sposobu życia Polaków, ich zwyczajów, położenia geograficznego, historii itp., o tyle „internacjonalizmy" frazeologiczne włączają polszczyznę w krąg europejskiej kultury i cywilizacji (Nowakowska 2004, 297). W dobie świata – „globalnej wioski", kiedy wszystko jest podobne, dostępne w każdym kraju bez barier i ograniczeń, nagłówki prasowe zawierające przekształcone frazeologizmy międzynarodowe są raczej łatwe do odczytania przez czytelników z różnych krajów, wywołują u nich jednakowe skojarzenia oparte na posiadanej ogólnej wiedzy w zakresie szeroko rozumianej kultury światowej bądź współczesnej kultury masowej. Ukraińscy studenci nieźle poradzili sobie z postawionym zadaniem:

- *„Pożyczać czy nie pożyczać?" – oto jest pytanie* (Olivia 2007) (o ryzyku, związanym z pożyczaniem pieniędzy), *Pić mleko czy nie? Oto jest pytanie* (Tina 2007) (o mleku), *Jeść czy nie jeść?* (Naj 2006) (o odchudzaniu się) – por. *Być albo nie być, oto jest pytanie* (ang. *To be, or not to be*) – fraza pochodząca z utworu *Hamlet, książę Danii,* autorstwa Williama Shakespeare'a (część monologu wypowiadanego w pierwszej scenie III aktu przez tytułowego bohatera utworu).

Poprawna wersja – 32 osoby (25 wskazało, że fraza pochodzi z utworu Shakespear'a, tylko jedna z nich – że z utworu *Hamlet*);

brak jakiejkolwiek wersji – 7 osób;

wersja inna niż poprawna – 1 osoba.

- *Płaczę, więc jestem* (Świat kobiety 2007) (o niemowlętach), *Chcę, więc potrafię* (Olivia 2007) (o poszukiwaniach pracy) – por. *Myślę, więc jestem* (łac. *Cogito ergo sum*) – zdanie, które stanowi podstawę filozofii Kartezjusza.

Poprawna wersja – 10 osób (1 po łacińsku, 1 po ukraińsku, reszta – po polsku);

brak jakiejkolwiek wersji – 22 osoby;

wersja inna niż poprawna – 8 osób.

- *Powiedz mi, co jesz – a dowiesz się, jak schudnąć* (Olivia 2008), *Pokaż mi swój samochód, a powiem ci, na kogo głosujesz* (Gazeta Studencka 2007), *Pokaż mi swój debiut, a powiem ci, kim będziesz* (Gazeta Studencka 2007) i in. – por. *Powiedz mi, kto twoi przyjaciele, a powiem ci, kim jesteś* – słynny aforyzm autorstwa Ernesta Hemingway'a.

Poprawna wersja – 33 osoby (nikt nie podał autora);

brak jakiejkolwiek wersji – 5 osób;

wersja inna niż poprawna – 2 osoby.

- *Alicja w krainie łagodności* (Claudia 2009), *W Krainie Wielkich Jezior Mazurskich* (Sukces 2008) (o jeziorach mazurskich), *W krainie urody* (Gala 2008) (o kosmetykach) – por. *Alicja w Krainie Czarów* (tyt. oryg. *Alice's Adventures in Wonderland*) – utwór angielskiego wykładowcy matematyki Charlesa Lutwidge'a Dodgsona (pseudonim Lewis Carroll) opublikowany 4 lipca 1865.

Poprawna wersja – 10 osób (8 po polsku, 2 po ukraińsku; nikt nie zaznaczył autora);

brak jakiejkolwiek wersji – 7 osób;

wersja inna niż poprawna – 23 osoby (*Alicja w krainie cudów* – 12 (pod wpływem ukr. wersji nazwy utworu *Аліса в країні чудес*), *Alicja w krainie czaru/cudu…* i in. – 11).

- *Diabeł ubiera się u Prady, a ja w secondhandach* (Claudia 2009) (o amerykańskiej aktorce Meryl Streep) – por. *Diabeł ubiera się u Prady* (tytuł oryg. *The Devil Wears Prada*) – amerykański film fabularny (komediodramat), nakręcony w 2006 roku na podstawie powieści Lauren Weisberger.

Poprawna wersja – 9 osób (6 zaznaczyło, że to tytuł filmu);

brak jakiejkolwiek wersji – 12 osób;

wersja inna niż poprawna – 19 osób (*Diabeł nosi Prada/Pradę* – 16 (pod wpływem ukr. wersji nazwy filmu *Диявол носить Прада*)).

- *Ali-Baba i czterdziestu taksówkarzy* (Semestr 2008) (o warunkach pracy taksówkarzy w Polsce) – por. *Ali-Baba i czterdziestu rozbójników* – jedna z najbardziej znanych opowieści z *Baśni z tysiąca i jednej nocy* – zbioru około 300 baśni, podań, legend, anegdot i opowieści zamkniętych w kompozycyjną ramę legendy o sułtanie Szachrijarze i jego żonie Szeherezadzie, z głównym wątkiem narracyjnym Szeherezady.

Poprawna wersja – 25 osób (tylko 3 zaznaczyły, że to nazwa bajki);

brak jakiejkolwiek wersji – 9 osób;

wersja inna niż poprawna – 6 osób (*Bajka o królewnie Śnieżce i 7 krasnalach* – 1).

- *Imię róży i maliny* (Moda na zdrowie 2006) (o korzyściach herbaty z róży i maliny) – por. *Imię róży* – nazwa pierwszej powieści Umberto Eco, napisanej w 1980 r. i zekranizowanej w 1986 r. przez Jeana-Jacques'a Annauda.

Poprawna wersja – 5 osób (1 zaznaczyła, że to tytuł książki Eco, 1 – że tytuł filmu);

brak jakiejkolwiek wersji – 25 osób;

wersja inna niż poprawna – 10 osób (*Smak świeżych malin* – 1).

- *Kobieta w wielkim mieście* (Olivia 2009) (o amerykańskiej aktorce Sarze Jessice Parker), *Romantyk w wielkim mieście* (Olivia 2009) (o znanym polskim wokaliście Łukaszu Zagrobelnym), *McCain prezentuje: „Frytki w wielkim mieście"* (Olivia 2006) (reklama frytek) i in. – por. *Seks w wielkim mieście* (tyt. oryg. *Sex and the City*) – amerykański serial telewizyjny produkowany w latach 1998-2004 przez stację telewizyjną HBO, na podstawie bestsellerowej książki Candace Bushnell o tym samym tytule. Po sukcesie serialu powstały także dwa filmy będące kontynuacją losów serialowych bohaterów *Seks w wielkim mieście* oraz *Seks w wielkim mieście 2*.

Poprawna wersja – 18 osób (12 zaznaczyło, że to nazwa serialu, 2 – że tytuł książki);

brak jakiejkolwiek wersji – 9 osób;

wersja inna niż poprawna – 13 osób (*Seks i wielkie miasto* (pod wpływem ukr. wersji nazwy serialu *Секс і місто*)).

- *Uciekający pan młody* (Naj 2007) (historia z życia) – por. *Uciekająca panna młoda* (tyt. oryg. *Runaway Bride*) – amerykańska komedia romantyczna w reżyserii Garrego Marshalla z 1999 roku.

Poprawna wersja – 8 osób (8 zaznaczyło, że to tytuł filmu);

brak jakiejkolwiek wersji – 21 osób;

wersja inna niż poprawna – 11 osób (*Uciekająca narzeczona* – 3, *Narzeczona-uciekaczka* – 3 (pod wpływem ukr. wersji nazwy filmu *Наречена-утікачка*)).

Oprócz zadań polegających na rozpoznaniu normatywnego odpowiednika użytej w nagłówku modyfikacji frazeologicznej, studentom (zwłaszcza na wyższych poziomach kompetencji językowej) można zaproponować ćwiczenia polegające na parafrazowaniu nagłówka zawierającego frazeologizm (przy pomocy odpowiednika wyrazowego związku) lub na wnioskowaniu o postaci użytego w nagłówku frazeologizmu na podstawie treści artykułu i na odwrót – na wnioskowaniu o możliwej treści artykułu na podstawie nagłówka zawierającego frazeologizm. Porównanie tekstów studenckich z oryginałem artykułu stanie się dobrą zabawą w niełatwym procesie opanowania języka polskiego. Jako przykład, niżej podaję dwa teksty-artykuły napisane przez studentów II roku na podstawie zaproponowanego (napotkanego w jednym z czasopism polskich w trakcie pracy nad referatem) nagłówka – *Po nitce do szczęścia*. Zadanie polegało na rozwinięciu tytułu z wykorzystaniem związków frazeologicznych. Oba teksty są niepowtarzalnie miłe, aczkolwiek różne: pierwszy jest raczej rozważaniem na temat szczęścia, drugi zaś – wzruszającą historią z życia:

Po nitce do szczęścia…

Mówi się, że ktoś jest szczęśliwy, a ktoś ma garbate szczęście, że lepszy łut szczęścia niż cetnar rozumu. Cóż to jest – szczęście? Czy każdy je otrzymuje razem z losem, więc – albo masz, albo nie? Czy można na nie zapracować i co jest do tego potrzebne?

Z takimi pytaniami trzeba chyba iść do wróżki, filozofa lub psychologa. A może poszukać odpowiedzi w słowniku? Są aż trzy definicje. A więc: szczęście to „zbieg, splot pomyślnych okoliczności, szczęśliwe zrządzenie losu, pomyślny traf, przypadek". Czy to znaczy, że od człowieka nic nie zależy i kropka? Jeśli naprawdę tak jest, to nawet nie warto o tym pisać…

Ale nie! Zostały przecież jeszcze dwie definicje! Szczęściem nazywa się „pomyślny los, powodzenie w jakichś przedsięwzięciach, sytuacjach życiowych itp.; pomyślność, powodzenie". Czy znowu niczego od homo sapiens nie zależy? Przecież to niemożliwe, żeby człowiek zawsze miał szczęście, nie stuknąwszy nawet palcem o palec! Żeby wszystko się udawało, trzeba dużo pracować, uczyć się, zdobywać doświadczenie… Kiedy zaś życie podrzuca trudne sytuacje, to pokonanie ich przynosi podwójną satysfakcję. Czyż nie o nią chodzi w ostatniej definicji, w której szczęście określa się jako „uczucie zadowolenia, upojenia, radości"? Chyba tak. Czasem jednak harujesz jak wół, a w rezultacie – jakaś krótkotrwała radość. A szczęścia nie ma. I trudno je nawet ze świecą znaleźć…

Ktoś powiedział kiedyś, że tylko ten człowiek jest absolutnie szczęśliwy, który zrealizował się w pracy i życiu osobistym. Jeszcze ktoś zauważył, że do szczęścia potrzeba absolutnej harmonii między światem wewnętrznym a zewnętrznym. Buddyści zaś są przekonani, że należy wyrzec się wszystkich dążeń, żeby osiągnąć nirwanę.

To gdzie jest prawda?

Wszyscy ludzie są różni. Nie może więc być jednego zdania, tym bardziej – jednego przepisu. Szczęścia trzeba szukać w sobie. Dużo pracować, osiągać cele. A może, żeby być szczęśliwym, trzeba po prostu tego zechcieć oraz nauczyć się cenić każdą chwilę? (Julia Pawłyk, II rok).

Po nitce do szczęścia…

Co może być ukryte pod tym tytułem? Z pewnością historia, którą można opowiadać przez stulecia…

A jest to opowieść o małym chłopaku o imieniu Gerome. Jeszcze będąc dzieckiem bardzo lubił oglądać filmy, ciągle się nimi interesował. Jednak w małym francuskim miasteczku, gdzie mieszkał w czasach powojennych, nie było żadnego kina. Żeby obejrzeć film, musiał chodzić sześć kilometrów do innego miasta. Z czasem kino stało się dla Gerome'a życiem. Marzył o tym, że kiedyś w przyszłości dostanie Oskara. Teraz natomiast musiał mieszkać

w zniszczonym przez wojnę domu, nie wiedząc, co czeka jego kraj i rodzinę… Miał wówczas dziewięć lat.

Mijały lata. Świat otrząsnął się po wojnie, ludzie zaczęli żyć normalnie. W życiu Gerome'a dużo się zmieniło, tylko marzenie pozostało niezmienne. Długo szedł do jego spełnienia – dostał Oskara w wieku 67 lat…

A więc – jeśli człowiek ma cel, jeśli wie na pewno, na czym polega jego szczęście, to wszystko zrobi, żeby je zdobyć! Każdy kolejny dzień, niczym ta nitka do kłębka, prowadził Gerome'a do szczęścia. Podczas ceremonii cieszył się jak małe dziecko, łzy szczęścia kapały z jego zmarszczonych policzków.

Każdy krok człowieka, każde jego działanie jest tą pajęczynką, którą on puszcza w kierunku swojego celu. Pajęczynki krzyżują się, napotykają przeszkody… Człowiek sam tworzy swoje szczęście, żeby kiedyś zrozumieć, że jego życie nie przeszło nadaremnie (Marian Prysiażniuk, II rok).

Zaprezentowany w artykule materiał służy za dowód na to, że *moda na frazeologizmy i idiomy (w ich kanonicznej postaci, jak i we wszelkich modyfikacjach) w popularnych środkach masowego przekazu wymaga od nauczyciela języka polskiego jako obcego ustawicznego śledzenia tych zjawisk i ustosunkowywania się do nich w czasie prowadzonych zajęć* (Słaby-Góral 2010, 220). „Odświeżone" za pomocą innowacji frazeologicznych nagłówki we współczesnej prasie polskiej nie tylko zachęcają czytelników do zapoznania się z treścią artykułu, ale także inspirują nauczycieli do tworzenia nowych typów ćwiczeń polegających na rozpoznawaniu w nagłówku frazeologizmu, który doznał modyfikacji struktury i znaczenia.

Bibliografia

Bąba Stanisław, 1979, *Innowacje frazeologiczne współczesnej polszczyzny*, Poznań.

Burzyńska Anna, 2002, *Jakże rad bym się nauczył polskiej mowy… O glottodydaktycznych aspektach relacji „język a kultura" w nauczaniu języka polskiego jako obcego*, Wrocław.

Krawiec Bożena, 2008, *Nagłówki prasowe w nauczaniu języka polskiego cudzoziemców – na przykładzie nagłówków z „Kuriera Lubelskiego"*, w: *W poszukiwaniu nowych rozwiązań. Dydaktyka języka polskiego jako obcego u progu XX wieku*, red. W. T. Miodunka, A. Seretny, Kraków, 207-213.

Liberek Jarosław, 1998, *Innowacje frazeologiczne w powojennej fraszce polskiej*, Poznań.

Nowakowska Alicja, 2004, *Rola frazeologii w nauczaniu cudzoziemców języka polskiego*, w: *Wrocławska dyskusja o języku polskim jako obcym. Materiały z międzynarodowej konferencji stowarzyszenia „Bristol"*, red. A. Dąbrowska, Wrocław, 295-298.

Pisarek Walery, 1967, *Poznać prasę po nagłówkach*, Kraków.

Słaby-Góral Iwona, 2010, *Moda językowa na frazeologizmy i idiomy w mediach jako „podtekst" glottodydaktyki*, w: *Kształcenie polonistyczne cudzoziemców 17. Teksty i podteksty w nauczaniu języka polskiego jako obcego – 2*, red. G. Zarzycka, G. Rudziński, Łódź, 213-222.
Stawnicka Jadwiga, 2000, *Innowacje frazeologiczne we współczesnych nagłówkach prasowych*, w: *Język a komunikacja 1. Zbiór referatów z konferencji „Język trzeciego tysiąclecia", Kraków 2-4 marca 2000 roku*, red. G. Szpila, Kraków, 207-214.

LAIMĖ SIŪLO GALE... LENKIŠKOJI TAPATYBĖ IR DAUGIAKULTŪRIŠKUMAS, INVENCIJA IR KONVENCIJA LENKIŠKŲ SPAUDOS ANTRAŠČIŲ RAZEOLOGIJOJE (GLOTODIDAKTINIS ASPEKTAS)

Santrauka

Referate parodomas šiuolaikinės lenkų spaudos vaidmuo mokant Lvovo studentus polonistus lenkų kalbos frazeologijos. Kaip pavyzdžiai, pateikiami pratimai, pagrįsti autentiškomis lenkiškų periodinių leidinių antraštėmis, kurias sudaro frazeologiniai junginiai, daugiausia pakeisto pavidalo – frazeologinės inovacijos. Dėmesys ypač telkiamas į antraštes, kurioms buvo panaudoti sustabarėję žodžių junginiai su ryškiu „lenkišku" kultūros elementu arba interkultūriniai frazeologizmai.

Esminiai žodžiai: lenkų, kaip užsienio, kalba, frazeologija, spaudos antraštė, frazeologinė inovacija, kultūros elementas frazeologijoje.

NATIONAL AND INTERNATIONAL FEATURES, TRADITION AND INNOVATION IN THE PHRASEOLOGY OF POLISH PRESS HEADLINES (THE GLOTTODIDACTIC ASPECT)

Summary

The role of modern Polish press in the process of teaching Ukrainian-speaking students the Polish phraseology is dealt with in the article. Types of exercises based on authentic headlines taken from Polish magazines and including phraseological units phraseological innovations. The particular attention is paid to headlines including phraseologisms with polish national features and phraseologisms with international features.

Keywords: Polish language as foreign, phraseology, headline, phraseological innovation, cultural element in phraseology.

Katarzyna Zagórska

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Polska

DIALOG MIĘDZYKULTUROWY A EDUKACJA NA PRZYKŁADZIE EUROPEJSKICH POLONISTYK

Tożsamość kulturowa odradza się i wzbogaca w wyniku kontaktów z tradycjami i wartościami innych narodów. Kultura to dialog, wymiana idei i doświadczeń oraz uznanie dla innych wartości, w izolacji kultura więdnie i ginie.

Deklaracja Meksykańska

Język polski jest obecny w nauczaniu akademickim na całym świecie w ramach lektoratu albo studiów slawistycznych. Spośród europejskich polonistyk wybrałam dwa ośrodki, Université libre de Bruxelles - Universite d'Europe[1] oraz Uniwersytet Wileński[2]. Badania ankietowe, empiryczne, przeprowadziłam na grupie studentów w Belgii we wrześniu 2009 r. podczas pobytu w ramach programu Erasmus, a na Litwie we wrześniu 2010 r. Respondentami byli studenci III roku kierunków filologicznych, slawistyki realizowanej jako filologia polska (Faculté de Philosophie et Lettres ULB oraz Filologijos Fakultetas UW).

Badania ankietowe miały na celu zaprezentowanie kontekstów kształcenia uniwersyteckiego, umożliwiających dialog międzykulturowy. Do takich należy uwzględnienie tła historycznego, politycznego, sytuacji języka oficjalnego w danym państwie oraz jego związków z nauczanym językiem w ośrodku akademickim. W artykule zaprezentowane zostaną wybrane konteksty nauczania polszczyzny oraz związki z systemem edukacyjnym, wreszcie opracowanie zebranego materiału. Ankiety i jej wyniki mogą okazać się przydatne w glottodydaktyce.

Jeśli chodzi o obszar badań, wybrane zostały dwa duże ośrodki akademickie w stolicach dwóch podobnych wielkością państw europejskich. Badane środowiska są wielokulturowe, kilkujęzyczne, co daje szansę na ciekawe porównanie, jaki wpływ może mieć pochodzenie i kultura dla nauczania języka polskiego, czy wreszcie możliwa jest humanistyczna otwartość.

By mówić o tytułowym dialogu, należy odwołać się do definiowania samej kultury w literaturze. Pojęcie kultury rozumiem za Antoniną Kłoskowską, która

[1] www.ulb.ac.be/facs/philo, w artykule nazwę uczelni zastępuje skrót ULB.

[2] Uniwersytet Wileński został uznany w 2010 r. za najlepszą uczelnię Litwy, zob. http://www.vu.lt oraz http://www.wilnoteka.lt/pl/artykul/uniwersytet-wilenski-najlepsza-uczelnia-litwy; w artykule nazwę uczelni zastępuje skrót UW.

określa je jako *historycznie przekazywany wzór znaczeń ucieleśnionych w symbolach, system odziedziczonych pojęć wyrażonych w formach symbolicznych, za pomocą których ludzie komunikują się, utrwalają i rozwijają swoją wiedzę o życiu i postawy wobec życia* (Geertz 1973, 89; Kłoskowska 1996, 34). Natomiast *powstawanie i funkcjonowanie kultur narodowych realizuje się przez działanie mechanizmów częściowo nakładających się na siebie i tylko analitycznie rozróżnialnych, ale częściowo historycznie odrębnych i możliwych do empirycznego rozgraniczenia* (Kłoskowska 1996, 36).

Podobnie jest w środowiskach, w których prowadziłam badania. Zatem dialog międzykulturowy wpisany jest tym samym w kontekst glottodydaktyczny, który wydaje się w próbie opisu z jednej strony oczywisty, a z drugiej tak wymagający, że prawie od razu skazany na klęskę niczym syzyfowa praca. Wyniki badań, choćby najbardziej skrótowych, ogólnych, mogą być przydatne w nauczaniu języków obcych w różnych środowiskach, nie tylko akademickich. Konieczne jest jednak przywołanie jeszcze innego oglądu, perspektywy tożsamości kultury narodowej, przecież i studenci slawistyki reprezentują różne grupy etniczne, mają różne pochodzenie. Tym ciekawszy kształtuje się dialog z innymi kulturami. W książce pod redakcją L. Dyczewskiego (1996, 33) czytamy, że *tożsamość kultury narodowej czy etnicznej nie może być tożsamością w klatce, odizolowana, lecz otwarta, pozostająca w trwałym dialogu z innymi kulturami. Dialog jest ułatwiony i bardziej twórczy, jeżeli mamy do czynienia z narodami i grupami etnicznymi, które mają tożsamość rozwiniętą, które są świadome swego dziedzictwa kulturowo-społecznego i swoich możliwości rozwojowych*.

Czy i w jaki sposób możliwa jest koegzystencja francuskiego z niderlandzkim oraz litewskiego z rosyjskim, a każdego z wymienionych języków z polszczyzną? Dialog kultur w danym obszarze zmagań historycznych, a także widzenie zjawisk w kontekście europejskim to już codzienność, pomimo komplikacji, jakie na różnych szerokościach i długościach geograficznych przez stulecia się pojawiały.

W publikacji sprzed kilku lat, podsumowującej moją pracę lektora na rosyjskich uczelniach w Archangielsku i Sankt-Petersburgu, za czynnik niezwykle ważny w procesie kształcenia uznałam socjokulturowość. Dla osób uczących się języka obcego ważne jest nie tylko opanowanie systemu językowego, ale także ujęcie w kategoriach socjokulturowych. *Przy czytaniu literatury znaczenie ma znajomość narodowej mentalności, jak też kontekstu historycznego* (Zagórska 2001, 213). Głównym atutem nauki języka obcego pozostaje wpływ języka na socjokulturowy rozwój osobowości. *Studenci nie tylko rozmawiają i czytają po polsku, ale także rozumieją polską kulturę* (Zagórska 2001, 214). Pisałam to w odniesieniu do studentów Pomorskiego Uniwersytetu Państwowego w Archangielsku, ale zasada dotyczy nie tylko studentów Słowian,

studentów o polskim pochodzeniu czy też nie, dotyczy każdego, kto uczy się języka obcego, obojętnie, w jakim miejscu na świecie.

Kształcenie w ujęciu socjokulturowym dotyczy wszystkich kierunków, programów uniwersyteckich kursów języków obcych dla humanistycznych i niehumanistycznych fakultetów, ale dla filologii wydaje się warunkiem sine qua non. Wymaga coraz częściej od badaczy zastanawiania się nie tylko nad społeczeństwem i jednostką, ale nad tożsamością oraz kulturami narodowymi. W literaturze przedmiotu powtarzają się sformułowania, że naród jest podmiotem kultury, sama kultura stanowi *platformę społecznego kontaktu* (Ossowski 1982, 46), kontekst kontaktu (Geertz 1973, 14), *ułatwia i wypełnia treścią ludzkie interakcje, ukierunkowuje ludzkie działania i je ocenia* wreszcie to, że dialog międzykulturowy dokonuje się też między narodami, *skoro podmiotem kultury jest naród, to dialog międzykulturowy dokonuje się na granicy/między narodami* (Dyczewski 1996, 11-13). Uzasadnia to konieczność rywalizacji albo dialogu, ponieważ *każdy rozwinięty naród buduje własną i uważa za własną kulturę w kontaktach z innymi, zwłaszcza, ale nie wyłącznie, z sąsiednimi zbiorowościami, a międzykulturowe relacje zależą w pewnym stopniu od stosunku zbiorowości będących nosicielami innych kultur* (Dyczewski 1996, 40).

Zmienia się stosunek do rodzimego dziedzictwa. Roman Szul zwraca uwagę na związek języka i kultury ze społeczeństwem: *w grupach poddanych procesom asymilacji językowej i kulturowej jedni starają się zachować język i kulturę przodków, inni chcą się jak najszybciej upodobnić do wzorca, a jeszcze inni gorliwie zwalczają język i kulturę przodków* (Szul 2009, 8). Upływ czasu, miejsce i sposób życia, uwarunkowania polityczne wpływają na kolejne pokolenia i decyzje o poczuciu bądź braku identyfikacji narodowej, kulturowej, tożsamościowym samookreśleniu.

Magdalena Foland-Kugler przyznaje wolność drugiemu, a tym bardziej trzeciemu pokoleniu, zasymilowanemu już z kulturą miejsca zamieszkania, czasem nawet nie identyfikującemu się ze swoim pochodzeniem: *Drugie pokolenie włada polskim słabo i posługuje się nim wyłącznie w kontaktach rodzinnych. Wnuki, czyli trzecie pokolenie, właściwie całkowicie się wynarodowiły, czego dowodem jest zatrata języka* (Foland-Kugler 1998, 5). Autorka polemizuje też z obecnym w dyskursie publicznym przekonaniem, że język polski na Wschodzie nie jest językiem obcym, co według autorki nie sprawdza się w odniesieniu do trzeciego pokolenia Polaków, a poza tym wydaje się niebezpieczne z punktu widzenia dydaktyki, grozi bowiem dowolnością w nauczaniu.

Dla uzasadnienia badań i właściwych wniosków konieczne jest krótkie omówienie kontekstu funkcjonowania języków w wybranych do przeprowadzenia ankiet państwach. Ponieważ sytuacja Belgii jest zapewne mniej znana w środkowej Europie niż historia Litwy, nieco więcej miejsca poświęcę zmianom zachodzącym w Walonii

i Flandrii. *Nazwa języka ma zatem szczególne znaczenie tam, gdzie takim samym lub bardzo podobnymi językami posługują się różne społeczności etniczne – uznanie wspólnej nazwy jest tam deklaracją wspólnoty językowo-etnicznej, natomiast używanie różnych nazw – demonstracją odrębności.*

Ilustracją tego zjawiska może być przypadek języka niderlandzkiego i flamandzkiego (...) Niekiedy nazwy odmian językowych stają się nazwami uznanych języków, tak jak to się dzieje z afrykańską odmiana niderlandzkiego zwaną afrikaans (afrykanerski) itd. (Szul 1996, 42).

Walonowie i Flamandowie od początku istnienia Belgii jako państwa rywalizowali o dominację. *Poczucie dyskryminacji językowej (...)* [i innych – przyp. KZ] *stało się czynnikiem konsolidującym społeczność flamandzką i przekształcającą ją w naród. Począwszy od połowy XIX w. w wyniku presji ze strony Flamandów następuje awans ich języka w życiu publicznym Belgii. Pod koniec XIX w. język flamandzki trafia do szkół we Flandrii, choć w dalszym ciągu jego pozycja, nawet we Flandrii, jest niska*[3]. Oprócz rywalizacji dwóch języków i kultur, którą wyjaśnia Roman Szul[4], przypomnieć należy o mniejszości niemieckojęzycznej na południu tego małego państwa. Zmiany zachodzące w Belgii prowadziły do podziału, który spowodował *przekształcenie Belgii w państwo federacyjne w 1993 r. z niezwykle skomplikowanym ustrojem* (Szul 1996, 306).

Obecność polszczyzny w Belgii dotyczy okresu międzywojennego (obszar Liege). Po II wojnie światowej emigrowało do Belgii wielu Polaków, później studiujących w Louvain, pozostających w Brukseli albo wyjeżdżających do Kanady. Kolejne fale emigracji to lata 80., po stanie wojennym, lata 90., emigracja zarobkowa oraz najnowsza emigracja, unijna. Tymczasem Bruksela stała się wielojęzyczną metropolią, a dla Belgów miejscem współistnienia i rywalizacji francuskiego z flamandzkim. Życie społeczne, kulturalne, polityczne zostało podzielone na dwie części według kryterium językowego.

Podjęte badania dają możliwość przekonania się, jak rozumieją polską kulturę studenci slawistyki, polonistyki uniwersytetów europejskich. Możliwe stało się to

[3] R. Szul, *Język, naród, państwo. Język jako zjawisko polityczne*. Warszawa 2009, s. 121–122; dalej: *Opór Flamandów przeciwko dyskryminacji językowej wzrósł po I wojnie światowej (...) Potwierdzeniem awansu języka flamandzkiego było ustanowienie go w 1932 r. formalnie (choć nie faktycznym) jedynym językiem urzędowym Flandrii (a francuskiego w Walonii).*

[4] R. Szul, op. cit., s. 305: *Decyzja o uznaniu francuszczyzny za jedyny oficjalny język Belgii, mimo iż w państwie mieszkały dwie społeczności językowe – francuska i flamandzka – nie była zupełnie arbitralna. Wiele argumentów przemawiała za takim rozwiązaniem. Należało do nich utożsamienie języka francuskiego z katolicyzmem, podczas gdy język niderlandzki/holenderski utożsamiano z protestantyzmem; językiem francuskim posługiwała się nie tylko ludność rdzennie francuskojęzyczna, ale (jako druga lub nawet pierwsza) znaczna część Flandrii, zwłaszcza mieszczaństwa i ludzi wykształconych; Flamandowie nie mieli jednolitego języka literackiego, lecz bardzo wiele lokalnych dialektów.*

dzięki przeprowadzonym ankietom, opracowanym poniżej. Zawierały szczegółową metryczkę oraz 10 pytań otwartych, by sprowokować samodzielne wypowiedzi respondentów, ich kreatywność, odkryć pasje, nienarzucane przez program studiów itp. Ankiety w 2009 r. wypełniali studenci III roku ULB w Brukseli, a w 2010 r. słuchacze III i IV roku Uniwersytetu Wileńskiego. Studenci znają już język, historię, kulturę, kończą studia I stopnia (ULB) albo są ostatnim czy przedostatnim rocznikiem studiów (Wilno).

