POSTSCRIPTUM
POLONISTYCZNE

POSTSCRIPTUM
POLONISTYCZNE

2019 • 1 (23)

Redakcja

ROMUALD CUDAK – redaktor naczelny
JOLANTA TAMBOR – zastępca redaktora naczelnego
ALEKSANDRA ACHTELIK, MAGDALENA BĄK,
IVANA DOBROTOVÁ (Republika Czeska), LI YINAN (Chiny),
MARCIN MACIOŁEK, AGNIESZKA MADEJA, AGNIESZKA NĘCKA,
BERNADETA NIESPOREK-SZAMBURSKA, KAROLINA POSPISZIL,
ANNA SYNORADZKA-DEMADRE (Francja)
MARIA CZEMPKA-WEWIÓRA – sekretarz redakcji

Rada Programowa

KALINA BACHNEWA Sofia, JERZY BARTMIŃSKI Lublin,
ANNA DĄBROWSKA Wrocław, MARIA DELAPERRIÈRE Paryż,
KATARZYNA DZIWIREK Seattle, ELWIRA GROSSMAN Glasgow,
KRIS VAN HEUCKELOM Leuven, MAŁGORZATA KITA Katowice,
AŁŁA KOŻYNOWA Mińsk, LUIGI MARINELLI Rzym,
MICHAŁ MASŁOWSKI Paryż, GERHARD MEISER Halle,
WŁADYSŁAW T. MIODUNKA Kraków, LÁSZLÓ K. NAGY Debreczyn,
ALEKSANDER NAWARECKI Katowice, WACŁAW M. OSADNIK Edmonton,
KAZIMIERZ OŻÓG Rzeszów, ANNA MAŁGORZATA PACKALÉN PARKMAN Uppsala,
MARIE SOBOTKOVÁ Ołomuniec, TAMARA TROJANOWSKA Toronto,
MARIA WOJTAK Lublin

Pismo krajowych i zagranicznych polonistów

POSTSCRIPTUM
POLONISTYCZNE

Pismo jest kontynuacją półrocznika „Postscriptum", który ukazywał się od 1992 do 2007 r.
Wersja elektroniczna: www.postscriptum.us.edu.pl

Pismo recenzowane naukowo.
Nazwiska recenzentów podawane są łącznie raz w roku na stronie internetowej:
www.postscriptum.us.edu.pl.
Wersja elektroniczna jest wersją pierwotną (referencyjną) pisma.

Czasopismo objęte programem
Wsparcie dla Czasopism Naukowych

Redaktorki numeru
JOLANTA TAMBOR, KAROLINA POSPISZIL

Redakcja językowa
AGNIESZKA MADEJA
MARCIN MACIOŁEK

Projekt okładki, layout i łamanie
MAREK FRANCIK

Publikacja sfinansowana ze środków
UNIWERSYTETU ŚLĄSKIEGO W KATOWICACH

Publikacja na licencji
Creative Commons Uznanie autorstwa
– Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)

Adres redakcji
„Postscriptum Polonistyczne"
Szkoła Języka i Kultury Polskiej UŚ
Katedra Międzynarodowych Studiów Polskich UŚ
pl. Sejmu Śląskiego 1, 40-032 Katowice
tel./faks: +48 322512991, tel. 48 322009424
e-mail: postscriptum@us.edu.pl
www.postscriptum.us.edu.pl

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Nakład: 120+35, cena 16 zł (+VAT)
ISSN 1898-1593

Spis treści

KAROLINA POSPISZIL, JOLANTA TAMBOR: Polska różnorodna w różnorodnym świecie. Prescriptum 9

Rozprawy 13
Języki i kultury regionalne 15

TOMASZ WICHERKIEWICZ: Języki regionalne w Polsce na tle europejskim – z perspektywy glottopolitycznej i ekolingwistycznej 17
MAŁGORZATA MIKOŁAJCZAK: Naród – region – literatura: miejsca wspólne 29
ARTUR JABŁOŃSKI: Język kaszubski jako element narodowotwórczy 45
EWA MICHNA: Emancypacja śląszczyny w kontekście „starych" i „nowych" ideologii językowych 57
WOJCIECH HOFMAŃSKI: Śląszczyzna w perspektywie współczesnych metod badawczych. Postępy i postulaty 77
JUSTYNA SZLACHTA-IGNATOWICZ, TOMASZ WICHERKIEWICZ: O teatrze wilamowskim 89
KAMILA GIEBA: Karykaturalne pogranicze. „Poniemiecja" w tekstach Ziemowita Szczerka 105

Języki i kultury mniejszości etnicznych i narodowych 119

ANASTASIA REIS: O motywacji zmian językowych w zakresie fleksji mówionego języka łemkowskiego 121
MACIEJ WITKOWSKI: Mniejszość romska w Polsce: czego brakuje w koncepcji integracji? 143
MONIKA PAKURA: Edukacja dzieci romskich oczami nauczyciela. Przestrzenie nieodkryte 157
MUSTAFA SWITAT: Polityka integracyjna Polski a integracja kulturowa społeczności arabskiej w Polsce 171
ANNA SOBIECKA: Koncepcja dramatu wewnętrznego Szaloma Asza 183

Konteksty i kontakty 199

ROLAND MARTI: Dwustronny trójkąt – Niemcy, Polska i Serbowie łużyccy 201
IVANA SLIVKOVÁ: Tożsamość kulturowa w rusińskiej literaturze na Słowacji 213
ALDONA SKUDRZYK: Dyglosja a proces socjalizacji 229
EMILIA BAŃCZYK: O roli języka w kształtowaniu tożsamości młodego pokolenia 239

Przeglądy 261

AGNIESZKA NĘCKA: Półka literacka 2018 263
AGNIESZKA TAMBOR: Półka filmowa 2018 279

Artykuły krytyczne 289

WIOLETTA HAJDUK-GAWRON: O budowaniu zaplecza teoretycznego glottodydaktyki polonistycznej. Uwagi na marginesie *Podstaw dydaktyki języka polskiego jako drugiego. Podejście integracyjno-inkluzyjne* Przemysława Gębala 291
ELŻBIETA DUTKA: Jak napisać biografię miejsca „o wymienionej krwi"? ... 299

Noty o autorach 307

Contents

KAROLINA POSPISZIL, JOLANTA TAMBOR: Diverse Poland in a diverse world. Prescriptum 9

Papers 13
Regional languages and cultures 15

TOMASZ WICHERKIEWICZ: Regional languages in Poland against a European background – from the point of view of glottopolitics and ecolinguistics 17
MAŁGORZATA MIKOŁAJCZAK: Nation – region – literature: common areas 29
ARTUR JABŁOŃSKI: The Kashubian language as a nation-building element 45
EWA MICHNA: Emancipation of Silesian in the context of "old" and "new" linguistic ideologies 57
WOJCIECH HOFMAŃSKI: Silesian from the point of view of contemporary research methods. Progress and postulates 77
JUSTYNA SZLACHTA-IGNATOWICZ, TOMASZ WICHERKIEWICZ: On Wilamowicean theatre 89
KAMILA GIEBA: Caricatural borderlands. "Post-German lands" in Ziemowit Szczerek's texts 105

Languages and cultures of ethnic and national minorities 119

ANASTASIA REIS: On the motivation for linguistic changes with regard to inflectional morphology of the spoken Lemko language 121
MACIEJ WITKOWSKI: The Romani minority in Poland: what is lacking in the integration concept? 143
MONIKA PAKURA: Education of Romani children. Undiscovered spaces ... 157
MUSTAFA SWITAT: Poland's integration policy and cultural integration of the Arabic community in Poland 171

ANNA SOBIECKA: Sholem Asch's interior drama concept 183

Contextes and relations 199

ROLAND MARTI: Germany, Poland and Lusatian Sorbs: a bilateral triangle 201
IVANA SLIVKOVÁ: Cultural identity in Rusyn literature in Slovakia 213
ALDONA SKUDRZYK: Diglossia and the socialisation process 229
EMILIA BAŃCZYK: The role of language in shaping the young generation's identity 239

Surveys 261

AGNIESZKA NĘCKA: Literary Shelf 2018 263
AGNIESZKA TAMBOR: Polish Film Shelf 2018 279

Reviews 289

WIOLETTA HAJDUK-GAWRON: The need to build a theoretical base for glottodidactics in Polish studies 291
ELŻBIETA DUTKA: How to write a biography of a place "with its blood replaced"? 299

About the Authors 307

doi: 10.31261/PS_P.2019.23.01
POSTSCRIPTUM POLONISTYCZNE, 2019 • 1 (23)
ISSN 1898-1593

Karolina Pospiszil
https://orcid.org/0000-0001-7622-5394
Uniwersytet Śląski
Katowice

Jolanta Tambor
https://orcid.org/0000-0002-0801-3821
Uniwersytet Śląski
Katowice

Polska różnorodna w różnorodnym świecie. Prescriptum

Temat prezentowanego numeru – „Polska różnorodna" – może wydawać się na pierwszy rzut oka oksymoronem. Ale pomieszczone w numerze teksty pokazują, że ani polskie społeczeństwo, ani polska kultura nie są tak homogeniczne, jak się powszechnie uważa. Na polską różnorodność składają się mniejszości etniczne i narodowe, a także wspólnoty regionalne czy regionalno-kulturowe, grupy etniczne i etnograficzne – mówiące i tworzące w swoich etnolektach, językach, dialektach i gwarach.

W numerze przedstawiamy zaledwie wycinek tego bogactwa, skupiając się przede wszystkim na współczesności; jednak lekty i kultury, o których piszą autorzy artykułów, od dawna współtworzyły Polskę i polskość, przyczyniały się do kulturowego rozwoju społeczeństwa, narodu, państwa polskiego. To wiedza o zakotwiczeniu w kulturach i językach mniejszych (które rozumiemy tutaj zarówno jako kultury/języki mniejszości narodowych i etnicznych, jak i kultury/języki/lekty regionalne, pograniczne, języki i kultury kresów i obrzeży) lub inspiracji nimi dzieł literatury polskiej, także tych największych, pozwala je lepiej zrozumieć, pełniej odczytać, próbować dotrzeć do wszystkich sensów – przywołajmy chociażby *Pana Tadeusza* Adama Mickiewicza, *Trylogię* Henryka Sienkiewicza, *Przedwiośnie* czy kaszubskie fragmenty *Wiatru od morza*

Stefana Żeromskiego, *Dolinę Issy* Czesława Miłosza, ale i twórczość Elizy Orzeszkowej, Aleksandra Fredry, niemal zapomnianego Walentego Roździeńskiego czy góralskie opowiadania *Na skalnym Podhalu* Kazimierza Przerwy-Tetmajera. Wnikliwa lektura wielu istotnych dla narodowej świadomości Polaków utworów pozwoli odkryć ich wielokulturowość oraz specyficzną odmienność językową, multilektalność (inkrustację – w większym lub mniejszym stopniu – tekstów elementami gwar, dialektów, języków regionalnych czy pogranicznymi naleciałościami innojęzycznymi).

Te wszystkie zjawiska językowe i kulturowe współtworzą obraz polskości i Polski. Łącznie ze wspólnotami niedefiniującymi się jako polskie, a funkcjonującymi w granicach państwa polskiego dziś lub w przeszłości i będącymi częścią jego kultury. I łącznie z tymi, które doświadczają pewnej „podwójności", a nawet „potrójności", czyli wspólnotami szeroko rozumianego pogranicza, kresów – będących zawsze pograniczem. Dziś kresy mają nieco odmienne znaczenie, przesunięciu uległa dominanta pojęcia. To już nie tylko tradycyjne polskie, pisane często dużymi literami Kresy Wschodnie, które zyskały literackie uznanie i społeczny prestiż, bo wiązane są z największymi nazwiskami w polskiej literaturze, ale także zachodnie (tu warto wspomnieć o artykule Rolanda Martiego, pokazującego skomplikowane relacje polsko-niemiecko-łużyckie) czy południowe z polsko-niemiecko-czeskim kontaktem językowym Śląska i choćby polsko-słowacko-ukraińsko-rusińskim w okolicach zamieszkanych przez Łemków. Kresy, pogranicza, obrzeża są niezwykle ciekawe, bo wciąż stawiają nowe wyzwania przed obserwatorami i badaczami. Wciąż nowe, bo kontakt kultur i języków wytwarza nieustannie kolejne fakty, fenomeny, zjawiska, dotąd niezbadane, bo wcześniej nieistniejące (tu warto wskazać teksty Anastazji Reis o „nowej" łemkowszczyźnie).

W ciągu ostatnich trzydziestu lat znacznie wzrosło zainteresowanie językami i kulturami mniejszymi. Z jednej strony możemy mówić o braku cenzury i swobodzie badań naukowych, z drugiej jednak zauważalny jest ogólnoświatowy zwrot ku temu, co mniejsze i lokalne, choć szczytowe nasilenie tego zwrotu przypadało na przełom XX i XXI wieku, co w Europie można wiązać choćby z *Europejską kartą języków regionalnych lub mniejszościowych* i aktywnością mniejszości w wielu krajach w związku m.in. z ratyfikacją Karty i uchwalaniem państwowych ustaw inspirowanych Kartą. Na całym świecie powstają projekty rewitalizacji zagrożonych wyginięciem kultur i języków, w Polsce najprężniej w tym zakresie działają wspólnoty regionalne (Kaszubi, Ślązacy) oraz mniejszości etniczne i narodowe (Łemkowie, Wilamowianie, którzy – to atrakcyjna ciekawostka – swe działania rewitalizacyjne związali z potomkami Azteków).

Częścią aktywności rewitalizacyjnych czy, z innego punktu widzenia, odbudowy, powstawania / konsolidowania wspólnot kulturowych (regionalnych, etnicznych) wokół kulturowo-językowego centrum jest także twórczość literacka. Coraz liczniejsze są publikacje zarówno w skodyfikowanych i uznanych przez polskie prawo językach (np. łemkowskim, kaszubskim), jak i w lektach jeszcze czekających na status języka regionalnego (wilamowski, śląski) bądź odtwarzanych (pruski, mazurski). Wspomniane działania świadczą o potrzebie identyfikacji ze wspólnotą, często identyfikacji zwielokrotnionej, wielopiętrowej (np. Kaszuba–Polak–Europejczyk), świadczą także o potrzebie pielęgnowania bogactwa rodzimej kultury. Spojrzenie z tej perspektywy pozwala odkryć, że wielu z nas jest w gruncie rzeczy zakorzenionych w różnych kulturach i (czasem) językach, czy np. w językach i dialektach, regiolektach. Wielu z nas jest więc ludźmi pogranicza – a samo pogranicze, jak pisała badaczka interkulturowości, Maria Bobrownicka – jest wszędzie. Granice bowiem są nieodłącznym elementem otaczającej nas rzeczywistości: granice pokoleniowe, kulturowe, etniczne, narodowe… Są też ciekawym faktem i obiektem badawczym. Koniec XX i początek XXI wieku przyniósł z jednej strony potrzebę i próby zacierania różnorakich granic – internet, powszechność kolejnych ogólnoświatowych komunikatorów, łatwość podróżowania do najbardziej odległych miejsc globu wytworzyły zjawisko totalnej wręcz w niektórych wymiarach globalizacji, o wiele głębszej niż prorokowało to pojęcie i ujęcie „globalnej wioski" Herberta Marshalla McLuhana. Jednak z drugiej strony przełom stuleci wytworzył zjawisko odwrotne. II połowa XX wieku przyniosła w wielu krajach tendencje do ujednolicania, monokulturowości i monoetniczności. Jak się okazało, często były to rozwiązania siłowe i dążności odśrodkowe wybuchły z ogromną mocą na początku lat 90. poprzedniego stulecia, gdy runął komunizm i demokratyzowała się cała Europa, dopuszczając do bogatego „zachodu" coraz więcej obrzeży, krajów o odmiennej drodze powojennego funkcjonowania. Już w 1992 roku opracowano *Europejską kartę języków regionalnych lub mniejszościowych*, weszła ona w życie w 1998 r. po ratyfikowaniu jej przez pierwsze 5 państw – należy uznać za fakt znamienny, że w tej pierwszej piątce była Chorwacja, jeden z krajów, który jest symbolem owych nowych odśrodkowych dążeń tożsamościowych. Zatem z jednej strony globalizacja, a z drugiej wytwarzanie i reaktywacja nowych granic między narodami, kulturami, a więc i reprezentującymi je językami. Nie sposób dzisiaj choć przez moment nie być równocześnie uczestnikiem dwóch światów, dwóch kultur, nie sposób nie zdawać sobie sprawy, że nie funkcjonujemy w izolacji, że każdy kontakt z innym zmienia nas i rozwija.

Prezentowany numer jest bardzo różnorodny, pomieszczone w nim zostały teksty języko-, literaturo- i kulturoznawcze dotyczące obecnych w Polsce kultur mniejszych i ich języków oraz kultur i języków na styku z polszczyzną i z Polską, skupione przede wszystkim na zagadnieniach szczegółowych, w dużej mierze ze względu na ograniczenia formalne artykułów. Pierwsza część prezentowanych rozpraw poświęcona jest językom i kulturom regionalnym, a otwierają ją teksty wyznaczające dwie perspektywy spojrzenia na interesującą nas problematykę. To studium Tomasza Wicherkiewicza, poznańskiego badacza języków mniejszościowych i regionalnych, w którym autor prezentuje perspektywę glottopolityczną i ekolingwistyczną. Drugi to artykuł Małgorzaty Mikołajczak poświęcony skomplikowanym związkom kultury/literatury i idei (ideologii) narodu oraz wyznaczający ścieżki, którymi podąża znaczna część autorów rozpraw literaturo- i kulturoznawczych. Regionom, także tym o skomplikowanym statusie mikroregionalnym, zostały poświęcone teksty Artura Jabłońskiego (Kaszuby), Ewy Michny, Wojciecha Hofmańskiego (Górny Śląsk), Justyny Szlachty-Ignatowicz i Tomasza Wicherkiewicza (Wilamowice) oraz Kamili Gieby (Ziemie Zachodnie). O językach i kulturach mniejszości etnicznych i narodowych piszą Anastasia Reis (Łemkowie), Maciej Witkowski, Monika Pakura (Romowie), Mustafa Switat (Arabowie) oraz Anna Sobecka (Żydzi). Wypowiedzi dotyczące terytorium Polski zostały wzbogacone szerszymi kontekstami na temat pogranicznych kontaktów niemiecko-polsko-łużyckich (Roland Marti), literatury mniejszości łemkowskiej (rusińskiej) na Słowacji (Ivana Slivková), a także problematyki dyglosji (Aldona Skudrzyk) i roli języka w kształtowaniu tożsamości młodego pokolenia (Emilia Bańczyk). Pierwszy tegoroczny numer już tradycyjnie zamykają przeglądy w postaci stałych i lubianych rubryk: „Półki literackiej" Agnieszki Nęckiej oraz „Półki filmowej" Agnieszki Tambor, kończą go rozważania Elżbiety Dutki o książce Katarzyny Taborskiej o „literaturze miasta" i „pisaniu miasta" (Gorzowa Wielkopolskiego) i Wioletty Hajduk-Gawron o kondycji współczesnej glottodydaktyki na marginesie książki Przemysława Gębala.

Mniejszości etniczne i językowe, kulturowo-językowe grupy regionalne wciąż fascynują. Czasem otwarciem i poszukiwaniem kontaktu z wszelkimi innymi, czasem odizolowaniem w ścisłych granicach, kuszących do ich przekraczania zarówno tych, którzy są w nich zamknięci, jak i zewnętrznych obserwatorów. Bo inność od zarania dziejów była i jest dla ludzi pociągająca, skłania do porównań, wabi egzotyką i odmiennością, jest motorem poznania i nieustannego rozwoju.

ROZPRAWY

JĘZYKI I KULTURY REGIONALNE

doi: 10.31261/PS_P.2019.23.02
POSTSCRIPTUM POLONISTYCZNE, 2019 • 1 (23)
ISSN 1898-1593

TOMASZ WICHERKIEWICZ
https://orcid.org/0000-0003-3163-0454
Uniwersytet Hokkaido
Sapporo
Uniwersytet im. A. Mickiewicza
Poznań

Języki regionalne w Polsce na tle europejskim – z perspektywy glottopolitycznej i ekolingwistycznej

Regional languages in Poland against a European background
– from the point of view of glottopolitics and ecolinguistics

Abstract: The paper discusses and analyses the situation of regional languages in Poland against the background of phenomena taking place in Europe. The phenomena discussed include language extinction, language revival and raising the prestige of linguistic varieties generally considered inferior to recognised languages, i.e. state, national or official ones.
Key words: regional languages, glottopolitics, ecolinguistics, language extinction, language revival

Wprowadzenie

Wraz z nasileniem trendów globalizacyjnych w świecie przełomu XX i XXI w., zarówno repertorium, jak i zakres dywersyfikacji odmian językowych ulega obecnie znacznym zmianom o dynamice przeciwkierunkowych tendencji. Z jednej strony we wszystkich regionach świata obserwuje się gwałtownie przyspieszające procesy wymierania języków, przybierające rozmaite formy i wymiary, a tematyce zagrożenia, wymierania, dokumentowania i tzw. rewitalizacji języków zagrożonych wymarciem poświęca się w ostat-

nich latach coraz więcej projektów i programów działań, zarówno o charakterze lingwistycznym, jak i pozajęzykoznawczym[1]. Kierunek przeciwny to dające się zauważyć zwłaszcza w Europie tendencje do podnoszenia prestiżu odmian językowych, traktowanych wedle szerzej rozpowszechnionych opinii jako podrzędne w stosunku do uznanych języków (państwowych, narodowych, oficjalnych). Druga z zakreślonych tendencji – podnoszenie prestiżu dotychczas nieuznawanych etnolektów (przynajmniej w powszechniejszym zakresie) – tłumaczona bywa jako pochodna trendów „lokalizacyjnych" przeciwnych do tych globalizacyjnych na gruncie procesów socjolingwistycznych oraz językowo-politycznych (glottopolitycznych). Syntezę obu tych tendencji oraz ich skutki dla wykształcania nowych języków (w rozumieniu *Ausbau* Heinza Klossa – zob. dalej) Peter Trudgill (2004) określa jako „socjolingwistyczną glokalizację".

Konfrontacji i w pewnym sensie ogólnej syntezie tych, zdawałoby się, przeciwstawnych tendencji przygląda się autor artykułu, szczególną uwagę zwracając na fenomen języków regionalnych w Europie.

Ponieważ tekst ten powstawał w drugiej połowie 2016 roku[2], wpływ na ówczesne poglądy i konstatacje autora miała szybko i radykalnie zmieniająca się w Europie i świecie waga narracji etnicznych i etniczno-językowych na poziomie lokalnym, regionalnym, narodowym i ogólnoeuropejskim. Należałoby zatem już w niedalekiej przyszłości przyjrzeć się badawczo wpływowi debat i szeroko rozumianych dyskursów publicznych, jawnych i niejawnych ideologii państw i społeczeństw narodowych, ich polityk historyczno-etnicznych na status, prestiż, postawy i ideologie językowe wewnątrz i w odniesieniu do autochtonicznych społeczności i języków mniejszościowych oraz regionalnych oraz poddać ten wpływ dogłębnej analizie. W typologiach socjolingwistycznych i glottopolitycznych konstelacji języków „mniej używanych" w Europie (np. Wicherkiewicz 2003; 2011) próbowano określić kryteria typowe dla tych (i kilku innych, jak np. zminoryzowane języki oficjalne, języki nieterytorialne, języki migowe, mikrojęzyki) sytuacji języko-

[1] Więcej na ten temat można znaleźć m.in. w kompendium *Języki w niebezpieczeństwie* dostępnym w rozmaitych wersjach językowych (np. http://pl.languagesindanger.eu), jak również w tomie: Olko, Wicherkiewicz, Borges 2016.

[2] Z rozmaitych przyczyn, które określić można zbiorczo „splotem pechowych okoliczności", tekst niniejszy nie znalazł się w tomie *Polonistyka na początku XXI wieku. Diagnozy – koncepcje – perspektywy*, t. 4. *Pogranicza, mniejszości, regiony. Etnolingwistyka* (Tambor 2018) [za co jako redaktorka tamtego tomu i współredaktorka niniejszego numeru „Postscriptum Polonistycznego" jeszcze raz Autora bardzo przepraszam – J.T.].

wych. Zdecydowana większość z nich, jak zwykle przy tego typu taksonomiach czy przyporządkowaniach, miała charakter pozajęzykowy.

Języki Europy państw narodowych

Często wciąż podtrzymywaną argumentacją pozalingwistyczną jest pozornie udowodniona wizja Europy jako stosunkowo spójnej, bo powielającej struktury polityczno-narodowe, administracyjne i nierzadko ideologiczne kompozycji języków (z rzadka urozmaicanej folklorystycznie barwiącymi ją pozostałościami odmian dialektalnych). W myśl narzucanego wciąż przez wiele agend rządowych, w tym i narodowe instytucje planowania językowego, postrzega się ustalone od dawna jednostki geopolityczne jako niezmienne i „ze swej natury" homogeniczne. Jednostki te – oparte na ideologicznych konstruktach *Völker/Nationen* autorstwa Johanna G. Herdera – były i są koncepcjami Wilhelma von Humboldta przenoszonymi na składniki (wizji) świata języków narodowych. Wizje takiego świata – początkowo w wymiarze europejskim, z czasem zaś wraz z kolonialną i postkolonialną ekspansją ideologii z politycznego centrum kontynentu na jego peryferie, a potem i cały glob – wzmocniła rewolucja francuska i jej idea oraz polityczna pragmatyka *nation-état*. Nałożenie się filozoficzno-językowych interpretacji świata według odziedziczonego po Wielkiej Rewolucji organicznego nacjonalizmu oraz nowożytnego językoznawstwa europejskiego – zwłaszcza ideologii językowej i etnolingwistycznej wizji świata Humboldta oraz teorii i praktyki hierarchizacji języków w postaci rozłącznych drzew genealogicznych Augusta Schleichera – stworzyło wyobrażenie poukładanego „raz na zawsze" repertuaru narodowych języków Europy i nieuporządkowanego świata języków „egzotycznych" poza nią.

To założenie skłaniać powinno językoznawców – zwłaszcza zajmujących się socjolingwistyką, polityką językową i tożsamością językową – do dokładniejszego przyjrzenia się szczególnej w praktyce europejskiej polityki językowej (o)pozycji języków: z jednej strony języków „narodowych", z drugiej zaś odmian o statusie określanym jako wspomniane już wcześniej „języki mniej/rzadziej używane" (obejmujących języki regionalne i regiolekty, dialekty i poddialekty, lekty w ogóle, narzecza, gwary, *patois* itp.).

Potrójna równoległość: *langue* ↔ *nation* ↔ *état* [↔ *langue (nationale)*] kształtowała etnopolityczną i glottopolityczną historię nowożytnej Europy aż po

schyłek XX wieku, pokrywając kontynent siatką granic polityczno-administracyjnych, które skutecznie zastępowały np. ważne w jej językowej historii wiązki izoglotyczne (np. *linie: benracka*, *Uerdingen*, *Speyer*, *Joreta*, *Jirečka*, *skańsko-smalandzka* i inne), a kontynualna rzeczywistość językowa została w ten sposób dopasowana do granic politycznych. Te uproszczenia geolingwistycznej struktury Europy przyczyniły się do zubożenia jej różnorodności językowej, nie tylko pod względem ilościowym, ale i jakościowym, skutkując osłabieniem potencjału wielu odmian językowych i przyspieszającym wzrostem stopnia zagrożenia języków na skalę dotąd w historii nienotowaną.

Ausbausprache/*Abstandsprache* a *Dachsprache*

Wydaje się, że problemu statusu językowego jakiejś odmiany nie da się w kontekście europejskim omawiać bez odniesień do modelu

Dachsprache
Ausbausprache Abstandsprache

autorstwa Heinza Klossa (i Žarka Muljačića), zaproponowanego w celu możliwości socjolingwistycznej analizy i klasyfikacji statusu odmian językowych na pograniczu, pomimo dychotomicznego podziału na autonomiczne języki z jednej, a dialekty z drugiej strony. Zastosowana przez Klossa (1967; 1987) terminologia pokazywała dwa różne instrumentaria kryteriów i argumentów umożliwiających określenie statusu językowego: jedno oparte na funkcjach społecznych języka, drugie – na obiektywnych cechach strukturalnych/wewnątrzjęzykowych. Konieczne do zinterpretowania sytuacji obu pozostałych pojęcie *Dachsprache* wprowadził Muljačić (1986) w znaczeniu „języka parasolowego", czyli dominującego socjolingwistycznie nad występującymi na jego terytorium (pod jego „dachem") odmianami językowymi. Ten ostatni jest językiem standardowym w odniesieniu do (grup) dialektów występujących zwykle w kontinuach, nawet gdy zróżnicowanie tych dialektów i ich dystans geolingwistyczny nie pozwala na wzajemną porozumiewalność. *Dachsprache* może stanowić obiekt planowania językowego, zwłaszcza gdy nowa, endogenna jego forma ma zastąpić formę egzogenną. *Ausbausprache* znaczy „język przez rozwój" i określa odmianę spokrewnioną ze swoją *Dachsprache*, która osiągnęła status języka dzięki standaryzacji, jest nauczana w szkołach, używana jako język pisany w szerszym zakresie funkcji (poliwa-

lencja funkcjonalna). *Abstandsprache* znaczy „język przez dystans", co charakteryzuje odmianę tak obiektywnie strukturalnie różną od *Dachsprache*, że nie może być ona uważana za jego dialekt. Kloss nie precyzował, jak ów dystans językowy mierzyć, aczkolwiek kryterium często przywoływanym była i jest (omawiana już wcześniej krytycznie) wzajemna porozumiewalność między użytkownikami dwóch odmian językowych. Kloss posługiwał się także pojęciem „dialektyzowanych *pseudo-Abstandsprachen*" w odniesieniu do odmian tak różnych od swoich *Dachsprachen*, iż winny być one traktowane jako odrębne języki „przez dystans" (*Abstandsprache*), jednak kontekst społeczny sprawia, iż są traktowane jak dialekty owych *Dachsprachen* – co w większości wypadków odpowiada sytuacji regionalnych języków kolateralnych.

Języki regionalne w polskiej i europejskiej polityce językowej[3]

W polskiej filologii pojęcie „języka regionalnego" zostało użyte przez Alfreda Zarębę (1988), który potraktował je jako funkcjonalnie synonimiczne ze „(słowiańskimi) mikrojęzykami literackimi" Aleksandra M. Duliczenki (Дуличенко 1981; 1998), przeciwstawiając kryteriom, stosowanym przez tego ostatniego, cechy stanowiące o literackości języka, wyznaczone przez Aleksandra Isačenkę (1975) oraz Petera Rehdera (1984–1985):

1. Poliwalencję języka literackiego, tj. spełnianie wymogów językowego obsługiwania wszystkich zakresów komunikowania się w życiu narodu.
2. Występowanie normy we wszystkich płaszczyznach języka, tzn. w zakresie ortografii, wymowy, gramatyki i słownictwa.
3. Powszechność użycia języka przez wszystkich członków danej społeczności (zwykle, choć nie zawsze, narodowej).
4. Pełne zróżnicowanie stylistyczne (tzn. istnienie stylów funkcjonalnych).

Wymóg poliwalencji, o ile sam w sobie zrozumiały i akceptowalny, wykorzystuje w odniesieniu autorów pojęcie narodu, czym powraca do uzasadniającej funkcjonowanie języków retoryki, opartej na ideologii państwa narodowego. Jednak, jak się wydaje, „obsługiwanie wszystkich zakresów komu-

[3] Ten rozdział tekstu oparto w znacznej mierze na monografii Wicherkiewicz 2014.

nikowania się w życiu narodu" w przypadku języków regionalnych nie jest nawet warunkiem koniecznym ich rozwoju i funkcjonowania w formie języka literackiego czy ogólnego, jako że *ex definitione* wiele owych zakresów obsługiwanych jest przez dominującą *Dachsprache*. Wymóg występowania normy we wszystkich płaszczyznach języka jest również niejako antynomiczny dla charakteru wielu mniejszościowych języków Europy w ogóle, które funkcjonują jako kontynualne zespoły dialektów i adaptowana dla nich ortografia ma siłą rzeczy umożliwiać zapis form dialektalnych i interdialektalnych. Zauważyć jeszcze koniecznie należy, iż przeszkodą w spełnieniu zakreślonych wymogów przez mikrojęzyki jest oczywisty zespół faktów pozajęzykowych wynikających z ich funkcjonowania w obrębie struktur polityczno-narodowych innych języków (*Dachsprachen*).

Skonfrontowane z ustaleniami Aleksandra Isaczenki i Petera Rehdera kryteria Aleksandra Duliczenki (oraz z sytuacją regionalnych i mniejszościowych języków Włoch) Alfred Zaręba spróbował zastosować do odmian regionalnych w Polsce: kaszubszczyzny czy laszczyzny. Poza kryteriami naukowymi Zaręba obracał się jednak bezustannie w kręgu terminologii „narodowej" i odniesień do niej (w postaci „niepokojów" o status dialektów laskich czy przytaczanych przy okazji statusu językowego kaszubszczyzny prób „utworzenia przez hitlerowców tzw. *Goralenvolk*"). Przez długi okres – zwłaszcza II połowy XX wieku – takie właśnie obawy i nierozerwalne kojarzenie kryteriów językowych z narodowymi oraz nierozróżnianie polityki językowej i narodowościowej uniemożliwiały wspólnotom języków regionalnych podwyższenie prestiżu i statusu swoich języków.

Jak dywagował kasandrycznie Zaręba:

> Można sobie oczywiście wyobrazić, że Kaszubi upomną się o swoją szkołę i urzędy kaszubskie, ale nawet gdyby do tego doszło, w co wątpię, to przegrają w konkurencji z językiem polskim, który jest językiem państwowym na całym obszarze Polski (nie mówiąc o wielkich skupiskach polonijnych rozsianych po całym świecie)… (Zaręba 1988, 86),

wieszcząc następnie kaszubszczyźnie nieuniknioną klęskę wzorem języków łużyckich, które – jak twierdził – wprowadzano do szkół i oficjalnego (jak dziś rzeklibyśmy) pejzażu językowego regionu wbrew życzeniom samych Łużyczan.

> Taki sam wynik i los przewidywałbym dla kaszubszczyzny, jak i łużyczczyzny, co nie znaczy, że nie doceniam głęboko w sercach Kaszubów

> tkwiącej miłości do swojej mowy (…). Tak więc gdziekolwiek na świecie przejawi się tendencja czy bodaj iskierka powrotu do języka, mowy swoich przodków (…) wszędzie są to godne uznania i szacunku zjawiska, jako fakty przywiązania do swoich korzeni. Nie znaczy to jednak, że wszędzie powstaną tzw. mikrojęzyki literackie (Zaręba 1988, 86).

Wymowa tekstu Zaręby pokazuje, jak znaczne zmiany dokonały się w metodologii, terminologii, ale przede wszystkim w nastawieniu do problematyki nowych języków, gdy skonfrontuje się ją z pracami Gerda Hentschela (np. 2003). Co prawda niemiecki badacz określa w nich przedmiot swoich rozważań tytułowym mianem „new minor Abstandsprachen", co może budzić wątpliwości w porównaniu z pierwotnymi definicjami *Abstand/Ausbau*, jednak analiza Klossowskich i Duliczenkowskich kryteriów pozwala bez charakterystycznych dla Zaręby obaw (o wiele trafniej, jak się okazuje) zbadać możliwości i perspektywy rozwoju kaszubszczyzny, śląszczyzny i podhalańszczyzny, dodatkowo także w kontekście kryterium przez innych specjalistów pomijanego, a mianowicie: przerwanego kontinuum językowego obszaru języka polskiego jako *Dachsprache*. Choć mowa tu o peryferyjnych wszak odmianach, które są owego przerwanego kontinuum pozostałościami. Spostrzeżenia Hentschela uzupełnić można też konstatacją, iż to właśnie te odmiany brały najmniejszy (jeśli w ogóle) udział w konstruowaniu systemu i statusu standardowej polszczyzny, stanowiącej obecnie dla nich socjolingwistyczną i glottopolityczną *Dachsprache*.

Analiza glottopolitycznego rozwoju i współczesnej socjolingwistycznej sytuacji kaszubszczyzny i innych języków regionalnych – też w kontekście ekolingwistycznej żywotności – pozwala zweryfikować pozanaukowe obawy i wyroki ferowane przez Zarębę. Dość stwierdzić, że „tzw. mikrojęzyki literackie" istotnie nie powstały wszędzie, natomiast językowy krajobraz Europy ujawnił, a prawodawstwo europejskie uwzględniło fenomen „języków regionalnych".

W ciągu ponad dwóch lat od powstania tego tekstu opublikowano wiele istotnych pozycji dotyczących języków regionalnych – jednak na szczególną uwagę zasługuje tom zbiorowy Sterna, Nomachiego i Belicia (Stern, Nomachi, Belić 2018), z monograficznymi rozdziałami poświęconymi m.in. (mikro)językom regionalnym: buniewskiemu i banacko-bułgarskiemu, laskiemu, limburskiemu, lombardzkiemu i sycylijskiemu, łemkowskiemu, mirandyjskiemu, morawskiemu, podlaskiemu, pomackiemu, wschodniosłowackiemu.

Nowego zaś, skodyfikowanego prawnie i klasyfikacyjnego znaczenia termin „język regionalny" nabrał w języku polskim postanowieniem *Ustawy o mniej-*

szościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym. Ten akt prawny w art. 19, w punkcie 1. podaje:

> Za język regionalny w rozumieniu ustawy, zgodnie z *Europejską kartą języków regionalnych lub mniejszościowych*, uważa się język, który:
> 1) jest tradycyjnie używany na terytorium danego państwa przez jego obywateli, którzy stanowią grupę liczebnie mniejszą od reszty ludności tego państwa;
> 2) różni się od oficjalnego języka tego państwa; nie obejmuje to ani dialektów oficjalnego języka państwa, ani języków migrantów.

W punkcie 2. wskazuje, że „[j]ęzykiem regionalnym w rozumieniu ustawy jest język kaszubski".

Dyskusyjny jest oczywiście sam tok myślenia ustawodawcy, który wpierw stara się zdefiniować termin, później zaś *explicite* (jakby sama definicja była nie dość jasna) podaje sam podmiot tego fragmentu ustawy.

Trzeba też zauważyć, że „rozumienie ustawy" wcale nie jest jednoznacznie zgodne z *Europejską kartą języków regionalnych lub mniejszościowych* [EKJRM], gdyż konwencja ta nie rozróżnia tytułowych „języków regionalnych" od „mniejszościowych", a zatem cytowana uprzednio definicja z *Ustawy* w *Karcie* odnosi się praktycznie do wszystkich mniejszościowych języków autochtonicznych.

Pierwszym państwem, które usankcjonowało w ratyfikowanej przez siebie wersji EKJRM rozróżnienie między dwiema tytułowymi sytuacjami języków, była Republika Federalna Niemiec. W 1999 roku, po szerokiej dyskusji, kraje związkowe północnych Niemiec uznały język dolnoniemiecki (*Niederdeutsch*) za chroniony i promowany *Kartą Regionalsprache*; w odróżnieniu od uznanych za *Minderheitensprachen* języków łużyckich, fryzyjskich, duńskiego oraz nieterytorialnych jidysz i romani. Owa pragmatyczno-prawna dychotomia przyjęta w Republice Federalnej Niemiec, z uwzględnieniem lokalnych tradycji terminologicznych, stała się precedensem, do którego później odniósł się polski ustawodawca, szukając ustawowej klasyfikacji dla kaszubszczyzny, znajdującej się w sytuacji zbliżonej pod względem socjolingwistycznym do dolnoniemieckiego. Tym samym i pojęcie, i fakt ochrony języków regionalnych stały się bezpośrednim rezultatem inicjatyw europrawnych. Kolejnym, uznanym oficjalnie językiem regionalnym miał stać się również limburski: Królestwo Niderlandów włączyło go do inwentarza języków chronionych EKJRM podczas powtórnego procesu ratyfikacyjnego.