Respondenci obu uczelni pochodzą najczęściej z rodzin mieszanych (ULB) albo polskich i polsko-litewskich (UW). Znajdują się wśród nich osoby uczące się języka polskiego od podstaw i mówiące po polsku w rodzinie. Litewscy studenci są o 2 lata młodsi od polskich (21–23 lat), a w Belgii jest to dosyć zróżnicowane, ponieważ w praktyce wykorzystuje się brak ograniczeń wiekowych, studia stacjonarne podejmują więc nawet emeryci (badana grupa 23–50 lat). Studenci Université libre de Bruxelles znają kilka języków, wymieniają francuski, rosyjski, niderlandzki, niemiecki, angielski, polskiego uczą się od 3 lat albo stwierdzają: „mówię w domu po polsku z mamą".

Studenci Uniwersytetu Wileńskiego studiują i mieszkają w większości Wilnie (1 osoba wskazała Soleczniki). Powszechna jest znajomość języka litewskiego, polskiego, rosyjskiego oraz obcego – niemieckiego albo angielskiego. Studenci wileńscy twierdzą samokrytycznie, że uczą się języka polskiego „poprawnego 4 lata", „miejscowego 20 lat", „od urodzenia", „16 lat", „4 lata", „z urodzenia".

Poniżej zaprezentowane zostaną pytania i polecenia zawarte w ankietach oraz wybrane odpowiedzi studentów z krótką analizą udzielonych odpowiedzi. Najczęściej zachowano oryginalną pisownię respondentów, chociaż czasami jest ona błędna.

1. Czy znasz polskie utwory literackie?

Université libre de Bruxelles **(ULB)**: tak, trudno mi ocenić.

Uniwersytet Wileński **(UW)**: tak, trudno mi ocenić.

Chociaż odpowiedzi są identyczne, to jednak litewscy studenci pewniej odpowiadali, że znają utwory niż studenci belgijscy, tylko jedna odpowiedź brzmiała: „trudno mi ocenić".

2. Wymień nazwiska polskich pisarzy.

ULB: Witold Gombrowicz, Sienkiewicz, Słowacki, Mickiewicz, Szymborska, Stanisław Lam, Gombrowitch, Dąbrowicz, Wyspiański.

UW: Adam Mickiewicz, Juliusz Słowacki, J. I. Kraszewski, Zygmunt Krasiński, Henryk Sienkiewicz, Bolesław Prus, Stefan Żeromski, E. Orzeszkowa, Z. Nałkowska, B. Prus, Jan Kochanowski, Herbert, Miłosz, Musierowicz, Wierzbicka, T. Różewicz, W.S. Reymont, Maria Konopnicka, Tetmajer.

W odpowiedziach litewskich studentów pojawiają się w większości nazwiska znanych pisarzy, jak Mickiewicz, Słowacki, Sienkiewicz, Prus, pojedynczo pojawiają się współcześni twórcy, jak Herbert, Różewicz, Miłosz czy Musierowicz, której znajomość pozytywnie zaskakuje. Inaczej odpowiadali studenci belgijscy, dominują autorzy XX-wieczni, jak Gombrowicz (różnie zapisywane nazwisko, np. Gombrowitch i Dąbrowicz). Wynika to zapewne z różnic programowych, chociaż ankietowano studentów filologii polskiej na początku III roku. Belgijscy studenci wymieniają znanych pisarzy, ale nie tylko z kanonu, jak Lam (zamiast Lem) czy Szymborska, nie wymieniona przez litewskich studentów.

3. Wymień osoby związane z polską historią.

ULB: Piłsudski, Mieszko I, Bona Sforza, Lech Wałęsa, Dąbrowska.

UW: Adam Mickiewicz, Konarzewski, T. Kościuszko, Z. August, Jagiełło, L. Wałęsa, Mieszko I, J. Piłsudski, Jaruzelski, Jagiełło, Stefan Batory, królowa Jadwiga, Kopernik, Adolf Hitler, Jan Paweł II.

Wśród wymienianych osób związanych z polską historią pojawiają się władcy Polski: Mieszko I, Stefan Batory, często wymieniani są królowa Jadwiga i Jagiełło, co wydaje się zrozumiałe w przypadku ankiet litewskich studentów, a także Tadeusz Kościuszko oraz Lech Wałęsa. Pojedynczo pojawiają się Kopernik, Piłsudski, Jaruzelski, a nawet Adolf Hitler.

Inaczej wyglądają odpowiedzi belgijskich studentów, dominują w nich Józef Piłsudski, Wajda, Wałęsa.

4. Wymień znanych współczesnych Polaków:

ULB: Lech Wałęsa, Wajda, Kaczyński, Roman Polański, Jan Paweł II.

UW: Masłowski, Dehnel, „Niektórych polityków, profesorów, a szczególnie aktorów i piosenkarzy", J. Bralczyk, Kaczyński, Komarowski,, Buzek, Olbrychski, Piasecki, Kaja, Tusk, Kaczyński, Musierowicz, Kwaśniewski, A. Wajda, Markowski, Lubaś, Pudzianowski, Małysz .

Wśród znanych współcześnie Polaków respondenci wymieniają polityków i pisarzy, piosenkarzy, naukowców, jak Tusk, Kaczyński, Komorowski (nie zawsze poprawny zapis nazwiska, np. Komarowski), czasem wprost odpowiedź brzmiała: „Niektórych polityków, profesorów, a szczególnie aktorów i piosenkarzy". Wymieniani są profesorowie Bralczyk, Markowski i Lubaś, aktorzy Olbrychski, aktorka albo polityk, ponieważ nie ma w odpowiedzi imienia, a jest tylko nazwisko Buzek. Ponadto w odpowiedziach znalazły się nazwiska sportowców, jak Pudzianowski i Małysz (odpowiedź jedynego studenta). Respondenci wykazują się znajomością życia muzycznego: Kaja, Piasecki oraz literackiego i to najnowszego, wymieniają M. Masłowską, M. Musierowicz, J. Dehnela. Studenci ULB łączyli pytanie 3 i 4, wymie-

niali polityków, a także reżyserów Andrzeja Wajdę i Romana Polańskiego (obecnego często w mediach w 2009 r.).

5. Jakie zjawiska we współczesnej polskiej kulturze cenisz najbardziej?

ULB: Konkurs Szopena, festiwal Szymanowskiego, Festiwal Woodstocki, Żydówki Festiwal, Filmowy Festiwal

UW: wymowę, w kulturze polskiej cenie tolerancyjność, gdyż pozwalają obywatelom pisać nazwiska w oryginale, Teatr wrocławski, teatry offowe, zachowanie narodowości, „Że złączają i pomagają wszystkim polakom na świecie", wolność wyboru.

Ciekawe są odpowiedzi na piąte pytanie o szczególnie cenione zjawiska w polskiej kulturze. Studenci UW wymieniają konkretne instytucje kultury, teatry offowe, ale także zjawiska społeczne, jak tolerancyjność (w zapisie nazwisk), wolność wyboru, zachowanie narodowości oraz pomoc Polakom na całym świecie. Belgijscy studenci wskazali prestiżowe wydarzenia muzyczne.

6. Wymień polskie środowiska artystyczne.

ULB: Beata Tyszkiewicz, *brak znajomości*

UW: nie znam, Dom Kultury Polskiej, Instytut Polski w Wilnie, Teatr wrocławski, Gardzienice, Sopocka scena, Polski teatr w Wilnie, Ich troje, Wilki, „Nie wiem żadnych unikalnych lub specyficznych"

Studenci ze znanych sobie polskich środowisk artystycznych wymieniają rodzime instytucje, jak np. Dom Kultury Polskiej, Instytut Polski w Wilnie oraz Polski Teatr w Wilnie. Większość ankietowanych potwierdza brak znajomości takich środowisk: *Nie znam, Nie wiem żadnych unikalnych lub specyficznych*. Są jednak odpowiedzi wskazujące środowiska tak ciekawe, jak Teatr Wrocławski, Gardzienice, Sopocka scena, wymieniane są też popularne zespoły, np. Wilki, Ich Troje; w niektórych odpowiedziach są błędy: *nie wiem* zamiast *nie znam*.

7. Czy byłeś/byłaś w Polsce, w jakich miastach, jakie podobają Ci się najbardziej? Dlaczego?

ULB: Byłam w Warszawie, w Krakowie, w Katowicach, w Wrocławie, w Zakopane...

UW: Tak. Szczecin, Mrągowo, Kraków, Radomsko; Bydgoszcz, Gdańsk, Gdynia, „W Gdańsku bardzo piękna jest Starówka", Częstochowa; Lublin, Poznań, Białystok; „tak, byłam w Toruniu, Gdańsku, Poznaniu, Mikołajkach", Suwałki; „Byłam w Krakowie, Wrocławiu, w Poznaniu", „Nie byłam", „Byłem. Mało pamiętam".

Siódme pytanie dotyczy pobytu w Polsce i miast, które podobały się najbardziej. Wymieniane były konkretne nazwy miast albo opisywano atrakcje turystyczne, np.

„W Gdańsku bardzo piękna jest Starówka". Niektórzy respondenci odpowiadali negatywnie, np. „Nie byłam" albo „Byłem. Mało pamiętam". Najczęściej wskazywano takie miasta, jak Kraków, Gdańsk, Poznań. Studenci podali też inne nazwy: Lublin, Białystok, Toruń, Szczecin, Częstochowa, ale też bliższe granicy polsko-litewskiej Suwałki i Mikołajki. Jeśli nie znali poprawnej formy gramatycznej, nie kończyli słowa, np. w Zakopane… albo podali błędną nazwę w Wrocławie.

8. Jakie zjawiska językowe we współczesnej polszczyźnie sprawiają Ci największą trudność? Dlaczego?

ULB: „deklinacje, bo nie ma po francusku".

UW: Żadne, gramatyka języka polskiego, ponieważ ciągle coś się zmienia, zapożyczenia z języków obcych, mówienie w języku naukowym. Brak znajomości słów, Gramatyczność, „Poprawnie pisać po polsku, a nie na gwarze wileńsko-rosyjskiej", „Gramatyka, język pisarzy, ponieważ niektóre reguły nie mają prawa na istnienie ze względu na logikę".

Pytanie ósme dotyczyło zjawisk językowych we współczesnej polszczyźnie, które sprawiają studentom największe trudności. Najwięcej odpowiedzi wiąże się z gramatyką: „gramatyka języka polskiego, ponieważ ciągle coś się zmienia", „gramatyczność", „język pisarzy, ponieważ niektóre reguły nie mają prawa na istnienie ze względu na logikę". Wśród innych zjawisk, wymienianych w ankietach, znajdują się zapożyczenia, posługiwanie się językiem naukowym, a nawet „Brak znajomości słów". Jedna odpowiedź dotyczy zjawisk pogranicza kulturowego: „Poprawnie pisać po polsku, a nie na gwarze wileńsko-rosyjskiej". Kilka osób nie wymienia żadnych zjawisk albo wprost tak odpowiada, że żadne zjawiska nie sprawiają im trudności.

9. Jakiego uczysz się innego języka słowiańskiego? Który język jest dla Ciebie trudniejszy? Jakie zjawiska w języku rosyjskim/czeskim/innym (jakim) sprawiają Ci problem? Dlaczego?

ULB: „Rosyjski jest dla mnie trudniejszy z powodu gramatyki", „Uczę się też rosyjski język i jest trudniej", „Polski"

UW: „Tylko rosyjski. Daje mi się także łatwo jak język polski", „Uczę się rosyjskiego. Język rosyjski jest trudniejszy niż j. polski. Problem sprawia gramatyka języka rosyjskiego", „rosyjski, wymowa jest ciężka", „Polski, bo rzadziej w nim mówię (poprawnie)", „Uczę się języka rosyjskiego – chyba dla mnie jest najtrudniejszy. Wymowa, części mowy", rosyjski – gramatyka.

Znajomość języków obcych przez studentów wileńskiej polonistyki jest duża, jak w każdym środowisku wielokulturowym. Prawie wszyscy wymieniają jednak rosyjski, ponieważ sprawia więcej problemów niż polski: „wymowa jest ciężka, w języku ro-

syjskim sprawiają problem gramatyka, rosyjski – gramatyka". Samokrytyka dotyczy częstości używania języków, np. „polski, bo rzadziej w nim mówię (poprawnie)".

10. Czy czytasz polskie gazety i czasopisma? Jak często? Czytasz wersję elektroniczną czy papierową? Podaj tytuły.

ULB: „Czytam czasami polskie gazety i raczej elektroniczna wersje. Kultura, polski Newsweek, Wyborcza", „Nie często, ale od czasu do czasu, kiedy jestem w Polsce albo przez Internecie", „Szytam (!) wersję elektroniczną".

UW: Papierową. Bardzo rzadko „Claudia", „Dziewczyna". Częściej natomiast litewskie gazety w wersji polskiej; Czytam Kurier Wileński", Wileńszczyzna, Czytam wersję papierową. Czasopismo „Polityka", „Pod wiatr"; „Kurier Wileński"; Czytam, ale bardzo rzadko. Najczęściej to gazety miejscowe, polskie, „Kurier Wileński", „Focus", polskie czasopisma; Czytam, ale rzadko. Raczej wersję elektroniczną, „Kurier Wileński", „Tygodnik Wileńszczyzny"; Tygodnik Wileńszczyzny, Nasza gazeta; Czytam czasopismo „Brawo", raz na miesiąc; Nie.

Na pytanie o czytane gazety, czasopisma, studenci odpowiadają szczegółowo, przywołując tytuły polskie, jak „Polityka", a także litewskie, polonijne: „Tygodnik Wileńszczyzny", „Kurier Wileński", „Nasza Gazeta" albo ogólnie: litewskie gazety w wersji polskiej. Pojawiają się tytuły komercyjne, tzw. prasa kolorowa, „Claudia" albo młodzieżowa: Czytam czasopismo „Brawo", raz na miesiąc. Studenci UW wybierają wydania papierowe, rzadko czytają wydania elektroniczne: Czytam wersję papierową. Natomiast studenci ULB korzystają z wydań elektronicznych i znają polskie tygodniki opinii, popełniają jednak błędy: „szytam", „przez Internecie".

Respondenci prezentują w odpowiedziach nie tyle swoją wiedzę, co raczej zainteresowania, wynikające z własnych poszukiwań, a czasem z polskiego pochodzenia. Programy studiów mają wpływ na kanon lektur, znajomość gramatyki, natomiast to, w jaki sposób ukierunkowują później poszukiwania studenta, to już kwestia całkowicie indywidualna. Odpowiedzi zależą od kierunku studiów, w tym przypadku filologicznych, ale także pochodzenia studenta i jego własnych pasji; zainteresowania te są różne – od literatury po muzykę współczesną (zespół „Wilki") czy dziennikarstwo, media komercyjne („Brawo"). Nawet świetne przygotowanie wykładowców, lektorów nie zastąpi ciekawości studenta, niezależnie od jego pochodzenia, miejsca zamieszkania czy ośrodka akademickiego.

Zebrany materiał stanowi za małą próbę, by podać wiążące wnioski. Można jedynie sygnalizować pewne problemy, zagadnienia, dotyczące ankietowanych zarówno z ULB, jak też UW. Do takich należy zjawisko quasi-walencji, jak je w dużym uproszczeniu nazwałam. Antonina Kłoskowska w książce *Kultury narodowe u korzeni* stwierdza, że *w badaniach narodowości należy uwzględnić dwa aspekty tego zjawiska:*

identyfikację narodową i przyswojenie kultury nazywane dalej walencją (...) *Walencja, czyli przyswojona i uznana za własną kultura i identyfikacja narodowa stanowią część i czynnik globalnej osobowości i tożsamości, która jest całością i jednią, ale złożoną z wielości, zmienną i czasem pełną napięć* (Kłoskowska 1996, 112). Wśród zjawisk pogranicza wymienia też konwersje narodowe, czyli akty zmiany narodowego samookreślenia jednostek (Kłoskowska 1996, 137). Ciekawe jest to, że *konwersje i transgresje narodowe nie muszą pociągać za sobą całkowitego zerwania z kulturą poprzedniej identyfikacji (...) zachowanie dwukulturowości, a nawet dwunarodowości jest możliwe* (Kłoskowska 1996, 140). Autorka zajmuje się też w tym ujęciu kulturą polską, która *zasymilowała w swoich dziejach wiele elementów etnicznych wschodnich i zachodnich, zyskując dzięki temu bogactwo atrakcyjność. Z tego między innymi wynika kulturowa różnorodność odmian rzeczywistych Polaków*[5].

Istnieje podstawowa relacja, związek z językiem uczącego i nauczanego. Wyjątkowo ciekawe wydają się więc środowiska akademickie, wielokulturowe, do jakich należą Wilno i Bruksela. Studenci z różnym rodzin, z różnych środowisk językowych, religijnych mogą zadawać sobie pytanie o asymilację. Proces zaczyna się od sposobu komunikowania (werbalizacja), a wiedzie do merytorycznej zawartości komunikatu (realia, kultura). Jednak pojawiają się inne problemy, choćby takie, że asymilacja językowa bez asymilacji kulturowo-narodowej sprawia, że narody poddane procesom asymilacji tracą, całkowicie lub w znacznym stopniu, zdolność posługiwania się własnym językiem literackim. Myślę o pewnym poczuciu kulturowym, nie narodowym w przypadku studentów neofilologii w ogóle, a szczególnie kierunków slawistycznych wybranych uczelni w Brukseli i Wilnie, dla których bliskość kultury i języka nie musi wynikać z bliskości narodowej, z pochodzenia. Roman Szul zajmuje się społecznym funkcjonowaniem języków i osadzeniem ich w realiach europejskich, unijnych, przypomina o jedności gospodarczej UE, różnorodności kulturowej, a przede wszystkim polityce językowej. *Świadomość tożsamości języka (świadomość językowa) jest efektem wiedzy o języku swoim i innych, która to wiedza jest wynikiem bezpośrednich kontaktów międzyludzkich i/lub jest przekazana w procesie edukacji* (Szul 2009, 69). Dzięki przeprowadzonym ankietom udało się wstępnie sprawdzić, jak to wygląda w praktyce akademickiej. Pozostaje jeszcze przypomnieć kilka pojęć, które porządkują ową wiedzę studentów i ich samokrytyczne do niej podejście, jak świadomość językowa, świadomość komunikacyjna oraz wiedza językowa (np. Kurcz 2005). W zaprezento-

[5] A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996, s.140 i s. 21: *Zbiorowość etniczna w kulturze cząstkowej jest wyodrębniona na zasadzie kontrastu wobec dominującej kultury dużego, rozwiniętego społeczeństwa (...) Takie zbiorowości jako całość nie tworzą zwartych grup terytorialnych, chociaż np. jako imigranci mogą dążyć do tworzenia lokalnych skupisk („gett" irlandzkich, polskich, murzyńskich) w wielkich miastach.*

wanych badaniach ważniejsze jest jednak doświadczenie akademickie, erudycyjne i perspektywa humanistyczna dialogu między kulturowego. By określić precyzyjnie te związki, należałoby zbadać szczegółowo programy studiów, kompetencje językowe osób rozpoczynających studia, znajomość polskiej kultury itp.

Tak jak dokonuje się redefiniowanie pojęć z zakresu językoznawstwa, jak zmieniają się metody glottodydaktyczne, tak też pojawiają się w życiu społecznym na granicy kultur zjawiska bardzo trudne, jak np.: repatriacja, starania o Kartę Polaka, legalny pobyt czasowy itp. Tożsamość studenta implikuje konieczność zdobycia dokumentów, która daje bądź nie szansę na studia – to nowe wyzwania, związane pośrednio bądź bezpośrednio z promocję każdej, także polskiej kultury.

Pozostają jeszcze do zasygnalizowania kwestie językowe. Częste są interferencje, wynikające z nałożenia się polszczyzny z kulturą słowiańską i niesłowiańską, w obszarach tzw. wschodu i zachodu Europy, reprezentowanego przez dwa państwa unijne, Litwę i Belgię. Język polski może więc być dla osób o polskim pochodzeniu, które podejmują studia slawistyczne, obcy albo nie. Może funkcjonować w środowisku całkowicie obcym (Bruksela) albo rodzimym, słowiańskim (Wilno), chociaż obecnie w obu ośrodkach akademickich, w obu miastach, język polski wybrzmiewa dosyć często.

W Belgii i na Litwie, jak w innych podobnych krajach Unii Europejskiej, w podobnych ośrodkach akademickich polska kultura istnieje obok kilku innych. Polszczyzna w Belgii funkcjonuje w środowiskach zawodowych, rodzinnych, ale też jest nauczana obok francuskiego, niderlandzkiego i niemieckiego, na Litwie obok litewskiego, białoruskiego i rosyjskiego. Dialog z innymi kulturami ma podwójny skutek dla kultury narodowej. Po pierwsze, w dialogu z innymi kulturami bardziej uświadamia się sobie własną odmienność i wartość, ale znajduje się coś wspólnego. Po drugie, dialog z innymi kulturami jest czynnikiem rozwoju kultury własnej. Szkolnictwo wyższe może we wspólnej Europie realizować ów dialog, ideę akademickości, wymianę kulturową, naukową itp. Widoczna jest dbałość o małe ojczyzny, choć regionalizacja czasem ogranicza pielęgnowanie dziedzictwa narodowego czy dorobek mniejszych grup etnicznych. *Ustrój federacyjny, do którego dąży Europa, zakłóca istnienie różnych narodów i państw. Z kolei każdy naród, każde państwo wytworzyły własną kulturę i mają prawo do jej dalszego kształtowania. Narody żyją dzięki kulturze* (Dyczewski 1996, 30-31). Zatem dialog kulturowy jest też dialogiem między narodami, oficjalnym oraz nieoficjalnym spotkaniem, widocznym również w środowisku wileńskim i brukselskim, naturalnym, a zarazem koniecznym w każdym środowisku akademickim. Oprócz wspomnianych współczesnych rozwiązań unijnych, odwołać należy się do doświadczeń socjologicznych. Jak twierdzi Kłoskowska (1996), wśród

mechanizmów znajduje się także rozszerzanie wspólności kultury ponad granicami państw i narodów: *ten ostatni mechanizm może być nazywany procesem uniwersalizacji. Poprzedza go zwykle częściowe przejmowanie wzorów działania i wartości realizowane pomiędzy kulturami sąsiednich zbiorowości w innym sensie bliskich*. Nie oznacza to jednak braku rywalizacji, walki o strefy wpływów itp.

Przeciwdziałaniem uniwersalizacji są systematycznie podejmowane działania indywidualne bądź zbiorowe, państwowe i społeczne. Każda z tych inicjatyw wynikać powinna z dbałości o małe ojczyzny, rodzimy język i promocję własnej kultury, przy rozumieniu miejscowych realiów i z zachowaniem otwartości na dziedzictwo Europy.

Istnieje na starym kontynencie szansa na dialog międzykulturowy, choć czasem dwukulturowość może okazać się trudniejsza w praktyce codziennego życia niż wiekulturowość, pozbawiająca owe konteksty rywalizacji. Szansę spotkania, porozumienia daje edukacja, głównie humanistyczna. Dialog kulturowy można zatem rozumieć jako oficjalne i nieoficjalne spotkanie partykularyzmów i uniwersalizmów, szczególnie w kontekście akademickim.

Bibliografia

Barge J. Kevin, Morreale Sherwyn P., Spitzberg Brian H., 2007, *Komunikacja między ludźmi,* przeł. P. Izdebski, A. Jaworska, D. Kobylińska, Warszawa.

Encyklopedia językoznawstwa ogólnego, 2003, red. K. Polański, wyd. 3, Wrocław.

Foland-Kugler Magdalena, 1998, *Uczymy polskiego na Wschodzie. Poradnik metodyczny*, Warszawa.

Geertz Clifford, 1973, *Ritual and Social Change*. A Javenese Example, w: C. Geertz, *The Interpreation of Culture*, New York.

Kłoskowska Antonina, 1996, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa.

Kurcz Ida, 2005, *Psychologia języka i komunikacji,* Warszawa.

Ossowski Stanisław, 1982, O strukturze społecznej, Warszawa.

Nowicka Ewa, 2000, *Polacy czy cudzoziemcy? Polacy za wschodnią granicą*, Kraków.

Szul Roman, 2009, *Język, naród, państwo. Język jako zjawisko polityczne*, Warszawa.

Tożsamość polska i otwartość na inne społeczeństwa, 1996, red. L. Dyczewski, Lublin.

Zagórska Katarzyna, 2001, *Obuczenie polskomu jazyku w socjokulturnom aspekte*, (w:) *XIII Łomonosowskie Cztienia. Sbornik naucznych trudow*, Archangielsk.

TARPKULTŪRINIS DIALOGAS IR EDUKACIJA, REMIANTIS EUROPOS POLONISTIKŲ PAVYZDŽIAIS

Santrauka

Straipsnis parašytas remiantis empiriniais tyrimais, atliktais siekiant apibrėžti lenkų kalbos mokymo kontekstus Briuselyje ir Vilniuje. Anketavimo metodu ištirtos trečiojo kurso studentų grupės dviejose stambiose daugiakultūrėse akademinėse įstaigose (Université libre de Bruxelles, Vilniaus universitetas). Studentai atsakė į dešimt klausimų apie lenkų literatūrą, gramatiką, istoriją ir šiuolaikinį visuomeninį gyvenimą. Apdorojus tyrimų metu gautus duomenis galima daryti išvadą, kad glotodidaktika palengvina tarpkultūrinį dialogą, ypač universitetinėje aplinkoje. Problematikos kontekstai yra kultūrinės, tautinės tapatybės ir jos kaitos, vadinamosios valencijos, klausimai, taip pat sociokultūrinis humanistinis ugdymas. Autorės nuomone, tarpkultūrinis dialogas – tai partikuliarumo ir universalumo susidūrimas akademiniame kontekste.

Esminiai žodžiai: kultūra, dialogas, asimiliacija, tapatybė, empiriniai (anketiniai) tyrimai.

INTERCULTURAL DIALOGUE IN RELATION TO EDUCATION, CASE OF EUROPEAN POLISH PHILOLOGIES

Summary

The article is the result of empirical studies carried out to define the contexts of teaching Polish in Brussels and Vilnius. Questionnaire method was used to examine student groups of the third year of studies, in two multicultural academic centers. Students answered 10 questions on Polish literature, grammar, history and contemporary social life. Glottodidactics enables intercultural dialogue, especially in the university environment, which was confirmed by further studies and their description/development. The contexts of the problems are a matter of cultural identity, nationality, it's change (so-called valencia) and socio-cultural and humanistic education. According to the author, intercultural dialogue is a meeting of the particularities and universalities in an academic context.

Key words: culture, dialogue, assimilation, identity, empirical studies (questionnaire method).

Людмила Ромащенко

Черкасский национальный университет им. Богдана Хмельницкого, Украина

ПОЛИКУЛЬТУРНЫЙ ДИАЛОГ В КУРСЕ ИЗУЧЕНИЯ УКРАИНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

В последнее время в педагогической науке актуализируется интерес к проблеме поликультурного образования. Принцип поликультурности, как известно, подразумевает *доминирующую ориентацию на разнообразие культурных ценностей и норм, их равноправие в образовании* (Лошенова 2005, 7). Эти идеи, в разное время высказанные в трудах Я.-А. Коменского, Ж.-Ж.. Руссо, И.-Г. Песталоцци, К. Ушинского, Г. Сковороды, С. Руссовой, А. Макаренко, В. Сухомлинского, нашли последующее воплощение в разработках современных ученых.

Идеи поликультурного образования также отражены в многочисленных нормативно-правовых документах украинского государства, в частности в национальной программе „Образование. Украина XXI века", Концепции национального образования и воспитания. В названных документах речь идет о том, что система современного образования должна обеспечивать формирование профессионала с демократическим мировоззрением, который будет сохранять и продолжать историко-культурные традиции украинского народа, и в то же время, осознавая собственную принадлежность к европейскому сообществу, с уважением относиться к традициям и культурам других народов.

Каждая национальная литература является составной частью духовного бытия народа, выражением его самобытного художественного сознания. В то же время она функционирует не только в географических рамках своего этнического сообщества, но и контактирует с творчеством представителей других национальных литератур, включается в мировой литературный процесс. При этом национальная литература обогащает общечеловеческую культуру собственными художественными ценностями, а также – благодаря активному усвоению культурного достояния других народов – совершенствуется сама.

Межнациональные литературные связи в условиях европеизации культурно-образовательного процесса приобретают важное значение. Компаративный подход к изучению литературных явлений, принадлежащих разным литературам, позволяет решать вышеуказанные задачи. Значительные возможности для их реализации предоставляет сравнительное изучение украинской и других литератур в вузе.

Объектом данной статьи являются произведения украинских писателей XIX–XX вв., анализ которых позволяет выявлять их связи с другими национальными литературами.

Цель статьи сводится к рассмотрению различных форм межлитературных взаимоотношений, представленных в произведениях украинской литературы XIX–XX вв.

Достижению намеченной цели способствуют задачи:

1) исследование типологических связей и аналогий между литературными явлениями в разных литературах, обусловленных действием общих закономерностей общественного и духовного развития человечества;
2) анализ контактно-генетических связей национальных литератур (прежде всего, украинско-польских, украинско-русских, украинско-белорусских, украинско-литовских, украинско-азербайджанских), имеющих разные формы и проявления (общие источники произведений, рецепция произведений других литератур, межнациональные литературные влияния, заимствования и подражания, произведения иностранной тематики в данной национальной литературе и т. п.);
3) реализация конкретных компаративных подходов при изучении украинской литературы как один из эффективных способов воплощения идеи поликультурного образования.

Основными методами исследования являются аналитическо-описательный и компаративный.

В XIX в. важным стимулятором межлитературных отношений был интерес стран Западной Европы к казачеству и Запорожской Сечи, который нашел отражение во многочисленных историко-литературных источниках. Казацкая тематика привлекала многих европейских писателей-романтиков, поскольку в условиях усиления национально-освободительных движений казак в украинской и мировой литературе стал *олицетворением вольности* (Literatura polska XX wieku 2000, 555), рыцарской отваги, выразителем лучших черт национального характера.

К примеру, достаточно заметным явлением в украинско-польских литературных взаимоотношениях стала так называемая "украинская школа" в польском романтизме, жизненная и творческая судьба представителей которой связана с Черкащиной. "Украинской" школа именовалась потому, что ее представители (Б. Залесский, С. Гощинский, М. Грабовский, А. Мальчевский) родились в Украине, жили среди украинского народа, знали его быт, обычаи, нравы. Произведения этих писателей пронизаны украинской тематикой; они знакомили польского читателя с историей, фольклором, природой Украины.

Интерес к украинской тематике становится более интенсивным и в творчестве других польских писателей-романтиков. Главное место в их произведениях занимает тема Колиивщины – антипольского восстания 1768 года.

К интерпретации темы Колиивщины, болезненной для поляков, польские литераторы подходили достаточно осторожно, часто из субъективных соображений. В видении большинства польских писателей Колиивщина – это жестокое разбойничество, «хлопский бунт», кровавая резня; они игнорировали глубокие социальные и национально-религиозные корни гайдамаччины, умалчивали о несправедливости, которую испытывал украинский народ со стороны польской шляхты. Исключение составляет разве что поэма С. Гощинского *Каневский замок*, являющаяся попыткой беспристрастного обращения писателя к известным событиям. Современный польский исследователь Я. Кольбушевский художественную значимость поэмы видит в том, что она была *первой попыткой широкой реализации романтического постулата о связи поэзии с народным творчеством*, а ее смысл – в столкновении между собой *образа шляхетского беззакония с мечтами народа о свободе и связанного с этим стремления отомстить за полученные обиды* (Kolbuszewski 1995, 82).

События Колиивщины осмысливаются в произведениях различных жанров: *Гелена, или Гайдамаки на Украине* И. Каминского, *Станица Гуляйпольская* и *Колиивщина и степи* М. Грабовского, *Село Сербы* Л. Семенского, *Зося Житкевичевна* З. Фиша, *Нестор Писанка* и *Надднепровское пограничье* А. Новосельского, *Харцизы* и *Король и царица* Ф. Равиты. Наиболее интенсивно тема Колиивщины воплощается в поэмах – любимом жанре романтиков: *Господин каневский староста* и *Первое искупление Зализняка* А. Грозы, *Слуга и господин* С. Витвицкого, *Гайдамаки* С. Яновского. Некоторые из этих произведений весьма полемичны, что касается представленной в них интерпретации взаимоотношений польской шляхты с украинскими казаками и крестьянами, но показателен уже сам факт обращения польских писателей к событиям антипольского восстания.

Гайдамаччина и Колиивщина на фоне подольского пейзажа появляется на страницах поэмы Ю. Словацкого *Бенёвский*, при создании которой писатель использовал свои впечатления от украинской природы. Колиивщина и ее действующие лица находятся также в центре поэмы Ю. Словацкого *Серебряный сон Саломеи*. Чрезвычайно поэтично, с большой пластичностью представлен в поэме образ Украины. Мистические элементы: вещие сны, пророчества, призраки, предчувствия и видения, утверждение мысли об определенности человеческой судьбы – придают поэме своеобразную окраску и делают ее *одним из самых выдающихся произведений украинского содержания* (Рихлик 2000, 98) не только

в поэтическом наследии Словацкого, но и во всей польской поэзии (вообще роль Украины в жизненной и творческой судьбе Ю. Словацкого – это тема для отдельного разговора).

Названные выше произведения в меру возможностей и потребностей необходимо привлекать в поле обсервации во время изучения поэмы Т. Шевченко *Гайдамаки*, романов Ю. Мушкетика *Гайдамаки* и *Придем, поклонимся...*, Г. Колисныка. *Полынь черная, мак горький*. Применение элементов компаративного анализа позволит установить как типологически общие (на уровне проблематики, сюжета, образной системы, стилевых приемов и т. п.), так и отличительные компоненты, обусловленные своеобразием писательского почерка, авторской концепцией, национальной спецификой, что, в свою очередь, позволит выяснить всю многогранность и неоднозначность художественной интерпретации одной из самых трагических страниц в истории двух соседних народов.

Широкие возможности для анализа межнациональных литературных связей и проведения типологических параллелей дает изучение произведений украинской литературной мазепианы. Эта тематика представлена в произведениях чуть ли не всех родов и жанров. Наиболее известные из них – лироэпическая поэма С. Руданского *Мазепа, гетман украинский*; поэмы Ю. Дарагана и В. Сосюры *Мазепа*; одноименная романная тетралогия Б. Лепкого; романы М. Старицкого *Молодость Мазепы*, Ю. Мушкетика *Семен Палий*, Г. Колисныка *Мазепа – гетман*, Р. Иванычука *Орда*.

Вместе с тем образ украинского гетмана Ивана Мазепы – один из немногих образов деятелей украинской истории, ставший достоянием других национальных литератур: английской (*Мазепа* Дж. Байрона), французской (*Мазепа* В. Гюго, *История Карла XII* Вольтера), немецкой (*Король степей* А. Мая, *Мазепа* Р. Готтшаля), шведской (*Каролинерна* В. Гайденштама), чешской (*Иван Мазепа* И. Фрича), румынской (*Мазепа в Молдове* Г. Асаки).

Наиболее богатыми, в смысле обилия произведений, и доступными, в смысле наличия переводов, являются польская (*Полтава* Н. Мусницького, *Думка Мазепы* Б. Залесского, *Мазепа* Ю. Словацкого, *Иван Мазепа* В. Богданко, *Гетман Мазепа* Ф. Равиты-Гавронского, *Мазепа* Т. Булгарина[1]) и русская (*Петр Вели-*

[1] Вопрос о принадлежности Т. Булгарина к польской литературе может показаться дискуссионным, поскольку в его творчестве сосуществуют польские и русские компоненты (как в творчестве Н. Гоголя – украинские и русские). Точнее было бы называть его польско-русским писателем. Эта проблема более подробно рассматривается нами в публикациях: *Роман "Мазепа" Тадеуша Булгаріна як один із перших зразків російського історичного роман*, в: «Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze», 21–22, Warszawa, 2006, 300-308; *Образ украинского гетмана Ивана Мазепы в системе архетипных образов (на материале польской мазепианы)*, в: *Tożsamość na styku kultur*, Wilno, 2008, 263-278.

кий Р. Сладковского, *Петр Великий* С. Ширинского-Шихматова, *Петриада* А. Грузинцева, *Кочубей* Е. Аладьина, *Войнаровский* К. Рылеева, *Полтава* А. Пушкина, *Золотая гора* И. Борозны, *Кочубей, генеральный судья* М. Сементовского) литературные мазепианы.

Сравнительный анализ названных выше произведений позволит выяснить целый ряд проблем:

- особенности функционирования традиционного образа в определенной национальной литературе и в отдельном произведении;
- влияние авторской концепции на художественную интерпретацию традиционного персонажа (например, поэма А. Пушкина *Полтава* написана в пророссийском духе, поэт рисует негативный образ Мазепы-изменника, тогда как в тетралогии Б. Лепкого *Мазепа* фигура гетмана идеализирована, он показан выдающимся политиком, который прежде всего заботится о построении независимого украинского государства);
- определить общую закономерность становления романтизма как метода и направления в мировой литературе (например, в произведениях Дж. Байрона, В. Гюго,

Ю. Словацкого, Б. Залеского, К. Рылеева, Т. Булгарина, Б. Лепкого, относящимся к разным жанрам, ярко выражены признаки романтической поэтики: культ сильной личности, важное значение для которой имеет борьба за личную свободу и свободу своего народа; стремление автора к идеалу при моделировании персонажной системы; необычные бурные страсти героев; таинственная, запретная любовь и наказание за нее; важная эстетическая роль описаний природы, связь последней с жизнью человека).

Большие возможности для рассмотрения межнациональных литературных контактов предоставляет изучение жанра исторического романа. Например, при изучении произведений М. Старицкого *Богдан Хмельницкий*, П. Загребельного *Я, Богдан*, Л. Костенко *Берестечко,* нельзя обойтись без проведения литературных параллелей с трилогией Г. Сенкевича *Огнем и мечом,* и особенно с романом Т.-Т. Ежа *Бурные времена* (*Z burzliwej chwili*) с обязательным акцентом на различие художественных задач, которые ставили перед собой украинские и польские писатели.

Роман П. Загребельного *Роксолана* позволит лучше узнать загадочный мусульманский мир, традиции которого сильно отличаются от христианских. А его же роман *Евпраксия* является художественным доказательством политики древнерусских князей, стремившихся породниться с наиболее влиятельными монархами Европы: Евпраксия – внучка Ярослава Мудрого – вышла замуж

за немецкого императора Генриха IV. Дочь же Ярослава Мудрого – одного из главных героев романа П. Загребельного *Диво* – стала французской королевой, женой Генриха I.

Богатый материал для выявления межлитературных контактов предоставляет творчество Р. Иванычука. Он плодотворно сотрудничал с признанным классиком белорусского исторического жанра В. Короткевичем. В свое время белорусский писатель защищал украинского собрата от несправедливой критики за произведение *Журавлиный крик*. А Иванычук в знак благодарности в своем романе *Война войной* выводит образ белорусского писателя Якуба Коласа.

С точки зрения очерченной проблемы интересен и роман Иванычука *Четвертое измерение*, героем которого стал Николай Иванович Гулак – самый активный организатор Кирилло-Мефодиевского братства, приятель Тараса Шевченко, выдающийся математик (он первым в России развил непризнанные в то время постулаты Лобачевского), юрист, литературовед, ориенталист, переводчик, философ, энциклопедист, полиглот, который в совершенстве владел двадцатью языками. Сосланный за участие в Братстве в "солнечную Сибирь" (на Кавказ), Гулак нашел в Азербайджане свою вторую родину. Здесь же он умер и был похоронен в городе Гяндже. До конца дней сохранив в своем сердце пламенную любовь к родной земле, Николай Иванович в то же время считал своим долгом изучать и поддерживать культуру народа, приютившего его. Поэтому азербайджанский народ свято чтит память Н. И. Гулака: его именем названа одна из улиц в Гяндже, а на стеле, возведенной в честь всемирно известного азербайджанского поэта Низами, среди барельефов выдающихся низамиведов есть и портрет этого выдающегося сына украинского народа.

Интересна сама история создания романа о Н. И. Гулаке. В советский период стало традицией проведение Дней национальных культур. Именно во время такого праздника – Дней украинской культуры в Азербайджане – эту республику в 1978 году посетил Роман Иванычук. Украинский писатель прошел теми же тропами, которыми пятьдесят лет ступал "великий связной между народами" Николай Иванович Гулак, и под воздействием неизгладимых впечатлений написал роман *Четвертое измерение* – повествование о забытом, к сожалению, на родине деятеле украинской и мировой культуры.

Чуть раньше, в 30-е годы XX века, когда в Баку происходила перестройка нефтяных промыслов, в которой были задействованы представители разных национальностей, сюда приехал украинский писатель Олесь Донченко. Материал, собранный им во время пребывания на Биби-Ейбатском нефтепромысле, лег в основу его романа *Море отступает* (1934).

Особенно интересным в смысле диалога культур является творчество писателей-шестидесятников. Так, в произведениях И. Драча, Д. Павлычко, Р. Иванычука, В. Шевчука, Д. Чередниченко и др. украинских поэтов и прозаиков широко представлены балтийские мотивы, что обусловлено культурно-историческими связями между народами. В то же время «украинский текст» присутствует в творчестве М. Чаклайса, И. Зиедониса, Ю. Ванага, М. Карчяускаса, Й. Авижюса[2].

Приведем лишь один пример. Д. Павлычко обогатил украинскую литературу переводами лучших образцов мирового сонета, а также ввел в нее новые стихотворные формы (рубаи, газели), традиционные для литератур Востока. На протяжении всего творчества поэт не ограничивается украинской тематикой, а осваивает все более широкие горизонты. Своеобразным поэтическим «отчетом» о поездках в другие края стали сборники и циклы произведений *На страже*, *Пальмовая ветка*, *Жест Нерона*, *Салям алейкум*, *Стихотворения из Афганистана*, *Стихотворения из Парижа*. Новые краски, новая образность в освоении инонациональной тематики появляются в сборнике *Можжевельник*. Например, в цикле *Литовский лес* писатель восхищается наследством литовского художника и композитора Чюрлёниса, а в стихотворении *К Литве* расставляет идеологическо-политические акценты: приветствует обретение соседним государством независимости, которая для Украины была тогда еще в перспективе.

Как видим, при изучении украинской литературы разных периодов раскрываются широкие возможности для рассмотрения ее достояния в художественном единстве с достоянием зарубежной литературы. Сравнение произведений разнонациональных литератур углубляет понимание каждого из них как неповторимого и самобытного явления искусства и в то же время – как неотъемлемой составной части мирового литературного процесса.

---

[2] Эти проблемы более подробно освещены в наших выступлениях на конференциях «Идентичность на стыке культур» (Вильнюс, 2008), «Художественный текст: балто-славянские языковые и литературные связи» (Вильнюс, 2008), «Украинцы в Эстонии: вчера, сегодня, завтра» (Таллинн, 2008), «Славянские чтения» (Даугавпилс, 2009) и в отдельных публикациях: *Дерптський „текст" у долі Миколи Гулака (за романом Р. Іваничука „Четвертий вимір")*, в: *Ukrainlased Eestis: eile, tana, homme. – Українці в Естонії: вчора, сьогодні, завтра: Зб. матер. міжнар. наук. конф.* (Естонія, Талліінн, 7-8 падолиста 2008 р.). – К., 2008, 55-58; *Україна та українці в життєвій і літературній долі Володимира Короткевича (до питання творчої взаємодії Р. Іваничука та В. Короткевича)*, в: «Українська література в загальноосвітній школі», 2009, №4, 6-10; *J. Avižius ir M. Stelmach: tipologinės paralelės*, в: *Meninis tekstas: Suvokimas. Analizė. Interpretacija*, Nr. 6(1), Vilnius, 2008, 170-179.

Приведенные выше компаративистские подходы – лишь малая часть многочисленных потенциальных возможностей изучения украинской литературы в ее связи с литературой зарубежной. Кроме того, высказанные здесь положения не являются сугубо теоретическими рассуждениями: они находят свою реализацию в преподавательской практике автора данной статьи, во время преподавания курса украинской литературы как студентам Черкасского национального университета, так и студентам Варшавского (Польша), Вильнюсского педагогического (Литва) и Бакинского славянского (Азербайджан) университетов.

Литература

Kolbuszewski Jacek, 1995, *Kresy*, Wrocław.

Literatura polska XX wieku. Przewodnik encyklopedyczny, 2000, red. A. Hutnikiewicz, A. Lam, t. 2, Warszawa.

Лошенова І., 2005, *Полікультурний підхід до реалізації змісту педагогічної діяльності вищого закладу освіти*, «Вісник Черкаського університету", серія "Педагогічні науки", вип. 72, Черкаси, 3-8.

Рихлик Євген, 1999, *Українські мотиви в поезії Юліуша Словацького*, „Хроніка-2000", №29-30, 89-100.

DAUGIAKULTŪRIS DIALOGAS UKRAINIEČIŲ LITERATŪROS PASKAITŲ KURSE

Santrauka

Straipsnyje analizuojami skirtingi tarptautinių literatūrinių kontaktų tipai, mokymas apie kuriuos ukrainiečių literatūros studijų procese yra daugiakultūrio išsilavinimo idėjos įgyvendinimo būdas. Didžiausias dėmesys skiriamas įvairiopų tarpusavio sąsajų (ukrainiečių ir lenkų, ukrainiečių ir rusų, ukrainiečių ir baltarusių, ukrainiečių ir lietuvių, ukrainiečių ir azerbaidžaniečių) tyrinėjimui, remiantis istorinės tematikos kūrinių medžiaga.

Esminiai žodžiai: (literatūrinis) vaizdas, žanras, romantizmas, istorinis, motyvai, tautinis, politinio atšilimo laikų rašytojai, dialogas, kultūra, literatūriniai kontaktai.

MULTICULTURAL DIALOGUE IN THE COURSE OF LECTURES ON THE UKRAINIAN LITERATURE

Summary

Different types of international literary contacts in Ukrainian literature studying are analyzed in the article. Special attention is paid to the research of relations between different nations relations (Ukrainian-Polish, Ukrainian-Russian, Ukrainian-Byelorussian, Ukrainian-Lithuanian, Ukrainian-Azerbaijanian) on the material of historical subjects texts.

Key words: image, genre, romanticism, historical, motives, national, writers of the 60-ies, dialogue, culture, literary contacts.

Włodzimierz Moch

Wyższa Szkoła Gospodarki w Bydgoszczy, Polska

TOŻSAMOŚĆ KULTUROWA I NARODOWA W ERZE GLOBALIZACJI NA PRZYKŁADZIE WILEŃSKIEGO I WARSZAWSKIEGO GRAFFITI

Wstęp

Celem artykułu jest kulturoznawcza analiza przejawów tożsamości kulturowej[1] i narodowej oraz obywatelskiej[2] w wileńskim i warszawskim graffiti w epoce postępującej globalizacji. Refleksji zostaną poddane te elementy i sfery działania, które łączą lub różnią pod względem podejścia do kwestii tożsamości kulturowej graficiarzy Wilna i Warszawy oraz skala występowania podobieństw i różnic. Warto się zastanowić nad tym, czy wielokulturowość Wilna z jednej strony, a jednokulturowość Warszawy z drugiej mają wpływ na treści tego, co pojawia się na murach. Na odpowiedź zasługuje także pytanie, czy wobec faktu przynależności obu krajów do wspólnoty państw Unii Europejskiej ma sens szukanie w pracach twórców *street artu* pierwiastków identyfikujących tożsamość narodową i obywatelską ich autorów.

Na początku ważne zastrzeżenie: w przypadku graficiarzy, zwanych w Polsce także *writerami* lub *malarzami*, którzy tworzą własną subkulturę, pojęcie tożsamości kulturowej ma podwójny wymiar. Przede wszystkim, zawiera te normy i wzory kulturowe, w który zostaje wyposażony młody człowiek w rodzinie funkcjonującej w określonych warunkach społecznych dzielnicy, miasta i kraju. Nakładają się na nie jednak, i to w sposób dominujący, normy postępowania, wartości i przekonania obowiązujące w grupie subkulturowej, wyrażane za pomocą przekazu o specyficznej

[1] Tożsamość kulturowa to pojęcie, które jest różnie rozumiane, często zamiast niego używa się określenia tożsamość społeczna (Brzezińska 2006, 58-59). Tymczasem ten rodzaj tożsamości rodzi się jako następstwo wzajemnego oddziaływania na siebie w procesie socjalizacji jednostki dwóch rodzajów tożsamości: społecznej i indywidualnej (Mamzer 2002, 100).

[2] Należy pamiętać, że pojęcie tożsamości narodowej jest nieostre, w przeciwieństwie do pojęć tożsamości obywatelskiej, etnicznej czy rasowej (Szopski 2005, 37-8). W przypadku Polski te tożsamości są niemal równoważne – zdecydowana większość obywateli Polski czuje się Polakami, mniejszości narodowe i etniczne są nieliczne. Stąd w graffiti, jakie widnieje na murach Warszawy, raczej nie pojawiają się napisy czy wypowiedzi w innych językach niż polski (jeśli nie brać pod uwagę wszechobecnej angielszczyzny jako jednego z efektów globalizacji), nie widać też ksenofobicznych treści skierowanych przeciwko przedstawicielom innych narodowości i grup etnicznych oraz przeciw obcym, np. imigrantom, którzy coraz liczniej przybywają do Polski, ale są umieszczani w ośrodkach z dala od stolicy. Napisy, rysunki czy emblematy antyżydowskie, które tu i tam widnieją, służą fanatycznym kibicom jako narzędzie walki ze zwolennikami innych klubów sportowych, nie mają zatem charakteru rasistowskiego.

formie i treści. Można więc mówić o nowym rodzaju tożsamości kulturowej nadającej graficiarzom, tak jak i innym uczestnikom grup subkulturowych, status względnej społecznej odrębności. Każdy przypadek identyfikowania się przez nich z normami i przekonaniami uniwersalnymi stanowi zatem także przejaw budowania tożsamości wewnątrz własnej grupy subkulturowej.

Graffiti a globalizacja i angielszczyzna

Zacznijmy od kwestii wiążących się z globalizacją. Graffiti jako ponadnarodowe zjawisko kulturowe stanowi jeden z jej przejawów, a zarazem jedno z jej dobrodziejstw[3]. Oto młodzi ludzie, działający w podobny sposób w różnych częściach świata, mogą, korzystając ze stworzonych przez siebie technik malarskich, zakomunikować miastu i światu swoje istnienie, dać wyraz artystycznej ekspresji i estetycznej wrażliwości oraz poglądom na różne sprawy. Dzięki Internetowi tworzą wspólnie największą w dziejach świata rzeszę twórców sztuki popularnej zwanej street lub *urban artem* i największą galerię sztuki, którą może obejrzeć każdy, kto ma dostęp do globalnej sieci. Poznając prace rówieśników, zaprzyjaźniają się z nimi, odwiedzają, czasem nawet w bardzo odległych krajach, prowadzą, najczęściej legalnie, akcje malowania murali. Działalność grup subkulturowych graffiti ma zatem walor integracyjny w skali światowej. Do swoich kompozycji ich członkowie często dołączają komunikaty słowne, dzięki czemu zyskują one na wyrazistości. Globalizacja przejawia się i w tym, że wiele graficiarskich komunikatów jest formułowanych po angielsku.

W Warszawie czasem przyjmują one postać żartów lub supozycji o pseudoreklamowym i autotematycznym zarazem charakterze, np. wymalowane na ogrodzeniu toru służewieckiego hasło „Spray your name" stanowi zachętę dla graficiarzy, aby za pomocą puszki ze sprayem wymalowali na murze swój pseudonim lub specyficzny podpis zwany *tagiem*.

Z kolei określenie "ALL IN ONE", oznaczające urządzenia, np. komputery, których (prawie) wszystkie komponenty mieszczą się w jednej obudowie, dowcipnie zostało odniesione do osoby graficiarza, który cały, potrzebny mu do wykonania obrazu, warsztat nosi ze sobą.

W materiałach z Wilna, którymi dysponuję, nie ma w ogóle treści sformułowanych po polsku. Brak polskiego graffiti w Wilnie może wynikać z faktu, że mieszka tu mało młodych Polaków lub może nie chcą oni drażnić litewskich rówieśników swoją narodowo zdefiniowaną obecnością na graficiarskich *miejscówkach*. Nie ulega

[3] N. Ganz podkreśla globalny charakter graffiti i jego demokratyczny charakter, pisząc: *(...) narodowość, rasa i płeć nie mają żadnego znaczenia w świecie graffiti* (2008, 7).

wątpliwości dominacja litewskich *writerów* w ikonograficznej przestrzeni miasta, choć nie jest wykluczone, że litewskim lub angielskim posługują się także tutejsi młodzi Rosjanie i Polacy. Jedyne napisy po rosyjsku napotkałem w okolicach gmachu litewskiego parlamentu i w skate parku nad Wilią. „Ili ty zabył?" 'zapomniałeś', „Ili ty nie znał?" 'nie wiedziałeś' – to pytania, które mogą odnosić się do wspólnych niełatwych doświadczeń litewskich i rosyjskich mieszkańców Wilna z okresu transformacji ustrojowej i antysowieckich działań Litwinów na początku lat 90. ubiegłego wieku oraz do faktu ich coraz trudniej układającego się sąsiedztwa z mniejszościami. Jak memento jawi się napis na jednym z przeznaczonych do wyburzenia domów na wileńskiej starówce: „Pustoj dom" 'opuszczony dom'. Inny charakter mają niedbałe napisy ze skate parku, w którym spotykają się towarzysko młodzi ludzie – mieszaną grafią rosyjsko-łacińską zapisano uczuciowe wyznania typu „Renata xočet Sergeja" i „O…da… Xačiu ješčio twojewo giganta. S+R= Sex".

Po angielsku wileńscy *malarze* wyrażają różne złote myśli, które mogą zostać odniesione także do czynności malowania graffiti. Fraza „THE IMPORTANT THING IS TO EXPRESS YOURSELF" 'najważniejsze jest wyrażać siebie' została „wzbogacona" niedbałym podpisem „ŽALGIRIO", wykonanym zapewne przez kibica klubu piłkarskiego Žalgiris Wilno. W ten sposób poczucie dumy z sukcesów sportowych klubu noszącego nazwę związaną z bitwą pod Grunwaldem zyskało szersze wsparcie, bo natury filozoficznej, uzmacniając w kibicu poczucie tożsamości jeśli nie narodowej, to przynajmniej lokalnej.

Nie brakuje w Wilnie sformułowanych w języku angielskim napisoobrazów o treściach humorystycznych. Na przykład w tonacji czarnego humoru utrzymana została kompozycja przedstawiająca kościotrupa z dołączoną informacją, że niejaki „Mista Osupaslew Loves Smokin' & Talkin" 'MO kocha palenie i gadanie'.

Przejawy antyglobalizacji w graffiti

Warto zastanowić się, jakie treści wspólne lub podobne pojawiają się w warszawskim i wileńskim graffiti i czy mają jakiś związek z globalizacją. O czym starają się nam zakomunikować graficiarze z obu miast? Jedną z takich wspólnych płaszczyzn są kwestie społeczne i polityczne. Nawoływanie do sprawiedliwości i do walki z systemem społeczno-politycznym ciągle jest aktualne w subkulturach, mimo faktu, że demokracja i kapitalizm, zarówno w Polsce, jak i na Litwie dopiero się odradzają. Jednak wraz z ich rozwojem i krzepnięciem dysproporcje między bogatymi a biednymi powiększają się z dnia na dzień, rośnie liczba osób wykluczonych ekonomicznie i społecznie, żyjących na społecznym marginesie.

Problemy te znajdują odbicie zarówno w pracach polskich, jak i litewskich graficiarzy. „Gdzie jest sprawiedliwość?" – pyta wileński kot (Fot.1[4]) i być może chodzi mu jedynie o zagwarantowanie ochrony i praw zwierząt. Zauważmy jednak, że jest on na tym graffiti bardzo uczłowieczony, personifikacja obejmuje też gesty i samą wypowiedź. Jeszcze dobitniej kwestię nierównego rozdziału dóbr oddaje napis w przejściu podziemnym pod ulicą Służewiecką w Warszawie. Zawiera on wezwanie z użyciem wulgaryzmu „Fuck the system" 'pieprz system' (Fot. 2). Widnieje na ścianie pomieszczenia, z którego wydaje się żywność i różne rzeczy codziennego użytku bezdomnym i żyjącym w biedzie.



Fot.1



Fot.2

[4] Zdjęcia 1 i 4 wykonał wileński poeta, pisarz i wydawca Romuald Mieczkowski, któremu serdecznie dziękuję za ich udostępnienie. Pozostałe wykonałem sam.

To hasło przyszło do Europy także jako jeden z efektów globalizacji (szybki obieg informacji w „totalnej wiosce" jest jedną z jej cech), co prawda, w ostatnich latach, ale swym ideologicznym rodowodem sięga końca lat 40. ubiegłego wieku, kiedy to w Stanach Zjednoczonych pojawiają się pierwsze kontrkultury – beatnicy, diggerzy, hipsterzy, ridersi, rockersi, motocykliści, Aniołowie Piekieł, natomiast w latach 60. następuje hipisowska kulminacja buntu, podkreślona przez kryzys roku 1968. Na zachodzie Europy, głównie w Anglii, antysystemowe hasła pojawiają się odpowiednio od początku lat 60. jako odpowiedź i kontynuacja kontrkulturowych ruchów w USA. „System" jest dla subkultur czymś ponadnarodowym, globalnym, jest układem władzy tworzonym i podtrzymywanym przez polityków i międzynarodowe korporacje. Jego dominacja stanowi, zdaniem młodzieżowych subkultur, zagrożenie dla narodowych tożsamości i pojedynczych osób. Hipisi starali się z nim walczyć pokojowo, proponując alternatywną drogę rozwoju, ale bez sukcesu. Ciekawe, że przez całą długość ściany prostopadłej do opisywanej biegnie ozdobny napis po polsku „Dziękujemy". Być może są to podziękowania dla organizatorów pomocy ubogim.

Zamiast wyrażonego wprost sprzeciwu wobec ustanowionych układów i struktur władzy wileński graficiarz proponuje znacznie subtelniejszą formę protestu. Kieruje go przeciwko narzucaniu przez państwo nieżyciowych zakazów i utrudnianiu życia mieszkańcom miasta. Napis „Zezwala się na wjazd tylko pojazdom służbowym" z pozoru jest rodzajem komunikatu drogowego, ale jego estetyka, kolorystyka i technika wykonania (szablon) zdradzają graficiarskie pochodzenie oraz sygnalizują ironiczne podejście autorów do urzędniczych zakazów.