W trakcie dyskusji nad włączeniem dolnoniemieckiego do EKJRM argumentowano, że dla języków regionalnych wyznacznikiem jest przede wszystkim ich terytorium. Choć ich użytkownicy mówią językami mniej lub bardziej typologicznie odmiennymi od standardowego języka państwa, na którego terenie mieszkają, nie postrzegają swojej narodowej odrębności od reszty populacji.

Casus dolnoniemieckiego w Niemczech i kaszubskiego w Polsce przywoływane są często w staraniach czy żądaniach uznania bądź w krajowym systemie prawnym, bądź w przygotowywanych przez poszczególne państwa do ratyfikacji wersjach EKJRM walońskiego i innych języków: oïl w Belgii, lombardzkiego i piemonckiego we Włoszech, łatgalskiego na Łotwie i żmudzkiego na Litwie, języka võro (często jako võro-seto) w Estonii, czy megrelskiego i swańskiego w Gruzji.

Zastanawiając się nad etnicznym odniesieniem dychotomii „język" – „język regionalny", odwołać się można do stosowanego w etnologii rozróżnienia między terminami „naród" i „narodowość", gdzie ten drugi oznacza regionalną wspólnotę kulturowo-językową, będącą – lub traktowaną za – przednarodową formę integracji etnicznej. W polskim ustawodawstwie przyjęto w tym znaczeniu stosowanie – choć niekonsekwentnie – pojęcia „grupy etnicznej", czyli grupy nieidentyfikującej się ze zorganizowanym w inne państwo narodem, czy też „grupy narodowościowej" (Posern-Zieliński 2005; Šatava 2006).

Na gruncie socjolingwistyki i polityki językowej najwłaściwsze wydaje się zastosowanie na tym samym poziomie właśnie terminu „język regionalny" oznaczającego odmianę takiej właśnie grupy, znajdującej się w procesach etnicznych *in statu nascendi*, której standard językowy – stanowiący podstawowy łącznik wewnątrzgrupowy – również znajduje się na etapie pomiędzy zespołem dość luźnych, choć powiązanych właśnie tożsamością regionalną bardziej niż etniczną, dialektów. Tak jak ze słabo spojonych grup regionalnych /etnograficznych tworzy się grupa etniczna, a dalej i narodowość (w oficjalnej terminologii dotyczącej np. żmudzkiego na Litwie pojawiło się nawet pojęcie „subnarodu"), tak z zespołu dialektów powstaje język regionalny. To terminologiczny, ustawodawczy i oczywiście ogólnopolityczny termin pozwalający wypełnić pustkę pomiędzy wymierającymi dialektami a rodzącymi się językami. W monografii na temat tego typu języków autor (Wicherkiewicz 2014) zaproponował rozszerzenie pojęcia do modelu *regionalnych języków kolateralnych*.

Zespół zatem cech geolingwistycznych, historycznojęzykowych, socjolingwistycznych, etnolingwistycznych i pozajęzykowych glottopolitycznych, które charakteryzują ów model, obejmować winien następujące kryteria:

- endogenność i autochtoniczność – rdzenność języka na jego terytorium, aczkolwiek – jak wynika z dziejów poszczególnych języków kolateralnych – dochodzić mogło i dochodziło do przesunięć na tych terytoriach;
- (regionalna) terytorialność wynikająca z poprzedniego kryterium jako jednego z podstawowych czynników identyfikacyjnych wspólnoty językowej, pozbawionej (przez ekspansję zewnętrznych etnosów dominujących lub w wyniku braku czynnika narodotwórczego w dziejach wspólnoty) odwołań do terytorium narodowo-państwowego;
- bliska odległość językowa i niedalekie pokrewieństwo genetyczne z dominującym językiem większości, najczęściej tytularnym językiem *nation-état*, funkcjonującym jako *Dachsprache*;
- wspólna na pewnych etapach historia rozwoju (równoległego, stąd „kolateralność") języka kolateralnego z dominującym;
- peryferyjne położenie terytorium języka kolateralnego w stosunku do terytorium języka ogólnonarodowego, dominującego jako *Dachsprache*;
- przeważająca rola czynników typu *Ausbau* jako dyferencyjnych lub dyferencjujących w stosunku do *Dachsprache*;
- często wyższy status i prestiż języka kolateralnego w przeszłości, np. jako języka międzyetnicznego, tworzywa i nośnika kultury wysokiej, języka (współ)oficjalnego; późniejsza degradacja prestiżu języka i postrzeganie go jako wiejskiego, niewykształconego, *patois*, mieszanego, „zepsutego", „skorodowanego";
- standaryzacja, kodyfikacja i normalizacja na etapie *in statu (re)nascendi* – zwykle zapoczątkowana w (odleglejszej) przeszłości dziejów języka, natomiast zintensyfikowana ponownie pod koniec XX wieku, zwykle na skutek działań rewitalizacyjnych na rzecz języka;
- funkcjonowanie w postaci kontynualnych zespołów dialektów, stanowiących odniesienie (sub)tożsamości regionalnych i często konkurencyjnych z socjolingwistycznej i glottopolitycznej perspektywy wobec upowszechnianej normy literackiej;
- powszechna dyglosja z dominującą *Dachsprache*;
- brak lub znikome poczucie odrębności narodow(ościow)ej, opór przeciwko statusowi mniejszości (narodowej) – w zamian możliwa tożsamość podwójna, „zanurzona", „nadbudowana" wobec narodu dominującego oraz poszukiwanie w zamian terminologicznych substytutów, jak „subnaród", „społeczność regionalna" i inne;

– silne poczucie tożsamości regionalnej, przekładającej się na identyfikację z dialektem/grupą dialektów w stopniu często wyższym niż z całym kolateralnym kompleksem językowym.

Budowa statusu języka regionalnego to często działanie uzupełniające bądź nawet zastępujące brak działań państw (szczególnie państw europejskich) wspierających rozwój tożsamości etnicznej/regionalnej, w tym językowej na rzecz tych części swojego terytorium, które pomimo historycznych zawirowań, leżąc na peryferiach tych państw, aktywnie uczestniczyły w budowie kultury, tożsamości nie tylko regionalnej, ale i ponadregionalnej, ogólnonarodowej. Gdy instytucje i ideologia państwa scentralizowanego, skupionego na konsolidowaniu wszelkich sił i wartości jedynie wokół centrum i wartości przezeń wyrażanych, ignorują, postponują, odsuwają na dalszy plan aspiracje wskazanych części, pojawiają się ruchy regionalne. Te zaś, dzięki europejskim instrumentom prawnym, przybierają postać wspólnot budujących i posługujących się językami regionalnymi i wykorzystując współczesne mechanizmy polityki językowej oraz metody planowania językowego, wzbogacają niknącą rozmaitość języków Europy o nowe języki regionalne. Z perspektywy lingwistycznych transdyscyplin badających i opisujących procesy utrzymania, zanikania i rewitalizacji języków, wspólnoty te i ich symboliczne „nowe języki" przypominają już wtedy wszystkie inne języki mniejszościowe i ich konstelacje.

Konkluzją niniejszego tekstu niech będzie konstatacja, że – w opinii piszącego – to właśnie posługujące się rozmaitymi instrumentami planowania językowego regionalne społeczności/odmiany języków kolateralnych typu *Ausbau* wypełniają ekolingwistyczną pustkę po z(a)nikających językach typu *Abstand*…

Literatura

Hentschel G., 2003, *New minor Abstandsprachen under the roof of a genetically close literary language? The case of Polish vs. Kashubian, Silesian and Podhalan*, in: Sherzer J., Stolz T., red., *Minor Languages – Approaches, Definitions, Controversies*, Bochum.

Isačenko A.V., 1975, *Mythen und Tatsachen über die Entstehung der russischen Literatursprache*, Wien.

Kloss H., 1967, *Abstand Languages and Ausbau Languages*, "Anthropological Linguistics", no. 9 (7).

Kloss H., 1987, *Abstandsprache und Ausbausprache*, in: Ammon U., Dittmar N., Mattheier K.J., red, *Sociolinguistics/Soziolinguistik. An International Handbook of the Science of Language and Society/Ein internationals Handbuch zur Wissenschaft von Sprache und Gesellschaft*, t. I, Berlin/New York.

Muljačić Ž., 1986, *L'enseignement de Heinz Kloss (modifications, implications, perspectives)*, "Langages", no. 21.

Olko J., Wicherkiewicz T., Borges R., red., 2016, *Integral Strategies for Language Revitalization*, Warsaw.

Posern-Zieliński A., 2005, *Etniczność. Kategorie. Procesy etniczne*, Poznań.

Rehder P., 1984–1985, *Slavische Mikroliteratursprachen?*, „Zbornik Matice Srpske za filologiju i lingvistiku", no. XXVII-XXVIII.

Šatava L., 2006, *„Regionální jazyky" jako emancipační strategie (latgalština a võro-seto – dva příklady z Pobaltí)*, „Ethnologia Actualis Slovaca", č. 6.

Stern D., Nomachi M., Belić B., 2018, ed., *Linguistic Regionalism in Eastern Europe and Beyond. Minority, Regional and Literary Microlanguages*, Frankfurt am Main, https://biblio.ugent.be/publication/8578486/file/8578487.pdf [dostęp: 20.12.2018].

Tambor J., 2018, red., *Polonistyka na początku XXI wieku. Diagnozy – koncepcje – perspektywy*, t. 4, *Pogranicza, mniejszości, regiony. Etnolingwistyka*, Katowice.

Trudgill P., 2004, *Glocalization and the Ausbau sociolinguistics of modern Europe*, in: Duszak A., Okulska U., ed., *Speaking from the margin: global English from a European perspective*, Frankfurt am Main.

Wicherkiewicz T., 2003, *Języki mniejszościowe i regionalne w Europie – problemy typologii*, w: Wrocławska E., Zieniukowa J., red., *Języki mniejszości i języki regionalne*, Warszawa.

Wicherkiewicz T., 2011, *Języki regionalne w Europie Środkowo-Wschodniej – nowa jakość w polityce językowej, nowy wymiar tożsamości*, „Język. Komunikacja. Informacja", t. 6, *Polityka językowa w Europie Środkowo-Wschodniej*.

Wicherkiewicz T., 2014, *Regionalne języki kolateralne Europy – porównawcze studia przypadku z polityki językowej*, Poznań.

Zaręba A., 1988, *Literackie języki regionalne w Polsce?*, „Język Polski", nr LXVIII.

Дуличенко А.Д., 1981, *Славянские литературные микроязыки*, Таллин.

Дуличенко А.Д., 1998, *Языки малых этнических групп: Статус, развитие, проблемы выживания*, в: *Языки малые и большие… in memoriam acad. Nikita I. Tolstoi*, Тарту.

doi: 10.31261/PS_P.2019.23.03 POSTSCRIPTUM POLONISTYCZNE, 2019 • 1 (23)
ISSN 1898-1593

MAŁGORZATA MIKOŁAJCZAK
https://orcid.org/0000-0002-7570-581X
Uniwersytet Zielonogórski
Zielona Góra

Naród – region – literatura: miejsca wspólne[1]

Nation – region – literature: common areas

Abstract: The multifaceted, complex and historically variable relationships between the nation, the region and literature can be discussed from various points of view. In the paper, I focus on two aspects. The first one concerns the intertwining of national and regionalist ideas and its impact on the development of literary regionalism. The other one concerns regional literature as such and its contribution to the creation of a national narrative. In the paper, I demonstrate that the reference to the national context makes it possible to track once again the development of literary regionalism, as well as read regional works anew. This is linked to the contemporary revaluation of regional works and its treatment as an important voice in the debate on the civil society and the nation.
Key words: nation, nationalism, region, literary regionalism, regional literature

Wielostronne, złożone, historycznie zmienne; uwikłane w historię, politykę, ekonomię. Związki między regionem, narodem i literaturą to temat, który uruchamia różnokierunkową interdyscyplinarną refleksję i z pewnością nie pozwala się zamknąć w ramach pojedynczego artykułu. Mając świadomość, że każda próba zmierzenia się z tak ujętym zagadnieniem będzie oferować niepełny, wycinkowy ogląd, myślę zarazem, że warto ją podjąć, dotyczy bowiem tego, co dla twórczości regionalnej źródłowe i konstytutywne, a ponadto otwiera nowe możliwości odbioru tej literatury.

[1] Artykuł powstał na podstawie referatu wygłoszonego podczas konferencji *Naród i regiony. Tradycje regionalizmu literackiego w perspektywie nowoczesności (XIX–XXI w.)* zorganizowanej przez Zespół Badań Regionalnych oraz Zakład Literatury Oświecenia i Romantyzmu Uniwersytetu w Białymstoku oraz Komitet Nauk o Literaturze PAN, która odbyła się w dniach 26–27 kwietnia 2018 r. w Białymstoku – M.M.

W swoich rozważaniach zatrzymam się na dwóch wzajemnie powiązanych kwestiach. Pierwsza z nich to splot idei regionalnej i narodowej oraz jego oddziaływanie na twórczość regionalną i rozwój regionalizmu literackiego (I). Druga skupia się na literaturze regionalnej jako takiej i jej udziale w tworzeniu narodowej narracji (II). Obie te kwestie otwierają szeroki krąg problemów, z których wybieram tylko kilka. Chcę pokazać, że sytuując literaturę regionalną w relacji do tego, co dzieje się na styku „region – naród", można na nowo prześledzić rozwój tej twórczości, a także przemyśleć jej przesłanie, pozornie tylko ograniczające się do spraw lokalnych.

I jeszcze jedno konieczne wyjaśnienie na początek: sięgając po kategorie narodu i regionu, znaczeniowo pojemne i nieostre, odnoszące się do zjawisk różnorodnych i złożonych, traktuję je – w nawiązaniu do popularnej koncepcji wspólnot wyobrażonych Benedicta Andersona – jako „szczególnego rodzaju artefakty kulturowe" (por. Anderson 2008, 18) i układy znaczeń przynależne do symbolicznego uniwersum, konstruowane przez system dyskursów, wśród których znajduje się literatura. W tej optyce regionalna twórczość literacka, kwalifikowana tak przede wszystkim ze względu na jej związek z miejscem[2], lokuje się między kulturą a polityką i może być rozpatrywana, co tu proponuję, z jednej strony jako narzędzie interpretacji świata, z drugiej – jako rodzaj praktyki kulturowej, w której ramach artykułują się i renegocjują (spotykając się ze sobą bądź rozchodząc) idee narodowe i regionalistyczne.

I

Regionalizm zrodził się, jak wiadomo, z oporu przeciw centralizmowi, którego składową była wizja zintegrowanego i jednolitego pod względem

[2] Literatura regionalna nie ma jednej ściśle określonej definicji, zazwyczaj jednak za jej główny wyróżnik uznaje się osadzenie tematyki w realiach regionu, a także szczególną relację wobec miejsca i lokalnego środowiska. Dodatkowym czynnikiem wyróżniającym jest relacja tej twórczości do literatury powstającej w centrum. Biorąc pod uwagę te elementy, można zestawiać ze sobą zjawiska ufundowane na odmiennych podstawach historycznych, kulturowych, społecznych i na zróżnicowanym doświadczeniu regionu oraz szukać analogii między literaturą regionalną uprawianą w różnym miejscu i czasie. W niniejszym artykule będę się posługiwać takim właśnie ogólnym i szerokim rozumieniem tego terminu i będę odnosić pojęcie literatury regionalnej do twórczości uprawianej w różnych okresach historycznych w Stanach Zjednoczonych, w Niemczech oraz w Polsce.

językowym i kulturowym narodu. Statut Felibrów (1862), stowarzyszenia poetyckiego, za którego sprawą – jak zwykło się uważać – powstał XIX-wieczny europejski ruch regionalistyczny, zawierał postulat, by „zachować na długo w Prowansji jej język, jej charakter, jej wolną postawę, narodową godność" (cyt. za: Patkowski 2016, 114). I choć działania Felibrów miały ukierunkowanie literackie, to „wolna postawa", o której tu mowa, od początku stanowiła kwestię sporną. Podczas uroczystości przyjęcia Fryderyka Mistrala, założyciela związku, do Akademii Marsylskiej Eugeniusz Rostand stwierdzał:

> Niedawno jeszcze uprzedzone umysły widziały w ruchu Felibrów rozerwanie jedności narodowej, jak gdyby jedność koniecznie objawiać się miała w jednakowy sposób, jak gdyby ta jedność nie była raczej harmonią, zrodzoną z połączenia rozmaitych tonów, jak gdyby w wolnym plemieniu galskim, odmienne języki i narzecza ludów nie służyły do utrzymania zbiorowego życia (za: *Kronika paryska* 1887, 284).

Niezależnie od tego, jakie intencje przypisywano idei zrodzonej w kręgu prowansalskich poetów, jej losy nierozerwalnie splotły się z historycznie zmienną ideą narodu, a linia rozwojowa myśli regionalistycznej oscylowała, najogólniej rzecz biorąc, pomiędzy buntem wobec państwowego nacjonalizmu[3] a jego afirmacją czy – wyostrzając to inaczej – pomiędzy Scyllą separatyzmu i Charybdą identyfikacji regionu i państwa.

Przywołana sytuacja stanowi jeden z czynników modelujących charakter literatury regionalnej. Twórczość ta od początku została wprzęgnięta w działania, które wzmacniały bądź osłabiały dominującą w danym czasie i miejscu wizję narodu, a także była angażowana w wytwarzanie dla owej wizji alternatyw. Podstawową ramą tych działań stał się układ centralno-peryferyjny „region – państwo". Dlatego w badaniach nad wpływem idei regionalistycznej i narodowej na regionalną twórczość literacką warto sięgnąć do przywołanej przez Antoninę Kłoskowską w książce *Kultury narodowe u korzeni* typologii Edwarda Tiryakiana i Neila Nevitta, którzy analizują zjawiska narodowe w kategoriach elit, tj. centrum i społecznych peryferii (por. Kłoskowska 1996, 83).

[3] Nacjonalizm to pojęcie różnorodnie konceptualizowane, mające wiele definicji, dlatego w tym artykule, pisząc o „nacjonalizmie", przyjmuję najogólniejsze rozumienie tego leksemu, zawarte w *Wielkim słowniku języka polskiego* (red. P. Żmigrodzki), według którego *nacjonalizm* to „ideologia głosząca, że własny naród jest wartością najwyższą", http://wsjp.pl/index.php?id_hasla=29370&ind=0&w_szukaj=nacjonalizm [dostęp: 18.12.2018].

Komentując typologię zaproponowaną przez badaczy, Kłoskowska zwraca uwagę na możliwość jej aplikowania w różnego typu studiach nad ruchami narodowymi i zjawiskami kultury narodowej[4]. Sądzę, że może ona być płodna poznawczo także w badaniach nad regionalizmem literackim. Zastosowanie znajdują tu trzy spośród czterech wyróżnionych przez Tiryakiana i Nevitta typów nacjonalistycznych zasad działania i działalności praktycznej: nacjonalizm peryferii, ich identyfikacja z państwem narodu dominującego (1), nacjonalizm własny peryferii, ich wycofanie się z nowoczesności (2), nacjonalizm własny peryferii zmierzających do wyprzedzenia w rozwoju zacofanego centrum i odrodzenia własnej kultury etnicznej (3). W odwołaniu do przywołanych rozróżnień można zadać pytanie o to, w jaki sposób każdy z owych nacjonalizmów przenika do literatury, znajdując uzasadnienie w regionalnej narracji czy przemawiając przez obrazowanie. Można też podjąć próbę zrekonstruowania charakterystycznych dla nich motywów i wątków, stylów i gatunków. Biorąc to pod uwagę, proponuję rozpatrzyć trzy przypadki, które dotyczą zjawisk pod wieloma względami niewspółmiernych, uwarunkowanych odmienną sytuacją historyczną, polityczną, kulturową, podlegających jednak wspólnemu mianownikowi: literatury regionalnej.

(1) Pierwszy dotyczy twórczości uprawomocniającej nacjonalizm pierwszego typu, której modelowym przykładem jest piśmiennictwo powstające w regionach nowo utworzonych w Polsce po roku 1945. Uprzywilejowanymi gatunkami, produktywnymi zwłaszcza w pierwszych powojennych dziesięcioleciach (lata 50., 60. i 70.) były tu opowiadanie historyczne i legenda, osnute wokół mitu piastowskiego. Można je znaleźć w *Kartkach z Ziemi Lubuskiej* Eugeniusza Pakuszty (1954), a także w późniejszych zbiorach opowiadań Tadeusza Jasińskiego zatytułowanych *Dymy wyższe nad dęby* (1964) czy *Mieczem i krzyżem* (1967), jak również w zbiorze baśni i legend lubuskich *Złota dzida Bolesława* (Koniusz 1970). Najważniejszy z mitów założycielskich przedwojennej endecji stał się w tym okresie oficjalną narodową narracją, legitymizującą przyłączenie ziem zachodnich do Polski. Zarazem wpisywał się w tożsamościową legendę miejsca, odpowiadając na potrzeby przesiedlonej społeczności – konsolidował tę społeczność w odniesieniu do wyobra-

[4] Sama autorka potwierdza płodność tej koncepcji, a także możliwość jej aplikowania na grunt badań nad literaturą, odnosząc nacjonalizm określony przez badaczy jako nacjonalizm peryferii identyfikujących się z państwem narodu dominującego do sytuacji panującej w Pierwszej Rzeczypospolitej wśród „szlacheckich konwertytów i osadników z centrum, których literackimi portretami były zaścianki Dobrzyńskich i Bohatyrowiczów" (Kłoskowska 1996, 300).

żenia narodowej wspólnoty, która dała początek państwu. Stąd brały się hasła głoszące, że właśnie w regionie lubuskim stworzonym po wojnie „zaczyna się Polska", identyfikujące nacjonalizm peryferii z państwem. Stąd wzięła się także koncepcja Ziemi Lubuskiej jako „najprawdziwszej Polski".

Literatura regionalna angażowała się w propagowanie wizji jednolitego etnicznie narodu oraz – w tym samym stopniu – w kształtowanie wspólnoty regionalnej jako jej integralnego elementu, sięgając m.in. do szeregu „motywów dyżurnych", takich jak gniazdo, kolebka, Itaka itp. Towarzyszyły temu temat powrotu (na ziemie przodków, do utraconej ojczyzny) i wątek „jednej rodziny" projektowany na regionalną społeczność, a także obrazowanie, w którym region ukazywany był jako „miejsce szczęśliwe" – na podobieństwo Ziemi Obiecanej czy arkadii. Te kwestie były w ostatnim czasie parokrotnie analizowane (por. Gieba 2018; Mikołajczak 2012; Mikołajczak 2014), dlatego w tym miejscu, by nie powtarzać wcześniejszych rozpoznań, warto jedynie zauważyć, że mimo wyczerpania się w latach 70. mitu piastowskiego nie wygasła tendencja do identyfikowania lubuskiej społeczności regionalnej z narodową. Utożsamienie oparte na unifikującej koncepcji narodu znajdowało oddźwięk w preferowaniu takich tematów, motywów, gatunków, w których osłabieniu ulegała sygnatura lokalna (wyróżniki miejsca i jego odrębność, a także zróżnicowanie istniejące wśród mieszkańców regionu) i dzięki którym literatura regionalna mogła uniwersalizować doświadczenie regionu. Działał tu dodatkowo czynnik ambicjonalny, wspomagający sterowanie lokalną narracją – regionalizm nie mieścił się w nowoczesności, traktowano go jako przeszkodę w pożądanym procesie zbliżania się do „postępowego" centrum.

(2) Odwrotny przypadek, gdy twórczość regionalna angażuje się w nacjonalizm drugiego typu, tj. gdy nacjonalizm własny peryferii oponujący przeciw nowoczesności staje się podstawą nacjonalizmu państwowego i przejmuje funkcje narodowej narracji, najlepiej ilustruje sytuacja literatury niemieckiej, określanej mianem „ojczyźnianej"[5]. Głównym tematem twórczości, która zaczęła się rozwijać pod koniec XIX wieku jako reakcja na kosmopolityczny nurt literatury Młodych Niemiec, stała się wieś i „zdrowe" wiejskie życie, ukazywane na zasadzie antytezy „zdrowe-wiejskie" i „zepsute-miejskie". Centralną postacią utworów powstających w tym nurcie był chłop, teren akcji stanowiła wieś i małe miasteczko, a najbardziej produktywnymi gatun-

[5] Przedstawiając charakterystykę „literatury ojczyźnianej", korzystam z opracowania Józefa Zaprucki ego (Zaprucki 2006, 6–19).

kami stały się tu powieść i nowela wieśniacza. Twórcy tych gatunków – Karl Immermann, Jeremias Gotthelf, a przede wszystkim Berthold Auerbach, autor reprezentatywnych dla noweli wieśniaczej *Opowiadań ze Szwarcwaldu*, podkreślali swój związek z regionem ojczystym, wskazywali na siłę witalną i „zdrową prostotę" chłopskiej części społeczeństwa, wiążąc z nią przyszłość niemieckiego narodu. Z czasem „literatura ojczyźniana" przekształciła się w *Heimatliteratur* – prąd kulturowy o konserwatywnych tendencjach, zwalczający literaturę postępową i dążący do politycznego wzmocnienia Niemiec. Była to odpowiedź na oczekiwania oficjalnej niemieckiej polityki i od okresu Republiki Weimarskiej, a następnie III Rzeszy można już mówić o identyfikacji nacjonalizmu peryferii z państwem narodu dominującego. W tym okresie z literatury ojczyźnianej wyłaniają się nowe kierunki – literatura krwi i ziemi, tzw. *Blut-und-Boden Literatur* oraz literatura pogranicza (*Grenzlandliteratur*), które eksploatują motywy nierozerwalnych związków z „historycznie niemiecką ziemią", „nieskażonej rodzimości", „germańskiej krwi" i „heroizmu" w walce z siłami przyrody, a przede wszystkim głoszą nienawiść do elementów obcych etnicznie. Oczywiście, na popularność tych haseł w niemieckiej literaturze złożyło się wiele czynników. Jednym z nich były badania spod znaku geografii kulturowej, które zaczęły się rozwijać w Europie na przełomie XIX i XX wieku. Przedstawicielem, a zarazem twórcą tego kierunku był niemiecki geograf i etnograf Friedrich Ratzel, który w dwutomowej *Antropogeografii* (1882) wyłożył podstawy nowej nauki, kontynuowanej później w dziele zatytułowanym *Geografia polityczna* (1897). Definiował tam państwo jako żywy organizm, który wzrasta i rozwija się poprzez zdobywanie tzw. przestrzeni życiowej, dowodząc, że „tak jak walka w świecie roślin i zwierząt zawsze koncentruje się na problemie zdobycia dla siebie przestrzeni, tak konflikty między narodami są w dużej części walką o terytorium" (cyt. za: Gregory 2009, 30). Na gruncie literaturoznawstwa pod wpływem podobnych orientacji badawczych ukształtował się w tym okresie nurt geograficzno-nacjonalny, reprezentowany przez Ericha Schmidta, Augusta Sauera oraz Józefa Nadlera. Ten ostatni w *Historii niemieckich plemion prowincji* (1912) postulował opracowanie historii literatury niemieckiej opartej na koncepcji plemiennej, która – wzmacniając przesłanie „literatury krwi i ziemi" – miała podkreślić znaczenie „związków krwi" i ziemi ojczystej dla życia duchowego Niemiec (Skwarczyńska 2016, 285). Z zasilającej te poglądy „nieuchwytnej mistyki niemieckiego egzystencjalizmu" (Skwarczyńska 2016, 285), jak nazwała ją Skwarczyńska, przenikającej do filozofii, literatury, jak również do życia społecznego, wyrastał narodowy socjalizm, czyli faszyzm. Konse-

kwencje nazistowskiej ideologii przyczyniły się do traktowania po wojnie regionalizmu literackiego jako zjawiska politycznie niebezpiecznego, a płynące stąd obawy formułowane są także i dzisiaj. Roberto M. Dainotto, pisząc o współczesnym regionalizmie literackim, stwierdza, że naśladuje on i przedrzeźnia nacjonalizm w swoim waloryzowaniu etnicznej czystości, sięgając po ten sam język i te same pragnienia – zarazem niewinne i groźne, jak je określa – czystości i autentyczności. Zdaniem badacza kategorie regionu i narodu są do siebie na tyle podobne, że regionalizm może sięgać po nacjonalistyczne ideały, forsując je jako regionalistyczne hasła (Dainotto 1996, 500–501)[6].

(3) Trzeci wreszcie moment – gdy literatura afirmuje „nacjonalizm własny peryferii", wspierając tendencje do odrodzenia regionalnej kultury oraz do wyprzedzenia w rozwoju zacofanego centrum – można obserwować w Polsce po roku 1989. Ten przypadek jest jednak nieco bardziej złożony, trzeba bowiem wziąć pod uwagę kolejne etapy rozwojowe polskiej literatury regionalnej następujące od lat 90., a także przemiany w zakresie wartościowania i oceny tekstów literackich. Wkrótce po transformacji ustrojowej, za której sprawą polskie regiony odzyskały podmiotowość, regionalizm literacki związał się z tzw. prozą małych ojczyzn charakteryzującą się nastawieniem antymodernizacyjnym. Już sama nazwa, aluzyjnie kojarzona z *Heimatliteratur*, manifestowała odwrót od nowoczesności kojarzonej z centrum. Można by zresztą wskazać wiele miejsc wspólnych między niemiecką literaturą ojczyźnianą a twórczością tego nurtu, takich przede wszystkim, jak osadzenie akcji w przestrzeni uświęconej tradycją, podkreślanie związków z ziemią i najbliższą okolicą traktowaną jako „mała ojczyzna", kult przodków i przywiązanie do przeszłości, jak również posiłkowanie się tradycyjną formą narracji, brak eksperymentów formalnych. Te cechy unaoczniają, że w odniesieniu do tego okresu (w przybliżeniu obejmującego lata 1989–2000) należałoby mówić raczej o nacjonalizmie peryferii pielęgnujących własną regionalną tradycję i wycofujących się z nowoczesności (co można interpretować jako opór wobec skompromitowanego politycznie centrum).

Dopiero później rozwój literackiego regionalizmu nabrał tempa i wskazał kierunek zmian, które sprawiły, że na początku XXI wieku twórczość uprawiana w regionach, wyrastająca z lokalnego doświadczenia, zaczęła z powodzeniem konkurować z literaturą „centrum", a jej peryferyjne usytuowanie

[6] Te poglądy Dainotto rozwija w książce *Place in Literature. Region. Culture. Communities* (Dainotto 2000).

stało się atutem. Wiązało się to z przemodelowaniem narracji korzennej z jednej strony, z drugiej natomiast – z estetycznym przewartościowaniem, które zaowocowało rozmyciem dychotomicznych podziałów na literaturę wysoką i niską, ambitną i popularną, jak również z redefinicją tego, co postępowe i nowatorskie. Na tej fali wysoką rangę zyskał np. kryminał – jak najbardziej nowatorski, jak się okazało, w wydaniu regionalnego kryminału retro, którego przykładem mogą być osadzone w realiach regionu powieści Marcina Wrońskiego, Ryszarda Ćwirleja, Krzysztofa Koziołka. Literatura regionalna stała się atrakcyjna również za sprawą innych pojawiających się na jej gruncie gatunków, takich choćby, jak powieść postosadnicza uprawiana przez Ingę Iwasiów, Zytę Oryszyn, Stanisława Srokowskiego czy reportaż gonzo w wydaniu Ziemowita Szczerka, a także dzięki takim zjawiskom, jak np. proza sudecka Olgi Tokarczuk, czarny realizm magiczny Daniela Odiji czy eksperymenty z formą narracyjną i językiem w śląskich opowieściach Szczepana Twardocha. Paradoksalnie najlepszym potwierdzeniem sukcesu tej literatury jest zakwestionowanie jej regionalnej kwalifikacji. „Bez przesady można by stwierdzić, że ostatnie dwadzieścia pięć lat w regionalnej prozie należało do Olgi Tokarczuk, gdyby nie fakt, że w obliczu jej literackiego talentu i popularności kryteria regionalistyczne są bezużyteczne" – pisze Wojciech Browarny (Browarny, maszynopis). Bezużyteczne będą one jednak tylko wówczas, gdy przyjmiemy wąskie rozumienie tej twórczości jako ograniczonej do kręgu odbiorców regionalnych i skupionej na problemach regionalnej społeczności. Tymczasem współczesna literatura regionalna wyprzedza tzw. literaturę ogólnokrajową m.in. z tego względu, że proponuje takie konceptualizacje regionalnej wspólnoty, które znoszą rozróżnienie na „centrum – peryferie", zastępując je opozycją „homogeniczne narodowo – wieloetniczne", „monokulturowe – wielokulturowe", „polskie – śląskie/kaszubskie/pomorskie etc.". Wyprzedzić centrum to przekroczyć ograniczenia etnocentrycznej historii i nowoczesnego projektu polskości, przedstawić wizję społeczeństwa, która kwestionuje oficjalną politykę narodowościową i obowiązujące wyobrażenia narodu. Dlatego np. zbiór opowiadań *Dom dzienny, dom nocny* (1998) Tokarczuk, w którym pojawia się metafora „nieskończonego pogranicza" i wielonarodowe (niemieckie, czeskie i polskie) doświadczenie miejsca, jak również ufundowany na tym obraz społeczności jako takiej, w której przenika się wiele języków i kultur – oferuje regionalny wariant literatury, odzwierciedlającej procesy społeczno-kulturowe zachodzące w świecie i odpowiadającej na wyzwania wielokulturowości, a w tym sensie „postępowej" względem centrum.

Omówione przykłady nie wyczerpują oczywiście zastosowań typologii Tiryakiana i Nevitta w badaniach nad twórczością regionalną, a proponowane przez nich rozróżnienia z powodzeniem można odnieść do historii regionalizmu i z tej perspektywy opowiedzieć np. dzieje literatury regionalnej w Polsce (wprowadzając tu jeszcze jedną kategorię, a mianowicie nacjonalizm peryferii traktowany jako substytutywny wobec nacjonalizmu nieistniejącego państwa, występujący w pierwszej przedprogramowej fazie rozwojowej rodzimego regionalizmu). Taka opowieść mogłaby być przyczynkiem do badań nad problematyką zróżnicowania kulturowego istniejącego w obrębie nowoczesnych społeczeństw, przede wszystkim nad problemem „wewnętrznej kolonizacji" i manifestującym się w kulturze „nacjonalizmem upośledzonych" czy „nacjonalizmem antykolonialnym"[7]. Bardziej interesująca i płodna poznawczo wydaje się jednak inna możliwość: interpretacji utworów regionalnych jako wypowiedzi włączających się w społeczną dyskusję na temat narodu i regionu, a zarazem takich, które mają w tej dyskusji wyjątkowy – nieporównywalny z innymi tekstami kultury – status ze względu na to, że rozpisują relację między regionalnym i narodowym nie tylko na pewne formuły symboliczne, ale również na formę gatunkową, świat przedstawiony, fabułę, styl i obrazowanie.

II

Warto zatrzymać się na przywołanej wcześniej kwestii uczestnictwa literatury regionalnej w ważnej społecznie debacie, gdyż to w dużej mierze za jej sprawą dokonuje się dziś przewartościowanie literackiej regionalistyki jako dziedziny badawczej. Twórczość regionalna okazuje się interesująca dla współczesnych badaczy właśnie w związku z przemianą relacji „literatura regionalna – literatura ogólnokrajowa" i naruszeniem tradycyjnego asymetrycznego układu, ufundowanego na opozycjach: zamknięte – otwarte, par-

[7] Pierwszy z tych terminów („nacjonalizm upośledzonych") przywołuje Antonina Kłoskowska, omawiając poglądy Michaela Hechtera (Kłoskowska 1996, 83), drugi („nacjonalizm antykolonialny"), autorstwa Anthony'ego D. Smitha, wymienia Eugenia Prokop-Janiec, pisząc o postkolonialnej, nieeuropocentrycznej perspektywie w badaniach nad nacjonalizmem, traktowanym z tej perspektywy jako program autoemancypacyjny, wyzwoleńczy i rewindykacyjny (Prokop-Janiec 2004, 29). O „wewnętrznej kolonizacji" w kontekście polskich regionów pisze Tomasz Zarycki (Zarycki 2008, 31–48).

tykularne – uniwersalne, prywatne – obywatelskie. To dychotomiczne ujęcie deprecjonowało twórczość regionalną jako skupiającą w sobie pierwsze człony przywołanych opozycji i waloryzowało ją negatywnie w relacji do ogólnokrajowej między innymi ze względu na stosunek do spraw dotyczących narodu i państwa. Tymczasem wyobrażenie literatury regionalnej jako pisarstwa, które zamyka się w kręgu spraw lokalnych i nie angażuje się w problemy większej wagi (istotne w skali państwa, Europy czy świata), wyobrażenie – dodajmy – bazujące na rozłączności tego, co regionalne i narodowe, jest dziś coraz częściej kwestionowane. Współczesne badania literackie spod znaku zwrotu przestrzennego kierują się w stronę lokalności oraz literatury, która ze względu na peryferyjne usytuowanie była dotąd marginalizowana, i znoszą tradycyjne przeciwstawienie utworów powstających w regionach i w centrum. Proponują też nowe spojrzenie na twórczość regionalną, wynikające z przemyślenia jej udziału i roli w podejmowaniu narodowego tematu.

Ta tendencja jest najsilniej widoczna w badaniach prowadzonych w Stanach Zjednoczonych, które ze względu na swoją historię i podział administracyjny kraju są szczególnie otwarte na nowe myślenie regionalistyczne (nie bez powodu nowy regionalizm w badaniach literackich zrodził się właśnie w Ameryce). Przywołajmy kilka charakterystycznych stanowisk badawczych.

Już w roku 1991 Philip Fisher, pisząc we wprowadzeniu do książki pt. *The New American Studies: Essays from Representation* o życiu kulturalnym Ameryki, stwierdził, że rozwija się ono w rytmie wahadła – z jednej strony wychyla się ku regionalnemu zróżnicowaniu zjawisk kulturowych, z drugiej – w stronę projektu narodowej jedności. Literatura, pisze badacz, staje się uczestnikiem swego rodzaju wojny domowej na polu reprezentacji, ścierają się w niej bowiem dwie wykluczające się wzajemnie koncepcje: reprezentacji narodu jako skonstruowanego ze słabo powiązanych regionów oraz reprezentacji narodu ujednoliconego centralnie (Fisher 1991, XII, XIV). Ów konflikt ma konsekwencje dla statusu literatury narodowej, bo czy można mówić o twórczości amerykańskiej jako takiej? Czy nie stanowi ona po prostu zbioru regionalnych literatur?

Te pytania powracają we wstępie do książki wydanej przeszło dziesięć lat później, *A Companion to The Regional Literatures of America* (Crow 2003), zbierającej najważniejsze artykuły na temat amerykańskiej literatury regionalnej powstałe pod koniec XX i na początku XXI wieku. Jej redaktor, Charles L. Crow, stwierdza, że „trudno zrozumieć ważne problemy amerykańskiej kultury i literatury bez zrozumienia literatury regionów" (Crow 2003, 2). Zwra-

ca też uwagę na to, że zagadnienia regionalistyczne, którymi zajmują się autorzy książki, mimo że poświęcone są odrębnym częściom kraju, poruszają sprawy skupione wokół narodowej historii i dla tej historii istotne, takie jak niewolnictwo, prawa kobiet, wzrost znaczenia miast, doświadczenia granicy etc. Okazuje się przy tym, że perspektywa regionalistyczna może oferować unikalne, konkurencyjne wobec ogólnokrajowego spojrzenie na pewne kwestie narodowe i w niektórych przypadkach kwestionuje sens zgłębiania tych spraw na podstawie literatury reprezentującej ogólnokrajową narrację.

W pracach takich badaczy, jak Tom Lutz, Judith Fetterley i Marjorie Pryse, Jason Arthur, Philip Joseph, Stephanie Foote regionalizm odnoszony jest do współczesnej dyskusji na temat amerykańskiego społeczeństwa obywatelskiego, a literatura regionalna traktowana jest jako ważna uczestniczka tej debaty – występująca w niej już nie tylko jako równoprawny partner literatury tzw. ogólnokrajowej, ale w roli protagonisty i moderatora, pokazującego nowe obszary problemowe (Lutz 2004; Fetterley, Pryse 2003; Arthur 2013; Joseph 2007; Foote 2001). Jej rewelatorska funkcja polega przede wszystkim na tym, że odsłania nieuwzględniane dotąd sposoby myślenia na temat społeczeństwa i narodu. Główna teza, na której zasadza się myśl zawarta w książce Josepha traktującej o roli literackiej regionalistyki w dobie globalizmu, głosi, że regionalizm, zanurzony w konkretną rzeczywistość i drążący problemy lokalnej przynależności, wnosi istotny, frapujący wkład w budowanie narodu (*nation-building*). Tylko z pozoru, pisze badacz, materiał literatury regionalnej skupiony jest na pewnej grupie lokalnej, w rzeczywistości uczestniczy w kreowaniu jednej bądź kilku narodowych społeczności czytelniczych, dzieląc z nimi miejsce pochodzenia i historię. Literatura regionalna właśnie ze względu na swą więź z lokalnością skłania czytelników do myślenia na temat narodu w kategoriach wspólnego dobra i społecznej solidarności, a jako taka jest szczególnym rodzajem pedagogiki oddziałującym na współczesnych odbiorców (Joseph 2007, IX–X).

Inną funkcję – „demistyfikowania myślenia narodowego", kwestionowania przyjętych sposobów rozumienia narodu – przypisuje tej literaturze Stephanie Foote (Foote 2001, 25–41). Zdaniem autorki artykułu *The Cultural Work of American Regionalism* twórczość regionalna oferuje współczesnym literaturoznawcom idealną perspektywę do badania literatury narodowej, stanowi bowiem swoiste laboratorium pozwalające testować, jak jest skonstruowana ta twórczość, a także oceniać, jakie miejsce zajmuje wiedza lokalna w wytwarzaniu narodowej tradycji. Studiowanie pisarstwa regionalnego prowadzi do odkrywania tego, co zostało zapamiętane, a co zapomniane i wymazane

w oficjalnej metahistorii oraz w jaki sposób uczestniczą w jej tworzeniu (poprzez włączanie lub odrzucanie) lokalna społeczność i lokalne miejsca. Rozwijający się w zapomnieniu i dlatego dopominający się o pamiętanie nurt literackiej regionalistyki stanowi obiektywną lekcję tego, jak ideologicznie uwarunkowany mechanizm włączania i wyłączania oddziałuje na konstruowanie tradycji literackich. Wiąże się z tym sposób funkcjonowania regionalnych fikcji, który polega na transformacji politycznej różnicy w różnice kulturowe. Badaczka dowodzi, że regionalne pisarstwo, będące ekspresją interesów nienormatywnych grup mniejszościowych lub marginalizowanych, pomaga w rozumieniu i wartościowaniu społecznych różnic i pozwala wyobrazić sobie naród jako skomponowany z poszczególnych, kompleksowych subkultur. Zawarte w tytule jej artykułu „the cultural work" należy rozumieć jako „pracę" regionalizmu na rzecz reprezentacji wszystkich form społecznego zróżnicowania, które jako dynamiczne kulturowe warianty mogą być włączone w ideę amerykańskości. W myśl tej logiki literatura regionalna podważa i komplikuje ideę narodu. Sprzyja temu, zauważa Foote, wytworzenie się w latach 90. szczególnego rodzaju wiedzy lokalnej, która pomaga propagować pęknięcie, złamanie monolitycznej narracji amerykańskiej literatury i tożsamości. Krótko mówiąc, regionalna twórczość jest tym typem pisarstwa, które próbuje zrozumieć naród sam w sobie jako ideologicznie sprofilowany kulturowy konstrukt i które usiłuje zakwestionować oficjalną historię Ameryki, dostarczając odbiorcom nieoficjalne opowieści poszczególnych grup reprezentujących naród.

Referując te stanowiska, łatwo dostrzec, że jednym z głównych czynników decydujących o współczesnym przewartościowaniu literatury regionalnej, jest jej zaangażowanie w problemy, które – mimo że dotyczą społeczności lokalnej – są istotne w skali kraju. Tom Lutz, a za nim Jason Arthur (Lutz 2004; Arthur 2013), pisząc w tym kontekście o regionalnej literaturze amerykańskiej, zwracają uwagę, że to właśnie ona najżywiej zareagowała na radykalną transformację amerykańskiego społeczeństwa w okresie bezpośrednio poprzedzającym wojnę secesyjną i następującym po niej, gdyż uczyniła głównym tematem utworów literackich problemy dotyczące skonfliktowanych interesów różnych grup społecznych. Także współcześnie narracja regionalna włącza się w debatę dotyczącą społeczeństwa amerykańskiego, a jej głos, który zmusza do refleksji na temat interakcji między tym, co lokalne, narodowe i globalne, jest szczególnie cenny w dyskursie na temat współzależności centralno-peryferyjnych.

Przedstawione propozycje, choć odnoszą się do specyficznej sytuacji, w jakiej znajduje się kultura amerykańska, mogą stanowić zachętę do relek-

tury polskiej literatury regionalnej, zwłaszcza tej, która po roku 1989 w przyspieszony sposób nadrabia zobowiązania wobec miejsca i regionalnej społeczności. Pokazują one, jak odświeżające może być przekierowanie poznawczego wektora z twórczości ogólnokrajowej na literaturę regionów i spojrzenie na sprawy narodowe poprzez lokalne mikronarracje, przełamujące monolityczność oficjalnej metahistorii.

* * *

Znaczenie literatury regionalnej nie sprowadza się tylko do tego, że dostarcza ona szczególnego rodzaju wiedzy na temat społeczeństwa i narodu oraz stanowi – posłużę się nośną we współczesnych badaniach literackich metaforą – rodzaj laboratorium, w którym idee regionalistyczne i narodowe poddawane są konkretyzacji, symbolizacji, rozmywaniu bądź wzmacnianiu, ale też – obserwacji i diagnozie. Równie ważny jest „pedagogiczny" wymiar tej twórczości.

Regionalizm literacki był od samego początku czymś więcej niż tylko prądem estetycznym. W *Liście o regionalizmie* Stefana Żeromskiego opublikowanym w roku 1928 na łamach „Kuriera Wileńskiego" promotor literackiego regionalizmu przenikliwie stwierdza, że zainicjowana przezeń w *Snobizmie i postępie* idea regionalistyczna „mogłaby nie tylko wzbogacić nas o całą summę »wiedzy o nas i naszym jestestwie« (…), lecz rozstrzygnąć wiele krwawych wrzodów naszego państwowego istnienia" (Żeromski 1928). I w tym samym miejscu dopowiada:

> Któż wie, czy straszliwe spory polsko-czerwono-ruskie i polsko-białoruskie nie dadzą się jakoś jeśli nie zmitygować, to złagodzić pracą regionalistów polskich i ruskich, o ile ich wykopiemy z band, partii, obozów i dziczy rezunów. Coś trzeba w tej materii zrobić, gdyż możemy znowu pójść w niewolę, a w niewoli stworzyć sobie znowu jakiś romantyzm, mesjanizm i inny izm polski. Wierzę mocno, że ta praca wydać może dobre owoce (Żeromski 1928).

Losy polskiego regionalizmu pokazują jednak, że z postulowaną tu misją budowania sąsiedzkiej wspólnoty bywało w przeszłości różnie. Niektóre działania, w które wprzęgana była idea regionalistyczna, powodowały skutek wręcz odwrotny – czego nie omieszkał wypomnieć regionalizmowi Czesław Miłosz, nazywając go „oliwą mającą łagodzić tarcia narodowościowe na

Kresach" (Miłosz 2016, 158). Także obok regionalizmu, który pragnie wychowywać czytelnika w duchu obywatelskim i zasługuje na miano społecznej pedagogiki, istnieje taka jego wersja, która – jak pisze o niej Philip Joseph – karmi się fantazją o hermetycznej wspólnocie, zaimpregnowanej przeciwko wpływom modernizmu i która przemawia nostalgicznie do nowoczesnego czytelnika (Joseph 2007). Regionalizm w tym wydaniu może się stać rodzajem antypedagogiki, lekcją zamknięcia, ksenofobii. Najbardziej pouczający przykład stanowi wspomniana wcześniej literatura „krwi i ziemi", powiązana z ideologią narodowego socjalizmu w Niemczech. Ów przypadek unaocznia również, że regionalizm i nacjonalizm to nurty w gruncie rzeczy do siebie podobne: z pozoru zachowawcze i konserwatywne, zawierają rewolucyjną siłę, która wyzwala energię społeczną i spełnia się w konkretnym działaniu. Od iskry regionalistycznej mogą się na cały świat rozprzestrzenić niszczące płomienie, a z drugiej strony „lokalny pożar"[8] może sprawić, że „runie imperium".

To wprawdzie oczywistość, ale na koniec warto raz jeszcze stwierdzić, że lektura literatury regionalnej może być bardzo przydatna. Zdobyta w ten sposób wiedza daleko wykracza poza kwestie estetyczne i wyposaża w szczególnego rodzaju kompetencje, a problemy rodzące się na styku trójkąta „naród – region – literatura" okazują się istotne nie tylko z punktu widzenia współczesnych badań literackich, ważny jest również ich wydźwięk społeczny.

Literatura

Anderson B., 2008, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przel. Amsterdamski S., Kraków.

Arthur J., 2013, *Violet America. Regional Cosmopolitanism in U.S. Fiction Since the Great Depression*, Iowa City.

Browarny W., [b.d.], *Historie odzyskane. Literackie dziedzictwo Wrocławia i Dolnego Śląska* [maszynopis].

Crow C.L., 2003, *Introduction*, in: Crow C.L., ed., *A Companion to The Regional Literatures of America*, Hoboken, NY.

Dainotto R.M., 1996, *„All the Regions Do Smilingly Revolt": The Literature of Place and Region*, „Chicago Journals", Vol. 22, No. 3, Spring.

Dainotto R.M., 2000, *Place in Literature. Region. Culture. Communities*, Ithaca, NY.

Fetterley J., Pryse M., 2003, *Writing out of Place. Regionalism, Woman, and American Literary Culture*, Urbana–Chicago.

[8] Tą metaforą posłużył się Zbigniew Herbert w *Przemianach Liwiusza*, czyniąc aluzję do ruchu NSZZ „Solidarność", zainicjowanego w regionach (Herbert 2008, 538).

Fisher P., 1991, *Introduction*, in: Fisher P., ed., *The New American Studies: Essays from Representation*, Berkeley–Los Angeles–Oxford.

Foote S., 2001, *Regional Fictions: Culture and Identity In Nineteenth-Century American Literature*, Madison.

Foote S., 2003, *The Cultural Work of American Regionalism*, in: Crow C.L., ed., *A Companion to The Regional Literatures of America*, Hoboken, NY.

Gieba K., 2018, *Lubuska literatura osadnicza jako narracja założycielska regionu*, Kraków.

Gregory D., 2009, *Antropography*, in: Gregory D., Johnston R., Pratt G. et al., ed., *The Dictionary of Human Geography*, Oxford.

Herbert Z., 2008, *Przemiany Liwiusza*, w: Herbert Z., *Wiersze zebrane*, oprac. Krynicki R., Kraków.

Jasiński R., 1964, *Dymy wyższe nad dęby. Opowiadania z dziejów Ziemi Lubuskiej*, Zielona Góra.

Jasiński R., 1967, *Mieczem i krzyżem*, Zielona Góra.

Joseph P., 2007, *American Literary Regionalism in a Global Age*, Baton Rouge, LA.

Kłoskowska A., 1996, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa.

Koniusz J., oprac. i wyb., 1970, *Złota dzida Bolesława: podania, legendy i baśnie Ziemi Lubuskiej*, Poznań.

Kronika paryska, 1884, „Biblioteka Warszawska", t. II, s. 270–292.

Lutz T., 2004, *Cosmopolitan Vistas. American Regionalism and Literary Value*, Ithaca–London.

Mikołajczak M., 2012, *„Szli na Zachód osadnicy…". Rola metaforyki przestrzennej w tworzeniu mitologii Ziemi Lubuskiej*, w: Konończuk E., Sidoruk E., red., *Od poetyki przestrzeni do geopoetyki*, Białystok.

Mikołajczak M., 2014, *Geografia wyobrażona w służbie powojennej polityki miejsca. Przypadek arkadii lubuskiej*, w: Kalinowski D., Kuik-Kalinowska A., Mikołajczak M., red., *Geografia wyobrażona regionu. Literackie figury przestrzeni*, Kraków.

Miłosz C., 2016, *Sens regionalizmu*, w: Chojnowski Z., Mikołajczak M., red., *Regionalizm literacki w Polsce. Zarys historyczny i wybór źródeł*, Kraków.

Pakuszta E., 1954, *Kartki z Ziemi Lubuskiej*, Warszawa.

Patkowski A., 2016, *Idee przewodnie regionalizmu*, w: Chojnowski Z., Mikołajczak M., red., *Regionalizm literacki w Polsce. Zarys historyczny i wybór źródeł*, Kraków.

Prokop-Janiec E., 2004, *Literatura i nacjonalizm. Twórczość krytyczna Zygmunta Wasilewskiego*, Kraków.

Skwarczyńska S., 2016, *Kierunek geograficzny (kierunek naukowy i regionalistyczny)*, w: Chojnowski Z., Mikołajczak M., red., *Regionalizm literacki w Polsce. Zarys historyczny i wybór źródeł*, Kraków.

Zaprucki J., 2006, *Geneza i charakter pojęcia „Heimat". Rys historyczny niemieckiej literatury ojczyźnianej*, w: Zaprucki J., *Kultura reminiscencji – reminiscencje kultury. Motyw małej ojczyzny w twórczości Siegfrieda Lenza, Horsta Bienka i Johannesa Bobrowskiego*, Jelenia Góra.

Zarycki T., 2008, *Polska i jej regiony a debata postkolonialna*, w: Dajnowicz M., red., *Oblicze polityczne regionów Polski*, Białystok.

Żeromski S., 1928, *List o regionalizmie*, „Kurier Wileński", nr 60.

doi: 10.31261/PS_P.2019.23.04 POSTSCRIPTUM POLONISTYCZNE, 2019 • 1 (23)
ISSN 1898-1593

ARTUR JABŁOŃSKI
https://orcid.org/0000-0002-3803-1035
Uniwersytet Śląski
Katowice

Język kaszubski jako element narodowotwórczy

The Kashubian language as a nation-building element

Abstract: Kashubian, as a Proto-Slavic dialect, was similar to the Greater Poland and Lesser Poland dialects which with time provided the foundations for the Polish language. However, as early as in the 13th century, differences became noticeable resulting from the autonomous development of Kashubian on the periphery of the Slavic world. Language is one of the most important ethnic building elements manifested by the Kashubian people since the dawn of ethnic emancipation which started in the mid-19th century, when Florian Ceynowa, physician and father of Kashubian national empowerment, created the first Kashubian alphabet, normalised the spelling, compiled the grammar rules and started to write journalistic, scientific and literary texts. In the past, the Kashubians had long lacked the conviction that their vernacular had value. The joint work of many communities, undertaken for the sake of the linguistic status of Kashubian in the 1990s, led first of all to a change of the attitude of the users towards their own language, and subsequently to its recognition as a separate Slavic language. Kashubian was granted the political and legal status of a regional language in 2005. It satisfies mainly those who have adopted a hybrid identity characterised by being Kashubian in the regional aspect and Polish in the national aspect. However, that status is insufficient for Kashubians representing the national option, who identify themselves as Polish citizens of Kashubian nationality.
Key words: Kashubian language, Kashubian identity, Kashubian nation, ethnolinguistics, sociolinguistics

Kaszubski, jako jeden z dialektów prasłowiańszczyzny, długo był zbliżony do dialektów wielkopolskiego i małopolskiego, które z czasem zaczęły stanowić fundament polszczyzny. Jednak już w XIII wieku widoczne stały się różnice, wynikające z autonomicznego rozwoju kaszubszczyzny na peryferiach słowiańskiego świata, które pogłębiały się w kolejnych stuleciach. Językoznawca, dialektolog i badacz języka kaszubskiego Jerzy Treder zjawisko to scharakteryzował w sposób następujący:

> Przekazy kronikarzy (np. Nestor, Długosz, Kromer) stale mówią o jedności, także językowej, plemion tzw. lechickich, w tym peryferyjnych Słowian nadbałtyckich, Pomorzan (Kaszubów). Niektóre stare cechy i procesy językowe były dla nich wspólne, np. akcent (ruchomy), przegłosy (zwłaszcza *'e* w *'o*), wzdłużenie zastępcze czy tzw. afrykatyzacja *t' d'* w *ć dź*, rozwój *ŕ* w *ř*, różnice iloczasowe, a potem jakościowe (barwy), tj. ścieśnianie kontynuantów samogłosek długich, a więc *å*, *é*, *ó* itd. Jednak po pewnym okresie samodzielnego rozwoju, np. kiedy powstawała bulla papieża Grzegorza IX ze znanym pierwszym zapisem etnonimu Kaszuby: dux Cassubie (19 III 1238), (…) w mowie Kaszubów pojawiły się już cechy odrębne, np. rozwój nieprzegłoszonego ps. **ę* w *į* (por. Gostycyn: Gosticzina 1369, Gościcino: Gosticzin 1400), ale niezbyt intensywny (nawet na północy), w przeciwieństwie do ogólnego braku spółgłosek *ś ź ć dź* (zidentyfikowanych z szeregiem *s z c dz*), a potem powstało tzw. *szwa (ë)* z krótkich *i y u* (po spółgłoskach twardych), np. *zëma* 'zima', nastąpiła tzw. afrykatyzacja *k' g'* (miękkich, jak w polskim od końca XV w.) w *ć/cz, cz/dż*, np. *taczi dłudżi* itd. Ostatnie dwa procesy wykazują wewnętrzne zróżnicowanie kaszubszczyzny, co ujawniają też inne młodsze procesy, jak np. tzw. bylaczenie (*ł* > *l*, np. *bëla* 'była') czy twardnienie *ń*. (…) Powstawał powoli oddzielny system językowy, oczywiście, też w zakresie morfologii i leksyki (Treder 2013, 423).

W wyniku uwarunkowań historycznych język polski wywierał ciągły wpływ na język kaszubski od południa, a niemczyzna od zachodu, ale – na co zwraca uwagę Treder – sami Kaszubi od dawna mieli świadomość odmienności swojego języka od języka słowiańskich sąsiadów: Polaków (ściślej Wielkopolan) i Połabian – do początków XVIII wieku (zob. Treder 2014, 6–7). W latach czterdziestych XIX stulecia Florian Ceynowa, lekarz i ojciec narodowego upodmiotowienia się Kaszubów, utworzył dla kaszubszczyzny pierwszy alfabet, znormalizował ortografię, zestawił językowe normy gramatyczne i sam zaczął pisać teksty o charakterze publicystycznym, naukowym i literackim. Od tego momentu można mówić o rozwoju literatury kaszubskiej, tj. w języku kaszubskim, która od samego początku służy zachowaniu własnego „ja" Kaszubów i jest znaczącym medium kaszubskiej tożsamości.

Podsumowując swoją pracę zatytułowaną *Kultury narodowe u korzeni*, Antonina Kłoskowska przytacza myśl Karla Deutscha o narodzie jako wspólnocie komunikowania, złożonej z różnorodnych cegiełek, i dodaje: „Żaden pojedynczy element nie jest wystarczający, a nawet nie jest konieczny dla istnienia narodu. Ale nie będzie narodem zbiór niemanifestujący żadnych w ogóle narodowotwórczych elementów" (Kłoskowska 2012, 415). Joshua

Fishman, amerykański socjolingwista, uważał wręcz, iż język jest kluczowym ogniwem wszystkich składników wernakularnego doświadczenia (Fishman 1983). To język właśnie jest jedną z najważniejszych etnicznych cegiełek manifestowanych przez Kaszubów, co dzieje się już od zarania ich etnicznej emancypacji, mającej swój początek w połowie XIX wieku (zob. Treder 2014, 167; też: Pryczkowski 1992, Synak 1998, Mazurek 2010).

Znaczna część badaczy zajmujących się procesami narodowotwórczymi, m.in. Benedict Anderson, Ernest Gellner oraz przywołany już wcześniej Karl Deutsch, zakłada w swoich teoriach „integracyjną rolę procesów standaryzacji języków mówionych i komunikacji masowej za pomocą druku" (Wicherkiewicz 2014, 17). Język standaryzowany zwykle pełni funkcję jednoczącą, a jednocześnie różnicuje (odgranicza) naród od innych narodów oraz podnosi prestiż grupy i stanowi ramę odniesienia. Te cztery podstawowe funkcje społeczne języka (jednoczącą, różnicującą, prestiżotwórczą i ramy odniesienia) wyróżniają Dell Hymes i Uriel Weinreich (za: Tambor 2008, 22–23).

Twierdzenie, że język jest kategorią konstytutywną dla narodu, stało się jednym z dogmatów etnonacjonalistycznego ruchu w historii Niemiec, a także w dziejach narodów środkowoeuropejskich (zob. Wicherkiewicz 2014, 17). Było to zgodne z tezą Johanna Gottfrieda Herdera, dla którego najważniejsze na drodze rozwoju narodowych wspólnot były język i kultura. Herder uważał, że podobnie jak Niemcy, wszyscy Słowianie tworzą jeden naród. Filozofia ta padła na podatny grunt XIX-wiecznego ruchu słowianofilskiego. Jej zwolennicy, jak na przykład Czech Ján Kollár i Słowak Pavel Jozef Šafárik, uważali, że różne „narzecza" słowiańskie tworzą *de facto* jeden język słowiański, zaś Słowianie są jednym narodem podzielonym na szczepy (Kola 2010, 47; zob. Walicki 2002). Ta myśl społeczno-polityczna, będąca wspólną tradycją wszystkich Słowian, z czasem ewoluowała i interpretowana była różnie przez przedstawicieli poszczególnych słowiańskich nacji. Współczesny badacz ruchu słowianofilskiego Adam F. Kola zwraca uwagę, że słowianofilstwo

> związane jest z wykształceniem się u Słowian myślenia o narodzie w kategoriach nowoczesnych, oświeceniowych. Tradycja ta zaważyła w znaczący sposób na pojmowaniu narodu do dnia dzisiejszego, czego dramatyczne skutki można było obserwować w byłej Jugosławii w końcu XX wieku (Kola 2010, 51).

Warto w tym miejscu przypomnieć, że budziciel Kaszubów Florian Ceynowa także przez jakiś czas wierzył w braterstwo Słowian i ich języka pod

egidą Rosji (Treder 2014, 167). Między innymi na tym tle rozwinął się konflikt Ceynowy ze środowiskami polskimi. Nie mogło nie dojść do takiej rozbieżności stanowisk, gdyż jak to określił Władysław Lubaś, polszczyzna już od XVI wieku nacechowana była treściami etnonacjonalnymi i miała znaczącą funkcję identyfikacyjną, „była wyznacznikiem etnosu narodowościowego, niosła w sobie treści patriotyczne i inne wartości aksjologiczne. Utwierdziło się to w okresie rozbiorów, a szczególnie w dobie romantyzmu" (Lubaś 2009, 59). Podobne procesy zachodziły w obrębie większości wschodnioeuropejskich grup etnicznych, a ostatni etap tej identyfikacji zbiegł się w czasie z rozwojem ekonomiczno-społecznym doby kapitalizmu, co zgodnie z tezą Józefa Chlebowczyka, przy niemożności dostatecznej „przestrzennej ekspansji języków społeczności większościowych", doprowadziło do sytuacji, w której powstały „obiektywne przesłanki rodzimego języka grup mniejszościowych". Było to:

> punktem wyjścia i podstawową treścią pierwszej fazy procesu narodowotwórczego – emancypacji, integracji oraz unifikacji pojedynczych, żyjących we wschodniej Europie Środkowej grup językowo-etnicznych. W wyniku tego procesu wyłania się nowy rodzaj zbiorowości społecznej – narodowość (Chlebowczyk 1983, 39).

Interesującą tezę, na podstawie analizy dziejów Francji, a w szczególności zachodzących tam procesów związanych z polityką językową państwa, gdzie pierwszorzędną rolę w unifikacji językowej odegrała bardziej „ideologia językowa" niż sam język, prezentuje Tomasz Wicherkiewicz w pracy *Regionalne języki kolateralne Europy – porównawcze studia przypadku z polityki językowej*. Badacz pisze:

> Standaryzacja języka jest zatem procesem politycznym, który jest często rezultatem kształtowania się narodu, a niekoniecznie jego warunkiem wstępnym. Ideologia języka przedstawionego jako dystynktywny emblemat etniczny może stać się katalizatorem procesów narodowotwórczych. Szczególnego wymiaru nabiera ideologia języka w przypadku jego wykorzystania jako emblematu zagrożonego, przy czym syndrom zagrożenia wykorzystywany jest zarówno w odniesieniu do silnych języków państwowych (francuski, polski), jak i języków mniejszościowych (irlandzki, baskijski) (Wicherkiewicz 2014, 18).

Wicherkiewicz wskazuje, że polityka językowa nabiera jeszcze innego wymiaru w sytuacji, „gdy przynależność do (mniejszościowej) wspólnoty danego

języka, wiąże się z politycznym wykluczeniem oraz ograniczeniem mobilności społecznej (możliwości awansu)" (Wicherkiewicz 2014, 18). Jako przykłady z przeszłości podaje sytuację Czechów, Słowaków czy Polaków w monarchii austro-węgierskiej, ale jednocześnie zauważa, że „ten etap i aspekt językowej ideologii pojawia się również w historii najnowszej większości kolateralnych wspólnot językowych w Europie (zwłaszcza Kaszubów, Łatgalów, Szkotów, Asturyjczyków)" (Wicherkiewicz 2014, 19–20). Tezy te potwierdzają badania m.in. Nicole Dołowy-Rybińskiej, która dostrzega intensyfikację ruchów odnowy językowej i etnicznej w Europie na przełomie XX i XXI wieku (Dołowy-Rybińska 2011). Również Ewa Michna, która od początku lat 90. XX wieku obserwuje proces emancypacji językowej Łemków, wskazuje na znaczenie ideologii językowych dla przebiegu rewitalizacji i standaryzacji języka grupy bezpaństwowej, podzielonej pod względem tożsamościowym (Michna 2018, 92; zob. Michna 1995). Badaczka pojęcie „ideologie językowe" definiuje za Michaelem Silversteinem, są one zatem każdym zbiorem wyobrażeń o języku formułowanym przez użytkowników języka jako racjonalizacja bądź uzasadnienie postrzeganej struktury języka i jego użycia (Michna 2018, 93–94). Ideologie te mogą stanowić o szansach przetrwania języka zagrożonego.

Na znaczenie narodowej i językowej samoidentyfikacji danej społeczności zwraca uwagę Alfred F. Majewicz w książce *Języki świata i ich klasyfikowanie* (Majewicz 1989, 15). Podkreśla jednocześnie pozajęzykowe czynniki wpływające na językowy status danego etnolektu bądź jego brak i jako jeden z przykładów podaje sytuację kaszubszczyzny przed 1989 rokiem (Majewicz 1989). Poglądy Majewicza nie pozostały bez wpływu na zmianę naukowego stanowiska znacznej części badaczy języka polskiego i jego dialektów wobec statusu kaszubszczyzny. Pewnym podsumowaniem dyskusji trwającej na przestrzeni lat 90. XX wieku jest stanowisko Jadwigi Zieniukowej zaprezentowane w artykule z 2001 roku. Badaczka zaprezentowała różne stanowiska uczonych, jak np.: a) autorów *Słownika etymologicznego kaszubszczyzny*: „kaszubszczyzna stanowi dialekt języka polskiego"; b) *Atlasu językowego kaszubszczyzny i dialektów sąsiednich*: o „historycznej przynależności kaszubszczyzny do grupy lechickiej i jej charakterze przejściowym między zachodnim i wschodnim biegunem tej grupy językowej", c) Bernarda Sychty, autora *Słownika gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*: „Gdybyśmy mieli zaprzepaścić swą mowę, swój język, mowa polska by ogromnie zubożała. Wyrządzilibyśmy krzywdę polszczyźnie…", d) Majewicza: „kaszubszczyzna odrębnym etnolektem" – a następnie zaproponowała, aby zakres terminu „język" „obejmował tak języki o wysokim prestiżu, jak i dialekty terytorialne, w isto-

cie synonim terminu »etnolekt«, w opozycji do terminu »dialekt (gwara)«" oraz by definiować „język literacki", inaczej ogólny lub standardowy, jako język „mający normę ponaddialektalną realizowaną w uzusie". Na koniec Zieniukowa wyraziła opinię, że „kaszubski język literacki jest obecnie *in statu nascendi*" i dodała: „Pytanie o status kaszubszczyzny to w istocie pytanie o prestiż tej mowy" (cyt. za: Zieniukowa 2001, 477–491).

Od 6 stycznia 2005 roku obowiązuje w Polsce *Ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym*, która nadała kaszubszczyźnie status języka regionalnego, a Kaszubów określa terminem „społeczności posługującej się językiem regionalnym" (Dz.U. 2005 nr 17 poz. 141). Jest to rozwiązanie terminologiczno-prawne zaczerpnięte z prawodawstwa funkcjonującego w Republice Federalnej Niemiec w odniesieniu do języka dolnoniemieckiego (Wicherkiewicz 2014, 234). Rozdział 4. *Ustawy*, który w całości dotyczy języka regionalnego brzmi:

> Język regionalny
> Art. 19.
> 1. Za język regionalny w rozumieniu ustawy, zgodnie z Europejską Kartą Języków Regionalnych lub Mniejszościowych, uważa się język, który:
>   1) jest tradycyjnie używany na terytorium danego państwa przez jego obywateli, którzy stanowią grupę liczebnie mniejszą od reszty ludności tego państwa;
>   2) różni się od oficjalnego języka tego państwa; nie obejmuje to ani dialektów oficjalnego języka państwa, ani języków migrantów.
> 2. Językiem regionalnym w rozumieniu ustawy jest język kaszubski. Przepisy art. 7–15 stosuje się odpowiednio, z tym że przez liczbę mieszkańców gminy, o której mowa w art. 14, należy rozumieć liczbę osób posługujących się językiem regionalnym, urzędowo ustaloną jako wynik ostatniego spisu powszechnego.
> Art. 20.
> 1. Realizacja prawa osób posługujących się językiem, o którym mowa w art. 19, do nauki tego języka lub w tym języku odbywa się na zasadach i w trybie określonych w ustawie wymienionej w art. 17.
> 2. Organy władzy publicznej są obowiązane podejmować odpowiednie środki w celu wspierania działalności zmierzającej do zachowania i rozwoju języka, o którym mowa w art. 19. Przepisy art. 18 ust. 2, 3 i 3a oraz ust. 5 stosuje się odpowiednio.
> 3. Środkami, o których mowa w ust. 2, mogą być również środki przekazywane z budżetu jednostki samorządu terytorialnego organiza-

> cjom lub instytucjom, realizującym zadania służące zachowaniu i rozwojowi języka, o którym mowa w art. 19.

Należy podkreślić, że ustawodawca, działając w porozumieniu z częścią działaczy kaszubskich przeciwnych uznaniu Kaszubów za mniejszość narodową (etniczną) (Wicherkiewicz 2014, 233; Szymikowski 2008), zagwarantował ochronę państwa w zakresie rozwoju i zachowania języka (jego nauczania w szkole, możliwości używania go w administracji i sądownictwie, w mediach i przestrzeni publicznej), nie zaś ochronę tożsamości grupy, jak funkcjonuje to w przypadku enumerowanych w *Ustawie* mniejszości narodowych i etnicznych. Stanowi to zarzewie konfliktu we wspólnocie kaszubskiej, bowiem niektóre środowiska, ze stowarzyszeniem osób narodowości kaszubskiej Kaszëbskô Jednota na czele, domagają się prawnego uznania Kaszubów za naród „nieutożsamiający się z narodem zorganizowanym we własnym państwie" (Art. 2, ust. 3, p. 6 *Ustawy o mniejszościach*…), co w polskiej nomenklaturze prawnej oznacza mniejszość etniczną (zob. Warmińska 2013). Należy przyznać, że w interesującym nas tutaj obszarze językowym *Ustawa* z 6 stycznia 2005 roku przyczyniła się do znacznego formalnego (i nie tylko) awansu języka kaszubskiego, choć użyty w niej termin „język regionalny" w dyskursie publicznym zaczyna funkcjonować w niektórych kręgach jako synonim słowa „dialekt", co nie jest, oczywiście, korzystne.

Według Jerzego Tredera o tym, że doszło do uznania językowego statusu kaszubszczyzny, przesądziły ogólne zmiany w Polsce i Europie po 1980 roku, to jest „ruch Solidarności, upadek muru berlińskiego i komunizmu oraz przemiany w europejskiej demokracji", które to „zmienione warunki" wpłynęły na sposób podejścia do definiowania języka (Treder 2014, 5). Alfred F. Majewicz, wspomniany już autor wydanej w 1989 roku książki *Języki świata i ich klasyfikowanie*, napisał:

> Poza granicami Polski kaszubskiemu w zasadzie powszechnie specjaliści w dziedzinie klasyfikacji języków przyznają status odrębnego języka, natomiast w Polsce specjaliści od dialektologii oraz od kaszubszczyzny twierdzą, że udowodnili dialektalny status kaszubskiego w stosunku do polskiego – tak jakby jakikolwiek dowód w tej sprawie był w ogóle możliwy do przedstawienia (Majewicz 1989, 13–14).

Z kolei Jacek Perlin, w przedmowie do wydanej w Polsce w 1986 roku książki José Marii Tortosy *Polityka językowa a języki mniejszości*, ujął fakty w sposób następujący:

> Język słowacki jest na przykład o wiele bliższy strukturalnie literackiej polszczyźnie niż dialekty kaszubskie, uważane za gwary języka polskiego. Fakt, że nigdy nie łączono słowackiego i polskiego w jeden język, dialekty kaszubskie zaś włączono do polszczyzny, ma swe oczywiste przyczyny w uwarunkowaniach historycznych i politycznych (Perlin 1986, 7).

Oprócz uwarunkowań politycznych i historycznych równie ważny, a może nawet ważniejszy, w samodzielnym trwaniu i rozwoju języka jest stosunek do niego jego użytkowników (Majewicz 1989; Wicherkiewicz 2014). Jak już wcześniej zaznaczyłem, u kaszubskich elit językowa samoidentyfikacja widoczna jest od zarania kaszubskiej etnicznej emancypacji, którą zapoczątkował w połowie XIX stulecia Florian Ceynowa (zob. Wicherkiewicz 2014, 197, 203). Po Ceynowie język kaszubski, przede wszystkim poprzez literaturę, rozwijali i pielęgnowali Młodokaszubi skupieni wokół czasopisma „Gryf" wydawanego z przerwami w latach 1908–1934. Następujące po nich pokolenie Zrzeszyńców od przełomu lat 20. i 30. XX wieku widziało potrzebę oficjalnego uznania kaszubskiego za odrębny język „o uniwersalnym i (nienazwanym tak jeszcze) potencjalnie polisemiotycznym zakresie użycia" (Wicherkiewicz 2014, 206). Tworzący tę ideowo-literacką grupę: Stefan Bieszk, Aleksander Labuda, Jan Trepczyk, ks. Franciszek Grucza, Feliks Marszałkowski, Ignacy Szutenberg i Jan Rompski, jeszcze w dwudziestoleciu międzywojennym zapoczątkowali własną, kaszubską politykę językową, która zakładała wówczas m.in. wprowadzenie kaszubskiego do systemu nauczania na należącym do II Rzeczypospolitej obszarze Pomorza.

W okresie powojennym, pod naciskiem partyjnych władz PRL-u, ci sami działacze, zmuszeni do zastąpienia terminu „język kaszubski" pojęciem „mowa kaszubska", będącym „przełożeniem neutralnego endolingwanimu kaszubskiego: kaszëbskô mòwa" (Wicherkiewicz 2014, 231), wydali w 1956 roku „Memoriał grupy inteligencji i pisarzy kaszubskich o położeniu kulturalnym Kaszub" (zob. Obracht-Prondzyński 2006, 28–33). Zrzeszyńcy przedstawili w nim postulaty programowe rodzącego się wówczas Zrzeszenia Kaszubskiego. Na długie lata ustalili „zarys wprowadzonej później stopniowo w życie wewnętrznej strategii na rzecz »mowy kaszubskiej«, która po 1989 roku mogła przerodzić się w strategię na rzecz »języka kaszubskiego« w wymiarze (nowoczesnego) planowania językowego" (Wicherkiewicz 2014, 230). Symbolicznym zwieńczeniem wysiłków tej grupy było przetłumaczenie przez ks. Franciszka Gruczę, na kilka miesięcy przed śmiercią tego ostatniego Zrzeszyńca, na język kaszubski czterech Ewangelii, wydanych pod tytułem *Kaszëbskô Bjiblejô* (Grucza 1992).

Należy jednak zauważyć, że w opozycji do Ceynowy wystąpił pod koniec XIX wieku publicysta i pisarz kaszubski Hieronim Jarosz Derdowski, który głosił, że kaszubszczyzna jest gwarą języka polskiego. W latach 30. XX stulecia znalazł on kontynuatorów swoich poglądów w środowisku skupionym wokół czasopisma „Klëka" (Kuik-Kalinowska 2015). Polska Rzeczpospolita Ludowa prowadziła najpierw dyskryminacyjną, a z czasem reglamentowaną politykę językową wobec mniejszości. Polegała ona na zgodzie na działalność „mniejszościową" wyłącznie w ramach koncesjonowanych przez władzę ludową stowarzyszeń (Wicherkiewicz 2014, 226). W latach 70. XX stulecia, w wyniku represyjnych działań państwa polskiego, język kaszubski został nie tylko wyrugowany ze społecznej komunikacji, ale także przerwany został jego przekaz pokoleniowy w rodzinie. Ponieważ dzieci mówiące w szkole po kaszubsku spotykała dyskryminacja ze strony znacznej części nauczycieli, rodzice w trosce o ich dobro rezygnowali z komunikowania się po kaszubsku w kontaktach domowych. Pod koniec lat 80. zaledwie kilkanaście procent młodych ludzi wykazywało się znajomością kaszubszczyzny (Mistarz 2014, 5). W tej sytuacji część rodzimych działaczy, uczonych i publicystów publicznie opowiadała się za gwarowym statusem kaszubskiego, a niektórzy to przekonanie podzielali i wypowiadali się w ten sposób do 2005 roku, czyli do momentu, kiedy kaszubszczyzna uzyskała w Polsce oficjalny status prawny.