Antyglobalistyczne podejście znajduje w graffiti odniesienia do sytuacji egzystencjalnej zwykłych ludzi i ich kulturowej tożsamości. Zarówno w Polsce, jak i na Litwie graficiarze diagnozują kondycję współczesnego człowieka, zarazem stają w obronie zagrożonych uniwersalnych wartości ogólnoludzkich, takich jak miłość, bezpieczeństwo i poszanowanie dla praw jednostki. Zagrożenie dla duchowej tożsamości współczesnego człowieka oraz jego zagubienie we współczesnym postmodernistycznym świecie dobrze oddaje twórca graficiarskiej kompozycji z ulicy Dominikańskiej w Wilnie. W plątaninie różnych bazgrołów i w chaosie kształtów da się odczytać dwie nazwy związane z muzyką: „punk" i „funky". Pierwsza odnosi się do młodzieżowej kontrkultury lat 70. i subkultury muzycznej, która w sposób ironiczny zanegowała istniejący porządek społeczny, a programową antyestetyką i prymitywną głośną muzyką straszyła stateczne społeczeństwo dorosłych. Drugi termin – funky odnosi się do stylu muzycznego powstałego w latach 60., stanowiącego niezwykle rytmiczną i dynamiczną, a zarazem wyszukaną mieszankę różnych gatunków. Te dwa jakże różne podejścia do muzyki przywodzą na myśl rozdwojenie psychiki człowieka narażonego

na działanie z gruntu odmiennych bodźców. Zauważmy, że spoza wyrazów, tagów i liter wyłania się postać mężczyzny z wyciągniętą ręką. Na jego twarzy maluje się bezradność. Zapewne chce coś zakomunikować albo o coś prosi, i to nie tylko w swoim imieniu (poniżej jego sylwetki widnieje twarz kobiety). Widoczne tu słowo „contact" też zachowuje szczególne znaczenie ze względu na opisany kontekst kulturowy.

Religia, miłość i patriotyzm przeciw dezintegracji

Odpowiednio, obraz namalowany na murze okalającym kościół i klasztor warszawskich dominikanów przedstawia mężczyznę, który mówi: „Zagubiony pogrąża się jeszcze bardziej, jeśli nie szuka przewodnika". U widza może się pojawić wątpliwość: dlaczego mężczyzna wyraża tę myśl, stojąc na skrzynce, jak mówcy w londyńskim Hyde Parku, w miejscu zwanym speaker's corner, gdy chcą przekazać jakieś obrazoburcze treści, bez obawy o interwencję policji? Rodzi się także pytanie: czyżby nie było już na świecie autentycznych duchowych przewodników, którzy takiego życiowego rozbitka, odrzuconego przez społeczeństwo i państwo, wyprowadziliby ze stanu duchowego zagubienia, chaosu, poczucia tymczasowości i braku sensu. Sugestia, że może znaleźć go w Bogu jest tu aż nadto widoczna.

Poszukiwaniu duchowego zakorzenienia i osobistej tożsamości towarzyszy idea miłości, która zbawia i ocala, nadaje sens życiu człowieka, miłości niekoniecznie w duchu caritas. W Wilnie można natknąć się na graffiti w postaci rebusu-piktogramu przedstawiającego serce i literkę „u", co oznacza wyznanie „I love you" 'kocham cię'.

W Warszawie można spotkać podobne zestawienie symboli, ale zamiast „u" mamy litery „PL", co w sumie znaczy „kocham Polskę". Nie jest to jednak indywidualna deklaracja osoby, która w taki – skrótowy i potoczno-slangowy – sposób wyraża swoją miłość do ojczyzny, lecz napis umieszczony na billboardzie i z podpisem „Gazeta Wyborcza".

Publiczne wyrażanie patriotyzmu nie jest dzisiaj w modzie, choć trzeba przyznać, że writerzy nie stronią od niedawnej historii, która dla tożsamości narodowej Polaków ma ciągle ogromne znaczenie. Dowodem tego jest choćby uliczna galeria street artu opiewającego powstanie warszawskie na murze stadionu Polonii na Konwiktorskiej autorstwa dwóch malarzy, którzy zaczynali od malowania graffiti – Rafała Roskowińskiego i Adama Walasa.

Akcenty patriotyczne pojawiają się w napisach z wileńskich ulic. Jednemu z nich – „Lietuva" towarzyszą Słupy Giedymina – symbole rodowe Wielkiego Księcia Giedymina oraz jego syna Kiejstuta i wnuka Witolda, które były znakiem litewskiego

ruchu oporu w czasie okupacji sowieckiej. Najbardziej skondensowany wyraz poczucia tożsamości narodowej zawiera napis-manifest spod litewskiego parlamentu (przy moście zwierzynieckim): „Nie my należymy do Litwy, ale Litwa do nas: To najlepsza dla nas opcja (rozwiązanie)".

Globalizacja obniżyła rangę narodowych ojczyzn, zmierzając w stronę małych ojczyzn oraz regionów i zagłuszając potrzebę identyfikacji obywatela z narodem, ale, jak widać na ulicach obu stolic, jej nie zniszczyła. Podmiotowe podejście do kwestii narodowych i obywatelskich staje się czymś bardzo ważnym, zwłaszcza w niełatwej sytuacji geopolitycznej, w jakiej przyszło żyć przez wieki zarówno Polakom, jak i Litwinom. Obywatele tego kraju, po latach sowieckiej okupacji, biorą sprawy w swoje ręce. Czują się gospodarzami odpowiedzialnymi za przyszłość państwa i narodu. Komunikując się ze społeczeństwem za pośrednictwem graffiti, wykorzystują takie zjawiska komunikacyjne jak interakcja i artystyczna ekspresja, które czynią ich działania bardziej skutecznymi niż w przypadku, gdyby ograniczyli się do jednostronnego przekazu (sterowanie)[5].

Wyobcowaniu ludzi w epoce zglobalizowanego kapitalizmu i wyścigu szczurów przeciwstawiają się ruchy obywatelskie, podejmując akcje, których celem jest zaspokajanie i wyzwalanie potrzeby nawiązywania serdecznych kontaktów z innymi, także obcymi. Przyjaźń należy do wartości, które w zubożonym duchowo świecie relacjom międzyludzkim pozwalają odzyskać osobisty, jednostkowy wymiar. Dlatego coraz większym powodzeniem cieszy się w Warszawie i innych polskich miastach akcja Dzień Przytulania, skierowana do przypadkowych przechodniów. Informacji o tym zdarzeniu towarzyszy hasło-wezwanie, czyli akt mowy wywołujący określone działanie: „Przytul mnie!".

Zjednoczenie ludzi na płaszczyźnie uczuciowej jest trudnym zadaniem, nawet w obrębie jednego narodu, a raczej niemożliwe w skali globu, którym ciągle wstrząsają rozliczne konflikty. Niektóre prace graficiarzy to hymny na cześć miłości, ale mimo to nie jest ona traktowana jako panaceum na wszystkie bolączki tego świata. Jeden z komunikatów wileńskiego graffiti ujmuje miłość jako niewyczerpane źródło sił witalnych. Napis, umieszczony na mało ciekawej ścianie, głosi: „Nigdy nie będzie mi dość miłości".

W niektórych przypadkach słowo „miłość" i frazy z jego użyciem zyskują ironiczny kontekst, stając się zaprzeczeniem zawartego w nich pozytywnego przesłania. W graffiti z warszawskiego Służewca (Fot. 3) dochodzi do charakterystycznego zderzenia słowa z obrazem. W centralnym miejscu kompozycji widnieje napis „LOFF

[5] O znaczeniu i skuteczności komunikacji opartej na sterowaniu, interakcji i ekspresji zob. Mikułowski Pomorski 2006, 216-219.

WILL SAVE THE WORLD" ‘miłość ocali świat’, przy czym litera O jest zastąpiona symbolicznym serduszkiem.



Fot.3

Optymistyczną wiarę zawartą w tym wyznaniu zakłócają dwa istotne szczegóły: po pierwsze, słowo LOVE jest napisane nieortograficznie, z podwojoną literą F zamiast V. Tej prowokacji ortograficznej towarzyszy, po drugie, wpisany w figurę serca rysunek głowy dziewczyny, której twarz jest ukryta w kwefie, czyli – prawdopodobnie – Palestynki lub innej muzułmanki. Kompozycja zyskuje przez to kontekst polityczny, który każe podważyć wiarę w słuszność podanego hasła – zasady miłości nie rządzą dzisiejszym światem. Ich zaprzeczeniem są krwawe konflikty międzynarodowe, np. palestyńsko-izraelski czy czeczeńsko-rosyjski, a terror nie zagraża nam jedynie ze strony fanatyków islamskich, gdyż równie groźny jest terroryzm państwowy. Ironia i subwersywizm tego typu graffiti prowokują do zastanowienia się nad stanem wartości we współczesnym świecie, w którym terror i ciągłe zagrożenie, zarówno dla narodów, jak i pojedynczych osób stają się coraz częściej negatywnymi elementami codziennego życia. Szybkość i wiarygodność informacji, jako jedna z cech zglobalizowanego świata, sprzyja uświadomieniu sobie zagrożeń, ale nie przyczynia się do rozwiązywania konfliktów.

Brak wiary w ocalający sens miłości towarzyszy także twórcom graficiarskiej kompozycji z ulic Wilna, pozbawionej jednak politycznego kontekstu (Fot. 4). Ma ona dwuczłonową budowę – składa się z dwóch połączonych ze sobą obrazków.



Fot.4

Pierwszy z nich przedstawia dwie osoby wirujące w miłosnym tańcu na tle kosmicznej pustki. Napis „Gdzie ty?", umieszczony pod tą parą, sugeruje, że mamy do czynienia z poszukiwaniem uczuciowej bliskości i porozumienia między ludźmi. Mimo skurczenia się świata do rozmiarów globalnej wioski, komunikacja interpersonalna staje się coraz trudniejsza. Ciemno tło malowidła może także oznaczać samotność i zagubienie ludzi we współczesnym świecie, ludzi, którzy usiłują się odnaleźć i połączyć. Drugi obraz odbiera nadzieję, że ludzkość jest w stanie zbudować wspólnotę opartą na miłości w wymiarze globalnym. Oto para domniemanych kochanków za chwilę zostanie wessana do czegoś, co przypomina czarną tubę lub jakieś koszmarne zwierzę. Na horyzoncie ukazują się oczy tych, którzy utracili już swoją ziemską tożsamość. Napis-apel „Znajdź mnie" kryje w swej ironii pesymistyczne przekonanie autora kompozycji, że prawdziwa miłość jest w dzisiejszym świecie niemożliwa, wręcz skazana na zagładę. Wizja zglobalizowanej rzeczywistości, w której jest coraz mniej miejsca dla człowieka i uczuć łączących go z innymi, przytłacza.

W odhumanizowanym świecie króluje absurdalny żart, którego wyrazem staje się wileńskie graffiti w postaci wypisanego za pomocą szablonu zdania „Niczego nie ma, z wyjątkiem tego, czego nie ma".

Towarzyszy mu jednak dopisek „Jest życie", który swoim optymizmem osłabia jego z lekka prowokującą wymowę. Taki dyskurs uliczny, któremu graffiti daje możliwość zaistnienia, choć nie zawsze pożądany przez inicjatora, wnosi w życie miasta żywioł polemiki, czasem gorączkę dyskusji[6].

Wnioski

Na pytania zawarte we wstępie można odpowiedzieć następująco: zarówno wielonarodowy i wielokulturowy charakter Wilna, jak i jednonarodowe oblicze Warszawy mają znikomy wpływ na to, co jest wypisywane czy wymalowywane na murach tych miast. W Wilnie przeważają teksty i napisy w języku litewskim, co oznacza, jak się wydaje, określenie przez wileńskich malarzy swej tożsamości, zwłaszcza obywatelskiej, jako litewskiej. Współistnienie mieszkańców o różnym pochodzeniu etnicznym i narodowym nie znajduje wyrazistego odzwierciedlenia w tym, co się znajduje na murach tego miasta, jeśli pominąć nieliczne napisy po rosyjsku. Choć nie brakuje tu graficiarskich kompozycji, które łączą obraz ze słowem sformułowanym po angielsku, to częściej anglojęzyczne komunikaty można spotkać w Warszawie. Mogłoby to świadczyć o tym, że Warszawa jest nieco bardziej kosmopolityczna niż Wilno, gdyż kwestia podkreślania tożsamości obywatelskiej czy narodowej za pomocą języka nie wydaje się warszawskim graficiarzom istotna. Temu poczuciu sprzyja fakt, że prawie nie ma tu mieszkańców o innym pochodzeniu narodowym, którzy mogliby zaznaczyć je w publicznej przestrzeni miasta. Stosowanie języka angielskiego jako międzynarodowego narzędzia komunikacji to widoczny przejaw globalizacji.

Porównanie treści i przesłań kompozycji wykonanych przez warszawskich i wileńskich graficiarzy także nie wykazuje znaczących różnic. W ich pracach jest wiele podobnych wątków tematycznych, które świadczą o budowaniu przez nich tożsamości zarówno kulturowej, jak i narodowej i obywatelskiej. Walka o zachowanie różnych rodzajów tożsamości w epoce globalizacji przenosi się dzisiaj na płaszczyznę rozważań o roli takich uniwersalnych wartości jak miłość, wolność, sprawiedliwość, widzianych często wymiarze jednostkowym i osobistym. Właśnie ta perspektywa niesie nadzieję na uporanie się z ujemnymi skutkami globalizacji, do których zalicza się narzucanie wszystkim narodom takich samych wzorów i schematów w życiu społeczno-politycznym, przeciwko czemu twórcy street artu zdecydowanie protestują.

Graficiarze warszawscy i wileńscy koncentrują się głównie na zbudowaniu wyrazistej własnej tożsamości kulturowej. W swych działaniach opierają się na zbliżonym

[6] W wymiarze komunikacyjnym jest rodzajem interakcji jako formy równoprawnej wymiany komunikatów (zob. Mikułowski Pomorski 2006, 217).

systemie wartości, wśród których do najważniejszych należy wolność, zarówno społeczno-polityczna, ekonomiczna, jak i artystyczna, niezależność wobec systemu społeczno-politycznego oraz miłość i przyjaźń. Z ich prac wynika, że mają poczucie ich zagrożenia, świadomość permanentnego kryzysu wartości, o które trzeba ciągle walczyć. Coraz śmielej wchodzą ze swoimi pracami w przestrzeń publiczną, która jest dzisiaj zdominowana przez reklamę, tworzoną przez międzynarodowe kartele i koncerny, oraz przez urzędowe znaki, symbole i komunikaty. Walka o ikoniczną przestrzeń miasta przyjmuje wręcz absurdalną postać – w Warszawie graficiarskie obrazy „walczą" z reklamami, a w Wilnie obok interesujących prac rzucają się w oczy niedbale wykonane, szpecące budynki *tagi* 'podpisy' kilku tych samych graficiarzy, powielone setki razy w całym mieście.

Można stwierdzić, że obecność twórców street artu w oficjalnej przestrzeni publicznej jest widoczna w równym stopniu w Warszawie, jak i w Wilnie, a ich prace stanowią przeciwwagę dla komercji oraz nadmiernej ingerencji urzędników i polityków w ikoniczną przestrzeń miasta, a przez to – w codzienne życie zwykłych ludzi. Ironia, kpina lub ostry sprzeciw, zawarte w ich twórczości, mają za zadanie budzić sumienia współczesnych, którzy korzystają z tego, co niesie globalizacja, ale równocześnie są narażeni na ujemne skutki tego procesu.

Choć stosują nieco odmienne techniki malowania (w Wilnie więcej szablonów i napisów, w Warszawie – przewaga barwnych kompozycji, liternictwa i murali), to łączy ich ten sam cel – walka o zachowanie tożsamości kulturowej, ale równocześnie także narodowej i obywatelskiej, zarówno w obrębie własnej subkultury, jak i w ikonosferach obu miast.

Bibliografia

Brzezińska Anna Izabela, 2006, *Dzieciństwo i dorastanie: korzenie tożsamości osobistej i społecznej*, w: *Edukacja regionalna*, red. A. W. Brzezińska, A. Hulewska, J. Słomska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 47-77.

Ganz Nicholas, 2008, *Świat graffiti. Sztuka ulicy z pięciu kontynentów*, red. Tristana Manco, przekład Piotr Amsterdamski, Wydawnictwo Albatros Andrzej Kuryłowicz, Warszawa.

Mamzer Hanna, 2002, *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.

Mikułowski Pomorski Jerzy, 2006, *Jak narody porozumiewają się ze sobą w komunikacji międzykulturowej i komunikowaniu medialnym*, Universitas, Kraków.

Szopski Marek, 2005, *Komunikowanie międzykulturowe*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa.

KULTŪRINĖ IR TAUTINĖ TAPATYBĖ GLOBALIZACIJOS AMŽIUJE (REMIANTIS VILNIAUS IR VARŠUVOS GRAFITŲ PAVYZDŽIAIS)

Santrauka

Straipsnio tikslas – kultūrinės bei tautinės ir pilietinės tapatybės pasireiškimų Vilniaus ir Varšuvos grafituose kultūrologinė analizė šiuolaikiniame pasaulyje plintančios globalizacijos kontekste. Pasirodo, vaizduojamojo gatvės meno kūrėjų vilniečių ir varšuviečių darbuose yra daug bendrų tematinių motyvų, kurie liudija, kad ir vieni, ir kiti panašiu būdu kuria savo tapatybę, tiek kultūrinę, tiek ir tautinę bei pilietinę. Kova siekiant išsaugoti įvairaus pobūdžio savąją tapatybę šiandien, globalizacijos epochoje, persikelia į svarstymų apie svarbą tokių universalių vertybių, kaip meilė, laisvė, teisingumas, kurioms, grafitų piešėjų nuomone, yra iškilusi grėsmė. Vilniaus, kaip daugiakultūrio ir daugiataučio miesto, specifika iš esmės neatsispindi čionykščiuose grafituose, kuriuos galima apibūdinti kaip kone perdėm lietuviškus.

Esminiai žodžiai: grafitai, gatvės menas, subkultūra, kultūrinė tapatybė, tautinė tapatybė, pilietinė tapatybė, globalizacija, vertybės, Vilnius, Varšuva.

CULTURAL AND NATIONAL IDENTITIES IN THE ERA OF GLOBALIZATION ON THE EXAMPLES OF WARSAW AND VILNIUS GRAFFITI

Summary

The following article deals with the analysis of cultural, national and civic identities in the Vilnius and Warsaw graffiti created under conditions of advancing globalization. This type of analysis is related to Contemporary Cultural Studies. It turned out that there are many common topics and motifs in the works of Vilnius and Warsaw street artists. It proves that shaping of distinct cultural, national and communal (civic) identities is a similar process in both cases. Struggle for preserving different types of identities is expressed today in the form of exploring the universal values such as love, freedom and justice. In the opinion of graffiti artists, these values nowadays are endangered. The multicultural and multiethnic character of Vilnius is almost not reflected in the local graffiti, which could be described as nearly pure Lithuanian and Lithuanian-centric.

Key words: graffiti, street art, subculture, cultural identity, national identity, civic identity, globalization, values, Vilnius, Warsaw.

Гендрик Петкевич

Литовский едукологический университет, Литва

ИГРОВОЕ ПРОСТРАНСТВО ДЕТЕЙ В СОВРЕМЕННОМ ГОРОДЕ

Чердаки с крышами, подвалы с темными углами, бомбоубежища с манящими лабиринтами шахт, заборы с возможностью путешествовать хоть до обеда, дворы со своей обозначенной территорией – это все своеобразные атрибуты детства людей старшего поколения. Чердаки исчезли в новых застройках, в подвалы «проникла цивилизация», бомбоубежища превращены в музеи, заборы снесены, дворы современными архитекторами не планируются. Детское сознание всегда искало способы конструирования «своих» миров. Создание игрового пространства всегда зависило и от опыта ребенка, и от его эмоциональности, и от способности к созданию необычного, нового. Особое значение в развитии и создании игрового пространства у ребенка имела так называемая «функция замещения», когда, представляя реальное пространство для своей игры, ребенок вводил выражение «как будто». Взрослые, находящиеся за пределами игры, не всегда могли оценить рамки пространства, его границы, понять, что дети не проказничают, а живут в этот момент по правилам и нормам другого, вымышленного мира. Под игровым пространством исследователи понимают место, рамки которого могут быть обозначены предметами материального мира, а могут и не быть обозначены, но существовать в детских представлениях, о которых взрослые и не догадываются (см. Лойтер, Неклюдов, Осорина, Трыкова).

Новое поколение детей лишилось огромнейшего игрового пространства. Чердаки, подвалы, заборы – с помощью этих обязательных «атрибутов детства» легко было фантазировать, создавать свои невероятные миры. Но, как говорится, свято место пусто не бывает. Игровое пространство детей современного ребенка часто связано с компьютером. Мы рады, когда «маленький гений» ловко нажимает своими пальчиками на кнопки сложной техники. Большинству родителей нравится, что дети не балуются, не носятся по улице, а спокойно сидят дома за компьютером. Но взрослые, порой, не подозревают, как часто ребенок таким образом уходит от реальности к созданию собственного «виртуального» игрового мира. Любые новые «условия проживания» ребенка всегда тесно связаны с устным детским творчеством. Наблюдения над современным фольклором показывают, что часто литературные произведения посредством интернетных

ресурсов влияют на детский фольклор. В каких формах отражается это влияние, что берет фольклор из литературы – все это явилось объектом нашего исследования. Цель данной статьи – показать влияние как самой «поттерианы» Джоан Роулинг, так и «гаррипоттеровских» интернет-порталов, интернет-клубов, интернет-школ на современный детский фольклор.

Поражают сами масштабы распространения произведений о Гарри Поттере. Никогда прежде детская книга не издавалась такими тиражами (к концу 2001 г. книги были изданы 124.000.000 тиражом на 47 языках, а фильм, вышедший на экраны в этом году, принес своим создателям более 188 млн. долларов). Никогда еще детская книга не вызывала такого широкого общественного резонанса. Отметим, что и первая часть последнего фильма «поттерианы» установила новый рекорд: фильм собрал более 61 миллиона долларов в первые сутки североамериканского проката. Уже планируется, что финальная серия «Гарри Поттер и дары смерти. Часть вторая» выйдет на экраны в июле 2011 года. Создатели фильма полагают, что именно эта серия поставит последний рекорд кассовых сборов. Действительно, Гарри Поттер стремительно ворвался в жизнь не только детей, но и взрослых. В Америке некоторые протестанты сжигали книги о Гарри Поттере на кострах; Папа Римский Иоанн Павел II благословил издание брошюры, осуждающей эпопею Роулинг; англиканская церковь выпустила руководство для пастырей, как «вперемешку» с Гарри Поттером проповедовать христианство. Одни исследователи литературы, психологи, священники с восторгом говорят о положительном эффекте книг Джоан Роулинг, утверждая, что она нашла подход к современному ребенку, что она помогла многим детям оторваться от компьютеров и телевизоров и вернуться к чтению книг. Другие предлагают занять непримиримую позицию по отношению к Гарри Поттеру. Они настаивают, что никакое христианское прочтение этих книг невозможно, и с этим явлением необходимо бороться, даже призывают вообще запретить распространение подобных произведений. Тем не менее, в детские магазины нескончаемым потоком хлынули волшебные палочки с музыкой и «мигалками», плащи и маски, Гарри Поттер в Lego-, action-, карточных вариантах. Мальчика-волшебника можно увидеть в любом магазине игрушек. Он вошел в повседневный обиход так, как и положено сказочному персонажу: стал куклой, любимой многими детьми. Популярность кукольного Поттера ничуть не уступает популярности давно уже «освоенных» Чебурашки, Микки Мауса или Барби. Игры с этой куклой, впрочем, весьма своеобразны. Дети играют в колдунов; книжные магазины предоставляют даже «Дневник юной ведьмы», для того, чтобы записывать рецепты волшебных зелий. На первый взгляд, сбываются самые мрачные прогнозы психологов и педагогов, сопровождавшие выход в

свет первого романа о Гарри Поттере, которые говорили о том, что детей вполне сознательно «подсаживают» на оккультизм.

Действительно, нужно отметить, что давно уже произведение для детей не вызывало такого ажиотажа, с каким принимаются новые книги про Гарри Поттера. И причина не только в том, что эти произведения «скроены» по законам литературы, но и в том, что людям, и большим и маленьким, давно уже не хватало настоящей волшебной сказки, живущей в самой что ни на есть реальной реальности, можно сказать, прямо на соседней улице. Давайте обратимся к детским интернет-форумам, где дети обсуждают своего любимого героя, делятся различными «невымышленными» новыми историями о нем, приводят примеры творчества, бытующие в их классе или школе. Как видно из этих форумов, Гарри – сказочный герой, поэтому он изначально положительный. В то же время, как любой среднестатистический школьник, он ошибается, не может чего-то выучить, злится и ссорится с друзьями. «Всеволшебная» известность не дает ему учености и знаний великого волшебника, он не отказывается от подсказок и помощи в тех испытаниях, которые выпадают на его долю. Из книги в книгу мальчишка-волшебник учится управлять эмоциями, ситуациями, влюбляется, в общем, взрослеет, как любой школьник, что и подчеркивают наши дети. Наверное, именно это и сделало Гарри Поттера столь популярным. Дети с головой окунулись в волшебный мир героя книг английской писательницы. Книги, экранизации, видеоигры с любимым персонажем не просто увлекли наших детей, но и подтолкнули их к собственному творчеству. Извечный интерес детей к таинственным процессам проявился в стремлении создавать свои собственные заклинания, которые могут быть произнесены как вслух, так и мысленно. Для некоторых заклинаний обязательным является только невербальное использование. Тем не менее, «владеть» определенным заклинанием может не только один ребенок, но и небольшая группа детей-единомышленников или же целый класс. Дети считают, что невнятно или неправильно произнесенные звуки «волшебных» слов не только не дадут нужного эффекта, но и могут привести к неприятным последствиям. Вот некоторые примеры таких заклинаний, хотя следует отметить, что дети даже на интернет сайтах неохотно делятся образцами этого жанра (в отличие от других жанров):

Кара-бири-мири-па, бурли-таки-суета.
Бур бур, чур чур, да-да-да моя слюна.
Ирли-мырли, сделай так, ирли-мырли, подай знак.
Сла-ба-ла-да-бу, сла-ба-ла-фу-фу.
Тики-мики мирбелды, тики-мики враз уйди.

Весьма интересны заклинания, состоящие из одного небычно звучащего слова – КРУГБИБАРХИЯ, АЙВАДОНЗАРГИЯ, ШАРБАРМОНБАКА, СУНИТАМОРХИЯ, БЕЛБЕЛДОНЦИЯ, КАКАХОРХИЯ. Мы заметили, что, когда на интернет сайтах общаются дети из Литвы, то некоторые из этих «волшебных» слов – это своеобразные «перевертыши», т.е. литовские или польские словосочетания, записанные русскими буквами и прочитанные наоборот:

АГЕЙ/ОНАМ (мано йега – лит. *mano jega* – ‘моя сила’);

КЛУПАР/ПСАК/СИВ (вискас прапулк – лит. *viskas prapulk* – ‘все пропади’)

ИУКОПСЕН/МИАД (ср.: дай мне спокуй – польск. *daj mnie spokój* – ‘оставь меня в покое’).

Конечно, некоторые заклинания «заработают» только вместе с волшебной палочкой. Многие из ребят хотят, чтобы у них была своя, оригинальная, неповторимая и единственная «волшебная» палочка. Их не устраивают «магазинные» подделки, и они начинают мастерить свои собственные палочки, благо в интернете и в школах «новоиспеченные волшебники» делятся своими рецептами. Как известно, каждая волшебная палочка состоит из сердцевины – волшебного ядра – и оболочки – древесины. Их правильное и грамотное сочетание, по мнению ребят, дает сильный магический эффект, который позволяет перерабатывать энергию волшебника в энергию заклятий. Поэтому каждая палочка индивидуальна и подходит только одному человеку в зависимости от его характера и от характера использованных материалов. В наших «несказочных» условиях сердцевиной могут послужить перья ястреба или коршуна, орла, ворона, совы, сокола, петуха, а также шерсть волка, чешуя змеи или жилы из крыла летучей мыши. Вот примеры соответствий материала ядра палочки характеру «волшебника».

Перо ястреба или коршуна – для кровожадных и жестоких, невероятно агрессивных «волшебников». Они предпочитают нападать со спины и на заведомо слабого противника. Такая «начинка» встречается лишь в палочках темных магов.

Волчья шерсть. Обладатель палочки с таким ядром – натура двойственная, противоречивая, не способная контролировать свой гнев. Эта палочка для тех, кто готов на многое ради достижения своей цели.

Чешуя змеи предполагает наличие в человеке мудрости и тяги к знаниям, но не всегда это используется во благо. Волшебник с такой палочкой – натура, то и дело меняющая свое мнение, в его душе борются светлая и темная стороны. Очень часто эти маги остры на язык, грешат злословием.

Жилы из крыла летучей мыши – для людей бдительных и проницательных, даже несколько подозрительных. Предполагается наличие у них дара предвидения, который можно развивать.

Петушиные перья. Их используют люди гордые и заносчивые, подозрительные и агрессивные. Они несколько слабовольны, превыше всего ставят собственное благополучие. Считается, что если в палочке есть перо черного петуха, то ее владелец – потенциальный темный маг.