Na zagadnienie języka kaszubskiego warto jeszcze spojrzeć w kontekście tożsamości Kaszubów. W obecnej rzeczywistości Kaszub, w całej tej przestrzeni kulturowej, język stanowi w zasadzie najważniejszy wyróżnik Kaszubów. W przeszłości Kaszubom długo jednak brakowało przekonania o wartości kaszubszczyzny. Jak opisał to Edward Breza, wiedzieli: „kiedy mówią po kaszubsku, co określają zwykle *po naszemu* lub *pò kaszëbskù*, i kiedy mówią po polsku, co określane jest polaszeniem" (Breza 2000, 581), ale własny język uważali za gorszy od niemieckiego i polskiego, w czym dość szybko zaczęli ich utwierdzać zarówno niemieccy, jak i polscy sąsiedzi (Szymikowski 2008). Niewielu znało wyniki naukowych badań uczonych niemieckich, rosyjskich, kaszubskich, niektórych polskich czy nawet fińskich, którzy dość intensywnie studiowali casus kaszubszczyzny (zob. Kluge 2000, 619–650). Naukowo-publicystyczne teksty Ceynowy czy wartość naukowa badań Stefana Ramułta, których owocem jest *Słownik języka pomorskiego, czyli kaszubskiego* (Ramułt 1893), były podważane przez środowiska propolskie.

Wiary w siłę rodzimego języka brakowało nawet Młodokaszubom, którzy z jednej strony w czasopiśmie „Gryf" publikowali kaszubskie podania, le-

gendy, własne teksty literackie, a z drugiej długo nie mogli się zdecydować, czy swoje największe dzieła pisać po kaszubsku czy po polsku. Przykładem na to jest sam Aleksander Majkowski i jego powieść *Żëcé ë przigòdë Remùsa* (Kuik-Kalinowska 2010, 53). Inny natomiast lider tego ruchu, Jan Karnowski, nie wierzył w ostateczne powodzenie rodzimego projektu językowego, o czym w 1933 roku tak pisał:

> Dzisiaj marzenia o osobnej literaturze kaszubskiej i o osobnej kulturze nazwać można utopią, gdyż właśnie przeszłość historyczna ludu kaszubskiego temu przeczy. Lud kaszubski jest swą przeszłością historyczną, a dzisiaj swą wspólną dolą nierozerwalnie związany z narodem polskim. Język polski odgrywa tak samo na Kaszubach rolę języka literackiego, jak w innych dzielnicach Polski i jest ponadto na Kaszubach tłumaczem słowa Bożego (Karnowski 1981, 30).

Jednocześnie tych, którzy bronili statusu językowego kaszubszczyzny, jak np. Friedricha Lorenza czy Zrzeszyńców, oskarżano o służenie interesowi niemieckiemu i o separatyzm. Po 1945 roku (aż do 1989 roku), poza częścią środowisk inteligenckich Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego, niewiara we własny język jeszcze bardziej się pogłębiała. Badając stosunek do kaszubszczyzny mieszkańców Pucka i okolic w połowie lat 80. XX wieku, socjolog Janusz Iskierski wyodrębnił trzy rodzaje tożsamościowych postaw wśród Kaszubów (Iskierski 1990, 235). Pierwszą nazwał kaszubskością tradycyjną, jej nosicielami byli przede wszystkim ludzie starsi. Ta grupa stanowiła 24% badanych. Aż 60% respondentów znalazło się w grupie charakteryzującej się nominalizmem etnicznym: jestem Kaszubą, ale już tylko z pochodzenia i nazwy. Zaledwie 7% badanych wskazywało na konieczność podniesienia statusu językowego kaszubszczyzny i praw społeczności dwujęzycznej. Większość z nich stanowili członkowie Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego.

Opublikowane w 1990 roku badania gdańskich socjologów, w tym wspomnianego już Janusza Iskierskiego, a także Marka Latoszka oraz Brunona Synaka (Latoszek, red. 1990), z których, najogólniej mówiąc, wynikało, że Kaszubi mają poczucie odrębności, ale dali narzucić sobie polską świadomość narodową, dla liderów ruchu kaszubskiego stanowiły asumpt do przyjęcia polityki opartej na tezie o tzw. podwójnej tożsamości – Kaszubi są jednocześnie Polakami. Uznano, że ważniejsze jest budowanie społeczeństwa obywatelskiego w regionie pomorskim niż ochrona i rozwój zróżnicowania etnicznego Kaszubów (zob. *II Kongres Kaszubski. Dokumentacja* 1992). Postanowiono również, iż należy podjąć starania w celu rewitalizacji języka ka-

szubskiego i obudzenia językowej świadomości Kaszubów. W te działania włączyło się wiele różnych środowisk, poczynając od osób skupionych w studenckich pismach, a potem na portalach społecznościowych, poprzez dziennikarzy publicznego radia i telewizji, w których od 1990 roku nadawane były kaszubskojęzyczne programy, nauczycieli i akademików, aż po polityków różnych szczebli.

Ta wspólna praca, podjęta w imię językowego statusu kaszubszczyzny, doprowadziła najpierw do zmiany stosunku do własnego języka samych jego użytkowników, a następnie do uznania go za odrębny język słowiański przez uczonych w Polsce (poza granicami miało to miejsce wcześniej; zob. np. Majewicz 1986). Symbolicznym dowodem tego uznania była publikacja w 2001 roku tomu *Kaszubszczyzna = Kaszëbizna* pod redakcją naukową Edwarda Brezy, w ramach wydawanej w Uniwersytecie Opolskim serii „Najnowsze Dzieje Języków Słowiańskich". Wreszcie językowi kaszubskiemu przyznano w 2005 roku polityczno-prawny status języka regionalnego. To ostatnie satysfakcjonuje najbardziej tych Kaszubów, którzy przyjęli hybrydową tożsamość: bycie Kaszubą w wymiarze regionalnym i Polakiem w wymiarze narodowym. Status taki pozostaje niewystarczający dla Kaszubów opcji narodowej, identyfikujących się jako polscy obywatele narodowości kaszubskiej. Odwołując się wprost do myśli Ceynowy i Zrzeszyńców, współcześni przedstawiciele tego nurtu uważają, że równolegle z rozwojem świadomości językowej Kaszubów powinna odbywać się praca nad budzeniem świadomości etnicznej na podstawie dziedzictwa historycznego jako niezwykle ważnego elementu kaszubskiej tożsamości wspólnotowej.

Literatura

Breza E., red., 2001, *Kaszubszczyzna – Kaszëbizna*, Opole.

Dołowy-Rybińska N., 2011, *Języki i kultury mniejszościowe w Europie. Bretończycy, Łużyczanie, Kaszubi*, Warszawa.

Fishman J., 1983, *Langage and Bilingual Education*, in: McCready W.C., ed., *Culture, Ethnicity and Identity*, Chicago.

Gellner E., 1991, *Narody i nacjonalizm*, Warszawa.

Grucza F., 1992, *Kaszëbskô Biblëjô. Nowi Testament. IV Ewanjelje*, Poznań.

Iskierski J., 1990, *Problematyka etniczna wybranych społeczności lokalnych mikroregionu puckiego: tożsamość, więź, język*, w: Latoszek M., red., *Kaszubi. Monografia socjologiczna*, Rzeszów.

Karnowski J., 1981, *Moja droga kaszubska*, Gdańsk.

Kluge F., 2000, *Badacze języka kaszubskiego*, w: Borzyszkowski J., Albrecht D., red., *Pomorze – Mała ojczyzna Kaszubów. Historia i współczesność*, Gdańsk–Lubeka.

Kola A.F., 2010, *Słowianofilstwo rosyjskie a słowianofilstwo czeskie. Między konserwatyzmem a misjonizmem*, w: Raźny A., red., *Idee konserwatywne w Rosji*, Kraków.

Kłoskowska A., 2012, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa.

Kuik-Kalinowska A., 2010, *Arcypowieść literatury kaszubskiej: „Żëcé ë przigòdë Rémùsa" Aleksandra Majkowskiego*, w: Majkowski A., *Żëcé ë przigòdë Rémùsa*, oprac. i przypisy Treder J., wstęp Borzyszkowski J., Kuik-Kalinowska A., Gdańsk.

Kuik-Kalinowska A., 2015, *Patriotyczne przesłanie niesione wierszem*, w: Borzyszkowski J., Kuik-Kalinowska A., Makurat H., red., *Poezja twórców z kręgu „Klëki"*, Gdańsk.

Latoszek M., red., 1990, *Kaszubi. Monografia socjologiczna*, Rzeszów.

Lubaś W., 2009, *Polityka językowa*, Opole.

Majewicz A.F., 1986, *A new Kashubian dictionary and the problem of the linguistic status of Kashubian*, in: Sławski F., ed., *Collectanea Linguistica in honorem Adami Heinz*, Wrocław.

Majewicz A.F., 1989, *Języki świata i ich klasyfikowanie*, Warszawa.

Mazurek M., 2010, *Język, przestrzeń, pochodzenie. Analiza tożsamości kaszubskiej*, Gdańsk.

Michna E., 1995, *Łemkowie. Grupa etniczna czy naród?*, Kraków.

Michna E., 2018, *Ideologie językowe i ich wpływ na procesy emancypacji języka łemkowskiego*, w: Tambor J., red., *Polonistyka na początku XXI wieku. Diagnozy, koncepcje, perspektywy*, t. IV. *Pogranicza, mniejszości, regiony. Etnolingwistyka*, Katowice.

Mistarz R., 2014, *Dokonania i wyzwania edukacji kaszubskiej*, „Biuletyn Centrum Edukacji Nauczycieli w Gdańsku", nr 64/65.

Obracht-Prondzyński C., 2006, *Zjednoczeni w idei. Pięćdziesiąt lat działalności Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego (1956–2006)*, Gdańsk.

Perlin J., 1986, *Przedmowa*, w: Tortosa J.M., *Polityka językowa a języki mniejszości*, Warszawa.

Pryczkowski E., 1992, *Fundament naszej etniczności*, „Lecëdło – Biuletyn II Kongresu Kaszubskiego", nr 1.

Ramult S., 1893, *Słownik języka pomorskiego, czyli kaszubskiego*, Kraków.

Synak B., 1998, *Kaszubska tożsamość. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Gdańsk.

Szymikowski D., 2008, *Kwestia kaszubska w pracach sejmowej Komisji Mniejszości Narodowych i Etnicznych (1989–2005)*, w: Pałys P., red., *Mniejszości narodowe i etniczne w Europie Środkowej: w 60-lecie uchwalenia Ustawy Serbołużyckiej*, Opole.

Tambor J., 2008, *Mowa Górnoślązaków oraz ich świadomość językowa i etniczna*, Katowice.

Treder J., 2013, *Kaszubszczyzna – od dialektu do języka*, w: Dunin-Dudkowska A., Małyska A., red., *70 lat współczesnej polszczyzny. Zjawiska – procesy – tendencje. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Janowi Mazurowi*, Lublin.

Treder J., 2014, *Spòdlowô wiédza ò kaszëbiznie*, Gdańsk.

Walicki A., 2002, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa.

Warmińska K., 2013, *Polityka a tożsamość. Kaszëbskô Jednota*, „Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny", nr 1 (147).

Wicherkiewicz T., 2014, *Regionalne języki kolateralne Europy – porównawcze studia przypadku polityki językowej*, Poznań.

Zieniukowa J., 2001, *Kaszubszczyzna*, w: Gajda S., red., *Język polski*, Opole.

doi: 10.31261/PS_P.2019.23.05
POSTSCRIPTUM POLONISTYCZNE, 2019 • 1 (23)
ISSN 1898-1593

Ewa Michna
https://orcid.org/0000-0003-1547-7621
Uniwersytet Jagielloński
Kraków

Emancypacja śląszczyny w kontekście „starych" i „nowych" ideologii językowych

Emancipation of Silesian in the context of "old" and "new" linguistic ideologies

Abstract: The emergence of separate nationalities often entails standardisation of the language and an attempt to prove its multifunctional nature, while codification as such becomes one of the basic demands of ethnic movements striving towards emancipation. In her paper, the author analyses the process of emancipation of Silesian in the context of linguistic ideologies, studying above all the ideologies shared by Silesian ethnic leaders. The conclusions presented in the paper are based on analyses of numerous in-depth interviews conducted with Silesian ethnic leaders. This approach makes it possible to take into account, in the analysis of linguistic processes, the point of view of the users of the specific language and their linguistic awareness, and also makes it possible to seek relationships between linguistic awareness, language structure and social phenomena.
Key words: Upper Silesia, linguistic ideologies, emancipation, ethnic leaders

Badania emancypacji śląszczyzny[1] są częścią moich wcześniejszych zainteresowań bezpaństwowymi grupami etnicznymi – Łemkami, Rusinami Karpackimi i Kaszubami. Gdy rozpoczynałam badania Łemków i Rusinów Karpackich, analizowałam działania liderów etnicznych w kontekście procesów narodotwórczych. To sprawiało, że centralnymi kategoriami analizy były pojęcia narodu i nacjonalizmu. Taka perspektywa teoretyczna decydowała

[1] W artykule używam zamiennie określeń *śląszczyzna*, *godka śląska*, *język śląski*, pozostając wierna określeniom, których używają moi rozmówcy, zmierzający do emancypacji śląszczyzny i jej oficjalizacji. Zdaję sobie sprawę z różnicy zdań na temat statusu etnolektu śląskiego w dyskursie naukowym, który został szeroko omówiony w wielu publikacjach (Hentschel 2018; Czesak 2015; Kamusella 2008; Tambor 2006; Wyderka 2004).

też o podejściu do procesów językowych. W myśl tych koncepcji kształtowanie się odrębnych narodowości jest związane ze standaryzacją języka i próbami wprowadzenia go do użycia we wszystkich sferach funkcjonalnych, a kodyfikacja języka jest zwykle jednym z podstawowych postulatów ruchów etnicznych/narodowych zmierzających do emancypacji (Billig 2008, 70–81; Porębski 1991; Chlebowczyk 1983; Hroch 2003; Haugen 1980). W nacjonalistycznym i potocznym dyskursie język często traktowany jest jako podstawowy atrybut narodu (Billig 2008). Na mocy tych przeświadczeń grupa, która chce się odróżnić od innej, dążąca do samookreślenia etnicznego/narodowego, musi udowodnić, że odrębny język posiada. Takie podejście do języka jest jedną z rozpowszechnionych, szczególnie w Europie Środkowo-Wschodniej, językowych ideologii: językowego nacjonalizmu (Wicherkiewicz 2014, 17), czy też ideologii języka standardowego, które obecne w polityce językowej państw, przenikają również do dyskursu akademickiego (Vaicekauskienė 2012). Ideologie te wpływają także na działaczy mniejszości, którzy zmierzają do utworzenia standardu, chcąc zademonstrować, że posiadają prawdziwy, dojrzały, spójny, język (Eckert 1983; Woolard 1998).

W artykule, rezygnując z perspektywy nacjonalizmu językowego, chciałabym przyjrzeć się procesom emancypacji śląszczyny w kontekście ideologii językowych, podzielanych zarówno przez śląskich liderów etnicznych, zaangażowanych w działania na rzecz uznania odrębności Ślązaków, zabiegających o oficjalizację śląszczyzny, mających wpływ na kreowanie śląskiej polityki językowej, jak i członków grupy, którzy są jej odbiorcami i komentatorami. Kategoria ideologii językowej jest przydatna do analizy wewnątrzgrupowych dyskusji na temat śląszczyzny. Jest także szczególnie bliska antropologicznemu podejściu, które leżało u podstaw prowadzonych przeze mnie badań. Pozwala bowiem na uwzględnianie w analizie procesów językowych perspektywy jego użytkowników i ich świadomości językowej, a także poszukiwanie zależności pomiędzy tą ostatnią a strukturą języka i zjawiskami natury społecznej (Jahns 2010).

Empiryczną podstawą rozważań przedstawionych w artykule są rozmowy z działaczami śląskimi, które prowadzę od 2008 roku. To 90 wywiadów swobodnych z aktywistami śląskich organizacji, liderami etnicznymi podkreślającymi odrębność grupy. Niektórzy z rozmówców to działacze organizacji takich, jak Danga czy Pro Loquela Silesiana, które za główny cel swoich działań przyjęły „piastowanie śląskiej mowy", ale też wydawcy, dziennikarze, pisarze, blogerzy, działacze zaangażowani w pracę zespołu kodyfikacyjnego języka śląskiego i organizację edukacji regionalnej. Byli to więc zarówno ak-

torzy procesów emancypacji śląszczyzny, ich aktywni uczestnicy, jak i ci członkowie grupy, którzy tylko te procesy obserwują, komentują, wyrażając opinię na temat podejmowanych działań. Zebrany materiał empiryczny uzupełniają: obserwacja uczestnicząca w imprezach etnicznych, konferencjach, dyskusjach poświęconych godce śląskiej, monitorowanie śląskich stron internetowych oraz portali społecznościowych, które są ważnym miejscem toczącej się debaty o statusie śląszczyzny i pozycji politycznej Śląska (Mętrak 2016), języka jako wyznacznika śląskości, ale są też platformą tworzenia śląskich tekstów i – jak to trafnie nazwał Zbigniew Greń – „standaryzacji żywiołowej" (Greń 2007).

Warto dodać, że ostatnich kilka lat, w trakcie których prowadziłam badania, jest bardzo istotnych z punktu widzenia procesu emancypacji śląszczyzny. W tym czasie podjęto aż cztery próby (2007, 2010, 2012, 2018) wpisania języka śląskiego do *Ustawy o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym*. To okres ważnych działań normalizacyjnych, wydawniczych, edukacyjnych, promocyjnych, w którym pojawiło się wiele inicjatyw na rzecz śląskiej godki. Szczegółowe omówienie czy chociażby wymienienie ich wszystkich tutaj nie jest możliwe. W ciągu kilkunastu lat śląszczyzna przeszła w szybkim tempie drogę od języka funkcjonującego przede wszystkim w życiu prywatnym do języka obsługującego większość dziedzin życia. Namysł nad obecnym stanem godki, w kontekście 14 wymienionych przez Antoniego Furdala sfer funkcjonalnych języka[2], pozwala na konstatację, że mowa Ślązaków funkcjonuje obecnie w większości wymienionych przez autora sfer funkcjonalnych. Prócz potocznej, która była jej tradycyjną domeną, szkolnej, stowarzyszeniowej, widowiskowej, publicystycznej, religijnej, artystyczno-literackiej, pojawiły się także pierwsze próby wprowadzenia języka śląskiego do obiegu naukowego. Obszerną dokumentację i analizę korpusu tekstów śląskich znajdziemy w cennej pracy *Współczesne teksty śląskie na tle procesów językotwórczych i standaryzacyjnych współczesnej słowiańszczyzny* Artura Czesaka (2015).

[2] Furdal wyróżnia 14 sfer funkcjonalnych języka: 1) potoczną – sfera kontaktów towarzyskich, familiarnych, czasem zawodowych; generalnie ustnych; 2) szkolną – na różnych poziomach szkolnictwa; 3) stowarzyszeniową – zgromadzenia, towarzystwa regionalne i mniejszościowe; 4) informacyjną – informacji masowej (prasa, telewizja, radio) i publiczną (drogowskazy, napisy na środkach komunikacji publicznej, nazwy ulic); 5) widowiskową – teatr, kino, występy estradowe; 6) usługową – handel, lecznictwo, poczta; 7) publicystyczną; 8) artystyczno-literacką; 9) kościelną; 10) naukową wyspecjalizowaną; 11) administracyjną – regionalne urzędy; 12) sądowniczą; 13) reprezentacji zagranicznej – placówki dyplomatyczne; 14) użycia międzynarodowego – kongresy i konferencje (Furdal 1990).

Ideologie językowe – pojęcie używane przez przedstawicieli różnych dyscyplin, przede wszystkim w antropologii, socjolingwistyce i naukach o kulturze (Woolard, Schieffelin 1994) – jest różnorako definiowane. Najszerzej ujmując, obejmują one „postawy, opinie, przekonania lub teorie, które mamy na temat języka" (Ahearn 2013, 33). Według klasycznej definicji Silversteina ideologie językowe to każdy zbiór wyobrażeń o języku formułowany przez użytkowników języka jako racjonalizacja bądź uzasadnienie postrzeganej struktury języka i jego użycia (Silverstein 1979, 193). Ideologie te odnoszą się do języka, jednakże przedstawiają także i sankcjonują relacje między językiem a tożsamością, estetyką, moralnością i pojmowaniem świata; mają wpływ nie tylko na formy użycia języka, ale też bardziej fundamentalne kwestie społeczne (Woolard 1998; Irvine 1989[3]), są istotne z punktu widzenia takich instytucji społecznych, jak państwo narodowe, system szkolnictwa czy prawo (Woolard, Schieffelin 1994, 56). Paul V. Kroskrity wskazuje cztery istotne cechy charakteryzujące ideologie językowe. Po pierwsze, zdecydowana większość ideologii językowych jest podporządkowana interesom określonych grup społecznych lub kulturowych. Mogą one służyć zarówno do uzasadniania emancypacji językowej grupy, jak i do blokowania aspiracji grup przejawiających takie dążenia. Po drugie, tak jak w każdym konkretnym społeczeństwie istnieją różnorakie podziały i ugrupowania, tak też istnieją różne ideologie językowe. Po trzecie, ludzie mogą być w różnym stopniu świadomi swoich i cudzych ideologii językowych. Po czwarte, ideologie językowe pośredniczą między strukturami społecznymi a formami mowy (Kroskrity 2000). Dwie pierwsze cechy wydają się szczególnie ważne w kontekście podejmowanej w artykule problematyki. Każą one pamiętać, że ideologii językowej nie należy postrzegać jako homogenicznej matrycy kulturowej. Z punktu widzenia działalności rewitalizacyjnej, jak pisze Bartłomiej Chromik (2014), powołując się na Paula Kroskrity'ego (2004), ważne jest osiągnięcie stanu *ideologicznego wyjaśnienia* (*ideological clarification*), czyli stanu konsensusu bądź przynajmniej poziomu akceptowalnej różnicy zdań, przez wszystkie strony, których w jakikolwiek sposób dotyczy proces rewitalizacji zagrożonego języka. Stan ideologicznego wyjaśnienia jest ważny, jak sądzę, w przypadku każdej działalności zmierzającej do normalizacji, zachowania i rozwoju języka.

[3] Irvine zwraca uwagę, że ideologie językowe odnoszą się do zagadnień szerszych niż sam język, są one bowiem „kulturowym (lub subkulturowym) systemem koncepcji dotyczących stosunków społecznych i językowych wraz z ich obciążeniem interesami moralnymi i politycznymi" (Irvine 1989, 255).

Szczególnie przydatna w kontekście analizy sytuacji śląszczyzny jest też propozycja Nicole Dołowy-Rybińskiej, która analizując sytuację mniejszości językowych w Europie, zwraca uwagę, że ideologie językowe wpływają na zachowanie i przekazywanie języka następnym pokoleniom. Jednocześnie uważa, że składające się na ideologie językowe przekonania na temat języka „reprodukują i reprezentują wyobrażenia nadane słabszej grupie przez grupę silniejszą" (Dołowy-Rybińska 2017, 60); nie są one też „»prawdą o języku«, ale »reprezentacją« negatywnego stosunku grupy silniejszej do słabszej" (Dołowy-Rybińska 2017, 61). Zawdzięczają więc swą trwałość i skuteczność, działając w taki sposób jak przemoc symboliczna w ujęciu Pierre'a Bourdieu, stając się elementem dominacji (Dołowy-Rybińska 2017). W przypadku działań na rzecz emancypacji, zachowania i rozwoju języka, chcąc by były one skuteczne, zainteresowani muszą dążyć do zmiany ideologii językowych, by przekonania narzucone grupie, że ich język jest gorszy od dominującego, zostały zastąpione przez takie przekonania i opinie, które podniosą poczucie wartości własnego języka. Od tego, czy to się uda, zależy też, jak sadzę, powodzenie planowanych działań na rzecz zachowania języka.

W zebranych wypowiedziach na temat śląszczyzny odnalazłam przekonania będące elementem „starych" ideologii – narzuconych przez hegemona, które wyraźnie sytuują język śląski w odniesieniu do innych języków, głównie literackiej polszczyzny, jako mniej rozwinięty, „nie do końca prawdziwy", „niedojrzały", co najwyżej *in statu nascendi*, o nie do końca ustalonym statusie, który nadaje się do użytku tylko w niektórych sferach, jest symbolem zacofania i kojarzony z negatywnie waloryzowaną „wiejskością". Ale w większości narracji pojawiły się też przekonania charakterystyczne dla „nowych" ideologii, dowartościowujące język śląski. W niektórych wypowiedziach te „stare" i „nowe" ideologie występują łącznie, są przedstawiane jako konkurencyjne, „nowe" są odkrywane, konstruowane w dyskursie, w polemice z tymi „starymi", są reakcją na opinie deprecjonujące śląszczyznę. Oto dłuższa wypowiedź jednego z młodszych aktywistów ilustrująca postawioną tezę:

> Kiedy jestem na Śląsku, a czasami nawet poza, wtedy mówię po śląsku i zauważam, jak często ludzie są zdziwieni, zszokowani. Ludzie tutaj. O co chodzi? Jeśli spotkamy na ulicy jakiegoś bezdomnego lub alkoholika i on powie po śląsku „Panie dajcie, dajcie 2 zł", to wydaje nam się naturalne, do tego przywykliśmy, jakaś taka gwara patologii społecznej. (…) Natomiast jeśli mamy jakieś spotkanie czy jakiś wykład, czy jakieś spotkanie publiczne itd. i nagle pada pytanie zadane po śląsku, to wszyscy się

> odwracają, wszystkim zapala się taka lampka, że coś jest dziwnego, że (…) to nie jest kod, którego byśmy oczekiwali. Ale ja po prostu mam nadzieję, że jedno, drugie, piętnaste takie spotkanie i ludzie albo sami zaczną mówić, albo zaczną rozumieć, że język śląski może być używany w każdym możliwym kontekście. To po pierwsze, po drugie, że jest na tyle bogaty, że da się nim wyrazić każdą myśl. Także to, że wszystko co można powiedzieć, można powiedzieć po śląsku, a czego nie da się powiedzieć po śląsku, to należy milczeć (M/20–30/2018)[4].

Elementy „starych" ideologii czasem występują jako część postpamięci, sytuowane w przeszłości, jako te charakterystyczne dla poprzedniego pokolenia ukształtowanego w okresie komunizmu, kiedy to godka była deprecjonowana[5]. Jednocześnie te „stare" są też często przedstawiane jako balast, który sprawia, że Ślązacy, podobnie jak w minionym okresie, nie chcą mówić po śląsku do swoich dzieci w domu i unikają godania w sytuacjach publicznych.

> Tam jest jeszcze ten wstyd, na terenach wiejskich, że to powinno być w domu, to jest kojarzone z tą wiejskością, że to jest język wiejski i się go nie przekazuje dzieciom, bo cię na ulicy nazwą wieśniakiem. To szczególnie widać, że matki się bardziej wstydzą mówić do dzieci, to ojcowie raczej mówią do dzieci, a matki bardzo pilnują tego wychowania (M/30–40/2011).

> To jest wieloletnie, gdzieś wtłoczone w ludziach, że trzeba mówić poprawnie, bo to jest poprawnie, a śląski to jest jakieś takie gorsze, nawet nie gorsze, tylko zniekształcona mowa polska. (…) ale od ostatnich kilku lat to się zmienia, bo ludzie są bardziej świadomi i zaczynają świadomie mówić, też publicznie, po śląsku (M/50–60/2018).

Wiele miejsca w narracjach zajmują też relacje na temat działania szkoły, jednej z głównych instytucji przemocy symbolicznej, która w okresie PRL-u prowadziła politykę językową forsującą upowszechnienie norm literackiej polszczyzny, karząc uczniów, niejednokrotnie fizycznie, za używanie godki.

[4] W nawiasach podaję: M/K – płeć rozmówcy; przedział wieku – 20–30, 30–40, 40–50, 50–60…; rok przeprowadzenia wywiadu.

[5] O polityce PRL-u wobec zróżnicowań językowych i opinii Ślązaków na temat stosunku państwa do śląszczyzny, traktujących go jako jeden z elementów prześladowań składających się na „śląską krzywdę", wspominają rozmówcy przedstawicieli różnych dyscyplin, prowadzących badania wśród przedstawicieli ludności autochtonicznej na Śląsku (m.in. Dolińska 2009; Gerlich 2010; Kijonka 2016; Szmeja 2017; Tambor 2006).

W zebranych narracjach relacje na ten temat występują w dwóch postaciach. W przypadku starszych rozmówców to wspomnienia z dzieciństwa, natomiast w przypadku młodszych pojawiają się jako element postpamięci przekazanej im przez rodziców i dziadków. Według moich informatorów negatywne doświadczenia, a także skutecznie narzucone przekonania na temat niższej wartości własnego kodu, przejmowane przez użytkowników śląszczyzny, sprawiły, że rodzice rezygnowali z używania godki w relacjach z dziećmi.

> Pamiętam z dzieciństwa, że kiedy, kiedy ja w dzieciństwie mieszałam oba języki [polski i śląski – E.M.], to babcia poprawiała mnie na poprawne formy polskie. Że się nie mówi np. *baba*, tylko *kobieta*.
>
> [Dlaczego? – E.M.] Wtedy to uzasadnione nie było, babcia po prostu mówiła, tak się mówi po polsku, bo pójdziesz do szkoły, to trzeba mówić dobrze. Przypuszczalnie tak, to reminiscencje z dzieciństwa, skoro my swoje wycierpieliśmy za to, że mówiliśmy nie tak jak trzeba, bo jak łapy spuchną, to jednak jest nieprzyjemnie. Nas za śląskie słowa już w szkole nie bito, ale dziadków tak, to siłą rzeczy uważali, że to trzeba oszczędzić te dzieci, skoro wiemy, jak jest poprawnie i możemy poprawić, to lepiej poprawić (M/20–30/2018).

Chociaż rozmówcy podkreślają, że stosunek szkoły do języka śląskiego po transformacji ustrojowej się zmienił, a dzieci nie są już dzisiaj karane za jej używanie, to i dziś uczniowie mówiący po śląsku są traktowani gorzej:

> Ważne, żeby rodzice uczyli godki w domu, bo sytuacja na Śląsku jest taka, że do dzieci rodzice mówią po polsku, żeby dzieci nie miały trudności w szkole. Bo dzieci śląskie mają trudno. Nauczyciele, jak [uczniowie – E.M.] mówią po śląsku, to mówią im „powiedz to ładnie, powiedz ładnie", to widzi pani, po śląsku znaczy brzydko (K/60–70/2010).

Efekty przekonań składających się na „stare", deprecjonujące język Ślązaków ideologie, mają ciągle wpływ na używanie śląszczyzny; potwierdza to wypowiedź jednego ze starszych śląskich twórców:

> Ja mam wnuków, oni nie mówią po śląsku, czytam im niekiedy swoje wiersze i muszę tłumaczyć i tu nasza wina jest też, bo moja żona godo, a do dzieci się mówi. Jak wnuczka mówi coś po śląsku, to ją poprawia. Nie mówi się *godo*, tylko godo się *mówi* (śmiech…). Do naszych też staraliśmy się mówić, żeby nie miały problemów w szkole. Przecież wiem po sobie. Żeby mieć lepiej. Jest takie podejście socjologiczne, że ten co umi

> się wysławiać, to jest coś lepszego. Mówi, to jest coś lepszego, niż ten, co godo. Ja jestem realistą (M/60–70/2010).

Ideologia językowa musi być artykułowana – grupa musi uzyskać pewien stopień językowej świadomości. Analiza wywiadów zebranych w ciągu ostatnich 10 lat wskazuje, że stopień świadomości językowej śląskich liderów etnicznych i wygłaszanych opinii na temat języka się zwiększa. Potwierdzają to także przedstawiane w narracjach językowe biografie badanych, którzy wspominając o sposobie funkcjonowania języka w swoich rodzinach, zwracają uwagę na niewielką świadomość językową swoich rodziców i dziadków, jednocześnie podkreślając, że ich stosunek do języka jest już bardziej refleksyjny. Oto fragment narracji jednego z młodszych rozmówców:

> …tego się nie teoretyzowało i nie mówiło się, że to jest konkretny język śląski, czy w inny sposób. Po prostu to był ten swój język, którym się mówiło w domu z najbliższym otoczeniem. (…) W rodzinie komunikatywna rola języka jest najważniejsza. Kulturotwórcza, to dopiero później, kiedy w jakimś wieku sobie świadomie zakładasz, żeby w domu, świadomie, używać jedynie języka śląskiego. (…) Nawet wczoraj mama zachęcała mnie do obejrzenia familiady po śląsku, jednak ja skażony już jakimś teoretycznym myśleniem o języku, nie potrafię się z tego śmiać. Mnie to nie bawi, bo zauważam, że to jest takie bardzo spłycanie języka, który dla mnie jest wartością samą w sobie. A nie jest tylko narzędziem komunikacji, jakąś taką dodatkową cechą (M/20–30/2018).

Chociaż ideologia językowa jest tworzona przez użytkowników danego języka, a składające się na nią przekonania mogą zmieniać tylko strukturę języka użytkowników, odnosić się może także do innych języków. Rozmówcy mówią o śląskim głównie w relacji do języków: polskiego, niemieckiego, czeskiego. Jednocześnie przekonania o relacji śląszczyzny do języków, w odniesieniu do których sytuują swój język, decydują o strukturze języka, mają bowiem wpływ na to, jak rozmówcy używają języka, a w przypadku tych zaangażowanych w działania normalizacyjne, jakie rozwiązania preferują. W analizowanych narracjach pojawiają się argumenty: śląski nie jest/nie może być „antypolski". Oto jedna z tego typu wypowiedzi:

> Kiedy staram się napisać jakiś tekst po śląsku, to pierwsze, co robię, to siadam i go piszę tak, jak on mi się układa w głowie (…). Niestety, część śląskiej społeczności robi inaczej, pisze sobie tekst po polsku, a potem wertuje słownik Kallusa i każde słówko podmienia, a jak nie potrafi go

> tam znaleźć, to szuka w słowniku polsko-niemieckim. Żeby broń Boże nie brzmiało to po polsku. Jeżeli tworzymy, tzn. w sensie kodyfikujemy, tworzymy wariant literacki, język śląski, to wolę, żeby to był język śląski, a nie język antypolski, czyli byle nie polski (M/20–30/2018).

Ten sam rozmówca w innym miejscu wywiadu twierdzi, że chociaż jest przeciwnikiem „germanizowania" śląszczyzny na siłę, powinno się podkreślać różnice w odniesieniu do języka polskiego, bo to ją wyróżnia.

> Zgadzam się, że są tendencje, by się od polskiego odróżniać… Zgadzam się i dlatego ja, kiedy piszę po śląsku i mam do wyboru różne formy, z których jedna jest zbieżna z polską, a druga jest zapożyczeniem z języka niemieckiego, raczej będę używał tej niemieckiej, jako czegoś, co nas odróżnia. Natomiast jeśli będę pisał o jakimś zjawisku i w trzech zdaniach z rzędu będę miał to samo słowo, wtenczas użyję raz tego, raz tego. Siła synonimów jest rzeczą wielką w języku. Ale od zapożyczeń niemieckich w tekstach śląskich czasem aż oczy bolą. Jest takie szukanie na siłę słów niemieckich (M/20–30/2018).

Narzekania części informatorów, że język niektórych twórców jest „na siłę" germanizowany są jednak równie częste, jak twierdzenia przeciwne – że język śląski powinien zachować jak najbliższe związki z językiem niemieckim. O tym, że śląszczyzna jest przez część użytkowników języka sytuowana blisko niemieckiego, może świadczyć opowieść jednego z moich rozmówców – śląskiego intelektualisty, aktywnie wspierającego procesy emancypacji Ślązaków, który wspominał, że czasem irytuje go, gdy mówiąc, że język śląski należy do grupy języków słowiańskich, widzi rozczarowanie i „musi dyskutować z ignorantami, którzy uważają, że śląski jest językiem germańskim" (M/40–50/2017). To, jak rozmówca sytuuje język śląski wobec innych języków, jest zwykle zależne od tożsamości. Może też mieć wpływ na preferowanie jego konkretnej struktury. Jak twierdzi np. śląski Niemiec Dietmar Brehmer, jednym z powodów nieuznania przez państwo polskie śląszczyzny za język regionalny jest to, że:

> koncepcja śląszczyzny jest błędnie skonstruowana, niewyróżniająca istotnie etnolektu śląskiego z języka polskiego. Z całego górnośląskiego kontinuum dialektycznego [chodzi o kontinuum dialektalne – E.M.] – od form skrajnie niemieckich do form skrajnie polskich – wyodrębniono formy polskie. Patriotyzm i polonocentryzm zdominowały koncepcję wniosku, osłabiając z punktu widzenia logistyki – skuteczność osiągnię-

> cia celu (…). Starania o uznanie górnośląskiego etnolektu za język regionalny mają szansę realizacji tylko w przypadku opracowania i przedstawienia go w formie autentycznej i różniącej się naprawdę od języka polskiego (Brehmer 2013, 27).

Część rozmówców, chociaż stosunkowo niewielka, uważa, że mowa Ślązaków jest częścią języka starosłowiańskiego, pozwala to skonstruować granicę pomiędzy polszczyzną a śląszczyzną oraz zbudować często podkreślaną przez rozmówców wspólnotę pomiędzy językiem śląskim a czeszczyzną. Oto jedna z wypowiedzi:

> Jeśli bohemista mówi, że to dialekt czeskiego, a polonista mówi, że polskiego, to dla mnie jest to już koronny dowód, że z tym dialektem jest coś nie tak. Bo jeśli ten dialekt da się przypisać do różnych języków, to teza o dialekcie troszeczkę zawodzi. (…) Profesor Miodek i [senator – red.] Maria Pańczyk, najpierw zrobili wszystko, żeby znany sobie śląski dialekt wykastrować ze wszystkiego, co nie jest staropolskie, ile się dało wycięli słownictwa niemieckiego, niemieckiej gramatyki, jak już to wszystko wycięli i zstąpili słowami staropolskimi, to powiedzieli, to przecież jest staropolszczyzna. Tylko z tymi tezami o staropolszczyźnie jest tak, że jak te stare teksty zobaczył Bralczyk, to powiedział to jest staropolszczyzna, a jak jakiś… nie pamiętam nazwiska, językoznawca z Ostrawy, to powiedział… to jest staroczeski. Problem polega na tym, że to nie ani staropolski, ani staroczeski, ale starosłowiański. Czy on był z Pragi, czy z Poznania, czy z Kalisza, on był prawie taki sam. Tak, że ja bym raczej widział śląski jako język starosłowiański (M/40–50/2010).

Ideologie językowe odnoszą się do postrzeganej struktury i języka, a nie języka jako takiego. Interesująca jest relacja pomiędzy ideologiami językowymi a nauką, głównie koncepcjami językoznawczymi. Nie muszą się one zgadzać z poglądami naukowców dotyczącymi języka (Ahearn 2013, 33), co więcej, teorie naukowe można uznać za pewien rodzaj ideologii językowych (Woolard 1998; Ahearn 2013), zbiór przekonań wypracowany na zewnątrz, przez naukowców, ale dotyczy struktury określonego języka i jego użycia. Jak pokazuje analiza zebranych narracji, te dwa rodzaje ideologii językowych (naukowych i potocznych) przenikają się – koncepcje językoznawcze są dla niektórych z moich informatorów punktem odniesienia, w stosunku do którego uświadamiane i werbalizowane są ich przekonania na temat śląszczyzny.

Rozpocznę od statusu śląszczyzny, kwestii, która dzieli środowisko naukowe. Prawie powszechnie uznawany przez moich rozmówców za podstawę

tożsamości, odrębności, decydujący o specyfice grupy element kultury, nie ma ustalonego statusu. Przedstawię kilka cytatów, nad którymi chciałabym się zatrzymać, rekonstruując, jakie przekonania użytkowników języka one prezentują/kryją/ujawniają, ale też jaki mają związek z wiedzą naukową.

Wszyscy Ślązacy uważający się jednocześnie za Polaków, chociaż było ich w grupie moich informatorów zdecydowanie mniej[6], uważali, że język śląski to gwara języka polskiego. Takie podejście do śląszczyzny ma też większość uczestników konkursu „Po naszymu, czyli po śląsku", rozmówców Justyny Kijonki (2016), która konsekwentnie pisze w swej książce o gwarze śląskiej, krytycznie odnosząc się do wszelkich prób emancypacji śląszczyzny.

> Ja nie używam język śląski, tylko gwary śląskie, my tu mamy dużo słów staropolskich jeszcze od Reja, Kochanowskiego. Sztuczne dzielenie, Ślązacy zawsze byli Polakami. Ślązak, bo jo godom po śląsku (M/50–60/2009).

Ciekawa w przywoływanej wypowiedzi jest, często powtarzająca się również w innych narracjach, fraza o śląskim jako języku staropolskim, języku Reja i Kochanowskiego; to ślad dyskursu naukowego oraz szkolnej edukacji, który wpływa na opinie na temat śląszczyzny podzielane przez moich rozmówców, głównie tych o polskiej tożsamości narodowej. Tego typu stwierdzenia są przedmiotem polemiki wśród zwolenników odrębności językowej Ślązaków, z tezą o staropolskim rodowodzie języka śląskiego dyskutował między innymi przywoływany wcześniej rozmówca, który widział ją jako część języka starosłowiańskiego.

Jednocześnie analiza wypowiedzi liderów organizacji zmierzających do emancypacji, deklarujących odrębność etniczną bądź narodową Ślązaków, wskazuje, że część z nich miała wątpliwości dotyczące statusu śląskiej mowy. Tak myślący często odwoływali się do autorytetu nauki. Ale nie tylko, czasem argumentem jest według nich zbyt duże zróżnicowanie gwarowe, brak standaryzacji, gramatyki, słowników. Dla części z tych rozmówców śląszczyzna jest co najwyżej językiem *in statu nascendi*.

> Język śląski… (długa pauza) język, język regionalny, czyli coś między językiem a dialektem. Ja tu też mam pewien problem, dlatego się trochę waham, bo nie uważam, że język śląski jest językiem w takim znaczeniu

[6] Rozmawiałam głównie z działaczami śląskich organizacji, podkreślających odrębność etniczną/narodową Ślązaków.

> jak język rosyjski, francuski czy portugalski. Nie jest, bo moim zdaniem prywatnym, nie ma aż tak wielu cech różniących, ma odrębne słownictwo, ma pewne cechy gramatyczne, ale też wciąż ma tyle podobieństw do polskiego, może to jest wynik tych kilkudziesięciu lat tego przenikania się (M/40–50/2009).

Rozmówca używa tutaj kategorii *język regionalny*, która jest określeniem prawnym, używanym w *Ustawie o mniejszościach*, ale nie jest pojęciem językoznawczym. To efekt wpływu pola, w którym odbywa się dyskusja na temat uznania śląszczyzny, a które jest zdefiniowane przez wspomnianą ustawę. Analiza wywiadów zebranych w różnym okresie długotrwałych badań, wskazuje, że termin *język regionalny* pojawia się coraz częściej wraz z kolejnymi próbami oficjalizacji śląszczyzny.

W wypowiedzi pojawia się też porównanie do innych języków „prawdziwych", „dojrzałych", „uznanych", „narodowych" – taka kategoryzacja to echo nacjonalizmu językowego i ideologii języka standardowego, już tutaj wspomnianych. Ostatni fragment przywołanej wypowiedzi odnosi się do podobieństwa śląszczyzny do języka polskiego. Jeśli wykazuje ona cechy wspólne z polszczyzną, to – jak twierdzi część moich informatorów – nie dlatego, że jest częścią języka polskiego, ale dlatego, że jest „spolonizowana". Przenikanie się obu kodów to, oczywiście, proces złożony, bo to wpływ przybyszów, ale też polskiej szkoły i mass mediów. Według tak myślących polonizacja rozpoczęła się wraz z przyłączeniem Śląska do państwa polskiego.

Inne argumenty padają w rozmowie z młodym śląskim działaczem, który także ma kłopot z jednoznacznym określeniem statusu śląszczyzny:

> Gwara, język, jak zwał tak zwał. Ciężko mi właśnie powiedzieć. Ja jestem polonistą, to serce mi mówi, że język, a umysł mi mówi, że gwara. Ja chciałbym, żeby to był język, ale naukowe argumenty są jednoznacznie za gwarą. Jest za dużo tych dialektów śląskiego, jest tyle odmian. Wiadomo, w Katowicach się mówi inaczej po śląsku, w Opolu się mówi inaczej, w Cieszynie inaczej. Więc bardzo ciężko by tak skategoryzować te właściwości języka śląskiego, żeby z całą pewnością powiedzieć, że to język. Może jakiemuś językoznawcy to się uda, nie wiem. Ja z tego, co się nauczyłem na studiach, uważam, że to będzie trudne. Serce chciałoby, żeby to był język (M/20–30/2009).

Zaprezentowany fragment wypowiedzi pokazuje przenikanie do ideologii językowych treści z dyskursu naukowego, jest on w wywiadach przeprowa-

dzonych ostatnio wyraźniejszy. Nie tylko w przypadku polonistów. Moi rozmówcy coraz częściej odwołują się do autorytetu nauki, by uzasadniać swoje przekonania na temat statusu śląszczyzny, czasem jednak polemizując z naukowymi ustaleniami. Można powiedzieć, że badani liderzy tworzą „nową" ideologię w dyskursie z treściami zarówno „starych", narzuconych grupie przez hegemona, jak i tych tworzonych przez naukę.

Chociaż status śląszczyzny jako odrębnego języka nie jest dla wszystkich oczywisty, większość z liderów organizacji śląskich, z którymi rozmawiałam na początku badań, twierdziła, że ich mowa jest pełnoprawnym językiem, ponieważ są ludzie, którzy uważają go za swój ojczysty język. Czynnikiem decydującym o istnieniu języka jest zatem świadomość jego użytkowników: „Śląski to język, zdecydowanie. O tym decyduje przede wszystkim, że są ludzie, którzy uważają śląski za język, to dlaczego im się to ogranicza" (M/30–40/2009).

W zebranych przez 10 lat narracjach, ale także obserwacjach i analizie dyskusji na Facebooku, można wskazać pewną ewolucję poglądów na temat statusu ślaszczyzny i zmianę ideologii językowej. Coraz więcej aktywistów śląskich jest obecnie przekonanych, że śląszczyzna to odrębny język. Formułując różne argumenty, prócz tych, że odrębność języka wynika ze świadomości użytkowników, sięgają częściej do katalogu cech obiektywnych: odmiennej od języka polskiego składni czy leksyki, będących wynikiem wpływów niemieckich, czeskich; pochodzenia nie od języka staropolskiego, a starosłowiańskiego. Ten ostatni argument pozwala wyznaczyć symboliczną granicę między śląszczyzną a polszczyzną, z której się godka, według większości językoznawców polskich, emancypuje. Najczęściej jednak pojawia się argument, że uznanie danego etnolektu za gwarę, dialekt czy język jest decyzją polityczną.

W narracjach wielu rozmówców spontanicznie pojawiają się elementy polemiki ze stanowiskami polskich językoznawców negujących odrębność śląszczyzny. Przywoływane są także nazwiska naukowców wspierających dążenia emancypacyjne Ślązaków. Na początku moich badań był to najczęściej Tomasz Kamusella, ale w wywiadach późniejszych pojawiają się także Artur Czesak, Jolanta Tambor, Henryk Jaroszewicz czy też Tomasz Wicherkiewicz. Rzadziej Władysław Lubaś czy Bogusław Wyderka, chociaż część moich rozmówców biorących udział w procesach kodyfikacji i dyskusjach na temat statusu śląszczyzny zauważa ewolucję poglądów dwóch ostatnich uczonych, którzy kiedyś byli odrębności śląszczyzny zdecydowanie przeciwni. W wypowiedziach rozmówców widać także chęć „ujęzykowienia" śląsz-

czyzny, taki postulat postawił w tekście opublikowanym na portalu Wachtyrz.eu wrocławski językoznawca, Henryk Jaroszewicz, wspierający dążenia emancypacyjne Ślązaków (Jaroszewicz 2018). Użycie określenia *gwara* czy *dialekt* wielu informatorów oraz aktywnych uczestników forów uznaje za deprecjonujące dla śląszczyzny i aktywnie je zwalcza. Obserwowałam taką burzliwą dyskusję na Facebooku – rozpoczęła się od tego, że jedna z dyskutantek (naukowczyń sprzyjających Ślązakom) użyła określenia gwara śląska. Poniżej przedstawiam tylko fragment dłuższej wymiany zdań:

> A: Był Pan z Katowic, który odpowiadał w gwarze, było wiadomo, skąd jest (…).
> B: Jakiej gwarze?
> A: Śląskiej ☺ (Specjalnie piszę w „w gwarze" – chociaż wiem, że dla Ślązaków jest to język) (…).
> B: Nie ma czegoś takiego jak gwara śląska. Może być dialekt albo język, ale nas szlag trafia, jak słyszymy „gwara".

Kodyfikacja języka, jak wspominałam, jest jednym z podstawowych postulatów ruchów etnicznych/narodowych zmierzających do emancypacji. Analiza wypowiedzi moich rozmówców wskazuje, że i w tym przypadku nie ma wśród liderów organizacji śląskich zmierzających do emancypacji jednomyślności, chociaż zdecydowana większość rozmówców uważa, że jest ona konieczna. Ale gdy przyjrzeć się argumentom przeciwników i zwolenników kodyfikacji, to okazuje się, że są one pochodną ideologii językowych, także tych wypracowanych na gruncie nauki. Warto przywołać tu poglądy pochodzącego z Tarnowskich Gór Jana Miodka, wypowiadającego się niejednokrotnie na temat statusu mowy Ślązaków, zarówno jako językoznawca i naukowiec, jak i Ślązak. Swój pogląd dotyczący kodyfikacji śląszczyzny wyraził najdosadniej w rozmowie z Teresą Semik w „Dzienniku Zachodnim":

> Proszę ode mnie nie wymagać udowodnienia, że może śląszczyzna jest odrębnym językiem, nie żądać jej kodyfikacji, bo to jest nonsens. (…) nikt tej kodyfikacji nie wykona. Te dążenia są naiwnością połączoną z fanatyzmem. Myślę, że znajdą się językoznawcy gotowi na wszystko. Ja umywam ręce. Jak Piłat. I wątpię w kompetencje historyczno-językowe tych gotowych na wszystko (Miodek 2011).

W wywiadzie, w którym Miodek swe poglądy uzasadnia, korzysta obficie z popartych autorytetem naukowym przekonań „starej" ideologii językowej,

widzącej śląszczyznę jako język domowy, jedną z gwar języka polskiego, nienadającą się do używania w niektórych dziedzinach życia (urzędowej, religijnej). Próby stosowania jej w tych sferach są według rozmówcy Teresy Semik czymś groteskowym. Przeszkodą w kodyfikacji jest według Miodka duże zróżnicowanie gwarowe śląszczyzny, a sam pomysł kodyfikacji nie ma sensu, bo „myślący Ślązak miał zawsze oficjalną odmianę swojej mowy regionalnej i tą oficjalną odmianą była polszczyzna ogólna" (Miodek 2011). W wywiadzie pojawia się wiele nacechowanych emocjonalnie określeń dyskredytujących próby normalizacji śląszczyzny. Przytoczyłam wypowiedź Miodka z 2011 roku, ponieważ jest ona przez część moich rozmówców przywoływana jako ilustracja niechętnego stosunku polskich naukowców do aspiracji Ślązaków, zakrywającego istotny fakt, że wszystkie procesy kodyfikacji/normalizacji prowadzą do powstania „sztucznego języka", a mimo to nie kwestionujemy ich w przypadku języków skodyfikowanych odpowiednio dawno i legitymizowanych przez istnienie państwa narodowego. Z twierdzeniami zawartymi w wywiadzie rozmówcy polemizują, formułując takie opinie na temat godki, które mają potencjał emancypacyjny, dowartościowują język śląski, jako „normalny", „pełnoprawny" język.

> Miodek uważa, że nie ma języka śląskiego, jest kilkanaście gwar, które nie są godne miana języka, że jest to zróżnicowanie. Ja z tym się nie zgadzam. Po to jest ta kodyfikacja [rozmówca mówi tu o wprowadzeniu zapisu cieszyńskiego – E.M.], która pokazała, że nie jest tak, że da się to jakoś ująć w karby, że nie jest to tak rozczłonkowane, że wystarczy kilka znaków, które odróżnią sposób czytania tego tekstu (M/60–70/2010).

> Oczywiście kodyfikacja jest potrzebna, trzeba te słowa wszystkie spisać, bo będą zanikać. Te opory, które są wewnątrz grupy, wynikają z niezrozumienia, czy jakichś zapatrywań ideologicznych – np. profesor Miodek czy [senator – red.] Pańczyk; oni w swoich wypowiedziach często zawierają swoiste nieprawdy, jak np., że część słów się spisze, a część się wyrzuci, czy też będzie się przymuszać polskie dzieci, by się uczyły śląskiego. To są bzdury, ale na takich bzdurach, wiadomo, buduje się swoją pozycję (M/40–50/2009).

Większość aktywistów, z którymi rozmawiałam, uważa, że kodyfikacja jest potrzebna, możliwa i należy ją przeprowadzić:

> Jestem jednoznacznie za kodyfikacją, Jestem tego żywym przykładem. Nie mówię, a chcę mówić, chcę się nauczyć. By uczyć, trzeba skodyfiko-

> wać. Bez tego zniknie godka. Już i tak jest za późno na to. To powinno się wydarzyć pół wieku temu (M/40–50/2010).

> Jeśli nie skodyfikujemy, jeśli nie będziemy mieć jakichś konkretnych zasad, w obecnych czasach, pełnej informatyzacji, jeżeli przekaz informacyjny jest taki bardzo istotny, to nie możemy pisać fonetycznie, bo tak naprawdę teraz większość osób fonetycznie pisze, to ok, tak też można, ale ta kodyfikacja musi być, żeby za 100, 50 lat, kiedy nie daj Boże ci ludzie wymrą, to da się w jakiś sposób zachować. Wtedy nikt nie będzie marudził, że w tej wiosce to się mówiło inaczej. W perspektywie następnych pokoleń to jest ważna kwestia (M/50–60/2009).

Zwolennicy kodyfikacji w bardzo różnorodny sposób uzasadniają jej konieczność. Ze względu na ograniczenia formalne artykułu tylko je wymienię. Najczęściej rozmówcy wskazywali, że kodyfikacja jest niezbędna, by można było uczyć języka w szkole; by mógł on przetrwać; by został uznany prawnie i mógł korzystać z dotacji państwa; zyskał prestiż; zakończyły się dyskusje, że go nie ma; aby mogła rozwijać się literatura; by ludzie, twórcy wiedzieli, jak pisać; dla przyszłych pokoleń, bo przekaz pokoleniowy w rodzinie zanika i trzeba go uczyć, więc trzeba wiedzieć jak; żeby go wpisać do jakiegoś katalogu języków świata.

Analiza wywiadów pokazuje także, że moi rozmówcy doskonale znają argumenty przeciwników kodyfikacji. Sami, bez moich pytań, spontanicznie wplatali w swoje wypowiedzi elementy polemiki. Podkreślali, że każdy kodyfikowany język jest sztuczny, że każdy kodyfikowany język (także język polski) jest zróżnicowany; że zachowaniu różnorodności gwar śląskich dużo bardziej niż kodyfikacja zagraża globalizacja i oddziaływanie języka większości, które powodują coraz szybsze znikanie śląszczyzny, która, poza niewielkimi enklawami, głównie w obszarach wiejskich, już praktycznie nie istnieje. Analiza porównawcza narracji zebranych w trakcie całego okresu badań wskazuje, że argumentacja pojawiająca się w wywiadach jest coraz bardziej rozbudowana, subtelna, często pojawiają się argumenty z publikacji naukowych, chociaż czasem z błędami lub w nieco uproszczonej formie.

Tylko kilku rozmówców związanych z organizacjami zmierzającymi do emancypacji wyrażało swoje wątpliwości na temat procesów kodyfikacji śląszczyzny. Jeden z tak myślących badanych na pytanie: „Czy jest Pan zwolennikiem kodyfikacji?" odpowiedział:

> I tak, i nie. Tak, bo można by go bardziej chronić i dbać o niego, jak jest z językiem kaszubskim. Nie, bo można zabić wiele odmian tego języka,

> co gdzieś tam jest kiepskie. Bo ja widzę różnice, jak się u nas godo, jak się godo w cieszyńskim, a jak w Opolu (M/60–70/2009).

Inną istotną kwestią pojawiającą się w narracjach badanych jest diagnoza sytuacji języka śląskiego. Większość informatorów uważała, że godka, pomimo mody na jej używanie w niektórych środowiskach, zanika.

> Język może nie zaniknie jako taki, ale może się zdarzyć, że zostaną tylko takie może nie getta, ale takie wyspy, gdzie można się porozumieć, czyli właśnie te takie w okolicach Rybnika, Chorzów, Piekary, Świętochłowice, Siemianowice, tam, uważam, że to nie zniknie, ale obawiam się, że może to bez wsparcia takiego odgórnego, może to powoli zanikać (M/40–50/2009).

Wśród moich rozmówców byli tacy, choć nieliczni, którzy mówili, że język śląski jest już obecnie językiem martwym, którym w sposób poprawny mówią nieliczni:

> Śląski to język, ale to język martwy i tym językiem się już nikt nie posługuje. I nie wiem, czy jego jeszcze się da odrodzić, coraz częściej się obawiam, że nie. Spotkała pani kogoś, kto mówi po śląsku? Ludzie wrzucają pojedyncze śląskie słowa. To tak jakbym ja mówił, że ja z moją sister poszliśmy do cinemy, i twierdził, że mówię po angielsku. Jeśli nawet nie jest martwy, to za 10, 20 lat będzie martwy. Ja jeszcze znam ludzi mówiących po śląsku, ale to są dinozaury. Może nie martwy, może trochę przesadziłem, ale na wymarciu, i jeśli się go szybko nie zacznie w skuteczny sposób lansować, to on wymrze (M/40–50/2009).

Bardzo trafne, z punktu widzenia naukowych ustaleń, są wymieniane przez informatorów przyczyny stopniowego kurczenia się zasięgu śląszczyzny. Badani mówią o: wpływie języka większościowego; osłabieniu przekazu międzypokoleniowego, zwłaszcza w środowiskach miejskich; braku możliwości zastąpienia luki w przekazie rodzinnym transmisją instytucjonalną, poprzez nauczanie w szkole (bez tego rozwiązania, według badanych, przetrwanie języka nie będzie możliwe); stosunku członków grupy do języka (gwara, której nie trzeba się uczyć; niski prestiż). Pomimo szeregu inicjatyw podejmowanych w celu propagowania godki, w niektórych środowiskach w dalszym ciągu traktowana jest ona jako swoiste piętno.

Ideologie językowe badanych liderów organizacji śląskich zabiegających o uznanie odrębności własnej grupy to złożony zbiór przekonań na temat

struktury śląszczyzny i jej użycia. Złożony, ale też silnie heterogeniczny, będący pod wpływem dyskursów naukowych, które mają charakter uprzywilejowany, hegemoniczny i decydują, jak użytkownicy śląszczyzny, z którymi rozmawiałam, postrzegają własny język. Dominująca narracja, która płynie z centrum, ale też z części wewnątrzgrupowej opozycji (negującej potrzebę emancypacji śląszczyzny), traktuje śląszczyznę jako prosty kod, nienadający się do obsługi niektórych sfer funkcjonowania języka (np. nauki, administracji, religii). Takie przekonania mają istotny wpływ na sposób użytkowania języka, a także potencjał wyraźnie hamujący emancypację. Ten dominujący dyskurs jest istotnym punktem odniesienia dla moich rozmówców zmierzających do emancypacji, którzy dyskutują z obecnymi w tym dyskursie przekonaniami na temat śląszczyzny, jej miejsca w relacji do polszczyzny czy jej statusu. W ramach tej polemiki kształtuje się „nowa" ideologia językowa, zwiększa się świadomość językowa użytkowników. Analiza wypowiedzi śląskich aktywistów potwierdza tezę badaczy, że ideologie językowe są podporządkowane interesom określonych grup społecznych (Ahearn 2013; Irvine 1989; Woolard 1998; Dołowy-Rybińska 2017). Mogą one służyć zarówno uzasadnianiu emancypacji językowej grupy, jak i blokowaniu aspiracji grup przejawiających takie dążenia. Moi rozmówcy w większości podzielają przekonania, które mogłyby wspierać dążenia emancypacyjne. Niepewność w niektórych kwestiach, np. tych dotyczących statusu śląszczyzny, jest – jak sądzę – m.in. wynikiem uprzywilejowania dyskursu naukowego. Tego typu stwierdzenia traktowane są przez niektórych informatorów jako „obiektywne", niepodlegające dyskusji. Chociaż, jak pokazuje analiza zebranych w różnym czasie materiałów, przekonania na temat języka ulegają zmianie, moi rozmówcy coraz częściej odwołują się do prac tych naukowców, którzy sprzyjają emancypacji śląszczyzny. Ale mimo zmian, zastępowania „starych" ideologii „nowymi", zakres różnic w opiniach na temat mowy Ślązaków jest bardzo szeroki i obejmuje: status języka, cechy sytuacji socjolingwistycznej; strategie zachowania języka; postulowane działania wobec braku normy (preskryptywizm – puryzm językowy vs. deskryptywizm); liczbę czynnych użytkowników śląszczyzny. Gdyby powrócić do przywołanego na początku pojęcia *ideologicznego wyjaśnienia* Kroskrity'ego, można zaryzykować twierdzenie, że moi śląscy rozmówcy na początku XXI wieku, w kwestiach dotyczących własnego języka, są nie tylko dalecy od konsensusu, ale nawet poziomu akceptowalnej różnicy zdań. Ma to istotny wpływ nie tylko na procesy ustalania norm, ale i wszelkich działań podejmowanych na rzecz śląszczyzny.

Literatura

Ahearn L.M., 2013, *Antropologia lingwistyczna. Wprowadzenie*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków.

Billig M., 2008, *Banalny nacjonalizm*, przeł. M. Sekerdej, Kraków.

Brehmer D., 2013, *Co sądzą inni. Ankieta*, „Fabryka Silesia", nr 2.

Chlebowczyk J., 1983, *O prawie do bytu małych i młodych narodów. Kwestia narodowa i procesy narodotwórcze we wschodniej Europie Środkowej w dobie kapitalizmu od schyłku XVIII do początku XX w.*, Warszawa–Kraków.

Chromik B., 2014, *Aspekty pojęcia ideologie językowe istotne z perspektywy działań rewitalizacyjnych*, „Zeszyty Łużyckie", nr 48.

Czesak A., 2015, *Współczesne teksty śląskie na tle procesów językotwórczych i standaryzacyjnych współczesnej Słowiańszczyzny*, Kraków.

Dolińska K., 2009, *Potoczny i ideologiczny poziom doświadczania śląskości. Ślązacy w poszukiwaniu odrębności?*, Wrocław.

Dołowy-Rybińska N., 2017, *Nikt za nas tego nie zrobi. Praktyki językowe i kulturowe młodych aktywistów mniejszości językowych Europy*, Toruń.

Eckert P., 1983, *The Paradox of National Language Movements*, "Journal of Multilingual and Multicultural Development", no. 4.

Furdal A., 1990, *Językoznawstwo otwarte*, Wrocław.

Gerlich M.G., 2010, *„My prawdziwi Górnoślązacy…". Studium etnologiczne*, Katowice.

Greń Z., 2007, *Po śląsku w Internecie. Problemy standaryzacji żywiołowej*, w: *Z polskich studiów slawistycznych*, seria XI, *Językoznawstwo*, Warszawa.

Haugen E., 1980, *Dialekt, język, naród*, przeł. K. Biskupski, w: Głowiński M., red., *Język i społeczeństwo*, Warszawa.

Hentschel G., 2018, *Śląski: gwara – dialekt – język? Spojrzenie z zewnątrz*, w: Tambor J., red., *Polonistyka na początku XXI wieku. Diagnozy, koncepcje, perspektywy*, t. 4. *Pogranicza, mniejszości, regiony. Etnolingwistyka*, Katowice.

Hroch M., 2003, *Małe narody Europy: perspektywa historyczna*, przeł. Pańko G., Wrocław.

Jahns M., 2010, *To nie jest fajka. Alienacja znaczenia jako przykład ideologii językowej*, w: Mikołajczyk B., Taborek J., Zabrocki W., red., *Język w poznaniu*, Poznań.

Jaroszewicz H., 2018, *Język – nie dialekt i nie gwara!*, Wachtyrz.eu, tekst on-line: https://wachtyrz.eu/dr-hab-henryk-jaroszewicz-jezyk-nie-dialekt-i-nie-gwara/ [dostęp: 3.12.2018].

Kamusella T., 2008, *Czy śląszczyzna jest językiem?*, w: Tambor J., red., *Śląsko godka. Materiały z konferencji „Śląsko godka – jeszcze gwara czy jednak język" z 30 czerwca 2008 roku*, Katowice.

Kijonka J., 2016, *Tożsamość współczesnych Górnoślązaków. Studium socjologiczne*, Katowice.

Kroskrity P., 2004, *Language ideology*, in: Duranti A., ed., *Companion to linguistic anthropology*, Oxford.

Mętrak M., 2016, *Gwara? Godka? Język? Śląska tożsamość językowa w mediach elektronicznych,* w: Kresa M., red., *Młodzi o języku regionów*, Warszawa.

Silverstein M., 1979, *Language Structure and Linguistic Ideology*, in: Clyne P., Hanks W.F., Hofbauer C.L., ed., *The Elements: A Parasession on Linguistic Units and Levels*, Chicago.

Szmeja M., 2017, *Śląsk bez zmian (?). Ludzie, kultura i społeczność Śląska w perspektywie postkolonialnej*, Kraków.

Tambor J., 2006, *Mowa Górnoślązaków oraz ich świadomość językowa i etniczna*, Katowice.

Tambor J., red., 2008, *Śląsko godka. Materiały z konferencji „Śląsko godka – jeszcze gwara czy jednak język" z 30 czerwca 2008 roku*, Katowice.

Wicherkiewicz T., 2014, *Regionalne języki kolateralne Europy – porównawcze studia przypadków z polityki językowej*, Poznań.

Wyderka B., 2004, *Język, dialekt czy kreol?*, w: Nijakowski L., red., *Nadciągają Ślazacy. Czy istnieje narodowość śląska?*, Warszawa.

Woolard K.A., Schieffelin B.B., 1994, *Language Ideology*, "Annual Review of Anthropology".

Woolard K.A., 1998, *Language ideology as a field of inquiry*, in: Schieffelin B., Woolard K., Kroskrity P., ed., *Language ideologies: Practice and theory*, New York.

doi: 10.31261/PS_P.2019.23.06
POSTSCRIPTUM POLONISTYCZNE, 2019 • 1 (23)
ISSN 1898-1593

WOJCIECH HOFMAŃSKI
https://orcid.org/0000-0003-4902-0945
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

Śląszczyzna w perspektywie współczesnych metod badawczych. Postępy i postulaty

Silesian from the point of view of contemporary research methods.
Progress and postulates

Abstract: The paper attempts to discuss the Silesian ethnolect from two different points of view. The first one is determined by the current status of research, including above all the identifiable areas of shortcomings in the field. The other goes beyond the Polish perspective that prevails in the Silesian studies discourse. The author discusses the progress of work on a Silesian language corpus, interactive research into Slavic languages in the context of intercomprehension, as well as the matched-guise technique, potentially making it possible to assess the perception of the Silesian ethnolect in the area where it is present. The research scopes indicated are considered to be of key importance in the context of the description of the condition and status of the ethnolect.
Key words: Silesian ethnolect, linguistics, sociolinguistics, intercomprehension, the matches-guise technique

Niniejszy artykuł jest próbą spojrzenia na problem śląszczyzny[1] z dwóch

[1] Ponieważ celem niniejszej publikacji nie jest próba odpowiedzi na pytanie o status śląszczyzny, a jedynie wskazanie niezbędnych w tym zakresie badań i prac wraz z uzasadnieniem ich znaczenia oraz opisem ewentualnego zaawansowania, pojęcie śląszczyzny będzie stosowane wymiennie z pojęciem etnolekt. Jednocześnie, unikając jednoznacznego opowiadania się za językową lub dialektologiczną interpretacją śląszczyzny, przyjmuję za Jiřím Nekvapilem, Mariánem Slobodą i Petrem Wagnerem relatywnie neutralną definicję etnolektu jako kodu, którym mówią członkowie narodowościowych czy etnicznych mniejszości. Przy czym – według praskich językoznawców – jest to również określony typ (wariant) języka większościowego, charakteryzujący się tym, że zawiera ślady języka mniejszościowego, którym posługiwali się rodzice czy dziadkowie osób posługujących się dziś etnolektem (Nekva-

odmiennych, choć – jak się wydaje – przynajmniej częściowo nakładających się perspektyw. Pierwszą wyznacza aktualny stan badań, a przede wszystkim możliwe do zidentyfikowania i wskazania obszary niedokonań w tym zakresie[2]. Druga perspektywa wykracza natomiast poza dominujący w dyskursie silezjanistycznym polski punkt odniesienia. W praktyce oznacza to, że metodologicznie ukierunkowane myślenie o specyfice komunikacji osób wskazujących śląszczyznę jako język codziennego porozumiewania się w oficjalnych opracowaniach wyników narodowych spisów powszechnych[3] powinno uwzględniać nie tylko szerszą, niepolonocentryczną optykę, ale równolegle paradygmatyczne zmiany dokonujące się w zakresie szeroko rozumianej lingwistyki.

Brak regulacji prawnych określających status śląszczyzny przy jednoczesnym postulowaniu przez część środowiska naukowego i niektórych działa-

pil, Sloboda, Wagner 2009, 45), co ze względu na historyczne interakcje językowe na terenie Górnego Śląska wydaje się wystarczającym uzasadnieniem.

[2] Ze względu na wyraźnie ograniczony rozmiar analizy nie podejmę się przy okazji wstępnego nakreślania problemu precyzyjnego odtworzenia aktualnego stanu badań i przeglądu problemów poruszanych przez wiodących badaczy śląskości. Ograniczając się – zgodnie z celem szczegółowym artykułu – do wskazania i uzasadnienia wyboru najważniejszych wyzwań stojących przed krystalizującą się silezjanistyką z perspektywy lingwistycznej, trzeba jednak z całą mocą podkreślić znaczenie dorobku szeregu badaczy reprezentujących różne dyscypliny. W tym zakresie na szczególną uwagę zasługują prace Jolanty Tambor (2006, 2015), Ewy Michny (2008, 2014, 2015), Marii Szmei (2017), Karoliny Pospiszil (2016), Zbigniewa Kadłubka (2008, 2011), Artura Czesaka (2008), Bogusława Wyderki (2014).

[3] Choć w 2002 roku narodowość śląską deklarowały aż 173 153 osoby, w codziennej, nieoficjalnej komunikacji etnolektem śląskim posługiwało się znacznie mniej badanych. Co ciekawe, na 56 643 deklarujących to respondentów narodowość śląską zasygnalizowało tylko 29 345. W praktyce oznacza to, że w grupie użytkowników etnolektu śląskiego jedynie 52% badanych identyfikowało siebie jako Ślązaków. Jednocześnie aż 19 991 osób wskazało tu narodowość polską. Pozostałe osoby (7213) zadeklarowały zaś przede wszystkim narodowość niemiecką, co przekładało się na niespełna 13% użytkowników tego kodu (por. http://stat.gov.pl/spisy-powszechne/narodowe-spisy-powszechne/narodowy-spis-powszechny-2002/wyniki-narodowego-spisu-powszechnego-2002-narodowosci-oraz-jezyka/ [dostęp: 15.08.2018]). W opracowaniu wyników kolejnego spisu powszechnego z 2011 roku zwraca uwagę wzrost liczby osób narodowości śląskiej. Wśród wskazujących ją respondentów (847 000) mniej niż połowa deklarowała śląskość jako jedyną (376 000). Jednocześnie aż 431 000 wskazało narodowość śląską łącznie z polską (por. http://stat.gov.pl/spisy-powszechne/nsp-2011/nsp-2011-wyniki-wstepne/przynaleznosc-narodowo-etniczna-ludnosci-nsp-2011,1,1.html [dostęp: 15.08.2018]). Jednocześnie w 2011 roku w kontaktach domowych – zgodnie z zaznaczanymi wyborami – śląszczyzną posługiwało się aż 529 377 osób (por. http://stat.gov.pl/spisy-powszechne/nsp-2011/nsp-2011-wyniki/wybrane-tablice-dotyczace-przynaleznosci-narodowo-etnicznej-jezyka-i-wyznania-nsp-2011,8,1.html [dostęp: 15.08.2018]).

czy kulturowych[4] konieczności uznania tego kodu za odrębny język naturalnie ukierunkowuje toczącą się dyskusję na tor, który prowadzi na północ od Śląska – do decyzyjnego centrum politycznego w Warszawie. Tymczasem wydaje się pewne, że dopiero pełny obraz obecnego stanu rzeczy zapewni szersze spojrzenie z zewnątrz. Niewątpliwie wiele cennych obserwacji można poczynić, analizując działania prowadzone w zakresie ochrony dziedzictwa kultury niematerialnej Serbów Łużyckich. Taka analogia, uwzględniająca nawet fakt współwystępowania germanizmów, a także intensywne eksploatowanie obu górniczo-przemysłowych regionów, może jednak błędnie zamykać koło mniejszościowe. Częściowo tabuizowana na gruncie polskim problematyka autoidentyfikacji rodowitych mieszkańców Śląska nie ułatwia bowiem prowadzenia rzeczowych dyskusji na ten temat. Wiązana z tym polityka językowa jest jednak polityką w pełnym zakresie tego słowa – opartą na symbolizmie, pragmatyzmie i zimnej kalkulacji, nie na naukowych przesłankach i fachowych opiniach specjalistów-językoznawców. Zaledwie kilkudziesięciotysięczna mniejszość łużycka[5], zamieszkująca pierwotnie teren odkrywkowych kopalń węgla brunatnego, stopniowo rozpływa się w niemieckim substracie. Polityka energetyczna Niemiec również sprzyja przychylnemu spojrzeniu na sprawy łużyckie. Tymczasem polski kontekst śląskiej problematyki wciąż nazbyt łatwo napotyka na mur strategicznego znaczenia złóż węgla kamiennego, za którym znajdują się obawy wręcz uniemożliwiające pozbawiony emocji i rzeczowy dialog. Dodatkowe trudności z wytyczeniem

[4] Na odnotowanie zasługuje w tym kontekście konferencja „Śląsko godka – jeszcze gwara czy jednak już język?", która odbyła się 10 czerwca 2008 roku w Sali Sejmu Śląskiego. W wydarzeniu wzięło udział ponad 250 osób o różnych afiliacjach, profesjach i poglądach. Po dziesięciu latach, w nawiązaniu do konferencji z 2008 roku, Regionalny Instytut Kultury w Katowicach wraz z Instytutem Języka Polskiego im. Ireny Bajerowej UŚ oraz Centrum Badań nad Kulturami Mniejszymi UŚ zorganizował kolejną edycję pod hasłem „Śląsko godka – już język czy jeszcze gwara?" (27.04.2018 r.), w której jako prelegenci udział wzięli m.in.: prof. dr hab. Tomasz Wicherkiewicz, dr hab. Ewa Michna, Jerzy Ciurlok czy Alojzy Łysko. Obie konferencje były organizowane i prowadzone przez prof. dr hab. Jolantę Tambor.

[5] Nie istnieje pewne źródło, na którym można oprzeć tego typu precyzyjne wskazania. Wynika to przede wszystkim z faktu, że współczesny niemiecki standard spisów powszechnych nie zawiera pytań odnoszących się do przynależności etnicznej (dane z 1987 roku wskazują przy tym na 67 tys. osób deklarujących posługiwanie się językiem łużyckim i 45 tys. osób określających siebie mianem Łużyczan). Jednocześnie organizacje takie jak Domowina posługują się własnymi szacunkami, które jednak – z tych samych powodów – są nieweryfikowalne, a jednocześnie istnieje ryzyko braku obiektywizmu. Osobnym problemem jest także metodologia – przyjęte kryteria (językowe, etniczne, autoidentyfikacyjne czy mieszane) istotnie zmieniają obraz sytuacji panującej na Łużycach (por. Niedźwiecka 2009, 82).

takiej analogii potęguje także fakt, że systemowa bliskość dzieląca polszczyznę od potencjalnie niezależnej śląszczyzny nie przekracza granicy rodziny językowej, jak ma to miejsce w przypadku praktycznie bilingwalnych Serbów Łużyckich, operujących językami niespokrewnionymi przy uwzględnieniu całkowicie odmiennego zakresu funkcjonalnego obu kodów.