Немалая часть свойств «волшебной» палочки зависит и от ее древесной оболочки. Древесина может усиливать или уменьшать свойства магической субстанции, а также оберегает ее от возможных повреждений. В производстве палочек используются почти все виды древесины, но мы отметим несколько самых «сильных» в магическом смысле деревьев, произрастающих в нашем регионе: осина, дуб, ива, сосна, липа, можжевельник, рябина, яблоня. **Ивовые палочки** получаются очень пластичными. Такая палочка никогда не сломается, она прочна и надежна в любых ситуациях. Ива – символ весны, поэтому палочки из этого дерева больше подходят волшебницам. Ивовая палочка умеряет пыл своего владельца, заставляет его сначала подумать, а уже потом действовать. Поэтому такие палочки лучше подходят тем, кто принимает решения слишком быстро. **Осина** – это дерево, успешно поглощающее отрицательную энергию вокруг мага, придающее ему бодрости. Осиновые палочки никогда не окажутся в руках злого мага, ведь осина – символ изгнания зла. **Дуб** – символ долголетия, мудрости, выносливости. Своему владельцу дубовая палочка придает сил и уверенности, а также терпения**. Сосна** – это символ жизненной силы, молчания, уединения, твердого характера. Так же, как и осина, сосна отвращает зло и может находиться только у доброго мага. Сосновая палочка подходит для целенаправленных, сильных личностей, она добавляет уверенности и силы воли. Такая палочка позволяет набраться мужества и научиться отстаивать свое мнение. Но робким с такой палочкой делать нечего, так как справиться с нею им будет тяжело.

Разнообразные инструкции по изготовлению волшебных палочек, комментарии по использованию заклинаний можно без труда получить и на детских сайтах, и от информаторов в школах. Однако изготовлением волшебных палочек и созданием заклинаний наши дети не ограничиваются. Разнообразие жанров, связанных с Гарри Поттером, просто поражает. Образы этого литературного произведения перекочевывают почти во все жанры современного детского фольклора (анекдот, песня-переделка, страшилка, «садистский стишок», дразнилка, частушка и т.д.), но частотность их употребления и интерпретация весьма различаются.

В детских анекдотах герои «поттерианы» получили наиболее массовую «прописку». Часто за основу берется старая анекдотическая ситуация про чукчу, Чапаева и Петьку, гаишников, Штирлица и т.д. Дети уже не знают, кто такие Чапаев, Штирлиц, Брежнев, Терешкова, Павлик Морозов, но они «переселяют» в старый сюжет героев Джоан Роулинг, и анекдот начинает новую жизнь в детской среде:

Пришел Гарри наниматься на работу. У него спрашивают:

– Что ты можешь делать?

– Могу убивать Волан-де-морта.

– А что еще?

– А могу и не убивать Волан-де-морта...

(Ср. известное: «Могу копать, могу не копать»).

– Надо подзаработать, – сказал Гарри Поттер и покрасил палочку в чёрно-белый цвет.

(Ср. анекдоты о работниках ГАИ).

Возвращается Дамблдор из отпуска:

– Ну, как, Северус, все нормально?

– Нормально, господин директор. Только вот лопата сломалась.

– Ну, не беда. А что случилось?

– Да вот могилу копали, и сломалась.

– Какую могилу?

– Да наш Хагрид преставился.

– Как?!

– Хижина его сгорела, и он вместе с ней.

– Почему сгорела хижина?!

– Профессор Мак Гонагалл проходила мимо, бросила окурок, вот хижина и сгорела.

– Какой окурок?! Минни же не курит!

– Тут, профессор, закуришь, когда Вольдеморт Поттера убил!

Необходимо отметить, что преобладают все-таки новые анекдотические ситуации, детский анекдот моментально реагирует на все перемены в нашей жизни:

Снейп приходит на завтрак в белой мантии, белых брюках и с БЕЛЫМИ ВОЛОСАМИ. Весь Хогвартс медленно выпадает в осадок. Наконец Дамблдор, оправившись от шока, спрашивает:

– Северус, что случилось?

– ТЕТЯ АСЯ приехала.

– Профессор Снейп, а я могу философский камень достать!

– Я знаю, Поттер.

– Профессор Снейп, а я могу золотой снитч достать.

– Я знаю, Поттер.

– Профессор Снейп, я могу меч Годрика достать

– Я знаю, Поттер. Ты кого хочешь можешь достать.

Многие названия, цитаты, выражения под воздействием детской увлеченности героями книг о Гарри Поттерре обретают новое, неожиданное звучание:

За особые заслуги в борьбе с Пожирателями Смерти выдали Люпину погоны... и стал он «оборотнем в погонах»...

Один министр магии сочувствовал делу революции и отправил в помощь большевикам отряд боевых магов. Так и зовут их теперь – Авроры...

– Я не волшебница, я только учусь, – пожала плечами Гермиона, глядя на бездыханное тело Гарри.

Работа не ЛЮПИН – в лес не убежит.

Детское интернет-общение содержит довольно большой блок частушек. Этот вид «взрослого» устного народного творчества охотно подхватывается детьми (так в свое время произошло и с произведениями календарного фольклора). Услышанные от взрослых и переделанные частушечные тексты обычно не поются, а декламируются или скандируются в общении со сверстниками, например:

А у Снейпа, ё-моё,
Растащили все бельё.
Девушки-проныры,
О-ох, на сувениры!

Гарри Поттер – молодец:
Врагов пустил на холодец.
Я такому молодцу
Крутой фанфик напишу.

Фольклорные переделки-пародии еще не столь широко задействованы массовой культурой (хотя по их принципу и строятся выступления КВНа и т.п.,

когда на известный мотив придумывается новый текст, в определенных целях эксплуатируется популярная модель стихотворения, песни). В свою очередь, фольклорные переделки-пародии щедро используют классические произведения или произведения массовой культуры – от народных до эстрадных. Чаще всего основой переделки становится хрестоматийное, обычно с детства знакомое произведение, в которое привносится новое содержание:

Я помню чудное мгновенье,
Передо мной явилась ты...
Я мчался так, что привиденье
Отстало аж на три версты!

Зайку бросила хозяйка,
Под дождем остался зайка...
Добрый Дракo говорит –
«Мокрый, сволочь, не горит!»

Этот жанр детского фольклора столь «текстово» богат и разнообразен, что вряд ли поддается какой-либо классификации.

Нелепый мальчишка,
Испортил интрижку,
Ах, Гарри, какой ты простец!
Тебя не убью, когда буду у власти я,
Найдёшь в Азкабане конец!

Необыкновенный расцвет в наше время переживает жанр «садистских стишков». Широкое бытование этого жанра свидетельствует о том, что ребенок вполне сознательно создает поэтический универсум, в котором детская доверчивость к «прописным правилам безопасности», созданным взрослыми людьми, подвергается насмешке и отрицанию. Представления, которые совсем недавно не вызывали у ребенка никаких сомнений, корректируются; у него появляется потребность в поисках собственных истин, а, следовательно, и в создании новой картины мира. «Справиться» с этим жанром не в силах ни многочисленные публикации в газетах, ни «моральная бдительность» школы. Сохраняя «классический» блок текстов, жанр активно пополняется новыми сюжетами, мотивами и образами, в том числе и из «Гарри Поттера». Например:

Маленький Гарри играл в водолаза:
Смело нырял он на дно унитаза.
Добрый Северус нажал на педаль
Гарри умчался в вонючую даль...

Северус Гарри на лекцию ждал,
Калий цианистый он растворял.
Дамблдор, сволочь, опередил:
Гарри гвоздями к забору прибил.

Отметим, что рамки статьи не позволяют в полной мере осветить влияние произведений Джоан Роулинг на детский фольклор, однако со всей очевидностью можно сделать вывод, что детский фольклор – явление уникальное по своему разнообразию: в нем сосуществует множество жанров, каждый из которых связан с той или иной стороной жизни ребенка. Современные дети живут совсем в другом мире, чем жили их родители в свое время. Технический прогресс (всеобщая компьютеризация в том числе) отражается не только на средствах информации и коммуникации, но и на психологии и поведении детей. Стремительный переход к постиндустриальному, информационному обществу с особой остротой коснулся современного детства.

Литература

Лойтер Софья, *Изучение детского фольклора* // РГГУ.РУ http://childcult.rsuh.ru/article

Неклюдов Сергей, 2003, *Фольклор современного города*, в: *Современный городской фольклор*, ред. А. Ф. Белоусов, И. С. Веселова, С. Ю. Неклюдов, Москва, 5-24.

Осорина Мария, 1999, *Секретный мир детей в пространстве мира взрослых*, Санкт-Петербург.

Трыкова Ольга, 1997, *Современный детский фольклор и его взаимодействие с художественной литературой,* Ярославль.

VAIKŲ ŽAIDIMŲ ERDVĖ ŠIUOLAIKINIAME MIESTE

Santrauka

Straipsnio „Vaikų žaidimų erdvė šiuolaikiniame mieste“ autorius siekia parodyti, kad į praeitį nuėjus palėpėms, kiemams, tvoroms, rūsiams, šiuolaikiniame mieste su vaikų žaidimų erdve yra siejamas kompiuteris. Šiuolaikinio folkloro tyrimais atskleidžiama, kaip literatūros kūriniai, naudojant internetinius išteklius, veikia vaikišką folklorą. Kokiomis formomis atsispindi tokia įtaka, kokių idėjų semiasi folkloras iš literatūros – visa tai tapo šio tyrimo objektu. Daroma išvada, kad perėjimas prie postindustrinės, informacinės visuomenės labai smarkiai paveikė ne tik šiuolaikinę vaikystę, bet ir vaikų folklorą.

Esminiai žodžiai: vaikų folkloras, Haris Poteris, žaidimų erdvė.

CHILDREN‘ S GAME SPACE IN THE MODERN CITY

Summary

In the article named „Children‘ s game space in the modern city“ the author shows us that after attics, basements, yards, fences went to the past computer became their game space. Modern folklore‘ s research shows , that literary works through the resources of internet impact on children‘s folklore. How does this influence reflect, what does the folklore take from literature – all this has been the subject of this study. The rapid transition to a postindustrial, information society, with particular acuteness affected not only the modern childhood, but also children’s folklore.

Keywords: children‘s folklore, Harry Potter, game space.

Maria Zielińska

Lwowski Narodowy Uniwersytet im. Iwana Franki, Ukraina

SYTUACJA SOCJOLINGWISTYCZNA UCZNIÓW POCHODZENIA POLSKIEGO W OBWODZIE LWOWSKIM (NA PODSTAWIE BADAŃ ANKIETOWYCH)

We współczesnym językoznawstwie obserwuje się aktywne zainteresowanie tzw. polszczyzną kresową. Niemniej jednak mamy niezadowalającą liczbę rozpraw, jeśli chodzi o język polski najmłodszych osób pochodzenia polskiego na byłych kresach południowo-wschodnich w sytuacji dwujęzyczności (czasami też trójjęzyczności). Język jest najważniejszym wyznacznikiem tożsamości osoby, języki zaś mniejszości narodowych świadczą o poczuciu przynależności do określonej grupy społecznej, świadomości oraz wartościowaniu swoich korzeni. Jak pisze Stanisław Grabias, *język można traktować jako zwierciadło życia społecznego, ale zwierciadło, w którym odbijają się przede wszystkim kulturowe działania człowieka* (Grabias 2003, 29). Niezwykle interesująca, niezbędna i jak dotąd niezbadana jest sytuacja tożsamościowa oraz językowa, w której znajduje się młode pokolenie wywodzące się z rodzin polskich mieszkających w dzisiejszym obwodzie lwowskim. Celem niniejszego artykułu jest zatem analiza funkcjonowania języka polskiego u najmłodszej generacji jego nosicieli, gdyż właśnie ona jest podstawowym czynnikiem decydującym o zachowaniu oraz rozwoju tego języka poza granicami Polski. Ważną sprawą – moim zdaniem – jest utrwalenie stanu faktycznego świadomości tożsamościowej i językowej młodego pokolenia z perspektywy socjolingwistycznej. Wiadomo bowiem, że *socjolingwistyczny punkt widzenia jest elementem niezbędnym każdej nowoczesnej analizy językoznawczej* (Płóciennik, Podlawska 2007, 247).

Badania socjolingwistyczne przeprowadzone przeze mnie pozwalają na określenie sytuacji komunikacyjnych, w których używa się języka polskiego, stosunku oraz poglądów na temat języka mniejszości narodowej u dzieci i młodzieży pochodzenia polskiego zamieszkujących tereny obwodu lwowskiego[1] i uczęszczających do sobotnio-niedzielnych szkół polskich. Materiał został zebrany metodą kwestionariuszową[2].

[1] Według danych z ostatniego spisu ludności (2001 r.) tereny obwodu lwowskiego zamieszkuje 94,8% Ukraińców; 3,6% Rosjan; 0,7% Polaków; 0,2% Żydów oraz 0,1% Białorusinów. Dane pochodzą ze strony internetowej: www.ukrcensus.gov.ua

[2] Do sporządzenia ankiety wykorzystałam opracowania M. Dawlewicza (Dawlewicz 1999), K. Geben (Geben 2003) oraz H. Sokołowskiej (Sokołowska 2004).

Ankieta została sporządzona w języku polskim, prawie wszyscy uczniowie wypełnili ją w tym języku[3]. Obiektem badań jest 256 uczniów pochodzenia polskiego w wieku od 12 do 16 lat, którzy pobierają naukę (czy doskonalą znajomość) języka polskiego w polskich szkołach sobotnio-niedzielnych obwodu lwowskiego[4]. W obwodzie tym jest 9 zarejestrowanych szkół[5], między innymi w Borysławiu, Drohobyczu, Jaworowie, Medenicach (oddział szkoły drohobyckiej), Nowym Rozdole, Samborze, Sądowej Wiśni, Stryju, Złoczowie oraz Żydaczowie. Szkoły te są otwarte dla wszystkich chętnych, niezależnie od narodowości czy pochodzenia. Nauczanie w szkołach odbywa się przeważnie w soboty[6], w dni powszednie uczniowie uczęszczają do ukraińskich szkół ogólnokształcących. Ogólnie w 2009–2010 roku szkolnym w dziewięciu szkołach sobotnio-niedzielnych naukę języka polskiego pobierało 1057 uczniów, jedynie 443 z nich deklarowało pochodzenie polskie.

Jeśli chodzi o okres pobierania nauki języka polskiego przez ankietowanych uczniów, to waha się on w granicach od 1 roku do 9 lat, jedna osoba uczęszcza do polskiej szkoły już od 11 lat. Zgodnie z danymi ankiet, 21 uczniów (w tym 15 z m. Sambor) pochodzi z rodzin czysto polskich (oboje rodzice są narodowości polskiej), 92 – z rodzin mieszanych (jedno z rodziców jest Polakiem), 74 – ktoś z dziadków jest Polakiem, 24 – oboje dziadkowie są Polakami i 45 uczniów twierdzi, iż pradziadek lub prababcia (czy też oboje) jest przedstawicielem polskiej mniejszości narodowej.

Poczucie przynależności do społeczności narodowościowej starszych członków rodziny, wartościowanie, pielęgnowanie oraz chęć przekazania języka młodszemu pokoleniu ma wpływ na kolejność opanowania poszczególnych języków przez badanych uczniów. O istocie tej kwestii dla badacza polszczyzny zarówno północno-, jak i południowokresowej pisał Janusz Rieger (2002, 27): *Ważnym jest (...) stwierdzenie, czy polszczyzna, którą opisujemy, jest językiem* ***prymarnym*** *czy* ***sekundarnym***. *I niezależnie od definiowania prymarności ~ sekundarności trzeba stwierdzić, czy polski był językiem używanym w dzieciństwie i to, czy dziś informator używa go na co dzień w swoim domu*. W ankiecie interesowało nas, **który język został opanowany**

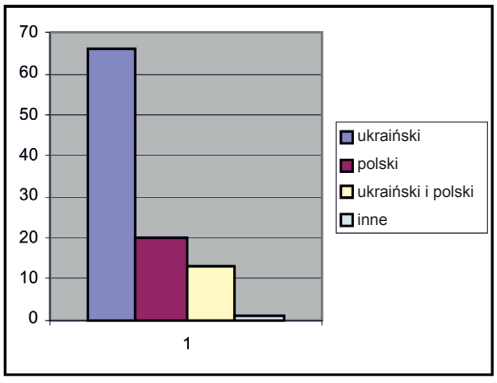
[3] Jedna uczennica wypełniła ankietę w języku ukraińskim, oprócz tego 4 osoby na poszczególne otwarte pytania ankiety udzieliły odpowiedzi też w tym języku, co najwyraźniej wiąże się z trudnościami w posługiwaniu się polszczyzną pisaną, gdyż naukę języka polskiego w sobotniej szkole ci uczniowie rozpoczęli dopiero w 2009 roku.

[4] Lwowskie szkoły z polskim językiem wykładowym nie zostały objęte badaniami.

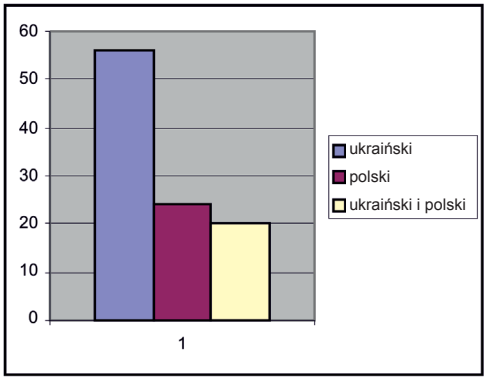
[5] Należy dodać, że poza ww. zarejestrowanymi szkołami są inne placówki, gdzie odbywa się nauczanie języka polskiego i które nie były tu brane pod uwagę.

[6] W sobotniej szkole w Złoczowie są też zajęcia popołudniowe w tygodniu, co jest związane z tym, że w szkole pracuje tylko jeden nauczyciel, który nie jest w stanie przeprowadzić zajęć we wszystkich klasach w ciągu jednego dnia. W Nowym Rozdole nauczanie języka polskiego odbywa się wyłącznie w godzinach popołudniowych w dni powszednie.

jako pierwszy (Wykres 1). Na podstawie odpowiedzi uczniów można stwierdzić, że większość z nich, a mianowicie 66%, jako pierwszy opanowała język ukraiński. Dzieje się to tak – moim zdaniem – z następujących powodów: najstarsze pokolenie, najwyraźniej z obaw przed represjami i prześladowaniem Polaków, których dokonywano w przeszłości, i dla dobra dzieci nie przekazywało im języka przodków albo ograniczyło się do używania tego języka w kontaktach bardzo bliskich, poufałych (np. wewnątrzrodzinnych, w gronie znajomych Polaków). Ograniczeniu zasięgu występowania języka polskiego sprzyjały mieszane małżeństwa, zamknięcie szkół z polskim językiem wykładowym, dominacja w komunikacji zewnętrznej języka (czy języków) kraju zamieszkania. Odpowiednio dzieci, deklarujące pochodzenie polskie, w większości przypadków w pierwszej kolejności opanowywały język ukraiński. Dwóch uczniów z rodzin mieszanych w rubryce „inny" wpisało: 1 – język łotewski, 1 – rosyjski. Co dotyczy języka polskiego, to tylko 20% ankietowanych stwierdziło, że opanowało go jako pierwszy. Przy czym musimy zaznaczyć, że prawie dla wszystkich uczniów, którzy pochodzą z rodzin, gdzie oboje rodzice są Polakami, język polski był językiem prymarnym. 13% uczniów przyswoiło oba języki (ukraiński i polski) równocześnie, co może świadczyć o trudnościach, związanych z wyodrębnieniem jednego pierwszego przyswojonego języka lub też o równoczesnej czy sukcesywnej dwujęzyczności, kiedy z jednymi członkami rodziny dziecko rozmawia w jednym języku, z drugim zaś – w drugim.



Wykres 1. Pierwszy opanowany przez uczniów język



Wykres 2. Język uważany za ojczysty

Istotna jest informacja o **języku ojczystym** badanych osób, a mianowicie, który z nich jest im bliższy, z którym identyfikują się narodowościowo i który w ich świadomości jest bardziej wartościowany. Jak uważa Joanna Dobkowska (2008, 53), *język traktowany przez jednostkę jako ojczysty można uznać za jeden z najważniejszych czynni-*

ków konstytuujących jej poczucie tożsamości, ponieważ stanowi on podstawowy składnik identyfikacji kulturowej, narodowej, religijnej, terytorialnej i społecznej. Henryka Sokołowska (2004, 26) twierdzi, że *przy znajomości dwóch lub kilku języków stosunek do nich może być różny i wartość każdego z nich może być przez użytkownika inaczej postrzegana. Jeden z tych języków jest zwykle w świadomości wielojęzycznego użytkownika dodatkowo nacechowany – jest uznawany za ojczysty i to wiąże się z odrębnym jego wartościowaniem w opozycji do innych języków używanych przez daną osobę*. Otóż wyniki ankietowania świadczą o tym, że język polski uważa za swój język ojczysty 24% uczniów, co prawie się pokrywa z liczbą tych, którzy opanowali go jako pierwszy (por. Wykres 1). Więcej niż połowa, a dokładnie 56% twierdzi, że język ukraiński jest ich językiem ojczystym i 20% oba języki (ukraiński i polski) traktuje jako ojczyste (Wykres 2).

Uzasadniając zaznaczenie języka ukraińskiego jako ojczystego, ankietowani odwoływali się przeważnie do miejsca urodzenia i zamieszkania, jak np.: *bo ja się narodziła w Ukrainie*[7]*; bo żyje na Ukrainie; język ukraiński jest ojczystym dlatego że mieszkam na Ukrainie, a za pochodzeniem jestem polką*. Są też argumenty, przemawiające za narodowością ukraińską: *bo jestem ukrainką; rodzice ukrainscy; jestem ukrainka pochodzenia polskiego.* Pojawiają się także pojedyncze komentarze, jak: *bo nim łatwiej mówić, i to jest taki duchowny język; tego, że często rozmawiam po ukrainsku; dla tego że lubim jego; z dziecinstwa rozmawiam po ukrainsku, tylko w niektórych sytuacjach po polsku; dla tego że mieszkam w takim mięście, gdzie nie rozmawiają językiem polskim.* Uczniowie, którzy przypisują status ojczystego dwóm językom, argumentują swoje stanowisko tym, że pochodzą z rodzin narodowościowo mieszanych, jak na przykład: *moi rodzice są różnych narodowości. Mama – Polka, tata – Ukrainiec; mama jest Polką, tata – Ukrainiec; dlatego, że jestem napół Polką i napół Ukrainką; mama uczyła mnie języka polskiego, a tato – języka ukrainskiego*. Ankietowani uświadamiają i cenią swoją przynależność do obu narodów, o czym świadczą następujące odpowiedzi: *uświadamiam swoją pszynależnośc do narodu ukraińskiego i polskiego; jestem narodowości polskiej ale mieszkam w Ukrainie; poprostu żyję na Ukrainie, a za pochodzeniem jestem polką i te dwa języka są naprawde ważnymi*. Wybór języka polskiego jako ojczystego uczniowie motywują polską narodowością: *bo jesteśmy Polakami; bo moje rodzice są Polakami; wszystkie moje pszodkowie byli polakami; jestem narodowości polskej mam już karte polaka; czuję się polką; myśle tak dlatego, że pozycjonuję siebie jako polaka; dlatego że mam korzenie polskie i szanuję kulturę, i tradycje moich przodków; mój ojciec muwie ja jestem Polakiem z krwi i kości.* Decydującym kryterium języka ojczystego jest dla ankietowanych jego funkcjonowanie w kręgu rodzinnym, o czym świadczą wypowiedzi typu: *bo tak mówimy w*

[7] W niniejszym artykule wszystkie odpowiedzi ankietowanych pozostawiam w oryginalnej postaci językowej i graficznej.

domu; dlatego że uczę go od dzieciństwa i jest mi bliskim; boto jest język moich rodziców; temu że cała moja rodzina to polacy i piersza mowa jaką rozmawiawam to polska. W 90% język polski, deklarowany przez uczniów jako ojczysty pełni jednocześnie funkcję języka „domowego", co – w znacznym stopniu – potwierdza tezę, że *język ojczysty małych skupisk etnicznych w obcym otoczeniu jest w zasadzie równoznaczny z prywatną komunikacją rodzinną* (Handke 2008, 84). Ćwierć ankietowanych nie udziela żadnej odpowiedzi na pytanie, wymagające uzasadnienia zaznaczenia tego właśnie języka jako ojczystego, co może świadczyć o trudnościach z formułowaniem wypowiedzi pisemnych w języku polskim. Nie mogę wykluczyć też niechęci uczniów do podejmowania wysiłku, jaki wymaga zastanowienie się nad argumentami.

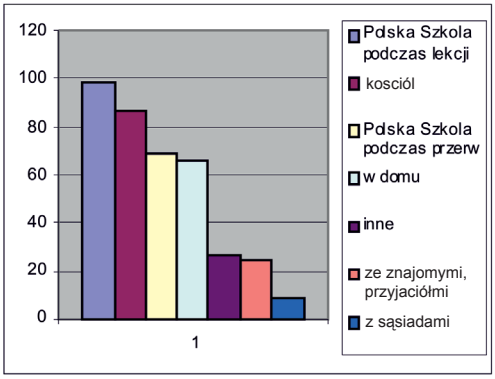
W sytuacji dwujęzyczności każdy z języków obsługuje pewne sfery w życiu człowieka. *Dwujęzyczność mówiących po polsku poza Polską powoduje, że oba z używanych języków muszą najpierw dzielić się „strefami wpływów", potem – konkurować ze sobą* (Miodunka 1999, 310). Zazwyczaj jeden język jest używany w kilku sytuacjach komunikacyjnych, tworząc tym samym klasy sytuacji, które Fishman nazywa „domenami"[8]. Grabias (2003, 58-59) zaznacza, że *odkrywanie domen, odróżnianie ich od sytuacji indywidualnych i od innych domen może się dokonywać tylko poprzez badania empiryczne. Tak więc jedynie opis faktycznie istniejących sytuacji jest w stanie doprowadzić do ustalenia reguł zachowań językowych. Reguły takie nabywamy nieświadomie w procesie socjalizacji od pierwszych dni życia i one właśnie stanowią o „kompetencji socjolingwistycznej"*.

Celem ankietowania jest również zbadanie **sfer występowania języka polskiego**[9], gdyż *w społecznościach wielojęzycznych wybór określonego języka nie jest nigdy przypadkowy, zawsze łączy się bowiem z ustalonymi regułami społecznymi dotyczącymi sfer używania poszczególnych języków i ich odmian, którym w świadomości społecznej przyporządkowana jest określona wartość* (Dobkowska 2008, 61). W ankiecie zaproponowałam uczniom spośród 7 miejsc i sytuacji zaznaczyć te, w których oni używają języka polskiego. Do sytuacji, w których możliwe jest wykorzystywanie języka polskiego, zaliczyłam: dom (rozmowa z rodziną); rozmowa ze znajomymi; z sąsiadami; z przyjaciółmi; kościół; Polska Szkoła Sobotnia tylko podczas lekcji; Polska Szkoła Sobotnia podczas przerw. Oprócz tego umożliwiono uczniom wpisanie własnego wariantu odpowiedzi w rubryce „w innych sytuacjach". Zebrany materiał świadczy,

[8] Cyt. za: Grabias 2003, 58.

[9] Nie przedstawiam w niniejszym artykule zakresu używania języka ukraińskiego w postaci osobnych wykresów i omówień, gdyż z góry zakładam, że różnica między liczbą używających języka polskiego w poszczególnych sytuacjach komunikacyjnych a ogólną liczbą ankietowanych stanowi o zakresie występowania języka ukraińskiego.

iż prawie wszyscy (98%) posługują się językiem polskim podczas zajęć w Polskiej Szkole (Wykres 3).

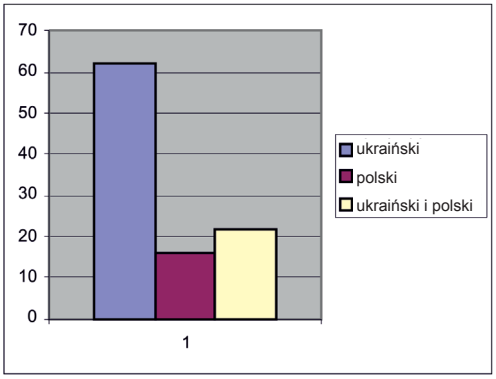


Wykres 3. Sfery używania języka polskiego

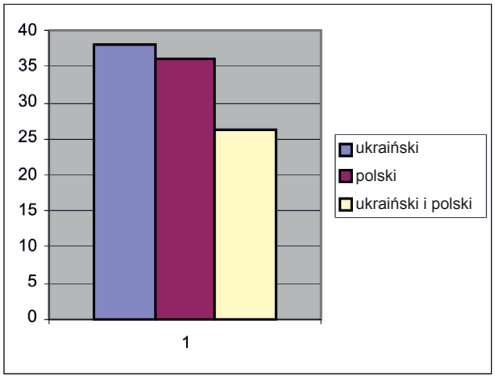
Dla zdecydowanej większości ankietowanych język polski jest także językiem kościoła, mszy świętej. Można też przypuścić, że część z tych, którzy nie zaznaczyli używania języka polskiego w rubryce „w kościele", są innego wyznania lub nie uczestniczą w nabożeństwach. 69% uczniów używa tego języka w rozmowie podczas przerw w Polskiej Szkole. Pozostałe 31% rezygnuje z posługiwania się językiem polskim w danej sytuacji – moim zdaniem – z następujących powodów: do szkół sobotnio-niedzielnych uczęszczają też (a być może przede wszystkim) dzieci z rodzin ukraińskich, które uczą się tego języka od podstaw i swobodne komunikowanie się w języku polskim z rówieśnikami sprawia im trudności. Nie wykluczamy też faktu, iż dzieci pochodzenia polskiego nie używają języka polskiego w czasie wolnym, gdyż wymaga to pewnego wysiłku, zastanowienia się nad wypowiedzią w porównaniu z językiem ukraińskim, który jest dominujący lub też w tego typu kontaktach łatwo przechodzi się na język rozmówcy (jeżeli rozmowę zaczyna się w języku ukraińskim). Język polski obsługuje sferę kontaktów domowych wewnątrzrodzinnych w 66% rodzin, których członkowie są Polakami lub mają korzenie polskie. Uczniowie używają też języka polskiego w innych sytuacjach i miejscach, nieprzewidzianych w ankiecie (26%). Spośród tych sytuacji komunikacyjnych najczęściej zdarza im się przechodzić na język polski podczas pobytu w Polsce, *u babci* oraz rozmawiając z rodziną (kolegami) z Polski. Zdarzają się odpowiedzi typu: *na katehezie; na konkursach z języka polskiego; w kulturalnych centrach*[10]*; jeśli spotykam ludzi z Polski; jeśli ktoś mówi do mnie popolsku; w internecie*. Liczba tych, którzy posługują się językiem polskim w rozmowie ze znajomymi i przyjaciółmi, całkowicie się pokrywa (po 24% w każdej sytuacji). Najrzadziej język polski jest używany w kontaktach sąsiedzkich (zaledwie 9%), co nie dziwi, gdyż Polacy w tych miejscowościach mieszkają w rozproszeniu, w dominującym otoczeniu ukraińskojęzycznym.