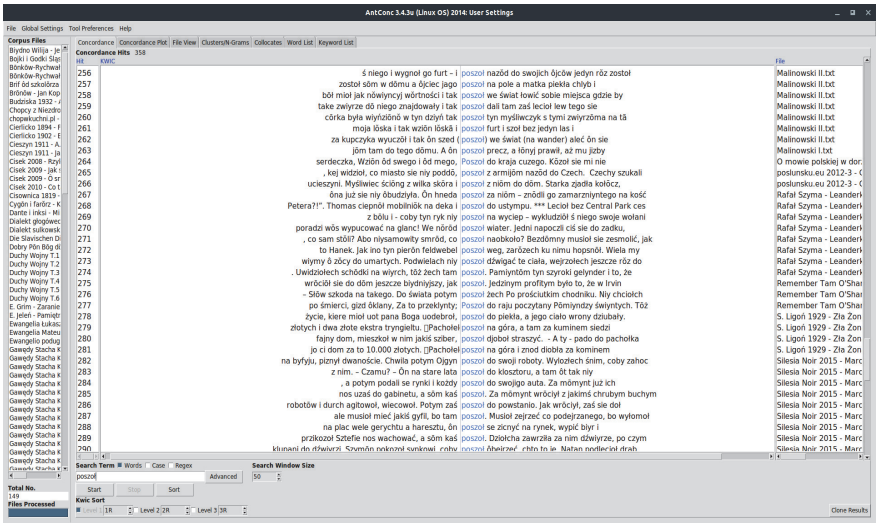
Poszukiwanie odpowiednich analogii można zatem rozpocząć od ruchu w przeciwną do północy stronę. Problem standaryzacji i uznawalności języków słowiańskich nie jest przecież problemem nowym. Nowoczesna polityka językowa, regulująca status kaszubszczyzny – podobnie jak choćby języka górno- i dolnołużyckiego – rozwiązuje szereg problemów, które jednak już wcześniej były pokonywane innymi metodami. Podobieństwo tych problemów jest przy tym uderzające. Dzisiejsza Republika Czeska to ponaddziesięciomilionowy kraj, którego mieszkańcy posługują się na co dzień czeszczyzną – językiem rekonstruowanym od połowy XIX wieku na fali odrodzenia narodowego. Dzisiejsze prace nad śląszczyzną, mimo upływu półtora wieku, rodzą więc natychmiastowe skojarzenia z dorobkiem Dobrovskiego czy Jungmana i ich następców. Znakiem czasu jest jedynie to, że w kluczowym dla przetrwania etnolektu momencie tradycyjną formę słownikową zastępuje nieporównywalnie bardziej praktyczny korpus. W obu przypadkach stało się bowiem coś, co nie ma przełożenia na sytuację łużycką czy kaszubską, a co jednocześnie sprowadzić można – w ogromnym uproszczeniu – do przynajmniej częściowego zaniku stygmatu prowincjonalizmu[6]. Niesiona falą odrodzenia narodowego praska inteligencja – podobnie jak współcześni mieszkańcy ponaddwumilionowej aglomeracji górnośląskiej – zyskała „urbanistyczny" komfort, którego znaczenia w kontekście socjolingwistycznym nie sposób przecenić. To właśnie ten aspekt uznać można za kluczowy czynnik warunkujący nie tylko niełatwy proces standaryzacji, ale również dalszy rozwój.

Będący na ukończeniu – choć jeszcze nieudostępniony[7] – śląski korpus (Korpus ślōnskij mowy), który od lutego 2017 roku samodzielnie opracowu-

[6] Osobnym zagadnieniem – wymagającym także dalszych, odrębnych badań socjologicznych – byłby problem ewentualnego poczucia plebejskości czy proletariackości, mogący w nieco odmienny sposób wpływać na konstrukt tożsamości rodowitych mieszkańców Górnego Śląska.

[7] Projekt Grzegorza Kulika „Finalizacja opracowania Korpusu Śląskiej Mowy" w 2018 roku zyskał wsparcie finansowe w ramach konkursu na stypendia w dziedzinie kultury organizowanego na podstawie *Strategii rozwoju kultury w województwie śląskim* na lata 2006–2020 oraz uchwały Sejmiku Województwa Śląskiego nr I/49/13/2002.

je Grzegorz Kulik, jest katalogiem unikatowym. W chwili obecnej zawiera 8 874 500 słowoform, co przekłada się na 180 839 typów słów, czyli posiadających różne znaczenie (względnie uzasadnioną, odmienną postać formalną) jednostek[8]. Podstawa materiałowa została zgromadzona w 150 katalogach, które ostatecznie rozdzielone zostaną na pojedyncze teksty źródłowe – w ten sposób odrębny katalog tworzy np. zbór dialektologicznych transkrypcji tekstów gwarowych. Zakres chronologiczny również imponuje. Najstarszy tekst pochodzi z 1574 roku[9]. Dwa kolejne przypadają na lata 1650 i 1820. Gwałtowny wzrost liczby tekstów źródłowych przypada zaś na 1856 rok.



Obraz 1. Przykład wyszukiwania dla hasła „poszoł" (PrtSc).

Zasięg geograficzny obejmuje praktycznie cały teren Górnego Śląska. Niedostatki są jednak notowane w odniesieniu do rejonu Góry Świętej Anny. Na korpus składają się nietranskrybowane – już pierwotnie opracowane w standardzie ślabikŏrza, czyli ustandaryzowanym śląskim zapisie – teksty literackie (m.in. tłumaczenia *Małego Księcia* Antoine'a de Saint-Exupéry'ego, *Dracha* Szczepana Twardocha, ale także dzieła oryginalne, jak choćby krymi-

[8] Dane dotyczą wersji na dzień 2.08.2018 r.

[9] Jest to list Ambrożego Sklorza z Olesna, w którym skarży się możnowładcy – zapewne księciu legnicko-brzeskiemu Jerzemu II (panującemu w latach 1547–1586) – na problemy z uzyskaniem należnej mu części spadku.

nały Marcina Melona). Kolejną grupę stanowią transkrybowane teksty gwarowe. Ta kategoria przekłada się na 270 328 słowoform. Współczesny język reprezentują teksty prasowe. W tej kategorii odnaleźć można publicystykę i informacje publikowane po śląsku na portalu Wachtyrz.eu (około 350 artykułów przekładających się na 23 000 słowoform). Całość uzupełniają teksty z „Gościa Niedzielnego" (z lat 1924–52) oraz „Kocyndra"[10]. Niestety, w obecnym stanie korpus praktycznie nie zawiera katalogu współczesnych tekstów będących realizacjami odmiany mówionej, co jednocześnie wydaje się naturalnym kierunkiem jego rozwoju.

Współczesna lingwistyka komputerowa wspomagana zapleczem korpusowym rozwija również nowoczesne narzędzia translacyjne. Równoległym więc do korpusu projektem jest opracowywany również przez Grzegorza Kulika automatyczny polsko-śląski translator. W przeciwieństwie do najpopularniejszego translatora Google nie jest to narzędzie statystyczne, ale preskrybowane, co zapewnić ma znacznie większą precyzję przekładu, dzięki jednoznacznie zweryfikowanym i przyporządkowanym informacjom o leksykalnych odpowiednikach i regułach ich łączenia. Oczywistym zapleczem jest przy tym wciąż rozbudowywany korpus.

Widoczne także w badaniach korpusowych zainteresowanie autentycznym użyciem języka wiązać można ze zwrotem kognitywnym w światowej lingwistyce. Przesunął on bowiem akcent na to, co umożliwiło współczesnej slawistyce prowadzenie badań w obszarach niebędących dotąd w centrum zainteresowania strukturalistów[11]. Warto zatem, wraz z postępującą standaryzacją śląszczyzny dostępnymi już narzędziami weryfikować jej komunikacyjny potencjał w rodzimej, słowiańskiej przestrzeni językowej. Tego typu prac na gruncie slawistycznym podjęła się w latach 2011–2016 pracująca nad fenomenem interkomprehensji holenderska profesor Charlotte Gooskens z zespołem. Dla olbrzymiego projektu „Mutual intelligibility of closely related

[10] „Kocynder" to górnośląski miesięcznik o charakterze humorystyczno-satyrycznym, wychodzący po śląsku oraz po polsku w latach 1920–1939 i 1946–1958.

[11] Przykładem tej perspektywy badawczej w zakresie slawistycznym w polskim środowisku akademickim jest choćby monumentalna monografia Hanny Dalewskiej-Greń (1997) *Języki słowiańskie*, która mimo niezwykle szczegółowych zestawień (uwzględniających system spółgłoskowy i samogłoskowy, prozodię, strukturę sylaby, kwestię akomodacyjnego typu wymowy, alternacje fleksyjne, kategorie morfologiczne, paradygmatykę, modalność, negację, paradygmaty diatetyczne, układ linearny wypowiedzeń, postaci wyrażenia predykatywnego, wyrażenia argumentowe, formalizację struktur polipredykatywnych, a nawet zagadnienia związane z kształtowaniem się narodowych literackich języków słowiańskich oraz współcześnie używanych systemów pisowni) nie odnosi się do zagadnień komunikacyjnych i interreakcyjnych.

languages in Europe: linguistic and non-linguistic determinants" punktem wyjścia był model opracowany dla standardowych języków skandynawskich. Oczekiwano bowiem, że model ten będzie miał zastosowanie do kombinacji ściśle powiązanych języków i odmian językowych poza Skandynawią, a wyniki zwiększą ogólne rozumienie roli odległości językowej we wzajemnej zrozumiałości (interkomprehensji, komunikatywności) blisko spokrewnionych języków[12].

W odniesieniu do języków słowiańskich na szczególną uwagę zasługują wyniki badań zaprezentowane po czterech latach od rozpoczęcia prac. Wykorzystując autorskie testy wzajemnej zrozumiałości blisko spokrewnionych języków, badaczki oszacowały stopień możliwego porozumienia w odniesieniu do języka w wariancie pisanym oraz mówionym. Wczesny etap rozpowszechniania standardu pisanego śląszczyzny – ślabikŏrza – skłania w tym punkcie do szczególnego zainteresowania drugim z badanych przez Jelenę Golubović oraz Charlotte Gooskens aspektów. Udało się bowiem ustalić, że

> użytkownicy języka czeskiego, słowackiego i polskiego zdobyli lepsze wyniki w innych językach zachodniosłowiańskich w porównaniu z chorwackim czy słoweńskim. W odniesieniu do danych południowosłowiańskich pojawił się jednak interesujący fakt. Użytkownicy chorwackiego i słoweńskiego mogą rozumieć zarówno czeski, jak i słowacki (języki zachodniosłowiańskie) lepiej niż rozumieją bułgarski, który jest także językiem południowosłowiańskim. Najwyższe wyniki testu pisemnego uzyskali użytkownicy języka słowackiego, słuchając czeskiego (99,63%), użytkownicy czeskiego, słuchając słowackiego (97,33%), użytkownicy słoweńskiego, słuchając chorwackiego (94,14%) i użytkownicy chorwackiego, słuchając słoweńskiego (63,89%) (Golubović, Gooskens 2015, 364 – tłum. W.H.).

Wpisanie śląszczyzny w interreakcyjny kontekst wydaje się przy tym niezwykle cenne, choć również stosunkowo trudne. Metodologia takich badań musiałaby bowiem uwzględniać fakt, że poddawani komunikacyjnym eksperymentom użytkownicy śląszczyzny są osobami praktycznie bilingwalnymi[13],

[12] Pełny opis dostępny jest na stronie macierzystej projektu: http://www.let.rug.nl/goos kens/?p=project [dostęp: 31.07.2018].

[13] Pojęcie bilingwizmu (multilingwizmu, wielojęzyczności) jest w niniejszym opracowaniu traktowane niezwykle ogólnie – jako fenomen związany z wymiennym wykorzystywaniem dwóch lub większej liczby języków (i/lub jego wariantów regionalnych) przez tę samą osobę. Szczegółowe rozważania na temat charakteru tego fenomenu w kontekście śląskim wymaga-

które swobodnie funkcjonują także w polskiej rzeczywistości językowej. Fakt ten niewątpliwie utrudnia bezpośrednie badanie komunikacyjnego potencjału śląszczyzny w perspektywie zainteresowania stopniem symetrii. Nie przekreśla to jednak innych badań o charakterze komparatywnym, w których porównywano by nie relacje śląszczyzny z innym językiem słowiańskim, ale ocenę subiektywnie postrzeganego stopnia trudności rozumienia czy obiektywnych możliwości poprawnego reagowania na bodziec komunikacyjny bez uwzględniania stopnia symetrii, ale wyłącznie „na zewnątrz". Tego typu prace zostały już przeprowadzone w zakresie czesko-polskim (Hofmański 2014, 83–89). W ten sposób za pomocą istniejącej już metodologii można nakreślić mapę ilustrującą zmiany rozumienia i postrzegania śląszczyzny w kolejnych regionach zamieszkałych przez słowiańskojęzyczne społeczności[14], ustalając jej pozycję nie tylko w odniesieniu do języka polskiego, ale do innych języków, z którymi możliwa jest interkomprehensyjna interakcja.

Wydaje się jednak, że stworzenie korpusu dającego szasnę wielopłaszczyznowych analiz systemowych i uzualnych na znacznej partii materiału językowego oraz zweryfikowanie potencjału komunikacyjnego śląszczyzny w kontaktach interkomprehensyjnych z językami najbliżej spokrewnionymi nie wyczerpuje listy najważniejszych wyzwań stojących aktualnie przed lingwistami zainteresowanymi statusem, a także funkcjonowaniem i miejscem śląszczyzny w (zachodnio-)słowiańskiej przestrzeni językowej. Przywoływany już czeski kontekst badań nad śląszczyzną kolejny raz zyskuje na znaczeniu, jeśli sytuację językową w kraju południowych sąsiadów potraktuje się w kategoriach twórczej inspiracji. Silnemu zróżnicowaniu regionalnemu czeszczyzny towarzyszy bowiem zjawisko niemające bezpośredniego odpowiednika w Polsce. Obok bowiem występującej również na gruncie języka polskiego opozycji normy wzorcowej do normy użytkowej (*spisovná čeština* : *hovorová čeština*) dostrzega się fakt funkcjonowania trzeciej warstwy, którą

lyby jednak przytoczenia kolejnych teoretycznych modeli (por. Murrmann 2014) oraz odnoszenia ich kolejno do specyfiki i wewnętrznego zróżnicowania sytuacji językowej Śląska. Temat ten ze względu na swoją rangę oraz samą objętość analizy powinien zostać podjęty w oddzielnym opracowaniu.

[14] Wskazanie regionów, a nie krajów czy języków ma na celu podkreślenie faktu, że tego typu badania mogą (a na późniejszym etapie prac wręcz powinny) uwzględniać sytuację dialektologiczną języka docelowego (języków docelowych), który zestawiany jest ze śląszczyzną. Tym samym badania na terenie Rep. Czeskiej zestawiałyby porównawczo np. wyniki uzyskane na terenie Moraw, Śląska i Czech.

stanowi ekspansywny interdialekt (*obecná čeština*), będący konsekwencją ciągłego rozwijania się regionalnych wariantów środkowoczeskich równolegle do rozprzestrzeniania się zrekonstruowanego w XIX wieku języka (zob. Siatkowska 1992, 6–7; Balowska 2006). Większe zainteresowanie czeskich językoznawców postawami wobec języka (m.in. Bajerová-Nerlichová 2004; Daneš 1999; Nerlich 2009) nie powinno zatem dziwić.

Wątpliwości co do autentycznych poglądów użytkowników na temat wykorzystywanego przez nich języka może rodzić ryzyko dostosowywania odpowiedzi do zakładanych przez informatorów oczekiwań badaczy, a także chęć lepszego zaprezentowania własnej osoby przez wskazanie kodu subiektywnie uważanego za bardziej prestiżowy. Efektem takich procesów jest, rzecz jasna, niemiarodajność wyników. Odpowiedzią na ten problem okazuje się technika przybieranych masek (czes. *technika spojitých masek*, ang. *matched-guise technique*[15]) prawdopodobnie pierwszy raz omówiona na gruncie środkowoeuropejskiego językoznawstwa przez czeskiego lingwistę Jana Chromego (2009). Do podstawowych założeń tej metody weryfikowania postaw wobec języka należy bowiem nieuświadamianie uczestnikom eksperymentu przedmiotu badania –

> Samo badanie wygląda następująco. TO [testowane osoby – W.H.] instruuje się, aby w przygotowanym kwestionariuszu oceniły cechy osobowościowe autorów poszczególnych wypowiedzi, przy czym TO nie wiedzą, że każdy autor wypowiedział się dwukrotnie (myśli, że chodzi o dziesięć różnych osób). Zakłada się, że TO obie maski jednego mówiącego będą oceniać różnie (np. będą jednej masce przypisywać bardziej pozytywne cechy osobowościowe niż drugiej) (Chromý 2009, 256 – tłum. W.H.).

Ewentualne odmienne oceny powinny zaś odpowiadać różnicom w ocenie wykorzystanej w eksperymencie pary języków. Wynika to oczywiście z faktu, że jest to jedyna różnica dotycząca masek jednego autora wypowiedzi.

Tego typu eksperymenty przeprowadzane na terenach o stosunkowo powszechnej (czy też zakładanej) wielojęzyczności lub dyglosji odpowiadają doskonale sytuacji językowej Górnego Śląska. Pierwotnie eksperyment

[15] Brak zakorzenienia polskojęzycznego ekwiwalentu terminu w rodzimej tradycji językoznawczej skłania do zastosowania niewielkiej modyfikacji. Zgodnie z anglojęzycznym oryginałem (por. Lambert 1967) oraz czeskim odpowiednikiem należałoby mówić o *dopasowanych* czy *spojonych* maskach (rolach). Ponieważ jednak ideą eksperymentu jest badanie reakcji na zmianę – czyli przybranie – językowej maski takie tłumaczenie uznaję za trafniejsze, mając jednocześnie świadomość jego pewnego oddalenia od pierwowzoru.

Lamberta wiązał się z sytuacją językową Quebecu. W kontekście czeskim Chromý wskazuje natomiast na zasadność zastosowania techniki w kontekście m.in. różnic w ocenach odmiennych środków określonych wariantów języka, postaw wobec języka, zjawisk *code-switching* i *code-mixing*, różnic w ocenach w zależności od kontekstu sytuacyjnego, ale także – co szczególnie interesujące w odniesieniu do Górnego Śląska – językowej dyskryminacji względem pochodzenia oceniających. Zweryfikowanie realnej postawy wobec śląszczyzny osób mających z nią codzienny kontakt, a także osób deklarujących jej wykorzystywanie da szansę na obiektywną ocenę efektywności podjętych działań emancypacyjnych oraz ewentualne ich korygowanie, podobnie jak niezwykle ważne byłoby również sprawdzenie postaw wobec rozpowszechniającego się wariantu pisanego.

Ukończenie prac korpusowych, precyzyjne wskazanie miejsca śląszczyzny na mapie słowiańskiej przestrzeni językowej (a sekundarnie także ukazanie jej realnej pozycji względem polszczyzny) oraz obiektywne zweryfikowanie jej wartości dla rodzimych użytkowników wydaje się najważniejszym wyzwaniem silezjanistycznie zorientowanej lingwistyki. Dzięki temu bowiem możliwe stanie się nie tylko prowadzenie zaawansowanych badań nad kulturą niematerialną Górnego Śląska, ale przede wszystkim umożliwi to jeszcze dalej posuniętą obiektywizację wyników.

Literatura

Balowska G., 2006, *Problematyka czeszczyzny potocznej nieliterackiej (tzw. „obecná čeština") na łamach czasopisma „Naše řeč" w latach dziewięćdziesiątych*, „Bohemistyka", nr 1.

Bayerová-Nerlichová L., 2004, *Jazykový úzus vs. postoj k jazyku v Čechách: výsledky empirického a sociolingvistického výzkumu v západních Čechách a Praze*, „Slovo a slovesnost", č. 65.

Chromý J., 2009, *Language attitudes, matched-guise technique and the Czech lanuguage*, „Naše Řeč", vol. 9, issue 5.

Czesak A., 2008, *Różnice językowe w kontekstach politycznych i humanistycznych*, „Kultura i Polityka", nr 2/3.

Dalewska-Greń H., 1997, *Języki słowiańskie*, Warszawa.

Daneš F., 1999, *Postoje a hodnotící kritéria při kodifikaci*, in: Uličný O., ed., *Jazyk a text I. Výbor z lingvistického díla Františka Daneše*, č. 2, Praha.

Golubović J., Gooskens Ch., 2015, *Mutual intelligibility between West and South Slavic languages*, "Russian Linguistics", no. 39.

Hofmański W., 2014, *Transfer ujemny a kompetencja językowa. Język polski w nauczaniu Słowian*, Praga.

Kadłubek Z., Staniczkowa Ł., 2011, red., *99 książek, czyli mały kanon górnośląski*, Katowice.

Kadłubek Z., 2008, *Listy z Rzymu*, Katowice.

Lambert W., 1967, *A Social Psychology of Bilingualism*, "Journal of Social Issues", no. 23.

Michna E., 2008, *Śląskie i karpackorusińskie dylematy tożsamościowe. Aspiracje narodowe śląskich i karpackorusińskich liderów etnicznych. Próba analizy porównawczej*, w: Sakson A., red., *Ślązacy, Kaszubi, Mazurzy i Warmiacy. Między polskością a niemieckością*, Poznań.

Michna E., 2014, *Odrębność językowa małych grup etnicznych i jej rola w procesach walki o uznanie oraz polityce tożsamości. Analiza porównawcza sytuacji Rusinów Karpackich i Ślązaków*, „Studia Humanistyczne AGH", t. 13/3.

Murrmann J., 2014, *Wielojęzyczność jako źródło cierpień? Pozytywy i negatywy rozbudowanych kompetencji językowych z perspektywy społecznej i lingwistycznej*, „Socjolingwistyka", nr 28.

Nekvapil J., Sloboda M., Wagner P., 2009, *Mnohojazyčnost v České republice. Základní informace*, Praha.

Nerlich L., 2009, *Konzervativní, či liberální přístup k českému jazykovému standardu? Výsledky sondy mezi mladými českými lingvisty na Univerzitě Řezno*, „Naše řeč", č. 92.

Niedźwiecka N., 2009, *Etniczny aspekt tożsamości Łużyczan*, Katowice.

Pospiszil K., 2016, *Swojskość i utrata. Obrazy Górnego Śląska w literaturze polskiej i czeskiej po 1989 roku*, Katowice.

Siatkowska E., 1992, *Rodzina języków zachodniosłowiańskich*, Warszawa.

Szmeja M., 2017, *Śląsk – bez zmian(?). Ludzie, kultura i społeczność Śląska w perspektywie postkolonialnej*, Kraków.

Tambor J., 2006, *Mowa Górnoślązaków oraz ich świadomość językowa i etniczna*, Katowice.

Tambor J., 2015, *Stylizacja – pomysł na reaktywację śląszczyzny*, „Poznańskie Studia Slawistyczne", nr 8.

Wyderka B., 2014, *Język, dialekt czy kreol?*, w: Nijakowski L.M., red., *Nadciągają Ślązacy. Czy istnieje narodowość śląska?*, Warszawa.

doi: 10.31261/PS_P.2019.23.07
POSTSCRIPTUM POLONISTYCZNE, 2019 • 1 (23)
ISSN 1898-1593

JUSTYNA SZLACHTA-IGNATOWICZ
https://orcid.org/0000-0002-8889-1535
Uniwersytet Warszawski
Warszawa

TOMASZ WICHERKIEWICZ
https://orcid.org/0000-0003-3163-0454
Hokkaido University
Sapporo
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

O teatrze wilamowskim[1]

On Wilamowicean theatre

Abstract: The paper dedicated to the phenomenon of Wilamowicean theatre is composed of two parts presenting a different research approach. A review written by a literature scholar of the latest performance in the Wilamowicean repertoire serves as the basis for commentary built around it by a sociolinguist, dedicated to the situation of the Wilamowicean language, its history and revival. The paper also presents other processes of revival of minor languages using theatrical tools.
Key words: Wilamowicean theatre, Wilamowicean language, minor languages, language revitalization

Wilamowice, *wymysiöeryś* i *Ufa fisa*

Niniejszy tekst jest próbą przedstawienia fenomenu teatru wilamowskiego z dwóch perspektyw, a mianowicie w formie napisanej przez literaturoznaw-

[1] Artykuł poświęcony został fenomenowi teatru wilamowskiego; ze względu na ograniczenia formalne po szczegółowe informacje dotyczące języka wilamowskiego odsyłamy do: Andrason 2010, 1–10; Andrason 2011, 271–285; Kleczkowski 1920, 1921; Lasatowicz 1992; Morciniec 1995, 71–81; Wicherkiewicz, Zieniukowa 2001, 489–519; Wicherkiewicz 2003 – J.S.-I., T.W.

czynię recenzji najnowszego w repertuarze wilamowskim przedstawienia, obudowanej komentarzami socjolingwisty, który procesom językowym i samemu językowi wilamowskiemu przypatruje się od trzydziestu już lat.

> Wilamowice (po wilamowsku *Wymysoił*) są małym miastem w Kotlinie Oświęcimskiej, założonym w XIII wieku przez osadników germańskiego pochodzenia. Przez blisko osiemset lat utrzymali oni swoją tożsamość, język i strój, między innymi przez endogamię, do której skłaniali się z powodu znacznie wyższego statusu majątkowego niż mieszkańcy okolicznych wsi. Odrębność ta odnosiła się nie tylko do polskojęzycznych mieszkańców, ale także do położonej niedaleko niemieckiej bielsko-bialskiej wyspy językowej (Bielitz-Bialaer Sprachinsel – jak uczeni niemieccy określali pierścień miejscowości wokół leżącego na Śląsku Cieszyńskim Bielska i małopolskiej Białej). Większość mieszkańców tych miejscowości do II wojny światowej posługiwała się językiem niemieckim (Król 2016, 241).

Tytułowy teatr wilamowski to trupa teatralna, nosząca obecnie nazwę *Ufa fisa* (wcześniej działała bez nazwy), oraz jej twórczość, zarówno w postaci tworzywa, jak i efektów oddziaływania zarówno na społeczność Wilamowic, jak i na – międzynarodową już – grupę przyjaciół, obserwatorów i badaczy wilamowszczyzny. O kwestiach etnolingwistycznego nazewnictwa wilamowskiego dyskutowano już wielokroć – teraz tylko przypomnimy, że przyjmujemy tu pisownię „Wilamowian – Wilamowianie" dużą literą, przymiotniki o rdzeniu i temacie „wilamowski" w znaczeniu 'rdzenny dla Wilamowic' oraz *wymysiöeryś* jako synonim „języka wilamowskiego" (endolingwonim).

Rewitalizacja języka wilamowskiego trwa od niedawna, jest ograniczona skromnymi zasobami zarówno ludzkimi, jak i materialnymi, ale zaczyna przynosić już pewne efekty, przede wszystkim w szerokim wymiarze socjolingwistycznym (zob. np. Olko, Wicherkiewicz, Borges 2016; Król 2016; Neels 2016; Wicherkiewicz, Król, Olko 2017). We wciąż rosnącej liczbie publikacji traktowano już szerzej o tym aspekcie istnienia, funkcjonowania, ratowania i perspektyw, jakie przed językiem wilamowskim stoją – a także o roli języka w społeczności oraz społeczności postrzeganej przez swój rewitalizowany język. Historii języka wilamowskiego poświęcono wiele opracowań, wciąż pojawiają się też nowe. Etnolingwistyczny kompleks Wilamowic jest bowiem coraz popularniejszym badawczo fenomenem, głównie ze względu na unikalność swoich socjolingwistycznych dziejów, o których pisali już Carlo Ritchie, Tomasz Wicherkiewicz, Bartłomiej Chromik, Tymote-

usz Król i in. (zob. Ritchie 2012; Wicherkiewicz 2013; Chromik, Wicherkiewicz 2014; Król 2014; Fic, Krzyżanowski, Meus 2018).

Istnieje i rozwija się literatura w mikrojęzyku wilamowskim: od pierwszych zapisków folkloru wilamowskiego, przez twórczość „Dantego z Wilamowic" – Floriana Biesika / Fliöera-Fliöera (Anders 1933; Majewicz 1991; Wicherkiewicz 2003)[2], Józefa Gary / Toler-Jüza (Gara 2003; 2007), po teksty najmłodszego Tymoteusza Króla (oraz autorów pojedynczych innych publikacji, np. Majerska 2014; Ritchie 2014), omówiona m.in. w publikacjach Wicherkiewicza (Wicherkiewicz 2001; Wicherkiewicz 2019).

Rozwój wilamowskiej (mikro)twórczości dramatycznej odnotowywali m.in. Tymoteusz Król:

> W związku z tym, że język wilamowski jest równoprawnym językiem wydarzeń, takich jak konferencja *Ginące języki. Kompleksowe modele badań i rewitalizacji* oraz obchody Dnia Języka Ojczystego w Wilamowicach, rozwija się młodzieżowa twórczość artystyczna w języku wilamowskim. Podczas konferencji odbyło się przedstawienie *Der Kliny Fjyśt – Mały Książę* w języku wilamowskim, przygotowane przez młodzież na podstawie książki Antoine'a de Saint-Exupéry'ego. Na potrzeby przedstawienia powstała także piosenka *Śtył, śtył, śtył, wajł s'fjyśtła śtöfa wył*. Podczas obchodów Dnia Języka Ojczystego 2015 roku odbyło się w języku wilamowskim przedstawienie *Hobbit. Hejn ån cyryk* na podstawie książki J.R. Tolkiena *Hobbit*. Zarówno scenariusz przedstawienia, jak i piosenki znane z serii filmów Hobbit w reżyserii Petera Jacksona, takie jak *Misty mountains gold* czy *I see fire*, zostały przez wilamowskojęzyczną młodzież przełożone na język wilamowski oraz zaprezentowane podczas przedstawienia. Na potrzeby obchodów przetłumaczono i wykonano także *Troüm fu Victoria* na podstawie piosenki *Sen o Victorii* zespołu Dżem.
>
> Opisane powyżej działania świadczą o zmianie lokalnego nastawienia do ideologii języka, a zarazem o powrocie języka wilamowskiego do kultury popularnej dzięki lokalnej społeczności – język ten nie tylko jest nośnikiem tożsamości, ale także staje się narzędziem rozrywki. Jeśli tendencja ta się utrzyma, będzie to niewątpliwy sukces rewitalizacji (Król 2016, 257).

oraz Tomasz Wicherkiewicz:

[2] W 1994 roku Dorota Latour wyreżyserowała film dokumentalny *Dante z Wilamowic* o Florianie Biesiku; cieszy się on dużym uznaniem zarówno społeczności Wilamowic, jak i międzynarodowej społeczności filmowej, zob. np. https://www.filmweb.pl/film/Dante+z+Wilamowic-1994-307910 [dostęp: 20.11.2018].

> Najnowszym zjawiskiem jest w Wilamowicach teatr i przedstawienia teatralne w języku wilamowskim. W ramach inicjatyw rewitalizujących miejscowy język i kulturę, w 2014 roku po raz pierwszy grupa dzieci z Wilamowic (oraz – co stanowi ewenement – również z niewilamowskojęzycznych wsi ościennych) pod opieką m.in. Tymoteusza Króla, Justyny Majerskiej i Carlo Ritchiego przygotowała spektakl *Der Kliny Fjyśt* oparty na przełożonych fragmentach *Le Petit Prince* A. de Saint-Exupéry'ego. Rok później na scenę – jako *Der Hobbit. Hejn àn cyryk* – trafiły fragmenty *The Hobbit or There and Back Again* J.R.R. Tolkiena.
>
> Sukces przedstawienia, które gościło też na deskach Teatru Polskiego w Warszawie, skłonił młodych Wilamowian do zmierzenia się z materią literacko trudniejszą, bo adaptacji scenicznej w roku 2016 doczekały się fragmenty przedstawionych wyżej utworów Floriana Biesika pod scenicznym tytułem *Uf jer wełt* – osią spektaklu jest powrót do braterskiego konfliktu między F. Biesikiem a H. Mojmirem. I ten spektakl grano gościnnie m.in. w Warszawie, Kielcach i Katowicach (Wicherkiewicz 2019).

Tymoteusz Król ma na swoim literackim koncie również niedokończone i/lub nieopublikowane jeszcze teksty dramatyczne: *Ufum kjyhüf* („Na cmentarzu"; 2012), *Ufs griny groz* („Na zieloną trawę"; 2014), czy *Dy Wymysiöejer Kumedyj* („Wilamowska komedia"; 2017 – zob. Król 2019). Nie będziemy tu omawiać ponownie historii dramaturgii i teatru w Wilamowicach; wspomnimy jednak, że bez wątpienia taki wymiar teatralny mają również coraz bardziej rozbudowane, a często stanowiące element właściwych spektakli, występy sceniczne Zespołu Regionalnego Pieśni i Tańca *Wilamowice*.

Wymiar rewitalizacyjny działań teatralnych wilamowskiej trupy, której większość członków rozpoczynała sceniczną karierę w Zespole Regionalnym właśnie, ilustruje anegdota dotycząca powstania nazwy *Ufa fisa* (czyli 'na nogach'). Gdy kilka lat wcześniej młodzież uczyła się wilamowskiej wersji kolędy *Anioł pasterzom mówił*, niektórzy nie rozumieli i nie zagłębiali się w słowa, ucząc się wymowy wyłącznie fonetycznie. Gdy w drugiej zwrotce pojawiał się wers „Dy kjyta wułda wysa. Zy gingja ufa fisa" ('pasterze chcieli się dowiedzieć tego, i pobieżeli pieszo / na nogach'), niektórzy śpiewający zaczęli jego zakończenie śpiewać jako „U Fafisa". Po kilku tygodniach spytano, kim był ów Fafis. Młodzież mówiąca po wilamowsku miała z tego powodu dużo radości, śmiejąc się, że chodzący w czarnych *ibercijerach* ('płaszczach zimowych') chłopcy wyglądają jak z „Gangu pana Fafisa"…[3].

[3] Anegdota spisana na podstawie relacji członków zespołu – T.W., J.S.-I.

Wzrasta zatem poziom znajomości języka wilamowskiego wśród młodych aktorów trupy – widać to nie tylko po rosnącej dojrzałości scenicznej, ale przede wszystkim po zauważalnie i systematycznie usprawnianej dojrzałości i biegłości języka aktorów. W roku 2014 grający w *Der Kliny Fjyśt* z trudem czasem recytowali pozapisywane na rozmaitego rodzaju ściągawkach fragmenty tekstu; w 2015 roku towarzysze sceniczni *Hobbita* potrafili już ze zrozumieniem deklamować spore fragmenty przekładu; przedstawienie według poematów Biesika z 2016 roku pokazało, że młodzież potrafi biegle i emocjonalnie modulować interpretacyjnie niełatwe literacko teksty.

Następnym krokiem był udział nie tylko w odegraniu, ale i w stworzeniu dramatu w pełni wilamowskojęzycznego (z elementami odgrywanymi w językach polskim i niemieckim). Taka była droga do przedstawienia pt. *Ymertihła / Odziewaczka*…

Recenzja spektaklu *Ymertihła*

Od pewnego czasu można zauważyć swoiste zainteresowanie językami regionalnymi, które może przybierać różne formy. Taki język może być traktowany jako ciekawostka etnolingwistyczna albo też element folklorystyczny. Innym razem rozumie się go jako lokalny „produkt", dzięki któremu istnieje szansa wypromowania danego regionu. Przykładem mogą być utwory pisane w języku danego regionu (Kadłubek 2008), tłumaczenia literatury pięknej[4] czy spektakle teatralne wystawiane w języku regionalnym[5]. Przedsięwzięcia te mają na celu przedstawienie danej kultury regionalnej, jednak przede wszystkim zerwanie ze stereotypowym postrzeganiem regionów przez pryzmat folkloru. Oprócz wymienionych form istnieje zainteresowanie, które wynika z autentycznej chęci odtworzenia kultury. Przykładem takim może być strategia próby rewitalizacji języka wilamowskiego, której jednym z elementów był m.in. projekt *Humanistyka zaangażowana w Europie* Wydziału Artes Liberales Uniwersytetu Warszawskiego.

Spektakl *Ymertihła*, który odbył się 16 listopada 2018 w Teatrze Polskim w Warszawie, był symbolicznym zakończeniem projektu, mającym stanowić

[4] Warto w tym miejscu wspomnieć inne przekłady *Le Petit Prince*, który został przetłumaczony w ostatnich latach chociażby na języki/etnolekty: kaszubski, śląski, łemkowski oraz mazurski.

[5] Np. spektakl katowickiego Teatru Korez pt. *Cholonek*, wystawiany w języku śląskim.

przykład skutecznego działania rewitalizacyjnego. Grupa *Ufa fisa* po raz trzeci gościła w warszawskim teatrze, gdzie mogła pokazać efekty swej dotychczasowej pracy, jak również przekazać inne spojrzenie na – wydawałoby się – znaną wszystkim historię. Podobnie jak w latach poprzednich, sztukę wystawiono w języku wilamowskim (z wizualnym tłumaczeniem na język polski)[6]. Świadczy to o postępach w intensywnej nauce tego języka, tak odmiennego od polszczyzny. Obecnie wilamowskim posługuje się zaledwie kilkadziesiąt osób. Niezwykle budujące jest to, że młodzi ludzie pragną uczyć się języka swych przodków, poznawać swe dziedzictwo, zgłębiać tajniki wilamowskiej kultury. Daje to nadzieję, że dotychczasowe działania nie będą jedynie zapisanymi faktami z przeszłości, lecz staną się motorem do dalszej pracy.

Wystawiony spektakl prezentował historię społeczności wilamowskiej, pokazując przy tym relacje Wilamowian z innymi nacjami, w tym z otaczającymi społecznościami lokalnymi. Nie należały one nigdy do prostych. Wilamowianie pragnęli zawsze zachować własną tożsamość. Niestety, trudne doświadczenia historyczne nie ułatwiały im realizacji tego celu.

Spektakl rozpoczyna się sceną, która rozgrywa się we współczesności. Już w tym momencie widać, w jaki sposób reżyser rozumie i stara się przedstawić dzieje kultury wilamowskiej. Jest on bowiem świadomy, że obecny stan rzeczy to wypadkowa wielu wcześniejszych wydarzeń. Stąd rozpoczęcie akcji w czasach najbliższych widzowi. W omawianej scenie trzy młode kobiety spierają się o podział majątku po zmarłej krewnej. Nieboszczka nie zostawiła wielu rzeczy po sobie. Wśród zachowanych ubrań młode kobiety znalazły starą odzieważkę[7]. To właśnie ten element garderoby stał się niejako głównym rekwizytem całego przedstawienia. Towarzyszy bohaterom we wszystkich scenach, staje się też niemym świadkiem wielkiej historii.

Kolejne sceny pokazały najważniejsze momenty historii Wilamowian. Przedstawiona opowieść zaczyna się w 1938 roku, gdy społeczność wilamowską próbowały przekonać do siebie państwa polskie i niemieckie. Wymowna stała się scena w karczmie, gdy przedstawicielki wspomnianych dwóch nacji próbowały namówić ojca Anny (głównej bohaterki) do opowiedzenia się po stronie reprezentowanych przez siebie narodów. Zarówno Polka, jak i Niemka przedstawiały odpowiednie argumenty wskazujące na rzekomą przynależność mężczyzny do danej kultury. Ojciec Anny uparcie

[6] Z krótkimi fragmentami (jako wyraźnymi odniesieniami do ideologii językowych) w językach polskim i niemieckim. Pojawił się też wątek żydowski.

[7] Opisy stroju wilamowskiego zob. m.in.: Król 2009; Bazielich 2001.

powtarzał, że nie czuje się członkiem żadnego z tych narodów, że jego ojczyzną są po prostu Wilamowice. Wilamowianie pragnęli jedynie pozostać wierni samym sobie, a naciski, by opowiedzieli się za przynależnością do określonego narodu, traktowali jako zamach na ich tożsamość.

Niezwykle ważnym i brzemiennym w skutki czasem dla Wilamowian była druga wojna światowa. Nakazano podpisanie Volkslisty, a osoby stawiające opór ponosiły karę. Dlatego większość podpisywała dokument bez szemrania, czego konsekwencją było wcielanie młodych chłopców w szeregi Wehrmachtu. Młodzi Wilamowianie szli na wojnę, zostawiając rodziny. W tym czasie mieszkańcy Wilamowic przyjmowali fikcyjnych parobków z okolicznych miejscowości do swych gospodarstw, aby uchronić ich przed „wywózką na roboty do Niemiec". Niestety, Polacy wykorzystywali takie sytuacje, zalecając się do wilamowskich mężatek, czekających na powrót mężów. Pokazała to scena, w której Antoni, pod nieobecność Franka, zalecał się do Anny. Koniec wojny jednak nie przyniósł spokoju. Już w 1945 roku zakazano używania języka oraz noszenia stroju wilamowskiego. Tym sposobem Wilamowianie zostali zmuszeni do używania wyłącznie języka polskiego. Dużym zagrożeniem dla rodzin stały się dzieci, które nie potrafiły mówić po polsku i tym samym, przyłapane na używaniu innego języka (wilamowskiego czy niemieckiego), mogły stać się przyczyną wywózki całej rodziny w głąb ZSRR. Mieszkańcy Wilamowic decydowali się więc odsyłać dzieci do polskich rodzin, w których te mogły nauczyć się języka polskiego.

W tym czasie mieszkańcy Wilamowic byli wysiedlani ze swych domów; Polacy zajmowali ich posiadłości, natomiast prawowici właściciele byli osadzani w więzieniach za rzekomą przynależność do narodu niemieckiego. Trwały rozprawy w sprawie weryfikacji wpisów na Volkslistę i ewentualnej rehabilitacji Wilamowian. Istotna w spektaklu jest scena rozprawy, gdy Anna odpowiada na pytania prokuratora oraz obrońcy. Reżyser zdecydował się na oświetlenie tylko bohaterki, postaci pracowników sądu nie było widać, można było ich jedynie usłyszeć, co sprawiało wrażenie sceny Sądu Ostatecznego. Anna została uniewinniona, sąd nakazał zwrot gospodarstwa, pod warunkiem, że kobieta zapewni wysiedlonym mieszkania zastępcze. Niestety, Anna nie wróciła do domu. Antoni, dawny parobek, uświadomił jej, że nie jest ona w stanie zapewnić lokum zastępczego o odpowiednim poziomie. Zrozpaczona Anna błąkała się po mieście, poszukując jakiejkolwiek informacji o swym mężu Franku. Nie wiedziała, że to właśnie Antoni przyczynił się do zatrzymania jej małżonka pod zarzutem braku odpowiedniego dowodu tożsamości. Była to niezwykle smutna scena – błąkająca się bohaterka

próbowała nawiązać kontakt z przechodniami, których nie interesował los innych. Byli zajęci swoimi sprawami.

Opisana scena byłą ostatnią, która pokazywała historię wilamowskiej społeczności. Akcja wróciła do współczesności – do urodzin ciotecznej wnuczki Anny, Kasi. Solenizantka opowiada, że interesuje się historią, ale łatwo można zauważyć, że postrzega ją czarno-biało, kieruje się stereotypami. Przybyła na imprezę Anna sprzeciwia się takiemu spojrzeniu, za co zostaje głośno wyśmiana. Rodzina nie rozumie postawy starszej kobiety, cieszy się jedynie z pieniędzy, jakie ciotka zostawiła dziewczynie. Brak tu namysłu nad historią krewnej i jej doświadczeniami życiowymi.

Przeciwieństwem takiego podejścia była postawa trójki młodych ludzi, którzy odwiedzili Annę, namawiając ją do mówienia po wilamowsku, wypytywali ją o historię oraz o strój. Ponownie na pierwszy plan weszła wspomniana wcześniej odziewaczka, która towarzyszyła Annie przez całe życie, we wszystkich jego momentach. Była jej nieodzownym towarzyszem.

Ostatnia, niezwykle budująca scena dzieje się w przyszłości. Wilamowianie mają swoje muzeum, po którym turystów oprowadza przewodniczka. Wzrok jednej z odwiedzających pada na odziewaczkę, którą do muzeum przyniosła jedna z mieszkanek. Nietrudno się domyślić, że była nią jedna z dziewczyn z pierwszej sceny przedstawienia. Historia zatoczyła krąg, wróciła do początku.

Spektakl, stworzony przez wilamowską młodzież, pokazał najważniejsze momenty z najnowszej historii wilamowskiej społeczności. Niewątpliwie odznaczał się spójnością, przemyślaną budową poszczególnych scen oraz dobrze dobraną muzyką. Młodzi ludzie z niezwykłym zaangażowaniem zagrali swe role. Na szczególne uznanie zasługują kostiumy oraz scenografia, która pozwoliła wskazać czas akcji, a jednocześnie nie przytłaczała nadmiarem elementów. Odbiorca doskonale orientował się w przedziale czasowym poprzez wykorzystane w przedstawieniu symbole oraz specyficzne elementy garderoby. Młodzi ludzie świetnie wykorzystali dostępne im kostiumy.

Po obejrzeniu sztuki widz może odczuwać pewien niedosyt. Odnosi się bowiem wrażenie, że akcja urywa się w latach pięćdziesiątych i ma się poczucie, że w latach późniejszych nie wydarzyło się nic szczególnego. Można się domyślać, że najistotniejszym ograniczeniem był czas spektaklu, który wymógł selekcję informacji. Najważniejsze jednak, że widz wychodził z teatru bogatszy o nowe wiadomości i zainteresowany nie tak przecież odległą społecznością i jej kulturą…

O recenzji

Przedstawione w spektaklu zsyntetyzowane dzieje życia Wilamowianki obejmują właśnie lata dla tej społeczności językowej najbardziej krytyczne: 1938 – ok. 1950. Urwanie najnowszej historii Wilamowian na tym etapie pozostawiło autorkę części recenzyjnej niniejszego tekstu w niedosycie; piszący ten fragment socjolingwista podsuwa tu jej jednak inne refleksje:

- „ma się poczucie, że w latach późniejszych nie wydarzyło się nic szczególnego" – owszem, nastąpiło uśpienie języka i jego społeczności, niejako dobrowolne, acz wymuszone okolicznościami i wymogami otoczenia porzucenie międzypokoleniowego przekazu językowego. Jego efektem było to, że wilamowski przestał stopniowo pełnić rolę narzędzia komunikacji z wyjątkiem pokolenia najstarszego, dojrzałego już językowo w owych latach pięćdziesiątych. Pokolenia późniejsze wilamowski słyszały już tylko okazjonalnie (jako np. tajny kod porozumiewania się rodziców lub dziadków), stanowił on dla nich (wraz ze strojami wilamowskimi) niezrozumiały zestaw starych i śmiesznych odniesień do niemodnych czasów starzejących się Wilamowian. Wyjątkami stały się silne językowo rodziny i kręgi towarzyskie Wilamowic, dla których *wymysiöeryś* stał się nośnikiem ich tożsamości, oraz pojedyncze osoby wychowywane w języku wilamowskim. I tak niezwykłe dzieje miasteczka jeszcze bardziej niezwykłymi uczynił splot faktów na przełomie wieków XX i XXI, kiedy związały się trwałym „międzypokoleniowym przekazem" losy Tymoteusza Króla (wychowanego przez wilamowskojęzyczną nianię) i owej wilamowskojęzycznej społeczności (w której owa niania pełniła ważną rolę)[8].
- „Można się domyślać, że najistotniejszym ograniczeniem był czas spektaklu, który wymógł selekcję informacji. Najważniejsze jednak, że widz wychodził z teatru bogatszy o nowe wiadomości i zainteresowany nie tak przecież odległą społecznością i jej kulturą…" – w opinii socjolingwisty to nie tylko ograniczenia czasowe i nowe wiadomości stanowią wieńczące spektakl właściwości i wartości, ale i być może

[8] Socjolingwistycznemu portretowi Tymoteusza Króla (ur. 1993) poświęcono już m.in. artykuł Majewicza (Majewicz 2012) oraz wiele filmów, np. *Bo dos ej mâj śpröh – Bo to jest mój język* (https://youtu.be/OdoddTAz9Ac, dostęp: 20.11.2018). Niani zaś – Helenie Rozner / Boba-Loüzkja (1928–2015) – dedykowano cały tom na temat strategii rewitalizacyjnych języków (Olko, Wicherkiewicz, Borges 2016).

misterny mechanizm „teatralnej" rewitalizacji społeczności językowej „od wewnątrz"…

Teatr a ruchy na rzecz rewitalizacji języków

Śledząc niedługą, lecz intensywną historię teatru wilamowskiego, nasuwają się nieuświadomione zapewne przez twórców i aktorów z *Ufa fisa* skojarzenia z „Teatrem uciśnionych" / *Teatro de oprimido* – to całość metod teatralnych, obejmujących ćwiczenia, gry i techniki teatralne opracowane przez brazylijskiego teatrologa z São Paulo, Augusto Boala, którego głównymi celami były demokratyzacja środków produkcji teatralnej i takie dostosowanie środków wyrazu scenicznego, by umożliwić dostęp teatru do mniej uprzywilejowanych warstw społecznych oraz przekształcanie rzeczywistości społecznej poprzez teatralny dialog (Boal 1975):

> Gdy niepewnie wisimy na krawędzi zagłady, przedstawiciele ludów rdzennych wpijają nasze palce głęboko w ziemię, by nas wyciągnąć, by odsłonić to, co zniszczono i ukryto podczas 510 lat europejskiej okupacji naszych ziem. W cudowny sposób przeżyliśmy masowe ludobójstwo naszych narodów i próby wypalenia naszych istnień i języków z powierzchni planety. Ale to przetrwanie nosimy nie bez ran, nie bez blizn, które pokrywają nam skórę. Czasem znosimy otwarte rany, które zbyt przerażają i krwawią, by na nie patrzeć, zaniedbując je, póki nie zaczną się jątrzyć. Aby na powrót odkryć i nauczyć się języków naszych narodów, musimy zmierzyć się z historią ludobójstwa i przymusowej asymilacji, które wytyczyły drogi do zatraty tych języków. Musimy użyć wszystkich dostępnych narzędzi, aby wyleczyć i/lub zrozumieć traumę historyczną i osobistą, aby poluzować kamienie przywiązane do naszych rąk i kneblujące nasze usta (Driskill 2003, 155).

„Teatr uciśnionych" jest jednym z wielu narzędzi, które umożliwiają rdzennym mieszkańcom pozbycie się balastu represji, powrót do swoich języków rodzimych i ich zachowanie. Celem Boala, pozostającego pod dużym wpływem brazylijskiego antykolonialistycznego aktywisty i autora radykalnej *Pedagogiki uciśnionych*, Paula Freirego (Freire 1970), było bowiem stworzenie równie radykalnego teatru powszechnego, ludowego, który mógłby przynieść zmiany społeczne, w tym zmianę w posttraumatycznym funkcjonowa-

niu uciskanych w przeszłości społeczności, także językowych. Inaczej niż w tradycyjnych europejskich formach teatralnych, „teatr uciśnionych" prosi swoich aktorów o opowiadanie własnych historii, wyrażanie własnych emocji i omawianie ważnych kwestii ze swoimi społecznościami. Jest to interaktywna, a nie prezentacyjna forma teatru, zakorzeniona w indywidualnej i zbiorowej mądrości jej uczestników. Co więcej, jest to narzędzie pedagogiczne, które wymaga fizycznego zaangażowania w tematy, które przełamuje. Wiele metod nauczania języków włącza teatr do swoich programów, jednak „teatr uciśnionych" wnosi zupełnie inny wymiar, umożliwiając uczestnikom opowiedzenie swoich historii „w estetyczny i instynktowny sposób, który przebijając się przez intelekt, dotyka emocji i psychik" (Driskill 2003, 156).

Teatro do/del oprimido // Theater of the Oppressed // „teatr uciśnionych" cieszy się dużą popularnością w obu Amerykach i na innych kontynentach, rozwijając szczególne formy wyrazu i nowe warstwy etnicznych estetyk wśród ludów rdzennych, wiążąc je również scenicznie z innymi podobnymi społecznościami. Wielu z nich wszakże przez pokolenia wmawiano w przeszłości, że nie mają prawa do swoich własności, do swoich ziem, do swoich języków, a nawet do swoich ciał. Wykorzystanie „teatru uciśnionych" w rewitalizacji języków sprawia, że staje się on w społecznościach tych języków jeszcze bardziej intensywny, bardziej emocjonalny, a jako taki zdaje się – według etnicznych aktywistów z Kanady i Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej – tworzyć żyzny grunt pod strategie rewitalizacyjne.

Wilamowski „teatr uciśnionych"

Przedstawiony tu pobieżnie zarys idei i ideologii „teatru uciśnionych" i jego zastosowania w programach rewitalizacyjnych języków rodzimych rdzennych społeczności znajduje cały szereg nieuświadomionych zapewne programowo odwołań w tle, fabule i celach wilamowskiego spektaklu *Ymertihła*. Kilka z nich już zasygnalizowano. Można jednak rozszerzyć interpretację pewnych założeń i metod „teatru uciśnionych" na następujące fakty historyczno-kulturowe z najnowszych dziejów wspólnoty *wymysiöryś*.

Powojenne dzieje Wilamowic można postrzegać w kontekście ogólnopolskiej homogenizacji etniczności, odmian językowych, tożsamości – bardzo często poprzez aparat represji. Jak bowiem inaczej niż „wypalaniem języka" wilamowskiego z nowej rzeczywistości polityczno-społecznej określić

przedstawione również w spektaklu obwieszczenie z 1945 roku, zabraniające mówienia po wilamowsku i noszenia strojów podsumowaniem: „Czas bowiem najwyższy, by kres położyć wszelkim odrębnościom tak w skutkach opłakanym…". Przetrwanie tużpowojennej rzeczywistości pozostawiło na większości Wilamowianek i Wilamowian „rany", które długo „się jątrzyły", gdyż nikt nie ważył się przystąpić do ich leczenia. „Zrozumienie traumy historycznej i osobistej" to chyba główny cel teatralnego rozprawienia się z przeszłością przez aktorów – wnuków i prawnuków tych, którzy cierpieli wszelkie nadużycia, ale – w jakże pożądanej i docenianej teatralnej obecności ostatnich z tych, których losów owe traumy stały się udziałem: najstarszych Wilamowianek. Te bowiem, myśląc w swoim skrywanym przez dziesięciolecia języku, wspominały przedtem bolesne i tragiczne przeżycia wyłącznie w sobie lub w niewielkim gronie zaprzyjaźnionych i zaufanych Wilamowian.

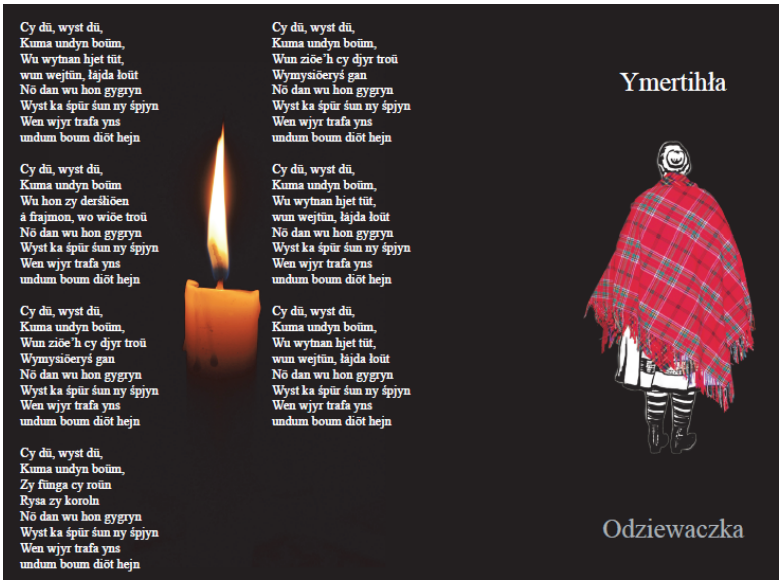
Podziwu godna intuicja twórców i uczestników spektaklu *Ymertihła* w niezwykłym wymiarze treści i formy pomogła odbiorcy skupić się na „odsłonięciu tego, co ukryto i zniszczono": wszak stroje wilamowskie po wspomnianym zakazie z 1945 roku ukrywano i niszczono – a ich symbolem może być właśnie tytułowa *odziewaczka*. Aby na powrót odkryć i nauczyć się języka Wilamowianie – młodzi jako wyraziciele starych – chcą zmierzyć się z historią represji i przymusowej asymilacji, które wytyczyły drogi do zatraty ich języka. Tak jak w „teatrze uciśnionych" używają do tego z czasem wielu nowych narzędzi, aby „wyleczyć i zrozumieć traumę historyczną i osobistą, aby poluzować kamienie przywiązane do rąk i kneblujące usta".

W opinii socjolingwisty ten spektakl, jego wątki i przesłanie, to zatem nie tylko chęć, by widz opuścił widownię bogatszy o nowe wiadomości… To pójście ścieżką rewitalizacji i stosowanie teatru jako kompleksowej metody autorewitalizacji.

> Nauczyciele, działacze, pisarze i członkowie społeczności zaangażowani w rewitalizacje języków, wciąż napotykają przeszkody na drodze do ich stabilizacji. Dla wielu ludów rdzennych (…) powrót do swoich języków to coś więcej niż tylko nauka czasowników, rzeczowników i umiejętności rozmowy z innymi mówcami: to konfrontacja z historią wstydu i strachu spowijającą nasze rodzime języki (…). To terapia z nadużyć wobec ludów rdzennych – fizycznych, seksualnych, psychicznych i duchowych. To wyrzucenie z siebie tego, czego uczono o tych językach i tych kulturach (…). Projekty rewitalizacji języków, które opierają się na współpracy z młodzieżą i dorosłymi, powinny nie tylko prowadzić naukę języków,

ale także angażować się w wielowymiarowe podejście do uzdrowienia społeczności (Driskill 2003, 155).

Ciekawe, czy doczekamy się kontynuacji *Odziewaczki*… Na odpowiedź na to pytanie społeczność (bo to już nie tylko grupa teatralna) *Ufa fisa* zapewne nie pozwoli nam długo czekać. Tradycją są bowiem nowe spektakle przygotowywane na corocznie w Wilamowicach celebrowany Dzień Języka Ojczystego (21 lutego), który w tym podbeskidzkim miasteczku nabiera zaiste wyjątkowych wymiarów „współpracy z młodzieżą i dorosłymi obejmującej nie tylko naukę języka", ale przede wszystkim wspólnotowe przeżycie jakiegoś aspektu tożsamości wilamowskiej w wykonaniu *Ufa fisa*.



Okładka programu spektaklu z wilamowskim tekstem piosenki zamykającej przedstawienie
© Tymoteusz Król, Justyna Majerska-Sznajder, Joanna Maryniak

Literatura

Anders H., 1933, *Gedichte von Florian Biesik in der Mundart von Wilamowice*, Kraków.

Andrason A., 2010, *Expressions of Futurity in the Vilamovicean Language*", "Stellenbosch Papers in Linguistics", no. 40.

Andrason A., 2011, *Vilamovicean verbal system – Do the Preterite and the Perfect mean the same?*, "Linguistica Copernicana", no. I (5).

Bazielich B.M., 2001, *Strój wilamowicki. Atlas polskich strojów ludowych*, cz. 5, *Małopolska*, Wrocław.
Boal A., 1975, *Teatro do oprimido e outras poéticas políticas*, Rio de Janeiro.
Chromik B., Wicherkiewicz T., 2014, *„Wilamowski / Wymysiöryś". Dziedzictwo językowe Rzeczypospolitej – Baza dokumentacji zagrożonych języków*, on-line: http://inne-jezyki.amu.edu.pl/Front end/Language/Details/10 [dostęp: 20.11.2018].
Driskill Q., 2003, *Mothertongue: Incorporating Theatre of the Oppressed into Language Restoration Movements*", in: Reyhner J. et al., ed., *Nurturing Native Languages*, Flagstaff.
Fic M., Krzyżanowski L., Meus K., 2018, *Wilamowice 1818–2018. Miasto i ludzie*, Bielsko-Biała.
Freire P., 1970, *Pedagogia do oprimido*, New York.
Gara J., 2003, *Zbiór wierszy o wilamowskich obrzędach i obyczajach oraz Słownik języka wilamowskiego*, Wilamowice, tekst on-line: https://pl.wikisource.org/wiki/Zbi%C3%B3r_wierszy_o_wilamowskich_obrz%C4%99dach_i_obyczajach_oraz_S%C5%82ownik_j%C4%99zyka_wilamowskiego [dostęp: 20.11.2018].
Gara J., 2007, *„Wymysöjer śtytła" – Miasteczko Wilamowice oraz jego osobliwości zawarte w zbiorze piosenek wilamowskich Józefa Gary*, Wilamowice, tekst on-line: https://pl.wikisource.org/wiki/%E2%80%9EWymys%C3%B6jer_%C5%9Btyt%C5%82a%E2%80%9D_%E2%80%93_miasteczko_Wilamowice_oraz_jego_osobliwo%C5%9Bci_zawarte_w_zbiorze_piosenek_wilamowskich_J%C3%B3zefa_Gary [dostęp: 20.11.2018].
Kadłubek Z., 2008, *Listy z Rzymu*, Katowice.
Kleczkowski A., 1920, *Dialekt Wilamowic w zachodniej Galicji. Fonetyka i fleksja*, Kraków.
Kleczkowski A., 1921, *Dialekt Wilamowic w zachodniej Galicji. Składnia (szyk wyrazów)*, Poznań.
Król T., 2009, *Strój wilamowski*, Wilamowice.
Król T., 2014, *Ginący język i kultura Wilamowic*, w: Nijakowski L., red., *Europejskie i regionalne instrumenty ochrony języków zagrożonych. Konferencja*, Warszawa, tekst on-line: http://orka.sejm.gov.pl/WydBAS.nsf/0/988B9C60C56984A1C1257D50003FEDCD/$file/Jezyki_zagrozone.pdf [dostęp: 20.11.2018].
Król T., 2016, *Czym jest dla dzisiejszych Wilamowian język wilamowski? Różne funkcje, różne postawy językowe*, „Łódzkie Studia Etnograficzne", t. 55.
Król T., 2019, *Życie ze śmiercią języka – Pisanie jako rodzaj terapii. Przypadek wilamowski – mój przypadek*, w: Jarosz A., Wicherkiewicz T., red., *Mikroliteratury. Literatura w językach mniejszości etnicznych*, „Litteraria Copernicana" [w druku].
Lasatowicz M.K., 1992, *Die deutsche Mundart von Wilamowice zwischen 1920 und 1987*, Opole.
Majerska J., 2014, *Wymysiöejer fibl*, Wydział Artes Liberales Uniwersytetu Warszawskiego, tekst on-line: http://www.revitalization.al.uw.edu.pl/eng/Wymysorys/68/87/wymysioejer-fibl [dostęp: 20.11.2018].
Majewicz A.F., 2012, *Polska „zagadka CIA": „native speaker" do zredefiniowania*, w: Rancew-Sikora D. i in., red., *O społecznym znaczeniu tożsamości, miejsca i czasu życia. Szkice socjologiczne i gerontologiczne*, Gdańsk.
Majewicz A.F., red., 1991, *Florian Biesik's Poems in Wymysojerysh (the Smallest Literature in a Minority Language in Poland)*, Stęszew.
Morciniec N., 1995, *Zur Stellung des deutschen Dialekts von Wilmesau/Wilamowice in Südpolen*, in: Keil G., Menzel J.J., Hrsg., *Anfänge und Entwicklung der deutschen Sprache im mittelalterischen Schlesien, (Schlesische Forschungen 6)*, Sigmaringen.
Neels R., 2016, *Language and Identity in Wilamowice: a Complex History of Language Choices and Language Attitudes*, in: Olko J., Wicherkiewicz T., Borges R., ed., *Integral Strategies for Language*

Revitalization, Warsaw, tekst on-line: http://revitalization.al.uw.edu.pl/Content/Uploaded/Documents/integral-strategies-a91f7f0d-ae2f-4977-8615-90e4b7678fcc.pdf [dostęp: 20.11.2018].

Olko J., Wicherkiewicz T., Borges R., ed., 2016, *Integral strategies for language revitalization*. Warsaw; tekst on-line: http://revitalization.al.uw.edu.pl/Content/Uploaded/Documents/integral-strategies-a91f7f0d-ae2f-4977-8615-90e4b7678fcc.pdf [dostęp: 20.11.2018].

Ritchie C., 2012, *Some Considerations on the Origins of Wymysorys*, Sydney, tekst on-line: https://www.academia.edu/8290384/Some_Considerations_on_the_Origins_of_Wymysorys [dostęp: 20.11.2018].

Ritchie C., 2014, *Ynzer boümmüter*, Warszawa, tekst on-line: http://www.revitalization.al.uw.edu.pl/Content/Uploaded/Documents/Ynzerboummuter-a10570de-8558-425b-bffc-9917d4519533.pdf [dostęp: 20.11.2018].

Wicherkiewicz T., 2001, *Piśmiennictwo w etnolekcie wilanowskim*, w: Barciak A., red., *Wilamowice. Przyroda, historia, język, kultura oraz społeczeństwo miasta i gminy*, Wilamowice.

Wicherkiewicz T., 2003, *The Making of a Language. The Case of the Idiom of Wilamowice, Southern Poland*, Berlin–New York.

Wicherkiewicz T., 2013, *Pochodzenie języka wilamowskiego – poglądy i badania*, Warszawa, tekst on-line: http://www.revitalization.al.uw.edu.pl/eng/Wymysorys/60/34/pochodzenie-jezyka-wilamowskiego---poglady-i [dostęp: 20.11.2018].

Wicherkiewicz T., 2019, *Mikroliteratura mikrojęzyka mikrospołeczności – Wilamowice, Fliöra-Flöra i ich literatura*, w: Jarosz A., Wicherkiewicz T., red., *Mikroliteratury. Literatura w językach mniejszości etnicznych*, „Litteraria Copernicana" [w druku].

Wicherkiewicz T., Król T., Olko J., 2017, *Awakening the Language and Speakers' Community of Wymysiöeryś*, "European Review", no. 26/1.

Wicherkiewicz T., Olko J., 2016, *Researching, documenting and reviving Wymysiöeryś – a historical outline*, in: Olko J., Wicherkiewicz T., Borges R., ed., *Integral Strategies for Language Revitalization*, Warsaw, tekst on-line: http://revitalization.al.uw.edu.pl/Content/Uploaded/Documents/integral-strategies-a91f7f0d-ae2f-4977-8615-90e4b7678fcc.pdf [dostęp: 20.11.2018].

Wicherkiewicz T., Zieniukowa J., 2001, *Sytuacja etnolektu wilamowskiego jako enklawy językowej*, w: Barciak A., red., *Wilamowice. Przyroda, historia, język, kultura, oraz społeczeństwo miasta i gminy*, Wilamowice.

doi: 10.31261/PS_P.2019.23.08
POSTSCRIPTUM POLONISTYCZNE, 2019 • 1 (23)
ISSN 1898-1593

KAMILA GIEBA
https://orcid.org/0000-0002-6671-7413
Uniwersytet Zielonogórski
Zielona Góra

Karykaturalne pogranicze. „Poniemiecja" w tekstach Ziemowita Szczerka

Caricatural borderlands.
"Post-German lands" in Ziemowit Szczerek's texts

Abstract: The paper discusses the representation of the so-called Regained Territories in reportage and novels by Ziemowit Szczerek. The aim of the paper is to identify the ways of creating a caricatural imaginary geography of the Polish-German borderlands which Szczerek calls "Poniemiecja" ["Post-German lands"]. An analysis of the source material made it possible to determine the functions of the borderlands theme in Szczerek's works (demythologisation, deheroisation, confrontation). The paper also presents strategies of revising the pioneer myth of the so-called Regained Territories and of representing the Polish-German relations in Szczerek's works of fiction and non-fiction.
Key words: borderlands studies, Regained Territories, Polish literature, contemporary literature, Ziemowit Szczerek

Tematem artykułu jest motyw zachodniego pogranicza Polski, obecny w twórczości prozatorskiej Ziemowita Szczerka. Celem szkicu jest określenie, w jaki sposób autor tworzy literacką geografię wyobrażoną tzw. Ziem Odzyskanych, dla której charakterystyczne okazują się ironiczne i karykaturalne przerysowania, służące rewizji mitu pionierskiego. Rewizja ta nie jest dokonywana poprzez logiczną argumentację albo rzeczową polemikę z wcześniejszymi literackimi narracjami o ziemiach przyłączonych po II wojnie światowej do Polski (z idealizującymi obrazami tych terenów np. w prozie Eugeniusza Paukszty czy Jana Brzozy albo z nurtem prozy małoojczyźnianej zapoczątkowanej przez Pawła Huellego). Szczerek celowo konstruuje karykaturę pogranicza, z premedytacją operując stereotypami i żonglując kon-

wencjami, nadając swoim tekstom ton ironiczny, a nawet prześmiewczy. Stawiam tezę, że taki sposób prezentacji polsko-niemieckiego pogranicza pełni funkcję demitologizującą, deheroizującą oraz konfrontacyjną, do czego powrócę w końcowej partii artykułu, po dokonaniu egzemplifikacji materiału badawczego. W tym miejscu nadmienię tylko, że te trzy strategie rewizji mitu pionierskiego – demitologizację, deheroizację oraz konfrontację – można odczytać jako odpowiedź na dotychczasowe formuły narracji o tzw. Ziemiach Odzyskanych, które wyczerpują się ze względu na powtarzalność motywów i ich schematyczne wykorzystanie[1].

W literaturoznawczej i medioznawczej refleksji nad tekstami Szczerka omawiana tutaj problematyka jest raczej pomijana. W namyśle nad jego twórczością eksponowane są głównie dwa inne zagadnienia. Pierwsze z nich dotyczy klasyfikacji genologicznej (reportaż gonzo, „łżereportaż"), drugie problematyki narodowościowej i tożsamościowej Europy Środkowej i Wschodniej (a w szczególności Ukrainy). Szczerek jest określany jako pierwszy polski reporter piszący w konwencji gonzo (na ten temat por. m.in.: Adamczewska 2014b, 187–204; Frukacz 2015, 49–61; Szydłowska 2015, 375–387; Żyrek-Horodyska 2017, 217–232). Ta odmiana reportażu ma swoje źródła w amerykańskim Nowym Dziennikarstwie, którego głównym przedstawicielem jest Hunter Stockton Thompson, autor reportażowych tekstów gonzo z lat 70. XX wieku: *Upadku i demoralizacji na Derby Kentucky* oraz *Lęku i odrazy w Las Vegas* (Adamczewska 2014a, 341). Gatunek ów to reportaż paradokumentalny, w którym dopuszczalne jest stosowanie rozbudowanych elementów fikcyjnych, skrajna subiektywizacja, hiperboliczne i karykaturalne przedstawianie świata oraz uczynienie z reportera centralnej postaci, czyli bohatera, który niejednokrotnie wciela się w role awanturnika i prowokatora.

Takie chwyty zastosował Szczerek przede wszystkim w książce *Przyjdzie Mordor i nas zje, czyli tajna historia Słowian* (Szczerek 2013a). Do głównego tematu *Mordoru* – współczesnych przemian społecznych, kulturowych i politycznych na Ukrainie – powraca w kolejnym reportażu, już mniej zbliżonym do stylistyki gonzo – w *Tatuażu z tryzubem* (Szczerek 2015), opowiadającym

[1] Te powtarzalne motywy to np. podkreślanie paralelizmu losów wysiedlanych Polaków i Niemców; tzw. Ziemie Odzyskane jako miejsce tranzytowe i anonimowe (wątek członków AK zaczynających na pograniczu nowe życie i ukrywających swoją przeszłość); ponowne odkrywanie przedwojennego dziedzictwa wpisane w metaforę palimpsestu. Przykładami ich zastosowania są np. powieści: *Piekło odzyskane* Grzegorza Majewskiego (2015), *Wypędzony* Jacka Inglota (2012) czy też książki Macieja Paterczyka *Na zgliszczach* (2015) oraz *Ziemie niczyje* (2014).

o ukraińskich polityczno-społecznych realiach po Majdanie. Również w swojej najnowszej książkowej publikacji reporterskiej – w *Międzymorzu* (Szczerek 2017) – pisze o tym państwie, tym razem jednak nie jest to główny temat, bowiem w porównaniu do *Mordoru* oraz *Tatuażu z tryzubem* autor znacznie poszerzył spektrum zagadnień, pokazując państwa bałkańskie oraz środkowo- i wschodnioeuropejskie przez pryzmat narodowych i etnicznych mitów oraz mocarstwowych aspiracji. Jednak Szczerek to nie tylko reportażysta: wydał także dwie powieści – *Siódemkę* (Szczerek 2014) oraz *Siwy dym* (Szczerek 2018) – oraz alternatywną historię Polski opartą na genologicznej konwencji eseju historycznego, zatytułowaną *Rzeczpospolita zwycięska* (Szczerek 2013b).

Twórczość Szczerka jest kojarzona bardziej z „Poradziecją", czyli terytoriami zdekolonizowanymi, które w różnych momentach dziejowych pozostawały pod formalnym i nieformalnym wpływem ZSRR czy Rosji, niż z „Poniemiecją"[2]: terenami należącymi przed II wojną światową do Niemiec, a przyłączonymi do Polski w 1945 roku. Tymczasem tzw. Ziemie Odzyskane są stale obecne w reportażowej i fikcjonalnej prozie Szczerka. Autor pisze o nich w sposób karykaturalny, drwiący, groteskowy i przerysowany, dążąc do całkowitej, momentami nawet obrazoburczej demitologizacji dyskursu pionierskiego. Wprawdzie we współczesnej polskiej literaturze podejmowane są próby rewidowania mitu osadniczego, m.in. w prozie Joanny Bator, Ingi Iwasiów, Macieja Paterczyka, Dominika Rutkowskiego, Olgi Tokarczuk (por. m.in. Iwasiów 2012, 209–224; Mikołajczak 2014, 18–39; Siewior 2013, 266–289), jednak na tle wymienionych autorów Szczerek dokonuje rewizji szczególnie radykalnej i bezkompromisowej. Warto zatem przyjrzeć się bliżej temu elementowi jego twórczości.

Stosunkowo najmniej o zachodnim pograniczu Polski pisze Szczerek w swoich ukraińskich reportażach. Jeśli już o nim wspomina, czyni to w odniesieniu do Ukrainy. Zachodnioukraińskie terytorium porównuje do zachodniopolskiego pogranicza, budując paralelę między migracyjnym doświadczeniem obu narodów. I tu, i tam doszło do przesiedleń; i tu, i tam po wysiedlonej ludności pozostały elementy dawnego krajobrazu kulturowego, takie jak zapomniane, opuszczone cmentarze:

> Czasem mijałem stare polskie cmentarzyki, dokładnie takie same jak stare cmentarze niemieckie na Dolnym Śląsku, w Lubuskiem czy na Pomorzu. (…) kruszejące nagrobki z martwymi nazwiskami sterczące pomię-

[2] Oba określenia – *Poradziecja* i *Poniemiecja* – to autorskie neologizmy Ziemowita Szczerka.

> dzy dzikimi chaszczami, pomiędzy starymi drzewami. Wydawało się, że już nikt o tych nagrobkach nie pamiętał (Szczerek 2015, 7).

Podobieństwo między ukraińskim i polskim zachodem dotyczy również zawłaszczania terytorium, tworzenia wpisanych w przestrzeń domen symbolicznych – znaków panowania grupy narodowej nad miejscem (Nijakowski 2006, 11). Szczerek opisuje rewitalizowaną kamienicę w ukraińskim Gródku, na której widnieje napis: „Pradziadowie zbudowali, my odnawiamy". Zestawia ten widok z tzw. Ziemiami Odzyskanymi: „Przypominało mi to trochę tabliczki, które często widuję na polskich ziemiach poniemieckich. Są na nich zaklęcia o piastowskości Kłodzka, odwiecznej polskości Dolnego Śląska czy ziemi lubuskiej" (Szczerek 2015, 91).

Te epizodyczne wzmianki o Ziemiach Zachodnich są w ukraińskich reportażach autora konstruowane na zasadzie paraleli z terytorium zachodniej Ukrainy, nie stanowią natomiast samodzielnego motywu. Znacznie więcej uwagi poświęca Szczerek pograniczu polsko-niemieckiemu w reportażu *Międzymorze*. Jest to szczególne miejsce na polskiej mapie: „Przez Poniemiecję dawniej po prostu przejeżdżałem, traktując ją jak każdą inną część Polski. Tyle że poniemiecką. Minęło trochę czasu, zanim zrozumiałem, z jak niesamowitym miejscem mam do czynienia. Kawał Europy, w samym jej środku, w którym dokonano totalnej wymiany ludności" (Szczerek 2017, 12). O charakterze tzw. Ziem Odzyskanych zadecydowały procesy migracyjne, uruchomione po II wojnie światowej, na skutek których nastąpiło kulturowe oswajanie „poniemieckich" ziem. Beata Halicka charakteryzuje ówczesną sytuację geopolityczną w ten sposób: „Mowa tu o regionie w sercu Europy, który po katastrofie drugiej wojny światowej przedstawiał przestrzeń dziką, wyludnioną i zrujnowaną. Wojna zmusiła miliony ludzi do migracji. Po jej zakończeniu na terenie Nadodrza nastąpiła niemal całkowita wymiana ludności" (Halicka 2015, 11)[3]. Pomimo że Szczerek przyznaje „Poniemiecji" specjalny, wyjątkowy w skali Polski status miejsca tranzytowego, to jednak daleki jest od mitologizacji. Powojenne przesiedlenia wydają się projektem

[3] Autorka mianem „Nadodrza" określa nie tylko terytoria położone w okolicach dorzecza Odry. Nadaje temu określeniu szersze, pozageograficzne znaczenie i traktuje je jako nazwę tych terenów, które po II wojnie światowej na mocy konferencji jałtańskiej zostały włączone w granice powojennej Polski. W pracy pisze nie tylko o zachodnim pograniczu Polski, ale także m.in. o Pomorzu czy Warmii i Mazurach. Wpisanie tych terenów w dyskurs „nadodrzański" jest jednak dyskusyjne. Z możliwością zastosowania terminu „Nadodrze" do tych regionów polemizuje Arkadiusz Kalin w recenzji *Na dzikich polach badawczego zachodu* (Kalin 2014/2015).

karkołomnym, wręcz szalonym. Wprawdzie z łatwością można przemieścić ludność fizycznie, ale nie można tak prosto zmienić ich mentalności: „Każdy, kto się spodziewał, że wystarczy przesiedlić ludzi ze wschodniej Europy do zachodnioeuropejskich miasteczek, by od razu stali się zachodnimi Europejczykami, musiał być niespełna rozumu" (Szczerek 2017, 55). Powojenne wysiedlenia i migracje autor traktuje jak kulturowy i socjologiczny eksperyment, w dodatku nie do końca udany. Charakterystyczne dla prozy Szczerka jest pejoratywne zestawianie wschodu i zachodu, ze świadomym wykorzystaniem stereotypowych asocjacji. Zachód jest otwarty, nowoczesny, miejski, wschód – zamknięty, zacofany i wiejski. Pogranicze polsko-niemieckie ze względu na swoje geograficzne usytuowanie powinno wpisać się w ten pierwszy paradygmat. Tymczasem okazuje się, że ludzie ze wschodu przywieźli ze sobą… wschód; że nie poradzili sobie z zachodnioeuropejską mentalnością. Nie potrafili także uporać się z obcym krajobrazem: ani go przyswoić, ani zagospodarować. Podróż po „Poniemiecji" to obserwacja „jak kokosi się tu polskość" (Szczerek 2017, 48). Kokosi się – według autora – niezwykle nieudolnie, ponieważ osadnicy nie są w stanie oswoić miejsca:

> Wyobrażam sobie, jak przychodzą tutaj ludzie z tego całego słynnego Wschodu, wwożą swoje toboły do wsi, zajmują dom po domu, a potem gromadzą się wokół takiej baszty czy wieży, biorą pod boki i zastanawiają, jak toto traktować. Niby ładne, ale jednak niemieckie i bezużyteczne. Bo domy to inna historia: niemieckie, ale się przydają. A tu – po odrzuceniu użyteczności – pozostaje czysta niemieckość. Ale w końcu machają ręką i dają spokój (Szczerek 2017, 48).