Jeśli chodzi o językowe kontakty wewnątrzrodzinne, interesowało mnie, **w jakim języku rozmawiają z uczniami ich rodzice i dziadkowie**. Otóż, według informacji, uzyskanej za pomocą ankietowania, w rozmowie z rodzicami zdecydowanie przeważa używanie języka ukraińskiego (Wykres 4).

[10] Chodzi o polskie centra kulturalno-oświatowe, które funkcjonują w danych miejscowościach.



Wykres 4. Wykorzystywane języki w rozmowie z rodzicami.



Wykres 5. Wykorzystywane języki w rozmowie z dziadkami.

Co się tyczy języka polskiego, to uczniowie częściej posługują się nim, rozmawiając z dziadkami (Wykres 5). Fakt ten świadczy o ważnej roli, którą odgrywa starsze pokolenie w formowaniu poczucia przynależności narodowościowej, przekazywaniu oraz utrwalaniu wiedzy z zakresie polszczyzny, tradycji oraz kultury najmłodszego pokolenia. Sytuacje bilingwalne występują w kręgu rodzinnym, kiedy badani z jednym członkiem rodziny rozmawiają w jednym języku, z drugim – w innym. Przykładowe wypowiedzi uczniów: *mama na polskim, a tata na ukraińskim; po stronie mamy po polsku, po stronie taty po ukraińsku; bardziej po Ukraińsku, i żadko (!) po Polsku; z dziadkiem po polsku, z babcią po ukraińsku; 40% Polski, 60% Ukraiński*.

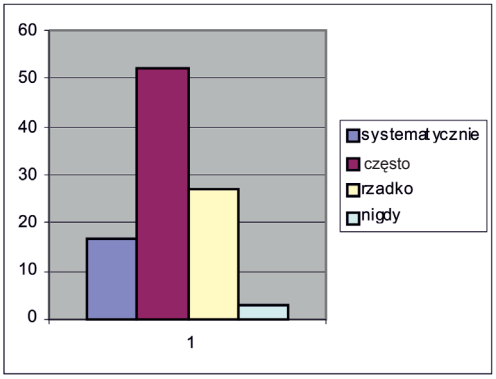
Dwujęzyczna osoba, w zależności od okoliczności, w których odbywa się rozmowa, czy też od rozmówcy w sytuacjach codziennych zmuszona jest do **zmiany kodu językowego**. Jeżeli chodzi o uczniów pochodzenia polskiego, to zdarza im się przestawiać z języka polskiego na ukraiński i na odwrót. Spośród sytuacji, w których najczęściej następuje zmiana języka polskiego na ukraiński, należy wymienić: przyjście do szkoły ukraińskiej, kontaktowanie się z osobą, która nie zna języka polskiego, z przyjaciółmi, kiedy nie wie, jakiego słowa ma użyć, wyjście z kościoła, polskiej szkoły oraz rozmowa w sklepie. Przytaczam niektóre pojedyncze odpowiedzi uczniów: *kiedy nie mogę prawidłowo wyrazić myśl; na pszerwach w szkole polskiej; kiedy jestem w towarzystwie polaków i ukraińców; w terminach technicznych, prawnych, medycznych; w rozmowie z mamą, potem z tatą; pod koniec lekcji*.

Sytuacje, które wymagają przełączenia kodu językowego z ukraińskiego na polski, zdarzają się uczniom – przede wszystkim – w momencie przyjścia do polskiej szkoły, kościoła, na zajęciach z języka polskiego, podczas rozmowy z nauczycielami języka polskiego oraz osobami polskiej narodowości, w czasie pobytu w Polsce, a

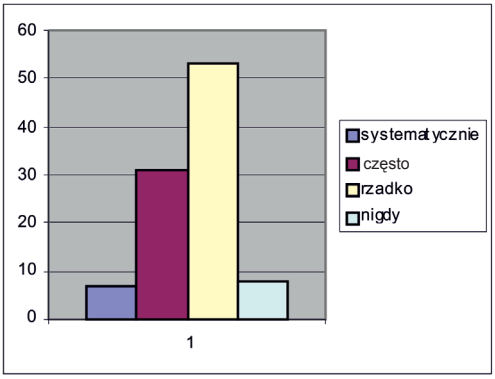
także z babcią i (lub) dziadkiem. Poniższe sytuacje przełączenia kodu językowego dopełniają przedstawione wyżej sfery wykorzystywania języka polskiego w codziennej komunikacji i pozwalają na zarysowanie pełnego funkcjonalnego obrazu języka polskiego jako narzędzia komunikacji dzieci pochodzenia polskiego w warunkach dwujęzyczności. Wśród okoliczności, w których zachodzi zmiana języka ukraińskiego na polski, badani wymieniają następujące: *kiedy przychodzę ze szkoły; w poważnych sytuacjach naprzykład konsulstwie; na konkursach z języka polskiego; z siostrami zakonnymi; kiedy czuje sytuacji w jakich muszę rozmawiać po polsku; z tatą, a potem z mamą; jak chcę dołożyć komuś.*

Badając sytuację socjolingwistyczną młodego pokolenia użytkowników języka polskiego, należy ustalić **źródło, z jakiego zaczerpnięto znajomość języka polskiego**. Tak więc, zgodnie z informacją, udzieloną przez uczniów, dla większości z nich był to dom rodzinny: 39% uczyli dziadkowie (lub jedno z nich), nieco mniej (34%) – rodzice (lub jedno z nich). Czasami znajomość języka polskiego ankietowani zawdzięczają swoim nauczycielom w polskich szkołach (12%). Nielicznym wśród badanych polszczyzna została przekazana przez księdza bądź starsze rodzeństwo. Pojedyncze osoby nauczyły się języka polskiego, oglądając telewizję.

Dla użytkowników języka polskiego, mieszkających poza granicami Polski, nieoceniony jest **kontakt z językiem ogólnopolskim**, który odbywa się **za pośrednictwem polskich środków masowego przekazu**. W ankiecie znalazło się pytanie o to, jak często uczniowie oglądają polskie programy telewizyjne, słuchają polskiego radia, a także czytają polskie książki, czasopisma i gazety. Dane wskazują na to, że najczęściej oni oglądają telewizję: 52% – często i 17% – systematycznie (Wykres 6).

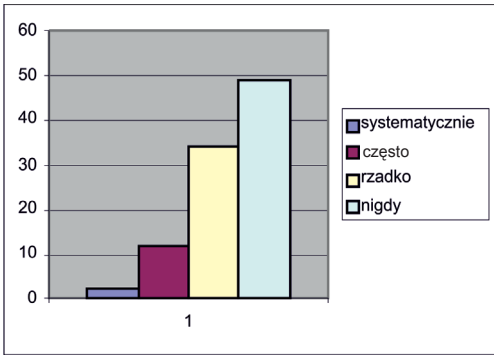


Wykres 6. Częstotliwość oglądania polskich programów telewizyjnych



Wykres 7. Częstotliwość czytania polskich książek, prasy

Wiele osób wśród badanych ogląda POLSAT, TVP1, TVP2 oraz POLONIĘ. Do programów, które cieszą się największą popularnością, zalicza się muzyczne, sportowe, rozrywkowe (*Jaka to melodia*; *Kocham Cię, Polsko*) oraz wiadomości i prognoza pogody. Uczniowie lubią oglądać seriale, takie jak: *M jak miłość*, *Świat według Kiepskich*, *Na dobre i na złe*, *Złotopolscy*. Ponad połowa uczniów (53%) oznajmia, że rzadko czyta polskojęzyczne wydawnictwa, co zresztą, jeśli chodzi o młode pokolenie, jest problemem ogólnym, o którym mówi się coraz częściej i głośniej (Wykres 7). 31% badanych twierdzi, że często czyta w języku polskim. Książki, po które uczniowie sięgają najczęściej, to przede wszystkim podręczniki szkolne (język polski, historia, geografia). Pojedyncze osoby twierdzą, że czytają utwory J. Słowackiego, H. Sienkiewicza, M. Konopnickiej oraz K. Makuszyńskiego. Często czytane czasopisma to: *Viva*, *Bravo*; nieco rzadziej – *Przyjaciółka*, *Pani Domu*. Jeżeli chodzi o gazety, to należy wymienić gazetki o tematyce religijnej, *Gazetę Lwowską*, *Kurier Galicyjski* oraz *Gazetę Wyborczą*. Prawie połowa (49%) nigdy nie słucha polskiego radia, 34% stwierdza, że słucha go rzadko (Wykres 8). Wśród stacji radiowych, ktorych uczniowie słuchają, dość często wymienia się RMF FM oraz Radio Zet. Popularne audycje radiowe to wiadomości i nowości muzyczne.



Wykres 8. Częstotliwość słuchania polskiego radia

Jak już zaznaczyłam na wstępie, uczęszczanie do polskich sobotnio-niedzielnych szkół nie jest obligatoryjne. Wobec tego interesująca jest **motywacja, którą kierują się uczniowie (lub ich rodzice), postanawiając rozpocząć naukę języka polskiego** w tego rodzaju placówkach oświatowych, gdyż fakt ten może świadczyć o ich postawie, stosunku wobec języka polskiego czy uświadamianiu przynależności do narodu polskiego. A zatem na pytanie „Dlaczego zostałeś uczniem Polskiej Szkoły Sobotniej" jedna trzecia (35%) wszystkich ankietowanych twierdzi, że chce nauczyć się języka polskiego, 16% odwołuje się do swojego pochodzenia lub narodowości polskiej, jak np.: *dlatego że chce znać język polski, bo moji dziadkowie są polaki, a także chce uczyć się w Polsce; czuję się polakiem, chcę się kształtować, uczyć się; bo chodze do kościoła i moja babcia jest polka; ba mam pochodzenie poskie...; ba jestem Polką; z pochodzenia jestem na pół polką; jestem polakiem i chce umieć pisać po Polsku; jestem Polakiem i musze chodzic do polskej szkoły.* Część uczniów (10%) kieruje się chęcią rozwijania poszczególnych sprawności językowych, takich jak czytanie, mówienie, pisanie: *żeby*

nauczyć się czytać i pisać i tp; ja zostałem w Polskiej szkole żeby rozwijać swoją wymowę; żeby nauczyć się rozmawiać i pisać w języku polskim; żeby umieć rozmawiać po Polsku. 8% uczniów uczęszcza do polskiej szkoły, gdyż ma zamiar kontynuować naukę na wyższych uczelniach w Polsce. Nieco więcej (9%) ma na celu doskonalenie znajomości języka polskiego, o czym świadczą następujące wypowiedzi: *chciałam udoskonalić swoje posługiwanie się językiem polskim; dla doskonałego znania języka polskiego…; dla dobrego opanowania języka polskiego; dlatego że chcę wiencej znać Polski język; dla tego żeby znać język Polski doskonale*. Decyzję o podjęciu nauki w polskiej szkole 7% uczniów motywuje chęcią pogłębiania wiedzy w zakresie historii, geografii, kultury polskiej: *żeby poznać polską historije, geografije, kulture no i oczywiście mowe lepiej; nauczyć się języka polskiego, historii i kultury Polski; ba chciałem rozwijać wiedzę o narodzie polskim; żeby uczyć się historii Polski; uzupełnić swoją wiedzę o Polsce, jej kulturze*. 4% ankietowanych kieruje się sympatią do Polski i języka polskiego, wyrażając to w następujący sposób: *bo mi się bardzo podoba ten język; dlatego że lubi polski język i literaturu; dlatego że ja lubi polski język; temu że lubie Polską i ich język; bardzo lubje Polski kraj; bo lubię rozmawiać po polsku i pisać, czytać; bo jenzyk polski jest bardzo piękny i latwy do uczenia*. Napotykam w ankietach także na wypowiedzi, ujawniające rozmaite czynniki, sprowadzające badanych uczniów do polskich szkół, jak na przykład: *mnie tutaj zaprowadził tato aby ja wjęcej wiedziałam język polski. Po jednej lekcji mi się bardzo spodobało; rzeby dobrze wyuczyć język polski i wolne rozmawiać z polakami, rzeby otrzymać kartę Polaka; dlatego że polska sobotnia szkoła jest podstawową czynnością w kształceniu języka; dlatego że uważam ją swoją ojczystą mową; podoba mi się to; mama i babcia kazali że trzeba; to jest moim obowiązkiem; bo chciałem poznać obcy język, aby było łatwiej za granicą; bo mnie rodzice oddali do sobotniej szkoły; żeby nie zapominać język polski*.

Na pytanie o **cel**, **dla którego ankietowani postanowili nauczyć się języka polskiego (lub doskonalić swój język polski)**, połowa z nich (52%) opowiedziała się za wyjazdem do państwa polskiego, mając na celu podjęcie studiów (29%) lub zamieszkanie i zdobycie pracy (23%) w tym kraju. Nieliczni uczniowie (9%) chcą doskonalić swój język polski[11] lub odwołują się do swych korzeni polskich, przynależności do narodu polskiego czy pragną zachować język przodków (8%): *dla tego że jestem poliakiem; czuje się Polakiem; jest to język mojej babci i prababci; mam pochodzenie polskie więc musze dobrze rozmawiać; mam pochodzenie polskie i trzeba ten jenzyk podtrzymywać; …żeby nie zawstydzić swój ród; żeby poznać mowę ojczystą; podziwiam jenzyk polski; jest wspaniały i jest moim drugim jenzykiem ojczystym; to jest język moich pszodków, moich dziadków. Oni pszekazali go mnie i tszeba go pszekazać dzieciam; trzeba zachować jenzyk*

[11] Tacy uczniowie najwyraźniej nie do końca zrozumieli treści pytania, które brzmi „W jakim celu postanowiłeś nauczyć się języka polskiego (lub doskonalić swój język polski)?".

przodków i przekazać swoim dzieciam. Oprócz tego ankietowani wyrażają chęć posługiwania się językiem polskim w celach komunikacyjnych: *żeby swobodnie rozmawiać z polakami i lubie ten język; żeby posługiwać się językiem polskim kiedy przyjeżdżam do Polski; żeby władać doskonale językiem moich przodków i dla porozumienia się z sąsiednim państwem; żeby dobrze rozmawiać w kościele, w Polsce podczas wakacji; żeby sie nie zawstydić w Polsce; żeby rozmawiac z innymi polakami i żeby można było się z nimi porozumiec; dla prawidłowego używania języka polskiego w rozmowie i na piśmie; ja bardzo chcem doskonało umieć mowić po polsku, pisać, czytać i rozumieć ten język.* Są też tacy, którzy uświadamiają różnice między polszczyzną używaną na Ukrainie a językiem polskim, którym posługują się rodzimi użytkownicy tego języka w Polsce i przyjmują język tych ostatnich za wzorzec godny naśladowania, o czym świadczą następujące odpowiedzi: *babcia mowi po polsku i trochu dodaje ukrainskie słowa, a ja chce rozmawiać jak polacy prawdziwi; bo jednak polacy nie rozmawiają tutaj tak jak polacy w Polsce i dlatego trzeba się douczać w szkole* lub *żeby mówic jak wszystkie Polacy.* Pojedyncze osoby uczą się języka polskiego „dla siebie" albo dlatego, że „im się to podoba".

Większość badanych (71%) uważa, że warto **doskonalić sprawność posługiwania się językiem polskim**, 5% stwierdza, że nie jest to potrzebne i 2% – nie ma zdania na ten temat. Nie wszyscy mogli uzasadnić swoją odpowiedź. Według badanych, potrzeba doskonalenia wynika najczęściej z pragnienia lepiej opanować język polski (gdyż są świadomi tego, że nie władają nim doskonale) lub dla lepszego porozumiewania się z ludźmi. Część uczniów uważa, że warto to robić dlatego, że jest to język ojczysty albo ze względu na pochodzenie lub narodowość polską, np.: *język ojczysty doskonali się przez cale życie; ...jesteśmy częścią współeczeństwa polskiego i musimy wiedzieć ten język; ... każdy Polak powinien dobrze znać Polski jenzyk; warto, jeśli człowiek ma korzenie polskie i jest tego świadomy.* Moim zdaniem, uświadamianie potrzeby doskonalenia się w zakresie języka polskiego może być wskaźnikiem poziomu świadomości językowej ankietowanych. Zdarzają się i takie odpowiedzi, jak: *dokonalenie się w różnym przypadku nie zaszkodzi; to nam się zda w życiu; żeby być bardziej świadomym tego języka; mieć więcej świadomości o tym języku.* Jako przykłady uzasadnień, przemawiających za tym, że nie warto doskonalić sprawności w zakresie języka polskiego, przytaczam następujące wypowiedzi uczniów: *... dla tego że nie każdemu potszebny język polski; bo nie wszystkie ludzie mogą dobrze muwić po polsku; bo na Ukrainie trzeba rozmawiać na ukrainskim języku.*

Jak już pisałam wcześniej, wielu uczniów, deklarujących pochodzenie polskie, ma na celu kontynuowanie nauki na polskich uczelniach. Mając na celu zbadanie **skłonności ankietowanych do ewentualnej emigracji do Polski** i czynników, którymi oni się kierują, podejmując taką decyzję, zaproponowałam im odpowiedzieć

na pytanie: *Czy chciałbyś na stałe wyjechać do Polski?* z prośbą o uzasadnienie odpowiedzi. Dane, które otrzymałam, świadczą, że 72% uczniów chce wyjechać do Polski, motywując to najczęściej chęcią podjęcia studiów (jedna uczennica nawet uzasadnia swoją odpowiedź tym, że w Polsce *łatwiej studiować (mniej nauki*), tym, że podoba im się państwo polskie (*bo mi się tam podoba; dlatego że w Polsce mi się bardzo podoba; dlatego, że lubię Polskę; ja raz była w Polsce i mi bardzo się spodobało. Tam cudowny kraj i ludzi*) oraz lepszymi warunkami socjalno-gospodarczymi Polski jako „prawdziwego europejskiego państwa" (*chciałbym zajmować się nauką a w Polsce nauka jest więc rozwinięta; żeby żyć godnie…; bo tam jest lepiej, latwiej na życie zarobić, dobre warunki…; bo tam można więcej osiągnąć; będąc w Polsce po raz pierwszy, zauważyłam, jak widocznie różni się życie społeczności; to bardzo rozwiniente państwo, wysoka cywilizacja; Polska jest państwem europejskim i tam jest prawdziwa Europa; chcę żyć w wolnym kraju i w wolnej Europie; Polska jest członkiem Unii Europejskiej*). Są też wypowiedzi, świadczące o postrzeganiu Polski jako swej (lub swoich przodków) ojczyzny, jak np.: *żeby poznac Ojczyzne; to Ojczyzna moich dziadków*. Przeczące odpowiedzi (26%) uzasadniano przeważnie niechęcią opuszczania rodziny, przyjaciół oraz przywiązaniem do miejsca urodzenia (*dlatego że tu jest moja rodzina i przyjacieli; bo urodziła się tut; bo kocham swój kraj; tego, że kocham Sambor i swoich przyjacieli; mieszkam na Ukrainie i podoba mi się kiedy mieszkający tu ludzie spostrzegają we mnie moc tradycyi, chęci i polskości. Pokazuję innym duch innego narodu*). Owe wypowiedzi można podsumować przysłowiem-odpowiedzią na powyższe pytanie: *wszędzie dobrze, ale w domu najlepiej*.

Co się tyczy **możliwego wyjazdu na stałe do innego kraju**, to większość badanych jest przeciwko temu, uzasadniając swoje stanowisko przede wszystkim decyzją o wyjeździe do Polski (*dlatego że jestem polką i chcę do Polski; chyba mam dwie ojczyzny: Polskę i Ukrainę; bo nie! Chciała bym wyjechać do Polski na stałe*), niechęcią opuszczania rodziny, domu rodzinnego oraz przyjaciół (*dlatego że ja nie chce zostawiać swoją rodzinę; bo moja rodzina jest tutaj i mój rodzinny dom; dla tego że Ukraina jest mój rodny kraj*) lub nieznajomością języków obcych (*bo nie znam języka; bo nie wiem dużo języków*). Ci, którzy opowiedzieli się za potencjalną emigracją, zwykle wymieniali takie państwa, jak: Stany Zjednoczone, Anglia oraz Niemcy, motywując to pragnieniem poznawania świata, kultury oraz tradycji innego narodu.

Podsumowując analizę otrzymanego metodą ankietowania materiału, można wyodrębnić ważną pozytywną cechę, jaką jest zainteresowanie językiem polskim wśród dzieci i młodzieży w obwodzie lwowskim. To, że tylko piąta część ankietowanych, mających korzenie polskie, opanowała język polski jako pierwszy i czwarta część uważa go za ojczysty, zależy od czynników wewnątrzrodzinnych oraz ekstralingwistycznych. Typowym zjawiskiem dla dzieci, pochodzących z rodzin mieszanych, jest

jednoczesne opanowanie dwóch języków: języka mniejszości narodowej oraz kraju zamieszkania i traktowanie obu jako ojczystych. Wypowiedzi uczniów na temat języka polskiego świadczą o ich świadomości narodowościowej i tożsamościowej oraz więzi z narodem polskim. Niebagatelna przy tym jest rola wewnątrzrodzinnych kontaktów językowych, zwłaszcza z dziadkami. To przeważnie oni są tym „mostkiem wiedzy", za którego pośrednictwem przekazywany jest język polski, a także tradycje oraz zwyczaje narodu polskiego, formuje się świadomość językowa i poczucie przynależności narodowościowej u młodego pokolenia użytkowników tego języka. Na Ukrainie, jak zresztą i w innych państwach, gdzie język polski funkcjonuje w otoczeniu języka (czy języków) kraju zamieszkania, ogromną rolę w podtrzymywaniu i promowaniu języka i kultury polskiej odgrywają polskie placówki oświatowe (lub kulturalno-oświatowe) oraz kościół. Cechą charakterystyczną zjawiska dwu- czy wielojęzyczności jest potrzeba przełączania kodu językowego w zależności od okoliczności, w których przebiega komunikacja. Mieszkając na Ukrainie, w dominującym otoczeniu ukraińskojęzycznym (jeśli chodzi o obwód lwowski), uczniowie używają przeważnie języka ukraińskiego. Komunikacja w języku polskim następuje na co dzień w nielicznych sytuacjach, najczęściej takich jak: przyjście do szkoły polskiej, kościoła oraz do domu. Dostęp młodego pokolenia użytkowników języka mniejszości narodowej do polszczyzny ogólnej za pośrednictwem kanału wizualno-słuchowego ma wiele zalet, między innymi sprzyja doskonaleniu umiejętności w zakresie języka polskiego na wszystkich płaszczyznach językowych. Zainteresowanie ankietowanych czytaniem w języku polskim pozostawia natomiast wiele do życzenia. Znamienny jest fakt, że zdecydowana większość uświadamia sobie potrzebę doskonalenia swojego języka polskiego i kieruje się chęcią opanowania języka swoich przodków lub pogłębiania wiedzy, postanawiając zostać uczniami polskiej szkoły. Z innej zaś strony, połowa ankietowanych swoje pragnienie podjąć naukę języka polskiego motywuje celem wyłącznie pragmatycznym, a mianowicie wyjazdem do Polski. Potwierdzeniem tego faktu jest to, że większość uczniów wyraża chęć wyjazdu do RP na stałe.

Należy się spodziewać, że zainteresowanie swoimi korzeniami i językiem przodków, a także świadomość językowa i tożsamościowa u dzieci i młodzieży pochodzenia polskiego wciąż będą wzrastać i język polski będzie miał tę wartość symboliczną, która łączy współczesne młode pokolenie z ich przodkami, historią oraz kulturą.

Bibliografia

Dawlewicz Mirosław, 1999, *Świadomość językowa młodzieży polskiego pochodzenia w Wilnie (na podstawie badań ankietowych)*, w: *Sytuacja językowa na Wileńszczyźnie*, red. J. Porayski-Pomsta, Warszawa, 73-80.

Dobkowska Joanna, 2008, *Tożsamość a język na pograniczu narodów i kultur*, w: *Tożsamość na styku kultur*, red. I. Masojć i R. Naruniec, Wilno, 53-66.
Geben Kinga, 2003, *Świadomość i kompetencja językowa a warstwy leksykalne w idiolektach młodzieży polskiego pochodzenia na Wileńszczyźnie*, Warszawa.
Grabias Stanisław, 2003, *Język w zachowaniach społecznych*, Lublin.
Handke Kwiryna, 2008, *Socjologia języka*, Warszawa.
Miodunka Władysław T., 1999, *Język polski poza Polską*, w: Polszczyzna 2000, red. W. Pisarek, Kraków, 306-325.
Płóciennik Iwona, Podlawska Daniela, 2007, *Słownik wiedzy o języku*, Bielsko-Biała.
Rieger Janusz, Cechosz Iwona, Dzięgiel Ewa, 2002, *Język polski na Ukrainie w końcu XX wieku. Cz. I Stan i status polszczyzny. Gwary polskie w Lwowskiem, na Tarnopolszczyźnie i na Podolu*, Warszawa.
Sokołowska Henryka, 2004, *Wielojęzyczność a umiejętności komunikacyjne uczniów szkół polskich na Litwie*, Warszawa–Wilno.

LENKŲ KILMĖS MOKINIŲ SOCIOLINGVISTINĖ PADĖTIS LVOVO APSKRITYJE (REMIANTIS ANKETINIAIS TYRIMAIS)

Santrauka

Straipsnyje mėginama aprašyti Lvovo apskrities (Vakarų Ukraina) lenkiškų savaitgalinių mokyklų mokinių, deklaruojančių savo lenkišką kilmę, sociolingvistinę padėtį. Klausimynų metodu surinkta medžiaga leidžia apibrėžti, kokį vaidmenį lenkų kalba vaidina jaunų šios kalbos vartotojų gyvenime dvikalbystės situacijoje.

Esminiai žodžiai: klausimynas, lenkų kalba, dvikalbystė, lenkiška kilmė, sociolingvistinė padėtis.

THE SOCIOLINGUISTIC SITUATION OF THE PUPILS DECLARING POLISH DESCENT IN LVIV REGION (BASED ON QUESTIONNAIRE)

Summary

The article is an attempt to describe the sociolinguistic situation of the pupils who declare Polish descent and attend the Polish Saturday Sunday schools in Lviv region (Western Ukraine). Material collected by using questionnaire allows to specify the role of the Polish language in the young Polish speakers' lives in a situation of bilingualism.

Key-words: questionnaire, the Polish language, bilingualism, Polish descent, sociolinguistic situation.

Lesia Korol

Narodowy Uniwersytet Lwowski, Ukraina

ZWIĄZKI RZĄDU W POLSZCZYŹNIE UCZNIÓW POLSKICH SZKÓŁ LWOWA

Zainteresowanie się kwestią wymienioną w tytule referatu zostało spowodowane przeglądem literatury naukowej dotyczącej wariantu regionalnego polszczyzny kresowej (a mianowicie południowokresowej). Język młodego pokolenia Polaków we Lwowie rzadko stawał się przedmiotem zainteresowania naukowców, w odróżnieniu na przykład od języka młodzieży polskiego pochodzenia w Wilnie i na Wileńszczyźnie (Dawlewicz 2000; Geben 2003; Sokołowska 2004). Zajmowano się przede wszystkim ogólnym opisem polszczyzny kresowej, jej dialektu południowego (Kurzowa 1985; Rieger 2002), dawnego dialektu miejskiego Lwowa (Seiffert-Nauka 1992) lub lwowskiej prasy polskojęzycznej (Masalska 1994; Ohorilko 2009). Natomiast od czasów II wojny światowej polskie szkolnictwo było i pozostaje nadal podstawowym czynnikiem zapewniającym Polakom we Lwowie utrzymanie języka ojczystego.

Szczególnie ciekawe wydają się badania nad utrwalonymi w polszczyźnie współczesnej młodzieży polskiego pochodzenia we Lwowie kalkami składniowymi z języka ukraińskiego. Ostatnio temat dotyczący osobliwości rekcji w polskich czasopismach ukazujących się we Lwowie oraz w języku Ukraińców, którzy uczą się języka polskiego albo znają go na poziomie zaawansowanym, pojawił się w krótkich rozprawach lwowskich badaczy (Krawczuk 2008; Огорілко 2009). W niniejszym referacie uwagę skupiam na osobliwościach składni rządu w ustnych i pisanych tekstach, których autorami są uczniowie polskich szkół Lwowa[1]. Badania zostały przeprowadzone wśród uczniów klas ósmych, dziewiątych i dziesiątych. Materiał do opisu zebrano, posługując się metodą wywiadu oraz gromadzeniem tekstów pisanych.

Młode pokolenie Polaków lwowskich utrzymuje wyniesioną z domu znajomość wariantu regionalnego polszczyzny południowokresowej i uczy się w szkole języka polskiego oraz jest co najmniej bilingwalne. Interferencje składniowe w spokrewnionych polskim i ukraińskim językach są niezwykle silne. Często jednak, oprócz interferencji, na osobliwości składni południowokresowej składa się

[1] Obecnie we Lwowie są dwie szkoły z polskim jezykiem wykładowym: ogólnokształcąca Szkoła Średnia nr 10 im. Św. Marii Magdaleny oraz ogólnokształcąca Szkoła Średnia nr 24 im. Marii Konopnickiej.

też sama przyroda związku rządu, ponieważ nie da się go ująć w ścisłe reguły. Poszczególne przypadki rekcji mają charakter nieumotywowany, więc trzeba je po prostu utrwalić w pamięci, podobnie jak na przykład frazeologizmy. Stąd właśnie wywodzi się zagrożenie zarówno przypadkowych interferencji, jak też utrwalenie pewnych kalk składniowych.

D. Buttler zaznacza, że nawet w języku ogólnopolskim przeobrażenia w dziedzinie łączliwości wyrazów dokonują się nieporównanie szybciej niż jakiekolwiek inne zmiany gramatyczne (Buttler 1976, 5). Ponieważ normy łączliwości syntaktycznej wyrazów są tak łatwo podatne na zmiany, stanowi to dobry grunt dla różnych innowacji lokalnych w polszczyźnie Lwowa. Ukraińskie otoczenie językowe, w którym na co dzień przebywają, tylko sprzyja szerzeniu się i utrwaleniu skalkowanych struktur składniowych. Warto też zaznaczyć, że uzualny język ukraiński jest na razie w stanie dalekim od stabilizacji. Istnieją wielkie różnice między językiem literackim a językiem potocznym, w większym stopniu ujawniającym wpływy języka rosyjskiego. Oprócz tego, wcześniejsze badania socjolingwistyczne, ukazujące współczesny stan świadomości językowej polskiej młodzieży uczniowskiej we Lwowie, świadczą, że część respondentów (9%) należy do rodzin polsko-rosyjskich, inni też deklarują dobrą znajomość języka rosyjskiego 23% – dobra w mowie i piśmie; 56% – dobra w mowie (Korol 2009, 157). Dlatego właśnie język rosyjski w sposób pośredni albo bezpośredni może wywierać wpływ na język polski (m.in. też struktury syntaktyczne) młodego pokolenia lwowian.

Związki rządu są strukturami hierarchicznymi, w których składnik nadrzędny wymaga określonej formy gramatycznej składnika podrzędnego (np. *cieszyć się sukcesem*, *ciekawy świata i ludzi*). H. Jadacka wyodrębnia dwa swoiste kryteria rozpoznania tego właśnie typu połączeń:

- forma narzucona wyrazowi podrzędnemu prawie zawsze różni się gramatycznie od formy wyrazu nadrzędnego [2];
- postać członu określającego jest stała, niezależna od postaci fleksyjnej członu określanego, np. *zarządzać + N, zarządzaj + N, zarządzałabym + N, zarządzając + N*. (Jadacka 2007, 149).

Druga właściwość związku rządu świadczy o tym, że relacja ta zachodzi na poziomie systemu językowego, nie zaś na poziomie tekstu, jak to ma miejsce w związku zgody.

Wśród związków rządu wyodrębnia się kilka typów połączeń o różnym składzie kategorialnym:

[2] Z wyjątkiem może takich związków (przy orzeczeniu modalnym), w którym rządzący bezokolicznik wymaga bezokolicznika, np. *chciałbym móc przyjść*.

1) czasowniki z rzeczownikami we wszystkich przypadkach zależnych, np. *pilnuje swego domu* (+D.), *mianowali go namiestnikiem* (+N) etc.;

2) czasowniki z bezokolicznikami, np. *musimy pomóc, nie możesz pojechać* etc.;

3) rzeczowniki z rzeczownikami, np. *zjazd absolwentów* (+D), *czułość dla żony* (+D), *krem do twarzy* (+D) etc.;

4) przymiotniki oraz imiesłowy przymiotnikowe z rzeczownikami, np. *zainteresowany rozmową* (+N), *zadowolone z podróży* (+D) etc.

Na podstawie zgromadzonego materiału (czyli polskojęzycznych tekstów lwowskich uczniów) można sporządzić listę wyrazów, których rekcja najczęściej bywa odmienna od rekcji tych wyrazów w normie ogólnopolskiej. Często zmiany zachodzą z przyczyn formalnego podobieństwa tych wyrazów do swoich ekwiwalentów w języku ukraińskim i ulegają w polszczyźnie uczniów schematom składni tego języka. Dlatego w przypadku, gdy struktura składniowa w polskim regiolekcie ma odpowiednik formalny w języku ukraińskim, przytaczam też wrzorzec ukraiński po to, by w ten sposób zasygnalizować możliwość jego oddziaływania na system języka polskiego.

1) czasownik – rzeczownik/zaimek

a) W języku ogólnopolskim czasowniki, rządzące dopełnieniem bliższym w bierniku, zmieniają rekcję na dopełniaczową po zaprzeczeniu. H. Jadacka zaznacza, że jest to jedyna bezwyjątkowa reguła w polskiej składni (Jadacka 2007, 152). W odmianie regionalnej polszczyzny Lwowa nierzadko po zaprzeczeniu mamy rekcję biernikową:

- *Nie mogłem wyrzucić te myśli z głowy* (zamiast *Nie mogłem wyrzucić tych myśli*);

- *Nigdy dotychczas nie kupowałam alkohol, więc nie wiem* (zamiast *nie kupowałam alkoholu*);

- *Czy nie widziałeś paczkę?* (zamiast *nie widziałeś paczki);*

- *Nie słuchaliśmy muzykę* (zamiast *Nie słuchaliśmy muzyki)*.

Jeszcze trudniej jest zapanować nad strukturami, w których po zanegowanym orzeczeniu modalnym występuje dopełnienie w bezokoliczniku i uzupełniające je określenie rzeczownikowe. Według normy cała część podrzędna wtedy podlega rekcji czasownika zaprzeczonego. Ale nawet użytkownicy języka polskiego w Polsce nierzadko sądzą, że rzeczownikiem określającym rządzi tylko czasownik w bezokoliczniku. H. Jadacka zalicza takie wykolejenia do nienormatywnych (Jadacka 2007, 153), natomiast A. Markowski, który bierze pod uwagę też normę użytkową (uzus),

uważa, że w niektórych wypadkach[3] to już nie zakłóca normy (Markowski 2004, 96). W każdym razie zarówno takie właśnie uzualne struktury ogólnopolskie, jak i biernikowa rekcja w odpowiednich konstrukcjach ukraińskich tylko sprzyjają utrwaleniu takich form w regionalnej odmianie polszczyzny młodego pokolenia lwowian:

- *W te czasy nie wolno było w szkole nosić takie ubrania jak dzisiaj* (zamiast *W tych czasach nie wolno było w szkole nosić takich ubrań...*);

- *Nie żal im zostawiać Ukrainę* (zamiast *Nie żal im zostawiać Ukrainy*).

b) Rząd dopełniaczowy przysługuje pewnym czasownikom jako leksemom. Stanowią one zbiór dość niejednorodny. Z tego względu na uwagę zasługują:

b1) czasowniki o znaczeniu ujemnym. Do nich zalicza się leksemy z „wbudowanym" elementem semantycznym niewystarczalności, niewykonania czegoś, nieistnienia albo wyrazy z formalną negacją w strukturze słowotwórczej:

- *Nienawidzę takie pytania* (zamiast *Nienawidzę takich pytań*. Por. ukr. *ненавидіти питання* (B));

- *Zakazuje się podczas dyskotek szkolnych wnoszenie, spożywanie alkoholu i palenie papierosów* (zamiast *Zakazuje się wnoszenia, spożywania alkoholu i palenia);*

- *Zapomniałam dzisiaj tą ankietkę* (zamiast *Zapomniałam dzisiaj tej ankietki.* Por. ukr. *Я забула цю анкету* (B)); *Zapomniałem tekst w domu* (zamiast *Zapomniałem tekstu w domu* Por. ukr. *Я забув текст удома* (B));

- *W tamtych czasach zabroniono kontakty z Polakami* (zamiast *zabroniono kontaktów z Polakami.* Por. ukr. *заборонено контакти з поляками* (B));

b2) czasowiki o ogólnym znaczeniu „opiekować się", np *bronić, pilnować*, które w języku ukraińskim wymagają biernika:

- *... ale trzeba pilnować swoją wiarę* (zamiast *pilnować swojej wiary.* Por. ukr. *берегти свою віру* (B));

- *... będą strzec granicę kraju* (zamiast *strzec granicy kraju.* Por. ukr. *охороняти кордон* (B));

- *... doglądałem krowy u babci na wsi* (zamiast *doglądałem krów*);

b3) inne czasowniki, których używa się z niewłaściwą rekcją i których się nie da pogrupować na podstawie kryterium semantycznego:

[3] Według A. Markowskiego, jeżeli między zaprzeczonym czasownikiem a bezokolicznikiem dodamy jeszcze jakiś składnik zdania, a w zwiąku z tym dopełnienie bardzo się oddali od tego zaprzeczonego czasowika, to wówczas owo dopełnienie może mieć formę dopełniacza, ale może także być użyte w bierniku. I jeżeli w zdaniu występuje zaprzeczony tzw. czasownik niewłaściwy, równobrzmiący z rzeczownikiem, a więc połączenie typu *nie sposób, nie żal, nie wstyd,* po nim bezokolicznik, a potem dopełnienie, to owo dopełnienie też może być użyte zarówno w dopełniaczu, jak i w bierniku. Natomiast jeżeli w zdaniu występuje połączenie *nie można, nie wolno, nie trzeba* + bezokolicznik, to dopełnienie będzie miało formę dopełniacza, nie biernika.

- *... musieli dotrzymywać tajmnicę* (zamiast *musieli dotrzymywać tajemnicy);*

- *Trzeba próbować szukać pracę w swoim kraju* (zamiast *trzeba próbować szukać pracy*. Por. ukr. *шукати роботу* (B));

- *Aby zamaskować je /pryszcze/ używa korektor* (zamiast *używa korektora*. Por. ukr. *використовує коректор* (B));

- *Muzykę to każdego dnia słucham* (zamiast *Muzyki każdego dnia słucham*. Por. ukr. *слухати музику* (B)); *lubię też muzykę, często słucham radio* (zamiast *słucham radia*. Por. ukr. *слухаю радіо* (B)); *słucham hip-hop i rap* (zamiast *słucham hip-hopu i rapu*. Por. ukr. *слухаю хіп-хоп і реп* (B));

- *Szukałyśmy tę mapę* (zamiast *szukałyśmy tej mapy*. Por. ukr. *шукали цю мапу* (B)).

Problemy w zakresie rekcji czasowników nie ograniczają się do wątpliwości: dopełniacz czy biernik, np.:

- *Nie mam jeszcze prawa głosu, ale głosowałabym za Juszczenka* (zamiast *głosowałabym za Juszczenką* lub *głosowałabym na Juszczenkę*. Por. ukr. *голосувати за Ющенка*);
- *Co Pani rozumie pod pojęciem „tożsamość"?* (zamiast *przez pojęcie „tożsamość"*. Por. ukr. *розуміти під поняттям*);
- *Wybrano mnie przewodniczącym klasy* (zamiast *Wybrano mnie na przewodniczącego klasy*. Por. ukr. *вибирати ким*);
- *Matka pracuje lekarką w przychodni* (zamiast *Matka pracuje jako lekarka*. Por. ukr. *працює лікаркою* (N)).
- *Była w niego zakochana; Tak, znam Żebrowskiego. Jestem w niego po prostu zakochana* (zamiast *Jestem w nim zakochana*. Por. ukr. *закохана в нього* (B));
- *Zrobił wrażenie na Pawła (*zamiast *Zrobił wrażenie na Pawle*. Por. ukr. *справити враження на Павла* (B));
- *Śledzi za modą ale też stworzyła własny styl* (zamiast *Śledzi modę ale też stworzyła własny styl*. Por. ukr. *тежити за модою)*.

2) Niektóre czasowniki łączą się z rzeczownikami odczasownikowymi, inne z bezokolicznikami, a przy niektórych możliwe jest użycie zarówno jednej, jak i drugiej formy dopełnienia. D. Buttler zaznacza, że rozgraniczenie użyć bezokolicznika i rzeczownika odsłownego nie podporządkowuje się żadnej ogólniejszej zasadzie, ma charakter modalny (Buttler 1976; 216). W odmianie regionalnej obserwuje się tendencję do częstszego używania formy bezokolicznika w tych wypadkach, w których powinien pojawić się rzeczownik odczasownikowy[4]:

- *W tym roku planuję kupić plecak* (zamiast *W tym roku planuję kupno placaka*. Por. ukr. *планую купити рюкзак*);

[4] Podobną tendencję obserwuje się również w języku ogólnopolskim (Markowski 2004, 100)

- *Teraz kontynuujemy pracować nad stworzeniem teatru szkolnego* (zamiast *kontynuujemy pracę nad stworzeniem teatru szkolnego*. Por. ukr. *продовжуємо працювати*); - *Właśnie rozpoczęliśmy głosować na Miss Wiosny* (zamiast *rozpoczęliśmy głosowanie na Miss Wiosny* Por. ukr. *розпочали голосування /голосувати за)*.

3) Wiele rzeczowników w języku polskim wymaga, ze względu na swoje znaczenie, uzupełnienia innymi rzeczownikami, użytymi w odpowiedniej formie. W regionalnej odmianie polszczyzny lwowskich uczniów formy te nie zawsze są zgodne z normą ogólnopolską (chociaż rodzimi użytkownicy języka polskiego też nierzadko mylą te formy):

- *weekend jest czasem dla rozrywek* (zamiast *weekend jest czasem na rozrywki.* Por. ukr. *час для розваг*);

- *można stosować olejek zamiast kremu dla rąk i balsamu dla ciała* (zamiast *kremu do rąk i balsamu do ciała*. Por. ukr. *крем для рук, бальзам для тіла*);

- *podręczniki z języka polskiego* (zamiast *podręczniki do języka polskiego*. Por. ukr. *підручники з польської мови);*

- *w centrum przy pomniku Mickiewiczowi* (zamiast *przy pomniku Mickiewicza*. Por. ukr. *пам'ятник Міцкевичу* (C)); *niedaleko pomnika Szewczenkowi* (zamiast *pomnika Szewczenki*. Por. ukr. *пам'ятника Шевченкові*).

4) Większość przymiotników nie rządzi rzeczownikami, lecz jest im podporządkowana, np. *czarny ← kot*. Jednak spora grupa przymiotników wymaga uzupełnienia rzeczownikiem lub zaimkiem (często z przyimkiem) w odpowiednim przypadku. W wariancie regionalnym forma tego uzupełnienia może się różnić od normy ogólnopolskiej:

- *Bezlitośni byli w stosunku do obecnych* (zamiast *Bezlitośni dla obecnych*);

- *Sezon letni bogaty był na różne atrakcje* (zamiast *bogaty był w różne atrakcje);*

-*Wykształcnie konieczne dla kariery zawodowej* (zamiast *Wykształcnie konieczne do kariery zawodowej*);

- *Czasem bywają niesprawiedliwe wobec nas* (zamiast *Czasem bywają niesprawiedliwe dla nas* albo *niesprawiedliwe w stosunku do nas*);

- *Tego się nie spodziewałam, jestem zadowolona sobą* (zamiast *jestem zadowolona z siebie*. Por. ukr. *задоволена собою* (N));

- *Może uczenie się języków jest komuś trudne* (zamiast *może uczenie się języków jest dla kogoś trudne*).

Z wyżej przytoczonych przykładów nietrudno jest wywnioskować, że większość nieodpowiedności między rekcją regionalną a normatywną ogólnopolską spowodowana jest wpływem języka ukraińskiego i rosyjskiego. Oczywiście, nie o wszystkich konstrukcjach składniowych można powiedzieć, że są kalkami ze wspomnianych języków, ponieważ czasem zgadzają się też z formami, które funkcjonują w uzusie

języka. Szerzeniu się takich form sprzyja też brak wyraźnych reguł łączliwości składniowej wyrazów, bo często ma ona charakter zwyczajowy. Warto też zaznaczyć, że w sytuacji wielojęzyczności takich osobliwości w języku Polaków, którzy mieszkają poza granicami kraju, nie warto traktować jako błędów i rozpatrywać je jako zjawisko negatywne, ponieważ wyodrębniają one w ramach szeroko rozumianej polszczyzny ogólnej swoisty i niepowtarzalny język polski Lwowa.

Bibliografia

Buttler Danuta, 1976, *Innowacje składniowe współczesnej polszczyzny*, Warszawa.

Dawlewicz Mirosław, 2000, *Słownictwo socjolektu młodzieży polskiego pochodzenia w Wilnie*, Warszawa.

Geben Kinga, 2003, *Świadomość i kompetencja językowa a warstwy leksykalne w idiolektach młodzieży polskiego pochodzenia na Wileńszczyźnie*, Warszawa.

Jadacka Hanna, 2007, *Kultura języka polskiego. Fleksja, słwotwórstwo, składnia*, Warszawa.

Język mniejszości w otoczeniu obcym, 2002, red. J.Rieger, Warszawa.

Krawczuk Ałła, 2008, *Kłopoty z opanowaniem polskiej rekcji w procesie nauczania Ukraińców sprawności pisania*, w: *Rozwijanie i testowanie biegłości w języku polskim jako obcym*, red. A. Seretny, E. Lipińska, Kraków, 129-140.

Kurzowa Zofia, 1985, *Polszczyzna Lwowa i kresów południowo-wschodnich do 1939 roku,* Warszawa.

Markowski Andrzej, 2004, *Praktyczny poradnik językowy*, Warszawa.

Masalska Irena, Dzięgiel Ewa, 1994, *Polszczyzna listów do "Gazety Lwowskiej" (1995-1996)* w: *Język polski dawnych Kresów Wschodnich*, red J.Rieger, Warszawa, 385-489.

Masojć Irena, 2001, *Regionalne cechy systemu gramatycznego współczesnej polszczyzny kuturalnej na Wileńszczyźnie*, Warszawa.

Ohorilko Oksana, 2009, *Wybrane osobliwości składniowe tekstów lwowskiej prasy polskojęzycznej. Na materiale „Gazety Lwowskiej",* w: *Postscriptum Polonistyczne,* nr1 (3), red. R. Cudak, Katowice, 131-142.

Seiffert-Nauka Irena, 1992*, Dawny dialekt miejski Lwowa. Część 1. Gramatyka*, Wrocław.

Sojka-Masztalerz Helena, 1999, *Niektóre zjawiska słowotwórcze i leksykalne we współczesnej polszczyźnie lwowian* w: *Studia nad polszczyzną kresową. T. IX*, red. J. Rieger, Warszawa, 237-242.

Sokołowska Henryka, 2004, *Wielojęzyczność a umiejętności komunikacyjne uczniów szkół polskich na Litwie*, Warszawa-Wilno.

Zielińska Anna, 2002, *Polska mniejszość na Litwie Kowieńskiej. Studium socjolingwistyczne*, Warszawa.

Король Леся, 2009, *Національно-культурна та мовна ідентичність учнів польських шкіл у Львові* w: *Мова і Культура*, Вип.12. Т.III (128), Київ, 155-161.

Огорілко Оксана, 2009, *Зв'язок керування у писемному мовленні поляків Львова* w: *Проблеми слов'янознавстава*, Вип. 58, Львів, 238-246.

GRAMATINIS VALDYMO RYŠYS LVOVO LENKŲ MOKYKLŲ MOKINIŲ LENKŲ KALBOJE

Santrauka

Straipsnyje aptariamos Lvovo lenkų kilmės jaunimo lenkų kalboje įsitvirtinusios sintaksinės ukrainiečių kalbos kalkės. Galima išskirti kelis valdymo ryšio kalkių tipus; tai skirtingų kategorijų sintaksiniai junginiai: 1) veiksmažodžiai su daiktavardžiais visais priklausymo atvejais, pvz. *słuchać muzykę* (+B) (vietoje *słuchać muzyki* (+D)), *nienawidzę takie pytania* (+B) (vietoje *nienawidzę takich pytań* (+D)) ir kt.; 2) veiksmažodžiai su bendratimis, pvz. w*łaśnie rozpoczęliśmy głosować na Miss Wiosny* (vietoje *rozpoczęliśmy głosowanie*) ir kt.; 3) daiktavardžiai su daiktavardžiais, pvz. *weekend jest czasem dla rozrywek* (+D) (vietoje *weekend jest czasem na rozrywki* (B)), *krem dla rąk* ir *balsam dla ciała* (vietoje *krem do rąk* ir *balsam do ciała* (+D)) ir kt.; 4) būdvardžiai bei dalyviniai būdvardžiai su daiktavardžiais, pvz. *jestem zadowolona sobą* (+N) (vietoje *jestem zadowolona z siebie* (+D)) ir kt.

Remiantis surinkta medžiaga galima sudaryti sąrašą žodžių, kurių gramatinis valdymas dažniausiai būna kitoks nei tų žodžių valdymas norminėje bendrinėje lenkų kalboje.

Esminiai žodžiai: valdymas, interferencija, pakraščių lenkų kalbos regioninis variantas.

CASE GOVERNMENT OF THE POLISH SPEECH OF THE LVIV SCHOOLS STUDENTS WITH POLISH LANGUAGE OF TEACHING

Summary

This article is a try to describe the appointed in Polish speech modern generation polish origin students in Lviv syntactic tracing the Ukrainian language. Among cases government different types of combinations of categorical can be selected: 1) verbs and nouns in all dependent cases, for example, *słuchać muzykę* (+B) (instead of *słuchać muzyki* (+D)), *Nienawidzę takie pytania* (+B) (instead of *Nienawidzę takich pytań* (+D)), etc. 2) verbs with infinitive, for example w*łaśnie rozpoczęliśmy głosować na Miss Wiosny* (instead of *rozpoczęliśmy głosowanie,* etc. 3) nouns with nouns, for example *weekend jest czasem dla rozrywek* (+D) (instead of *weekend jest czasem na rozrywki (B)), krem dla rąk i balsam dla ciała* (instead of *krem do rąk i balsamu do ciała* (+D), etc. 4) participles and adjectives and nouns, for example, *jestem zadowolona sobą* (+N) (instead of *jestem zadowolona z siebie* (+D)) and so on.

Based on the collected material can make a list of words, case government which often differs from the case government of the words in a polish national norm.

Key words: case government, interference, regional variant of the Polish language.

Henryka Sokołowska

Litewski Uniwersytet Edukologiczny, Litwa

WYBRANE OSOBLIWOŚCI SŁOWNICTWA UCZNIÓW SZKÓŁ POLSKICH W WILNIE (W WIEKU WCZESNOSZKOLNYM)

W niniejszym artykule skupię się na zagadnieniu słownictwa uczniów klas czwartych szkoły podstawowej z polskim językiem nauczania w Wilnie[1]. Jest to próba wyłonienia podstawowych cech sprawności leksykalnej dzieci w obrębie kilku przykładowych zakresów tematycznych, a więc wykrycie głównych typowych osobliwości tej sprawności językowej, realizującej się w mowie wielojęzycznych uczniów szkół polskich.

Dla rozwoju sprawności leksykalnej dzieci w szkołach polskich w Wilnie istotnym czynnikiem jest fakt wielojęzyczności i wielokulturowości otoczenia. Wielojęzyczność społeczna (głównie obejmująca używanie języków litewskiego i rzadziej rosyjskiego, polskiego i białoruskiego) rzutuje na wielojęzyczność indywidualną członków tej społeczności już od najmłodszego wieku, a to znaczy, że dotyczy również (co prawda w niejednakowym stopniu) dzieci w wieku wczesnoszkolnym. Tacy uczniowie są z reguły trójjęzyczni, poza ojczystym językiem polskim znają też w różnym stopniu inne języki – przeważnie jeden lub dwa. Polski jako język ojczysty występuje w ich idiolektach zwykle w odmianie regionalnej. W warunkach wielojęzyczności społecznej (która generalnie na Wileńszczyźnie ma charakter dyglosyjny), a w następstwie też wielojęzyczności indywidualnej, nierzadko dochodzi do mieszania się języków w obrębie jednego aktu komunikacyjnego, mogą to być przeskoki kodowe – zmiana języka komunikacji, cytaty lub innego rodzaju pożyczki językowe, nie zawsze uświadamiane przez użytkowników języka (por. Sokołowska 2004).

Należy zauważyć, że dość sukcesywnie rozwijają się wieloaspektowe badania językoznawcze dotyczące polszczyzny wileńskiej; w ich kręgu znajdziemy także opracowania, których przedmiotem jest język młodzieży polskiej na Wileńszczyźnie, w tym też uczniów (por. Dawlewicz 2000, Geben 2003, Masojć 1995, 2005, Karaś 1999, Sokołowska 2004 i in.). Nieznane jednak jak dotąd są badania nad językiem małych dzieci, np. w wieku przedszkolnym i wczesnoszkolnym z polskich rodzin na Litwie.

[1] W szkołach Republiki Litewskiej nauczanie początkowe obejmuje klasy 1-4.

Niniejsze opracowanie opieram na materiale językowym, zebranym w kilku wileńskich szkołach podstawowych z polskim językiem nauczania na poziomie edukacji wczesnoszkolnej. Materiał pochodzi z nagrań, eksploratorzy (byli nimi studenci polonistyki WUP) prowadzili standaryzowany wywiad z każdym uczniem osobno na podstawie przedstawionych uczniom ilustracji (20 uczniów z 3 różnych szkół m. Wilna). Ilustracje sugerowały 3 różne zakresy tematyczne, mianowicie: ludzie reprezentujący różne zawody, ulica w mieście oraz baśnie i bajki. Badania były prowadzone w sytuacji półoficjalnej (eksplorator był nieznany uczniom, zachowano stałe tematy rozmów) z odwołaniem się do przedstawionego na ilustracji obrazka. Materiał okazał się interesujący pod różnymi względami, do poniższego opisu wyekscerpowałam jednak tylko osobliwości leksykalne, pominęłam zaś inne – np. z poziomu gramatyki, fonetyki, budowy tekstu itp.

W zebranym materiale dało się wyróżnić zarówno słownictwo z warstwy ogólnopolskiej, jak też warstwę skontrastowaną polszczyzny. Trzeba zauważyć, że w mowie wszystkich uczniów dominuje słownictwo ogólnopolskie (na tej podstawie nie można jednak jeszcze twierdzić o bogactwie leksykalnym polszczyzny uczniów), w niniejszym opracowaniu jednak chcę się skupić na przypadkach odstępstw od normy ogólnopolskiej. Omówię warstwę skontrastowaną słownictwa (w stosunku do leksyki ogólnopolskiej) w mowie uczniów w obrębie kilku przykładowych pól semantycznych. W warstwie tych osobliwości można wyodrębnić wyrazy regionalno-gwarowe, interferencyjne i defektywno-deformacyjne (por. Geben 2003, 28; Dubisz 1998, 65-69).

Osobliwości regionalno-gwarowe – właściwe polszczyźnie danego regionu – w mowie uczniów zadomowiły się najprawdopodobniej w sposób naturalny, w wyniku naturalnego nabywania mowy otoczenia, tj. regionalnej odmiany polszczyzny (tę odmianę na ogół należy traktować jako język pierwszy badanych uczniów) i możliwe, że nie są one uświadamiane przez uczniów jako błędy czy odstępstwa od normy. Do tej warstwy zostały odniesione ustabilizowane kresowizmy, które są odnotowane w literaturze przedmiotu[2] jako cechy polszczyzny regionalnej. Niektóre z nich mają proweniencję innojęzyczną (z języków ruskich, litewskiego), jednak w mowie współczesnych użytkowników języka prawdopodobnie nie powstają spontanicznie, bezpośrednio pod wpływem znajomości tych języków. Są przejęte z języka otoczenia. Zmiany interferencyjne zaś obejmują cytaty oraz zapożyczenia (a wśród nich kalki językowe), głównie z języków litewskiego i rosyjskiego, pojawiające się (raczej okazyjnie lub jednostkowo) w mowie polskiej na Litwie w wyniku znajomości i częstego

[2] Mam tu na myśli głównie obszerniejsze opracowania Z. Kurzowej 1993, J. Mędelskiej 1993, B. Dwilewicz 1997, M. Dawlewicza 2000, K. Geben 2003, J. Riegera, I. Masojć, K. Rutkowskiej 2006.

używania innych języków. Wreszcie zmiany defektywno-deformacyjne w danym materiale – to neologizmy słowotwórcze, neosemantyzmy, struktury hybrydalne – takie, które nie mają bezpośredniego źródła ani wsparcia w postaci innojęzycznej. Zarówno interferencje, jak też przypadki osobliwości defektywno-deformacyjnych mogą wynikać z uświadamiania sobie przez uczniów własnych braków w słownictwie i być próbą poszukiwania odpowiedniego leksemu – czego efektem jest przywołanie wyrazu pochodzącego z innego języka lub tworzenie, urabianie nowej nazwy. Interesują mnie też przykłady innego rodzaju substytucji w mowie brakujących leksemów, z czego najczęstsze wydają się być omówienia, czyli sformułowania zastępcze, mówiące pośrednio o przywoływanych desygnatach.

Tematyka nagrywanych rozmów pozwolila skupić się na leksyku o następującej tematyce: zawód, narzędzia, warunki i efekty działań ludzkich, kultura, rozrywka i sport, pojazdy, ruch uliczny, bajki i baśnie, odzież i dodatki do odzieży i in.

H. Zgółkowa, autorka *Słownika minimum języka polskiego,* prezentuje w swoim opracowaniu (Zgółkowa 2009) podstawowy zasób słów języka polskiego (odpowiadający znajomości języka polskiego na poziomie średnim ogólnym), uporządkowany m.in. tematycznie, a więc wyodrębnia 8 pól tematycznych: *Człowiek, Człowiek w środowisku społecznym, Komunikacja międzyludzka, Dom i jego wyposażenie, Życie społeczne, gospodarcze i kulturalne, Forma istnienia w przestrzeni, Czas, Środowisko naturalne*. Wymienione pola tematyczne mają uporządkowaną wewnętrzną strukturę, na którą składają się poszczególne pola wyrazowe. Odwołując się do słownika H. Zgółkowej, na potrzeby niniejszej analizy wyszczególniam przykładowe pola wyrazowe w obrębie kilku pól tematycznych: *Człowiek, Człowiek w środowisku społecznym, Życie społeczne i kulturalne, Forma istnienia w przestrzeni* i analizuję je pod kątem użytych przez uczniów, nietypowych dla polszczyzny jednostek słownikowych, wyróżniając osobliwości regionalno-gwarowe, interferencyjne, defektywno-deformacyjne oraz stosowane zastępczo w wypowiedziach uczniów omówienia.

1. Człowiek. Odzież i dodatki do odzieży.

1.1. Regionalizmy: *odzienia/odzienie* ‘odzież’, *odziać* ‘ubrać/włożyć’, *nadziać* ‘ubrać/włożyć’*, odziany* ‘ubrany/włożony’, *majka, majeczka* ‘koszulka, podkoszulek’, *majtki* ‘spodnie’, *chałat* ‘fartuch lekarski’, też ‘fartuch ochronny – w pracy szprzątaczki’, *chałat* ‘szlafrok’, *kościum* ‘garnitur męski’, *sumka* ‘torba’.

2.2 . Cytaty i zapożyczenia:

a. rosyjskie: *szlem* ‘hełm’, *odzieżda* ‘odzież’, *odziaty* ‘ubrany/włożony’, *elegantnie* ‘elegancko’, *nakidka* ‘peleryna’;

b. rosyjsko-litewskie[3]: *brydże* ‘półdługie spodnie, o nogawkach sięgających do połowy łydek’.

1. 3. Zmiany defektywno-deformacyjne, w tym wypadku neosemantyzmy: *płaszcz, biały płaszcz* ‘fartuch, fartuch lekarski’, *biała marynarka* ‘fartuch lekarski’, *palto* ‘płaszcz króla’, *skóra zwierzęca* ‘peleryna króla, gronostaje’.

1. 4. Omówienia:

a. polegające na precyzowaniu zakresu wyrazu o znaczeniu ogólnym: *jakby majka, która jest pomarańczowa* ‘kamizelka ochronna’, *specjalne buty* ‘baletki’.

b. podające wygląd i przeznaczenie przedmiotu: *czapka taka plastykowa, taka na głowa, żeby kiedy głową uderzysz się, to nic nie stało się* ‘hełm’, *takie czarne na kolanach i łokciach, żeby ochronić, jak będzie padać* ‘ochraniacze, nakolanniki’ , *oko przykrywa, taka czarna* ‘przepaska na oko’.

2. Człowiek w środowisku społecznym

2.1. Nazwy zawodów

2.1.1. Regionalizmy: *doktor* ‘lekarz’, *sołdat* ‘żołnierz’, *na robota* ‘do pracy’, *ciężki* ‘trudny’.

2.1.2. Cytaty i zapożyczenia:

a. rosyjskie: *gid* ‘przewodnik turystyczny’, *pożarnik* ‘strażak’, *w armii* ‘w wojsku’, *opasna [praca]* ‘niebezpieczna’;

b. rosyjsko-litewskie: *dizajner* ‘projektant’, *profesja* ‘zawód’ (ten ostatni przykład nie kłóci się na ogół z normą ogólnopolską, gdyż występuje w polszczyźnie ogólnej, jednak jest nacechowany stylistycznie, książkowy; w mowie zaś dzieci wileńskich występuje jako neutralny – wydaje się, że pod wpływem często szłyszanego odpowiednika litewskiego i rosyjskiego).

2.1.3. Zmiany defektywno-deformacyjne:

a. neosemantyzmy – *handlarz* ‘sprzedawca’, *kierowca* ‘pilot samolotu’, *kierownik* ‘kierowca’, *zmywacz podłogi*, *zmywarka* ‘sprzątaczka’, wojownik ‘żołnierz’, strażak ‘strażnik’;

b. neologizmy w mowie uczniów – *budowlarz* ‘budowniczy, pracownik budowy’, *samochodawca* ‘kierowca samochodu’.

2.1.4. Omówienia:

[3] Tu oraz dalej w rubryce „rosyjsko-litewskie” wyróżniam zapożyczenia prawdopodobnie rosyjskie, ale z pewnością wspierane dodatkowo przez analogiczny wzór litewski.

a. wyjaśnienie zawodu przez wykonywaną czynność: *którzy gaszą pożar, co pożary tuszy* ‘strażak’, *który maluje ściany i domy* ‘pracownik budowy, malarz’, *który prowadzi samochód, który jedzie na samochodzie, pan czy pani co jest w autobusie i wozi autobusem* ‘kierowca’, *który wozi różne produkty* ‘dostawca’, *piecze bułki* ‘piekarz’, *włosy strzygnie i maluje, który fryzury robi* ‘fryzjer’, *ten co deski robi, szlifuje* ‘stolarz’;

b. wyjaśnienie zawodu przez zdobytą umiejętność: *który już jakby nie boi się latania, który nie boi się wysokości, taki pan, którego uczono prowadzić samolot, jeździć samolotem, specjalne ludzie, którzy już przeszli specjalny kurs i lekcje, jak uczyć się latać* ‘pilot samolotu’.

2.1.5. W niektórych wypadkach doszło do stwierdzenia przez uczniów nieznajomości wyrazu, bez próby omówienia czy jakiejkolwiek substytucji: *pilot* (zarówno w znaczeniu ‘osoby kierującej samolotem’, jak i ‘osoby prowadzącej wycieczki, opiekującej się turystami’), *przewodnik wycieczki, projektant, motorniczy* (w Wilnie nie ma tramwajów, więc uzasadniony jest u uczniów brak bliższej znajomości tego wyrazu oraz desygnatu).

2.2. Nazwy narzędzi, warunków i efektów działań ludzkich

2.2.1. Regionalizmy: *nożnicy* ‘nożyce’, *grabli* ‘grabie’, *ukoły* ‘zastrzyki’, *związać* ‘zrobić na drutach’, *postąpić* ‘wstąpić, dostać się (do nieba, na uniwersytet, do pracy)’, *wkluczać* ‘włączać’, *zakrywać się* ‘zamykać się’, *odkrywać* ‘otwierać’, *dobawiać/dobawiono* ‘dodawać/dodano’, *stać, stanowić się (kimś, jakimś)* ‘stawać się’, *łożyć* ‘kłaść’, *nie uśpiewać* ‘nie nadążać’, *drzewniane, z drzewa* ‘z drewna’.

2.2.2. Cytaty i zapożyczenia

a. rosyjskie: *szłang* ‘wąż gumowy’, *stupieńki* ‘stopnie, schodki’, *tiermomieter* ‘termometr’, *kampjuter* ‘komputer’, *polzać się* ‘posługiwać się, korzystać’, *naduwana* ‘nadmuchiwana (o łódce)’, *wzerwać/wzerwać się* ‘wysadzić/wybuchnąć’, *grabić* ‘rabować’ (ostatniemu przykładowi w mowie ucznia towarzyszył komentarz metajęzykowy, że to po rosyjsku);

b. rosyjsko-litewskie: *kabinet* ‘gabinet, np. lekarza’, *karteczka* ‘karta (płatnicza, rabatowa)’.

2.2.2. Zmiany defektywno-deformacyjne:

a. neosemantyzmy – *pałka/jakaś pałeczka* ‘wskazówka’, *pałeczka* ‘słuchawki lekarskie’, też ‘łopatka laryngologiczna’, *kiść* ‘pędzel’, *uprawiać samolot* ‘kierować samolotem’;

b. neologizmy: *przyrzędzie* ‘przyrząd’, *ścieracz* ‘gąbka do ścierania tablicy’.

2.2.4. Omówienia:

a. polegające na precyzowaniu zakresu wyrazu o znaczeniu ogólnym: (*pałka, pałeczka/pałeczki, aparat, narzędzie* itp.) przez opis przeznaczenia przedmiotu („do

czego służy"): *pałka jakaś, żeby nie palcem pokazywać* 'wskazówka', *(policjant ma) taki jak pałeczka, krążek, żeby samochody jeździli* 'lizak, tarcza osadzona na drążku', *pałeczki, którymi puls słuchać, pałeczka żeby słuchać serca, aparat taki gdzie słuchać jak serce pracuje, takie narzędzie, że przykładają i sprawdzają plecy i płuca, przyrzędzie tam gdzie słuchać serce* 'słuchawki lekarskie', *pałeczka żeby zobaczyć czy boli i czy coś z gardłem* 'łopatka/szpatułka laryngologiczna', *jakby takie łóżko, na które jakby co, to może położyć się pacjent* 'kozetka';

b. podające wygląd i przeznaczenie przedmiotu: *wysuwa się szuflada i tam łoży pieniędzy* 'kasa';

c. podające tylko przeznaczenie przedmiotu: *takie jakby wkłada do uszu i magnetycznym przyborem patrzy nasze zdrowie i jak serce bije się* 'słuchawki lekarskie', *na buzię takie zakładają jak robią operację* 'maska przeciwbakteryjna', *taki co liczy ile pieniędzy* 'licznik w taksówce'.

3. Życie społeczne, gospodarcze i kulturalne

3.1 Kultura, rozrywka i sport

3.1.1 Regionalizmy: *prygać* (też *prygać do wody*) 'skakać', *sportować* 'ćwiczyć, uprawiać sport', *barabany* 'perkusja', *seria* 'odcinek serialu'.

3.1.2 Cytaty i zapożyczenia:

a. rosyjskie: *spartsmien* 'sportowiec', *łyży* 'narty', *fokusnik* 'magik', *truk, fokus* 'sztuczka' (przy tym leksemie użytym przez ucznia wystąpił komentarz metajęzykowy: *to po rosyjsku, nie wiem, jak to będzie po polsku*), *mulciki* 'kreskówki, filmy animowane';

b. rosyjsko-litewskie: *futboł* 'piłka nożna', *trenerować* 'ćwiczyć', *baleryna* 'baletnica'

3.1.3 Zmiany defektywno-deformacyjne:

a. neosemantyzmy – *mag* 'magik', *paletka* 'paleta malarska', *kompozytor* 'muzyk, perkusista', *gracz* 'muzyk, grający na instrumencie';

b. neologizmy: *sportarz, sportowca* 'sportowiec', *barabanista* 'perkusista', *śpiewarka* 'śpiewaczka'.

3.1.4. Omówienia:

a. wyjaśnienie zawodu przez wykonywaną czynność: *pan który gimnastykuje* 'sportowiec', *człowiek który bije na barabanie, pan gra na instrumencie* 'perkusista', *pani która śpiewa, występuje, pani ona śpiewa, co w operze śpiewają* 'śpiewaczka', *robi magię, pan, który pokazuje magię, człowiek, który umie bardzo dobrze magię, taki w cyrku co pracuje, to taki zawód niby oszustwo* 'magik';

b. podające przeznaczenie przedmiotu: *takie specjalne rzeczy, żeby trzymać papier* 'sztalugi';

c. opisujące wygląd przedmiotu: *pałeczki, takie z żelaza i tam takie pałeczki, tam napisane różne literki* ‘cymbałki’.

3.1.5. Stwierdzenie nieznajomości wyrazów, bez próby substytucji: *sztalugi, paleta*.

3.2. Bajki i baśnie

3.2.1. Regionalizm: *basznia* ‘wieża’.

3.2.2. Cytaty i zapożyczenia:

a. rosyjskie: *Czerwna Czapeczka* ‘Czerwony Kapturek’, *fieja* ‘wróżka’, *białośnieżka/biełosnieżka* ‘Królewna Śnieżka’, *szczyt* ‘tarcza rycerza’, *wielikan* ‘olbrzym’, *drakon* ‘smok’, *wałszebnik* ‘czarodziej’ (użyciu trzech ostatnich jednostek leksykalnych towarzyszyły komentarze metajęzykowe potwierdzające, że uczeń był świadom rosyjskiego pochodzenia wyrazu, lecz używa go, gdyż nie zna/nie pamięta polskiego odpowiednika);

b. rosyjsko-litewskie: *princ/prync, pryncesa* ‘królewicz, książę; królewna, księżniczka’.

3.2.3. Zmiany defektywno-deformacyjne:

a. neosemantyzmy – *pałeczka, magiczna pałeczka, czarująca pałeczka* ‘różdżka’, *pałka, pałeczka* ‘berło’, *buzia* ‘pysk, paszcza smoka’, *robić w coś (np. w szczurkę ‘mysz’)* ‘zaczarować’, *magik* ‘mag, czarnoksiężnik’, *dusza* ‘duch, zjawa’, *czarująca* ‘czarodziejska, magiczna’;

b. neologizmy: *księżnik* ‘czarnoksiężnik’, *księć* ‘książę’, *turnieić/turnieją* prawdopodobnie ‘walczyć na turniejach’ (była to odpowiedź na pytanie: *co robią rycerze w bajkach?*).

3.2.4. Omówienia:

a. polegające na podaniu cechy przedmiotu/postaci – zamiast nazwy przedmiotu/postaci: *żelazne ubranie, ubranie całe metalowe, żelazny taki strój* ‘zbroja rycerska’, *człowiek ubrany w takim żelaznym ubraniu* ‘rycerz’;

b. polegające na wskazaniu stopnia pokrewieństwa w stosunku do innych postaci: *syn/córka króla* ‘królewicz, królewna’;

c. wyjaśnienie osobliwej czynności przez wygląd zewnętrzny: *z buzi mu ogień płynie* ‘zieje ogniem’.

4. Nazwy pojazdów, uczestników i elementów ruchu ulicznego

4.1 Regionalizmy: *awaria* ‘wypadek drogowy’, *szofer* ‘kierowca pojazdu’, *motocyk* ‘motocykl’, *maszyna* ‘samochód’, *pedal* ‘pedał’, *tratuar* ‘chodnik’, *taksi* ‘taksówka’, *taksist* ‘taksówkarz’, *park* ‘dworzec autobusowy’, *katać się* ‘jeździć’, *zatarmozić* ‘zaha-

mować', *zastanowić się* 'zatrzymać się, przystanąć', *nazad* 'z powrotem', *zebra* 'pasy' (ten ostatni przykład można chyba uznać za regionalizm frekwencyjny).

4.2 Cytaty i zapożyczenia:

a. litewskie: *stotis* 'dworzec autobusowy', *szwiesofor* 'światła';

b. rosyjskie: *swietafor* 'światła', *piszychody* 'przejście przez jezdnię, pasy', *astanowka* 'przystanek', *stajanka* 'postój', *stancja, wakzał* 'dworzec', *fara* 'reflektor', *rul* 'kierownica', *tarmaza* 'hamulce', *powrócić* 'skręcić, zmienić kierunek jazdy', *zbić* 'potrącić', *plitki* 'płyty chodnikowe', *plity* 'chodnik', *racja, radio* 'radiostacja'.

4.3 Zmiany defektywno-deformacyjne:

a. neosemantyzmy – *parking* 'dworzec autobusowy', *cement* 'chodnik', *semafor* 'światła', *światła* 'części sygnalizacji świetlnej, osobne jej kolory' (na pytanie: *Co to są światła, gdzie są światła?* – odpowiedź brzmi: *Są na szwiesoforie*), *transport* 'każdy pojazd, np. motocykl, rower', *kierowca* 'kierujący każdym pojazdem: motorniczy, taksówkarz, motocyklista';

b. neologizmy: *migałka* 'migacz', *kareta pogotowia* 'karetka', *tramwaist* 'motorniczy'.

4.4 Omówienia:

a. polegające na precyzowaniu zakresu wyrazu o znaczeniu ogólnym *miejsce* przez opis miejsca i wskazanie jego przeznaczenia – zamiast podania nazwy części terenu miejskiego: *takie miejsce, gdzie dużo taksówek zbiera się, odpowiednie miejsce i tam jest znak, gdzie mogą stać taksi* 'postój taksówek', *miejsce, gdzie stoją wszystkie autobusy, jedno takie miejsce, gdzie wszystkie autobusy odpoczywają, tam wszystkie autobusy zostawiają* 'zajezdnia' też 'pętla', *miejsce autobusowe, specjalne, wyznaczone miejsce* 'dworzec autobusowy', 'stanowisko';

b. wprowadzające porównanie: *droga jak u pociągów* 'tor';

c. podające wygląd obiektu: *czarno-białe paski* 'pasy';

d. podające wygląd i przeznaczenie obiektu: *złożony z dużo plitek i jest przeznaczony nie dla samochodów, a dla ludzi* 'chodnik';

e. podające przyczynę, proces – na oznaczenie wyniku: *maszyny stuknęli się* 'wypadek drogowy'.

4.5. Stwierdzenie nieznajomości wyrazu, bez próby substytucji: *motorniczy, kierowca autobusu, jezdnia, chodnik, radiowóz policyjny, radiostacja, pasy, światła, komunikacja* (w znaczeniu 'środki lokomocji'), *postój taksówek, pętla, zajezdnia*.

Jak więc wynika z powyższych przykładów, można twierdzić o znacznych brakach w słownictwie uczniów klas początkowych szkół polskich na Litwie, jakkolwiek poszczególne luki w kompetencji leksykalnej w niejednakowym stopniu cechują

wszystkich uczniów. Braki w słownictwie są niekiedy przez uczniów uświadamiane, wówczas poszukują oni możliwości wypełnienia tej luki, przy czym często wprowadzają do swej wypowiedzi komentarz metajęzykowy (w rodzaju: *nie wiem, jak to polsku…*). Są też przypadki, że uczniowie nie uświadamiają sobie niestosowności błędnie używanej nazwy.

W mowie dzieci występują różne sposoby zastąpienia (substytucji) brakujących leksemów. Ogólnie można stwierdzić – jak należało się spodziewać – słownictwo uczniów ulega w znacznym stopniu wpływom odmiany regionalnej polszczyzny, a także wpływom innych języków – szczególnie rosyjskiego, a w mniejszym stopniu litewskiego. Te wpływy ujawniają się w postaci cytatów, kalk i zapożyczeń leksykalnych.

Materiał dostarczył wielu przykładów dziecięcej „twórczości językowej": w sytuacji odczucia braku odpowiedniego wyrazu uczniowie są skłonni do zastępowania brakującego leksemu w miarę zrozumiałym substytutem. Jednym ze sposobów substytucji są neosemantyzmy. Uczniowie w trakcie rozmowy kojarzą desygnaty z funkcjonującymi w polszczyźnie wyrazami (jak np. *zmywacz, zmywarka, kierownik, semafor*, *kiść, paletka* i in.), wiążąc jednak przywoływane nazwy z niewłaściwym znaczeniem (np. 'sprzątaczka', 'kierowca', 'światła, sygnalizacja świetlna', 'pędzel', 'paleta').

Inny mechanizm substytucji to tworzenie neologizmów słowotwórczych. Pojawiły się tu na przykład konstrukcje z polskimi formantami ***-arka*** (*śpiewarka, zmywarka*), ***-acz*** (*ścieracz, gracz*), ***-arz*** (*budowlarz, sportarz*), ***-awca*** (*samochodawca*), ale także neologizmy urabiane na wzór rosyjski, z rosyjskimi formantami: *tramwa**ist**, miga**łka***.

Zarejestrowano także jeszcze inny typ zachowania językowego dzieci wobec uświadomienia przez ucznia luki w słownictwie: dość często występuje opisowe przedstawienie obiektu, czyli różnego rodzaju omówienia. Najczęściej w badanym materiale odsyłają one do czynności (wykonywanej przez obiekt), wyglądu, przeznaczenia obiektu. W omówieniach stosowanych jako substytuty leksemów o znaczeniu szczegółowym częste jest odwołanie się do nazwy ogólnej (nie zawsze zgodnej z normą ogólnopolską) i precyzowanie jej zakresu; wystąpiły tu wielokrotnie takie nazwy ogólne: *pałka, pałeczka, kierowca, robić, ubranie (sportowe, specjalne), majka, chałat, kościum*. W celu precyzowania często jest używany przymiotnik *specjalny*.

Można też zauważyć przypadki, poświadczające całkowite luki w słownictwie poszczególnych uczniów w odniesieniu do niektórych omawianych desygnatów. Niektórzy młodzi informatorzy stwierdzali nieznajomość nazwy i nie próbowali zamiast niej dobrać jakiegokolwiek innego określenia, np. *pilot, przewodnik wycieczki, projektant, motorniczy, sztalugi, paleta, jezdnia, chodnik, radiowóz policyjny, radiostacja,*

pasy, światła, komunikacja (w znaczeniu 'środki lokomocji'), *postój taksówek, pętla, zajezdnia*.

W wielu wypadkach zastanawianiu się nad poszukiwanym wyrazem towarzyszą różne akty i uwagi metajęzykowe w rodzaju: *nie wiem, jak po polsku, to może powiem po rosyjsku, pani też nie wie?* Fakt wielojęzyczności tak czynnej, jak biernej na co dzień wpływa nie tylko na sprawność leksykalną tych uczniów, lecz także na kształtowanie się świadomości językowej, na kształtowanie postaw i przemyśleń dotyczących różnych kwestii językowych.

Analiza materiału pozwala na sformułowanie też kilku przemyśleń, ważnych dla dydaktyki języka polskiego w szkołach początkowych na Litwie. Stwierdzenie wielu braków w kompetencji słownikowej uczniów w wieku wczesnoszkolnym powinno stać się przyczynkiem do kontynuacji podobnych badań. Należy ustalić, w obrębie których pól wyrazowych oraz tematycznych w polszczyźnie uczniów polskich klas szkół początkowych rejestruje się największe braki, które sfery użycia języka są najbardziej narażone na wpływy innojęzyczne i które pola najbardziej ulegają wpływom innych języków. Z punktu widzenia dydaktyki wydaje się być uzasadniona potrzeba opracowania „słownika minimum" dla uczniów klas 4. Opracowanie takiego podstawowego zasobu leksykalnego dla uczniów kończących etap nauczania początkowego pociągałoby za sobą potrzebę dokonania gradacji tego słownictwa jako materiału nauczania i rozłożenia go na etapy nauczania wczesnoszkolnego ze szczególnym uwzględnieniem pól tematycznych, w których zakresie odnotowuje się najwięcej luk. Jest to niezbędny warunek do tego, ażeby nauka słownictwa w szkołach nie była przypadkowa ani chaotyczna, tylko odznaczała się systemowością, celowością i konsekwencją, a poziom kompetencji leksykalnej uczniów, jako ważnej części kompetencji komunikacyjnej, nie ograniczał możliwości swobodnej komunikacji w języku polskim.

Bibliografia

Dawlewicz Mirosław, 2000, *Słownictwo socjolektu młodzieży polskiego pochodzenia w Wilnie*, Warszawa.

Dubisz Stanisław, 1998, *Sfery kontaktów językowych polsko-słowiańskich i polsko-niesłowiańskich poza granicami kraju etnicznego*, w: „Z polskich studiów slawistycznych", seria IX, Językoznawstwo, Warszawa, 65-69.

Dwilewicz Barbara, 1997, *Język mieszkańców wsi Bujwidze na Wileńszczyźnie*, Warszawa.

Geben Kinga, 2003, *Świadomość i kompetencja językowa a warstwy leksykalne w idiolektach młodzieży polskiego pochodzenia na Wileńszczyźnie*, Warszawa.

Karaś Halina, 1999, *Z zagadnień sprawności i świadomości językowej. Jak studenci wileńscy odmieniają rzeczowniki,* w: *Sytuacja językowa na Wileńszczyźnie, Materiały z konferencji: „Socjo- i psycholingwistyczne uwarunkowania w Wilnie i na Wileńszczyźnie"*, red. J. Pomsta-Porayski, Warszawa, s. 81-113.
Kurzowa Zofia, 1993, *Język polski Wileńszczyzny i kresów północno-wschodnich XVI-XX w.*, Warszawa-Kraków.
Mędelska Jolanta, 1993, *Język polski na Litwie w dziewiątym dziesięcioleciu XX wieku,* Bygdoszcz.
Masojć Irena, 1995, *O pewnych różnicach leksykalnych we współczesnej polszczyźnie młodzieży wileńskiej,* w: *Studia nad polszczyzną kresową*, pod red. J. Riegera i W. Werenicza, t. VIII, Warszawa, 167-177.
Masojć Irena, 2005, *Słownictwo uczniów szkół polskich w Wilnie*, w: *Dzwonek na lekcję polskiego. Nowe treści, tendencje i metody w dydaktyce języka polskiego,* Vilnius, 330-341.
Rieger Janusz, Masojć Irena, Rutkowska Krystyna, 2006, *Słownictwo polszczyzny gwarowej na Litwie*, Warszawa.
Sokołowska Henryka, 2004, *Wielojęzyczność a umiejętności komunikacyjne uczniów szkół polskich na Litwie*, Warszawa-Wilno.
Zgółkowa Halina, 2009, *Słownik minimum języka polskiego z zarysem gramatyki polskiej*, Poznań.

KAI KURIE VILNIAUS LENKŲ MOKYKLŲ PRADINIŲ KLASIŲ MOKSLEIVIŲ LEKSIKOS YPATUMAI

Santrauka

Šiame straipsnyje nagrinėjama Vilniaus miesto lenkų mokyklų pradinių klasių moksleivių leksinės kompetencijos problema. Pateikta empirinio tyrimo, nuteikto atskleisti pagrindinius šios vaikų kalbinės kompetencijos bruožus, remiantis kelių teminių leksikos sričių pavyzdžiais, medžiaga ir apibendrinimas. Straipsnyje parodoma, kokios yra moksleivių lenkų kalbos žodyno spragos pasirinktose kalbėjimo temų srityse ir kaip moksleiviai, bendraujant oficialioje komunikacinėje situacijoje, kompensuoja savo kalboje šias spragas. Aptariami Vilniaus regioninės lenkų kalbos atmainos vartojimo atvejai, citatų bei skolinių vartojimas, neologizmų sudarymas, o taip pat trūkstamų žodžių apibrėžimai vaikų kalboje. Pateikta straipsnyje analizė kelia uždavinius lenkų kaip gimtosios kalbos didaktikai mokykloje.

Esminiai žodžiai: daugiakalbystė, lenkų kalba Lietuvoje, moksleivių kalbinė kompetencija, leksika.

VOCABULARY PECULIARITIES OF PRIMARY POLISH SCHOOLS STUDENTS IN VILNIUS

Summary

The problem of vocabulary competence of primary Polish schools students in Vilnius is examined in the article. The article presents the materials and generalizations of the empirical research based on the examples of several thematic vocabulary fields and aimed to reveal the main features of students' linguistic competence. The article deals with the students' Polish language vocabulary gaps in chosen areas of speech and their ability to compensate these gaps in official communication. The cases of the usage of Polish regional varieties, borrowings, neologisms compounding, as well as definitions of missing words in students' vocabulary are discussed. The analysis presented in the article raises goals for Polish language didactics at schools.

Keywords: multilingualism, the Polish language in Lithuania, students' linguistic competence, vocabulary.

To-183 TOŻSAMOŚĆ NA STYKU KULTUR. Zbiór studiów. – Vilnius: leidykla „Edukologija“, 2011. – 586 p.

ISBN 978-9955-20-693-4

Šiame mokslinių studijų rinkinyje nagrinėjamos dvi esminės šių laikų humanistikos problemos – tapatybės ir daugiakultūriškumo klausimai. Leidinyje toliau gilinamasi į aktualumo neprarandančią problematiką, kuriai buvo skirtas prieš trejus metus VPU Lenkų filologijos ir didaktikos katedros parengtas straipsnių rinkinys „Tapatybė kultūrų sankirtoje“. Šiame tome tapatybės kultūrų sandūroje problema gvildenama iš įvairių tiriamųjų perspektyvų, savo požiūrį išsako kalbininkai ir literatūrologai, sociologai ir etnologai, kultūrologai ir edukologai. Tarpdisciplininiškumas čia reiškiasi ir tuo, kad, siekdami įvairiapusiškai apžvelgti reiškinius, vienų sričių specialistai pasitelkia kitose naudojamas priemones, – kalbininkai grindžia tyrimus sociologiniais metodais, sociologai dėmesio objektu renkasi kalbą. Leidinyje pasisako įvairių šalių atstovai, savo darbuose atskleidžiantys skirtingų kultūros paribių ypatumus. Dauguma autorių atstovauja Lenkijai ir Lietuvai, po keletą asmenų – Čekijai ir Ukrainai, pavieniai tyrėjai – Austrijai, Baltarusijai, Rusijai ir Vokietijai. Tematinė ir metodologinė medžiagos įvairovė atspindi tiriamosios problematikos aspektų gausą. Pagal pagrindines tekstuose gvildenamas problemas straipsniai yra sugrupuoti į keturis skyrius: „Paribio kultūrų dialogas“, „Kalba ir tapatybė“, „Daugiakultūriškumas literatūroje“ ir „Edukacijos modeliai bei uždaviniai tarpkultūriniame kontekste“.

UDK 316.7

Redaktorės *Irena Masoit, Henrika Sokolovska*
Į lietuvių kalba vertė *Eglė Patiejūnienė*
Maketuotojas *Donaldas Petrauskas*
Viršelio autorė *Dalia Raicevičiūtė*

SL 605. 73,25 sp. l. Tir. 250 egz. Užsak. Nr. 11-170
Išleido leidykla „Edukologija“, T. Ševčenkos g. 31, LT-03111 Vilnius
Tel. +370 5 233 3593, el. p. leidykla@vpu.lt
www.leidykla.vpu.lt
Spausdino STANDARTŲ SPAUSTUVĖ, Dariaus ir Girėno g. 39, LT-02189 Vilnius