Przestrzeń pogranicza jest miejscem zderzenia kultury oraz przestrzeni polskiej i niemieckiej. Szczerek w prowokacyjnym tonie zestawia ze sobą te dwa kulturowe krajobrazy na zasadzie przejaskrawionego kontrastu. O Frankfurcie nad Odrą sąsiadującym ze Słubicami autor pisze: „Puste trupy okien w opuszczonych blokach z widokiem na Polskę, bo kto może, spieprza stąd na Zachód, aż się kurzy (…), być Niemcem i mieszkać w bloku z widokiem na Polskę to jednak dość mocna perwera. Po to się jest Niemcem, żeby żyć w Niemczech, a nie patrzeć na Polskę" (Szczerek 2017, 45). Niemiec nie chce patrzeć na Polskę, ale za to chce do niej przyjeżdżać na zakupy. Polak, zakompleksiony wobec Niemca, toleruje jego obecność, bo wiąże się ona z ekonomiczną korzyścią: „Całe polskie pogranicze wybrzmiewa litanią do Niemca, odmawianą po niemiecku. Polska błagalna, Polska proszalna, *bitte*, *bitte*, *bitte*, cigateren" (Szczerek 2017, 51). Relacje między Polakami i Niem-

cami w prozie Szczerka stanowczo odbiegają od małoojczyźnianej wizji pogranicza jako miejsca koegzystencji i wymiany kulturowej, nie wpisują się również w tendencję do archeologicznej pracy pamięci, pozwalającej na odkrywanie wielokulturowej przeszłości miejsca. Nie ma tu najmniejszego śladu polifonii pamięci polegającej na międzykulturowej wymianie w duchu otwartego regionalizmu (Rybicka 2012, 195), nie wybrzmiewa też postulat polsko-niemieckiego, transgranicznego dialogu (Bąkiewicz 2017, 54). W najnowszej literaturze dotyczącej przesiedleń „Niemiec zaczyna być traktowany jako szansa dla regionu, jako marka w myśl założenia, że prowincja może stać się ciekawa dla centrum ze względu na swoją egzotykę, traktowana jako ciekawostka etnograficzna" (Mikołajczak 2016, 269). U Szczerka ta szansa sprowadza się wyłącznie do kwestii ekonomicznych.

Polskość „kokosząca się" na pograniczu rzeczywiście przybiera postać „ciekawostki etnograficznej", polegającej na zderzeniu radykalnie odmiennych dominant krajobrazowych. Dysonans wzbudzają np. drewniane zajazdy w okolicach Bogatyni, imitujące wiejskie chaty: „…tutaj dookoła ruiny poniemieckiej cywilizacji, cokolwiek by mówić, wyrafinowanej, a my tu władujemy się z chłopską chatą i pierogami babuni" (Szczerek 2017, 125). Ruiny, zniszczona cywilizacja, Dziki Zachód, postapokalipsa[4] – te motywy często organizują reprezentację tzw. Ziem Odzyskanych w tekstach Szczerka. Dzieci bawiące się na ulicach Kłodzka to „potomkowie pionierów polskiego dzikiego zachodu, tylko że tutaj nie było Indian. Była wyrafinowana cywilizacja (…), która pozostawiła tutaj swoje trupy, swoje duchy, demony i ruiny" (Szczerek, b.d., online). Cóż stało się z pozostałościami po owej cywilizacji? Szczerek w felietonie *Wandale na gruzach Rzymu, czyli Ruinenwert* niezwykle brutalnie, wręcz wulgarnie rozprawia się z mitem pionierskim. Opisuje uliczkę w Wałbrzychu, która dawniej była nastrojowa, „…dopóki Naród Polski, który w imię sprawiedliwości historycznej zajął te rdzennie polskie ziemie, nie zasrał jej i nie zaszczał od bruku po dachy. I teraz nie jest już klimatyczna, tylko jebie w niej jak w niewietrzonym sklepie zoologicznym" (Szczerek, b.d., online). Autor dokonuje kolejnej demitologizacji: polscy osadnicy to raczej tytułowi „Wandalowie" niż pionierzy – ojcowie założyciele, twórcy dziedzictwa przekazywanego kolejnym pokoleniom (Lewandowski 2014, 104). Pionierzy jako bohaterowie zbiorowi literatury o powojennych przesiedleniach to „dynamiczna siła, która modeluje estetyczne i so-

[4] Nawiązania do postapokalipsy służą Szczerkowi również do opisu Ukrainy, dla której apokalipsą było uniezależnienie się od Rosji, zob. Dąbrowska 2016.

cjokulturowe oblicze anektowanych przestrzeni, funduje system aksjonormatywny, buduje język władzy i wiedzy" (Szydłowska 2013, 454). Natomiast w tekstach Szczerka ludność napływowa stanowi siłę destrukcyjną, a jeśli jest jednak zdolna do modelowania przestrzeni, to jest to modelowanie wyłącznie antyestetyczne.

Pogranicze polsko-niemieckie zostaje upodobnione do terytorium postapokaliptycznego również w powieści *Siódemka*. Narrator, podróżujący z Krakowa do Warszawy drogą krajową nr 7, snuje rozważania o miejscu Polski w Europie i o tym, jak Polska jest postrzegana przez sąsiednie państwa. Motyw tzw. Ziem Odzyskanych pojawia się w kontekście czeskim. Oto jak prezentuje się Polska z perspektywy Czecha:

> Łacińska wersja Rosji, gdzie odległości są ogromne, gdzie pełno zaśnieżonej pustki, gdzie miasta mają finezję i urok rozjeżdżonych garażowisk i gdzie człowiek się psychicznie źle z tego powodu czuje, więc lepiej toto omijać z daleka. Polska zresztą dzieli się na dwie części. Jedna to zachodnia, poniemiecka, która:
>
> 1) wygląda jak postapokalipsa rodem z *Mad Maxa*, bo po ruinach dawnej, wysokiej, niemieckiej cywilizacji chlupią Polaki w kufajkach w wiecznym błocie, którego naniosły swymi wschodnimi buciorami na porządne germańskie bruki,
> 2) należy się Czechom, którzy by tego wszystkiego tak nie spierdolili, jak te Polaki, co to przylazły na ten zachód ze wschodu, a tak naprawdę powinny tam zostać, na tym wschodzie, bo do wschodu należą, po wschodniemu myślą i po wschodniemu ogarniają, a poza tym Wrocław, Kłodzko i tak dalej to historyczne ziemie czeskie, więc wiadomo (Szczerek 2014, 47).

„Postapokalipsę rodem z *Mad Maxa*" na polsko-niemieckim pograniczu można odczytać po prostu jako sztafaż, ozdobnik, element obrazowej scenerii. Jednak wydaje się, że w prozie Szczerka motyw ów służy innym celom. Jak zauważa Lech M. Nijakowski w swoim szkicu o postapokalipsie w popkulturze: „Katastrofa (…) doprowadza do trwałej destrukcji i transformacji jakiegoś obszaru, na dobre straconego dla normalnego życia" (Nijakowski 2014, 251). Próby odbudowy świata zniszczonego przez katastrofę nie zawsze skutkują zmianą na lepsze: „Odbudowane na ruinach nowe miasta, będące na pierwszy rzut oka idealnymi społecznościami, okazują się trawionymi zepsuciem ustrojami" (Nijakowski 2011, 265). Nijakowski zaznacza, że postapokalipsie towarzyszy transformacja epistemologiczna, powodująca, że

stare wzory poznawania świata już się nie sprawdzają, a dawne pojęcia tracą przypisane im znaczenia. W tym świetle postapokaliptyczna „Poniemiecja" zyskuje głębsze konteksty: to teren transmutacji kulturowej i krajobrazowej; miejsce nieznormalizowane, trudne do życia, wymagające skomplikowanej i długotrwałej adaptacji do zmiennych warunków; świat, którego nie można podzielić według jednoznacznej linii zarysowanej między tym, co stare i obce, a tym, co nowe i swoje.

W nieco odmiennych kontekstach tzw. Ziemie Odzyskane funkcjonują w dwóch innych fikcjonalnych tekstach Szczerka: w *Rzeczypospolitej zwycięskiej* oraz w *Siwym dymie*. W tym przypadku autor wykorzystuje fikcję i spekulację, za pomocą których kreśli możliwe czy też alternatywne dzieje zachodniego pogranicza Polski. Pierwszy z wymienionych utworów to alternatywna historia Polski – kraju, który we wrześniu 1939 roku z powodzeniem stawił czoła niemieckiej agresji, przez co II wojna światowa właściwie skończyła się, zanim na dobre się rozpoczęła. W rezultacie II Rzeczpospolita przetrwała i sukcesywnie realizowała swoje mocarstwowe plany. Druga książka to wizja przyszłości, w której nie ma jednej Polski, jest natomiast kilka konkurujących ze sobą Polsk. Inne jest też oblicze kontynentu: Unię Europejską zastąpił ponadnarodowy twór zwany Neuropą.

Rzeczpospolita zwycięska nie jest powieścią, nie ma fabuły, którą spajaliby bohaterowie literaccy. To raczej rozważania historiograficzne skonstruowane na podobieństwo eseju historycznego, fikcyjne i spekulacyjne wprawdzie, ale bazujące na logice prawdopodobieństwa. Tego typu historie alternatywne charakteryzuje „większa niż w powieści ścisłość myślenia, wnioskowanie poparte zazwyczaj źródłami historycznymi oraz kładzenie nacisku na prawdopodobieństwo alternatywnych wariantów wydarzeń" (Wąsowicz 2016, 96). Na narrację tego typu składają się założenia kontrfaktyczne, odnoszące się do niezrealizowanych możliwości przebiegu historii (Topolski 1999, 4). Szczerek konstruuje zatem uchronię, odpowiadającą na pytanie: „Co by było, gdyby?"; jest to świat alternatywny opowiadający o przeszłości, która potoczyła się inaczej niż stało się to w rzeczywistości (Lemann 2011, 339).

Jeżeli w fikcyjnej Szczerkowej Rzeczypospolitej wojna się nie zdarzyła, to nie doszło także do przesunięcia granic państwowych. Tereny nazywane dziś Kresami Wschodnimi pozostały w granicach państwa, a tym samym tzw. Ziemie Odzyskane nigdy nie powstały. Szczerek jednak nawiązuje do międzywojennej idei zachodniej i kreśli scenariusz, w którym postulaty Romana Dmowskiego czy Jana Ludwika Popławskiego zostały częściowo urzeczywistnione: ziemie położone wzdłuż Odry i Nysy Łużyckiej trafiają pod pol-

skie panowanie. Tereny Niemiec zostają rozbite na landy, które znajdują się pod okupacją innych państw. Zwierzchnictwo nad Prusami Wschodnimi obejmują Litwa i Polska. Osiedla się tam polska ludność, jednak Szczerek nie nazywa tego procesu akcją osadniczą, ale akcją kolonizacyjną. Kolonizatorzy posługują się wobec skolonizowanych przemocą fizyczną i symboliczną:

> Niemieckość była urzędowo tępiona i prześladowana (…). Po miastach maszerowali z pochodniami polscy nacjonaliści (…). Maszerujący wykrzykiwali szowinistyczne hasła, tłukli szyby w niemieckich sklepach, a często z rozpędu i właścicieli, i klientów tych sklepów. Polscy policjanci oglądali w tym czasie czubki własnych trzewików, paznokcie, bądź obserwowali chmury ciągnące po polskim już niebie. Co jakiś czas polska prasa donosiła z udawaną obojętnością o wyłowieniu kolejnych ciał z mazurskich jezior. Tak się składało, że ciała te niemal zawsze należały do osób o niemieckich nazwiskach (Szczerek 2013b, 138).

Podobne scenariusze rozgrywały się na Pomorzu i Śląsku, które weszły w skład Generalnego Protektoratu z polską administracją wyższego i średniego szczebla, z częścią kompetencji pozostawionych Niemcom (administracja gminna i sołecka oraz służby porządkowe). „Do czasu – dodawali w myślach Polacy, krzyżując palce za plecami" (Szczerek 2013b, 134). Polak to brutalny kolonizator, a w parze z jego brutalnością idzie także barbarzyństwo: „Polscy koloniści w poniemieckich domach wyrywają kontakty ze ścian, bo nie są w stanie pojąć istoty prądu elektrycznego. Jedźcie do Hanoweru, do Szwabii, do Nadrenii, do Bawarii nawet – ze współczuciem radzili Niemcom alianci" (Szczerek 2013b, 142). Niemcy z czasem zaczęli domagać się autonomii. „A najlepiej zmiany okupanta na bardziej, jak to ujmowali, cywilizowanego" (Szczerek 2013b, 209). Generalny Protektorat okazał się kolosem na glinianych nogach. W rezultacie w tych uchronicznych spekulacjach w latach 50. XX wieku Pomorze i Śląsk uzyskały status państw niepodległych.

Takiej wizji Generalnego Protektoratu można przypisać charakterystyczną dla historii alternatywnych funkcję kompensacyjną, służącą „odreagowaniu narodowych traum" (Wąsowicz 2016, 98). Jednak ironiczny i prześmiewczy ton narracji Szczerka wskazywałby raczej na funkcję rewizyjną, która obejmuje „refleksję nad narodowymi mitami i symbolami" zmuszającą „do namysłu nad sensem przeszłych wydarzeń i wytrącającą ze stereotypowego myślenia na temat przeszłości" (Wąsowicz 2016, 100–101). Historie alternatywne są „rodzajem humanistycznego laboratorium, w którym przeprowa-

dza się szereg eksperymentów myślowych, zadaje pytania, których nie chce zadawać tradycyjna historia, oraz formułuje odpowiedzi, które często są dla historyków nie do pomyślenia" (Wąsowicz 2016, 102). Do takich myślowych eksperymentów należy jednoznaczne określanie Polaków jako kolonizatorów oraz nakreślenie scenariusza, w którym Niemcy stają się bezbronnymi ofiarami barbarzyńskiej brutalności i bezprawia.

W osobliwej sytuacji znajduje się zachodnie pogranicze również w *Siwym dymie*. Fikcyjna Polska z przyszłości to kraj narodowy ze stolicami w Krakowie i Warszawie. To zarazem kraj podzielony, złożony z wielu grup dążących do autonomii lub do burzenia narodowego *status quo*: w obrębie państwa działa anarchistyczny Front Antynarodowy, własną enklawą – Chłopią – zarządzają chłopi, Małopolskę terroryzują separatyści wiślańscy. Separatystyczne dążenia charakteryzują także zachód kraju: Pomorze uważa się za Europejską Republikę Pomorską ze stolicami w Gdańsku i Szczecinie, a Śląsk za Europejską Republikę Śląską ze stolicami w Katowicach i we Wrocławiu. Obie republiki – nazwane w powieści „postpolskimi" i określane jako „quasi-państwa" – dążą do uzyskania całkowitej autonomii. Sprawę komplikuje podział Śląska na Górny i Dolny. Ten pierwszy zmierza do wzmocnienia śląskości rozumianej nie jako tożsamość etniczna, ale wręcz narodowa; ten drugi – do oderwania się od Polski i przyłączenia do ponadnarodowej Neuropy:

> Górny Śląsk starał się wzmóc w Ślązakach poczucie jak najmocniejszej od Polski odrębności, Dolny – przeciwnie – głosił, że era politycznego znaczenia etnicznych nacji już się skończyła, dlatego oni, dawny zachód Polski, razem z Europejską Republiką Pomorską (…) dążą do politycznej i ekonomicznej integracji z Nową Europą (Szczerek 2018, 192).

Szczerek zwraca więc uwagę na niejednolitość etniczną i kulturową tzw. Ziem Odzyskanych, na ich regionalne zróżnicowanie i odmienne aspiracje. W efekcie zachodnie pogranicze Polski przypomina eklektyczną mozaikę skomponowaną z niekompatybilnych elementów.

Jeśli *Rzeczpospolita zwycięska* jest opowiadającą o przeszłości „uchronią", to *Siwy dym* można nazwać „metachronią" – światem przyszłości, wprawdzie fikcyjnym, ale skonstruowanym na bazie obecnych tendencji rozwojowych. Ów świat, chociaż różny od teraźniejszego, „jest możliwy i prawdopodobny właśnie dlatego, że przeobrażenia, którym zostaje poddany, są przedłużeniem tendencji istniejących w świecie rzeczywistym" (Eco 2012, 234). Owe współczesne tendencje, które mogły posłużyć Szczerkowi do metachro-

nicznych przewidywań, to (oczywiście znacznie upraszczając) proeuropejski i liberalny charakter zachodniego pogranicza oraz dążenia do autonomii Górnego Śląska (Szczerek prawdopodobnie nawiązuje do postulatów Ruchu Autonomii Śląska, czyli „wprowadzenia w Rzeczpospolitej silnych, autonomicznych województw, które będąc niezależne finansowo od władzy centralnej, samodzielnie decydowałyby o własnych sprawach"[5]). Szczerek uwypukla i radykalizuje te dążenia: sprawdza, jak wyglądałoby państwo, w którym postulaty skrajnie proeuropejskie czy izolacjonistyczne zostałyby urzeczywistnione.

Tzw. Ziemie Odzyskane w prozie Szczerka są przerysowane, hiperboliczne: tak krajobraz, jak ludność pogranicza to karykatury, parodie. Należy zaznaczyć, że takie ujęcia są ściśle związane z konwencją dziennikarskiego gonzo charakterystyczną dla tego autora. Jeśli pominie się ów genologiczny kontekst, jego tekstom z łatwością będzie można zarzucić stereotypowość, proste, czarno-białe, a przez to niesprawiedliwe reprezentacje, tak jak czyni to Marcin Tujdowski, polemizujący z cyklem reportaży Szczerka o zachodnim pograniczu, publikowanych na łamach „Polityki". „Rzeczywistość na polsko-niemieckim pograniczu nie jest tak jednoznaczna, jak w artykułach Szczerka, gdzie role są już rozdane i tymi złymi są wiecznie zacofani i niepoprawnie katoliccy Polacy" – pisze politolog (Tujdowski 2017, 789). Sposób opisywania krajobrazu kulturowego przez Szczerka komentuje następująco: „Polscy mieszkańcy owych ziem jawią się jak wirus, albo lepiej – termity, które podgryzają poniemiecką tkankę architektoniczną i jedyne co potrafią, to wstawianie swoich niezgrabnych termitier do tego obcego dla nich krajobrazu kulturowego" (Tujdowski 2017, 791). Zarzuca autorowi, że ten, jak osoba „z zewnątrz", nie pojął skomplikowanych procesów oswajania poniemieckiego terytorium. Tujdowski dokonuje jednak analizy z punktu widzenia politologa, traktując teksty Szczerka jako całkowicie referencyjne, pomijając natomiast ich literacki – a zatem dopuszczający stosowanie fikcji – wymiar.

Motyw zachodniego pogranicza Polski w tekstach Szczerka można odczytać jako obrazoburcze igranie z kategoriami narodu i państwa. Istotne jest jednak przy tym uwzględnienie autorskiego idiolektu reportera. Reprezentacje tzw. Ziem Odzyskanych w prozie Szczerka wpisują się w styl autora, który Arkadiusz Kalin nazwał „szczerkowszczyzną" – jej cechy to połączenie

[5] Cytuję za informacją podaną na stronie internetowej Ruchu Autonomii Śląska: http://autonomia.pl/stowarzyszenie-ruch-autonomii-slaska/ [dostęp: 28.03.2019].

erudycji z popkulturowym slangiem, humorystyczny i ironiczny ton, parodystyczna kondensacja stereotypu i (tragi)komiczne scenki rodzajowe (Kalin 2017, online). W efekcie otrzymujemy prześmiewczą wizję tzw. Ziem Odzyskanych. Jej charakter dobrze oddaje metafora krzywego zwierciadła, którą Joanna Szydłowska zastosowała do interpretacji *Mordoru*: „Ukraińskie peryferie są lustrem, w którym przeglądamy się my sami. A że zwierciadło wypożyczono z gabinetu krzywych luster, to otrzymaliśmy obraz zniekształcony" (Szydłowska 2015, 387). Wydaje się, że opis tzw. Ziem Odzyskanych służy temu samemu celowi, który towarzyszył właśnie *Mordorowi*:

> Ta żonglerka [mitów, stereotypów, elementów tradycji literackiej – K.G.] ma poważny potencjał rebeliancki i emancypacyjny, jest nieodzowna, by przewietrzyć rekwizytornię naszej wyobraźni, by odświeżyć język. Bezczelna kpina z narodowych kompleksów, drwiny z polskiej megalomanii i hipokryzji to rudymenty antybrązowniczego projektu Szczerka (Szydłowska 2015, 389).

Owo odbrązowienie reprezentacji tzw. Ziem Odzyskanych wiąże się z pierwszą funkcją, którą można wyczytać z utworów Szczerka. Jest to funkcja demitologizująca. Wieloletni proces zasiedlania i adaptowania kulturowego pogranicza polsko-niemieckiego obrósł w mit zwany piastowskim (Tumolska 2007, 146), do którego popularyzacji przyczynił się oficjalny dyskurs PRL. W micie tym Polacy powracają na ziemie odwiecznie polskie, zagrabione przez Niemców; powracają po stuleciach w wyniku działania sprawiedliwości dziejowej. Takie ujęcie było stale reprodukowane we wspieranej przez politykę kulturalną przedtransformacyjnej literaturze osadniczej (w utworach m.in. Haliny Auderskiej, Jana Brzozy, Eugeniusza Paukszty, Jerzego Pytlakowskiego, Leszka Proroka czy Wojciecha Żukrowskiego). Szczerek natomiast opatruje ów proces migracyjny wyrazistymi kontekstami kolonialnymi, które – jak można przypuszczać – służą krytycznej reinterpretacji tużpowojennych dziejów Polski. Demitologizacji towarzyszy funkcja kolejna: deheroizacyjna. Pionierzy zostają całkowicie odarci z bohaterskich cech, przedstawieni nie jako odnowiciele miejsca, ale jako siła destrukcyjna, bezwzględna i zaślepiona, niszcząca niemieckie dziedzictwo materialne. Zderzenie z tym dziedzictwem kieruje uwagę na następną funkcję, którą nazywam tu roboczo konfrontacyjną. Konfrontacji podlegają dwie przestrzenie kulturowe, które Szczerek nakłada na typy mentalności, wpisane w wyrazistą epistemologiczną opozycję między zachodem i wschodem. Człowiek może zostać przemieszczony geograficznie, ale nie oznacza to jednoczesnego przemieszczenia

mentalnego. Szczerek uwypukla, wyolbrzymia tę tezę, a jednocześnie w przewrotny sposób zwraca uwagę na niezwykle trudną sytuację przesiedleńców, ludzi podlegających nie tylko geograficznej, ale również kulturowej dyslokacji, zmuszonych do borykania się z przestrzenią, która generuje trudne do przezwyciężenia poczucie obcości.

Szczerek posługuje się przede wszystkim prowokacją. Prowokowaniu służy nonszalancki, niekiedy wulgarny i bezczelny ton, deformujące przerysowanie, szyderstwo i daleko idące uproszczenia. Wydaje się, że właśnie prowokacja stanowi najbardziej radykalne narzędzie demitologizujące. Zmusza do refleksji krytycznej nad procesami migracyjnymi, do ciągłego rewidowania dominujących wzorców opowieści o powojennym polsko-niemieckim pograniczu, o kategoriach kulturowego wchodu i zachodu, o narodowych aspiracjach i kompleksach.

Literatura

Adamczewska I., 2014a, *Gonzo journalism. Materiały do „Słownika Rodzajów Literackich"*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich", t. LVIII, z. 1.

Adamczewska I, 2014b, *Wariacje na temat pewnego paktu. O dziennikarstwie gonzo*, „Czytanie Literatury. Łódzkie Studia Literaturoznawcze", nr 3.

Bąkiewicz M.J., 2017, *Dialektyka luk i wypełnień. Przyczynek do współczesnych badań nad krajobrazem kulturowym*, w: Bąkiewicz M.J., red., *Lubuski palimpsest. W kręgu historii, kultury i literatury polsko-niemieckiego pogranicza*, Zielona Góra.

Dąbrowska J., 2016, *Obraz państwa postapokaliptycznego w prozie Ziemowita Szczerka*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska", vol. XXXIV, nr 2.

Eco U., 2012, *Światy science-fiction*, w: Eco U., *Po drugiej stronie lustra i inne eseje*, przeł. Wajs J., Warszawa.

Frukacz K., 2015, *Amerykańskie Nowe Dziennikarstwo po polsku? Transfer poetyk, problemy adaptacyjne*, w: Hajduk-Gawron W., red., *Adaptacje II. Transfery kulturowe* (*Biblioteka Postscriptum Polonistycznego*, t. V), Katowice.

Halicka B., 2015, *Polski Dziki Zachód. Przymusowe migracje i kulturowe oswajanie Nadodrza 1945–1948*, przeł. Łuczak A., Kraków.

Iwasiów I., 2012, *Hipoteza powieści neo-post-osiedleńczej*, w: Gosk H., red., *Narracje migracyjne w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, Kraków.

Kalin A., 2014/2015, *Na dzikich polach badawczego zachodu*, „Literaturoznawstwo", nr 8/9.

Kalin A., 2017, *Między Rurytanią a Bordurią, czyli smutek snów o potędze*, „Czas Kultury" 19.06.2017, http://czaskultury.pl/czytanki/miedzy-rurytania-a-borduria-czyli-smuteksnow-o-potedze/ [dostęp: 14.09.2918].

Lemann N., 2011, *Czy można uchronić się od przeszłości? Historie alternatywne i uchronie jako literackie aporie polityki i wiedzy historycznej*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich", t. LIV, z. 2.

Lewandowski P., 2014, *Model narracji o pionierach. Studium nad podobieństwami pamięci zbiorowej*, „Teksty Drugie", nr 5.

Mikołajczak M., 2014, *Choroba migrantów – literacka epikryza i patogeneza (na przykładzie literatury osadniczej i postosadniczej)*, „Teksty Drugie", nr 6.

Mikołajczak M., 2016, *Do czego literaturze regionalnej potrzebny jest Niemiec? (na przykładzie twórczości lubuskiej)*, „Teksty Drugie", nr 3.

Nijakowski L.M., 2006, *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*, Warszawa.

Nijakowski L.M., 2011, *Popularne postapokalipsy późnej nowoczesności*, „Colloquia Anthropologica et Communicativia", nr 3.

Ruch Autonomii Śląska, strona internetowa: http://autonomia.pl/stowarzyszenie-ruch-autonomii-slaska/ [dostęp: 28.03.2019].

Rybicka E., 2012, *Czy możliwa jest „polifonia pamięci" w literackich badaniach regionalnych? Na przykładzie pogranicza polsko-niemieckiego*, w: Mikołajczak M., Rybicka E., red., *Nowy regionalizm w badaniach literackich: badawczy rekonesans i zarys perspektyw*, Kraków.

Siewior K., 2013, *Tożsamość odzyskana? (Re)transkrypcje doświadczenia migracyjnego w powieści neo-post-osiedleńczej*, „Teksty Drugie", nr 3.

Szczerek Z., 2013a, *Przyjdzie Mordor i nas zje, czyli tajna historia Słowian*, Kraków.

Szczerek Z., 2013b, *Rzeczpospolita zwycięska. Alternatywna historia Polski*, Kraków.

Szczerek Z., 2014, *Siódemka*, Kraków.

Szczerek Z., 2018, *Siwy dym albo pięć cywilizowanych plemion*, Wołowiec.

Szczerek Z., 2015, *Tatuaż z tryzubem*, Wołowiec.

Szczerek Z., 2017, *Międzymorze. Podróże przez prawdziwą i wyobrażoną Europę Środkową*, Wołowiec–Warszawa.

Szczerek Z., (b.r.), *Wandalowie na gruzach Rzymu, czyli Ruinenwert*, strona internetowa Korporacji Ha!art, dział „Felietony", http://www.ha.art.pl/felietony/2744-ziemowit-szczerek-wandalowie-na-gruzach-rzymu-czyli-ruinenwert.html [dostęp: 9.09.2018].

Szydłowska J., 2013, *Narracje pojałtańskiego Okcydentu. Literatura polska wobec pogranicza na przykładzie Warmii i Mazur (1945–1989)*, Olsztyn.

Szydłowska J., 2015, *O pożytkach z podglądania marginesu, czyli po co centrum peryferie. Egzotyzacja świata w prozie reportażowej Ziemowita Szczerka (Przyjdzie Mordor i nas zje, czyli tajna historia Słowian)*, w: Browarny W., Lisak-Gębala D., red., *Centra – peryferie w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, Kraków.

Topolski J., 1999, *Refleksje na temat historii alternatywnej*, „Przegląd Humanistyczny", nr 2/3.

Tujdowski M., 2017, *Polemika z cyklem reportaży Ziemowita Szczerka („Polityka", nr 27–29, 31–34, 2014)*, „Rocznik Ziem Zachodnich", nr 1.

Tumolska H., 2007, *Mitologia Kresów Zachodnich w pamiętnikarstwie i beletrystyce polskiej (1945–2000). Szkice do dziejów kultury pogranicza*, Toruń.

Wąsowicz M., 2016, *Historie alternatywne w literaturze polskiej: typologia, tematyka, funkcje*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich", t. LIX, z. 2.

Żyrek-Horodyska E., 2017, *Od amerykańskiego snu Thompsona po ukraiński Mordor Szczerka. Estetyzacja świata w duchu gonzo*, „Konteksty Kultury", nr 14, z. 2.

JĘZYKI I KULTURY MNIEJSZOŚCI ETNICZNYCH I NARODOWYCH

doi: 10.31261/PS_P.2019.23.09
CC BY NC ND
POSTSCRIPTUM POLONISTYCZNE, 2019 • 1 (23)
ISSN 1898-1593

ANASTASIA REIS
https://orcid.org/0000-0003-4163-4109
Carl von Ossietzky Universität
Oldenburg

O motywacji zmian językowych w zakresie fleksji mówionego języka łemkowskiego

On the motivation for linguistic changes with regard to inflectional morphology of the spoken Lemko language

Abstract: The fact that the Lemko language is placed in the ethnolinguistic Western Slavic area next to the Polish language, which is dominant from the sociolinguistic point of view, has had and continues to have a significant impact on its development. Consequently, the Lemko language, similarly to other (Slavic) micro-languages, should be considered susceptible to changes resulting from the impact of exogenous factors, which can be observed even on a morphological level, which is generally perceived as particularly resistant to external influences. However, research conducted on the basis of material from the spoken corpus of the Lemko language shows that not all linguistic changes currently taking place in that language have been caused by the impact of Polish.
Key words: Lemko language, micro-language, inflectional morphology, linguistic change, ethnolinguistics

Obecna sytuacja kontaktowa

Wyodrębnianie „nowych" etniczno-narodowych lub etniczno-językowych wspólnot ze „starych", już ugruntowanych konstruktów nie jest w dyskursie europejskim nowym fenomenem. W słowiańskim obszarze językowym w ostatnich dziesięcioleciach zwraca uwagę głównie ruch rusiński. Rusini, których język – obok języka rosyjskiego, ukraińskiego i białoruskiego – pierwotnie należał do języków wschodniosłowiańskich i uważany jest za „narodowy" język tzw. Karpatorusinów, zajmują wśród etni wschodniosło-

wiańskich szczególną pozycję. Ich terytorium w zachodniej części regionu karpackiego obejmuje z jednej strony część Podkarpacia na wschodzie, oddzieloną od ukraińskiego obszaru językowego głównym łańcuchem Karpat, z drugiej strony ciągnie się wydłużonym klinem przez cały Beskid Niski i sięga w głąb Zachodniej Słowiańszczyzny pomiędzy siedzibami Polaków na północy i Słowaków na południu, tworząc w ten sposób swoisty region przejściowy pomiędzy Słowiańszczyzną wschodnią i zachodnią[1]. Tym samym karpatorusiński w jego odmianach regionalnych w rozumieniu Heinza Klossa (1976) jest „zadaszony" przez wiele słowiańskich języków standardowych: słowacko-rusiński w regionie Preszowa przez język słowacki, rusiński na Podkarpaciu przez ukraiński, a łemkowski przez język polski.

Bliskie, trwające wiele stuleci sąsiedztwo języka rusińskiego z innymi językami słowiańskimi wpłynęło na jego rozwój leksykalny i strukturalny: rusińskie odmiany regionalne charakteryzują się licznymi „zapożyczeniami" m.in. z języków-dachów (niem. *Dachsprache*) na każdym poziomie językowym, włącznie z morfologicznym[2] (por. Magocsi 2006, 215).

Dzisiejszy kontakt łemkowskiego z innymi językami, który stanowi przedmiot tego artykułu, jest nie mniej intensywny. Ponieważ obszar zamieszkania Łemków znajduje się w Polsce, należy przypuszczać, że nie ma wśród nich jednojęzycznych użytkowników łemkowskiego, lecz z reguły są oni co najmniej dwujęzyczni i obok łemkowskiego władają także polskim na poziomie języka „ojczystego". W związku z tym kontakt z dominującym w ujęciu socjolingwistycznym językiem polskim, spełniającym w stosunku do łemkowskiego funkcję języka-dachu i wywierającym na niego (zwłaszcza na jego wariant mówiony) intensywny wpływ interferencyjny, można określić jako „socjalnie asymetryczny". Wszystko to może doprowadzić do wariantywności na każdym poziomie językowym, do różnych zjawisk mieszania kodów czy w końcu do egzogenicznych, spowodowanych kontaktem zmian językowych (niem. *kontaktinduzierter Sprachwandel*).

[1] Ten, określany jako „praojczyzna" narodu rusińskiego, obszar sięga do terenów dzisiejszych Węgier i Rumunii. Niektóre rusińskie osady powstały w XVIII wieku także w Wojwodinie (na obszarze ówczesnej Jugosławii), por. Magocsi 2006, 207.

[2] W przypadku systemu (fleksyjno-)morfologicznego chodzi o taki poziom językowy, który powszechnie uważany jest za mało podatny na wszelkie wpływy wynikające z kontaktów z innymi językami (niezależnie od typologicznej bliskości języków wchodzących ze sobą w kontakt). A zatem w przypadku tego poziomu językowego każda egzogenicznie motywowana zmiana może zostać oceniona jako miarodajny wskaźnik świadczący o intensywności kontaktów zachodzących między językami (por. Menzel, Hentschel 2016).

Ponadto z zachodniosłowiańskiego obszaru językowego również słowacki (przede wszystkim ze swoimi wschodniosłowackimi dialektami) można rozpatrywać jako będącą w kontakcie z łemkowskim odmianę językową. Jednak ten język zachodniosłowiański, ze względu na bezpośredni długotrwały historyczny kontakt „przez grzbiet karpacki" (Stieber 1938, 16 i n.; Stieber 1974, 474 i n.; Rieger 1992, 35 i n.) jest istotny szczególnie dla analizy starszych fenomenów kontaktowych. Ze względu na niejasny status genetyczny wschodniosłowackiego pomiędzy językami zachodnio- i wschodniosłowiańskimi nie da się wykluczyć, że pojedyncze strukturalne cechy łemkowskiego i dialektów wschodniosłowackich są ze sobą etymologicznie spokrewnione. Jako pokrewieństwo genetyczne należy także uznać możliwe formalne i strukturalne analogie do ukraińskiego – geograficznie najbliżej położonego języka wschodniosłowiańskiego – oraz jego południowozachodnich dialektów. Wprawdzie do kontaktów między łemkowskim i ukraińskim językiem standardowym doszło na skutek – w przeważającej części narzuconej (por. Padjak 2006, 266 i n.; Michna 2004, 79 i n.) – polityki kulturalnej reżimu, jednak intensywność tych kontaktów, a co za tym idzie konsekwencji z nimi związanych, w poszczególnych regionach łemkowszczyzny jest bardzo różna[3]. W przypadku zachodniej części łemkowszczyzny, która jest przedmiotem niniejszych rozważań, nie zakłada się ani bezpośredniego kontaktu z dialektami ukraińskimi (w przeciwieństwie do północnowschodnich słowackich, a w szczególności do dialektów małopolskich), ani intensywnego i rozległego kontaktu z ukraińskim językiem standardowym[4].

Metodologia i materiał badawczy

Celem artykułu jest próba uchwycenia aktualnych tendencji i czynników je wywołujących w rozwoju łemkowskiej fleksji. W przypadku łemkowskiego

[3] M.in. Mirosława Onyszkanycz-Kowalska (2002) stwierdza, że Łemkowie w Rzepedzi, a więc we wschodniej części Łemkowszczyzny, już w czasach przedwojennych mieli w różnych formach nieprzerwany kontakt z ukraińskim językiem standardowym (i mają go również dziś). Efektem tych kontaktów są, według autorki, różne realizacje łemkowskiego, które są hybrydą z jednej strony łemkowskiego, a z drugiej ukraińskiego (i/lub polskiego). Charakter tego konstruktu nie został jednak bliżej objaśniony.

[4] Ten ostatni wypływa m.in. stąd, że etniczne samookreślenie Łemków w miejscach z zachodnich terenów Łemkowszczyzny (często w przeciwieństwie do jej obszarów na wschodzie) w znacznym stopniu nie zależy od ukraińskiego (por. Reis 2018b, 238 i n.). Więcej na temat zagadnienia i problematyki etnicznej i językowej tożsamości Rusinów por. m.in. Magocsi 2006, 211; Michna 2004, 283 i n.; Michna 2018.

chodzi o tzw. „mikrojęzyk" albo „mały język", czyli taki, którym posługuje się z reguły stosunkowo mała grupa etniczna i który – z powodu określonych konstelacji socjalno-politycznych – istnieje zawsze obok innego, dominującego w społeczeństwie prestiżowego języka (tu: języka polskiego). W tym kontekście szczególnie interesujące jest pytanie, jak mocno ukształtowany jest strukturalny wpływ dominującego języka polskiego na łemkowski, jaki charakter mają (możliwe) procesy zmian językowych na tle omówionych asymetrii dominacji i związanych z nimi zjawisk mieszania kodów.

Jakim preferencjom poddają się zatem małe języki w strukturalnie podobnym otoczeniu – czy na skutek tzw. „absolutnego" kontaktu językowego[5] (por. Breu 2017) zyskują popularność raczej elementy i struktury z dominującej odmiany języka mającej większy społeczny prestiż, jak to często ma miejsce w przypadku kontaktu pomiędzy językami niespokrewnionymi czy różniącymi się typologicznie odmianami języka (por. Thomason 2001, 2008)? Czy w przypadku łemkowskiego – pomimo niesprzyjającej sytuacji socjolingwistycznej – dają się zaobserwować raczej wewnątrzjęzykowe/wewnątrzdialektalne tendencje wyrównawcze (por. Kerswill, Trudgill 2005) lub rozpowszechnienie i ustalenie elementów i struktur „bardziej regularnych", jak to często bywa właśnie w przypadku kontaktu między dialektami (por. Mayerthaler 1981; Wurzel 2001)?

Ponieważ nie jest całkiem jasne, w jakim zakresie wzorce fleksyjne, które są podane w quasi-kodyfikującej gramatyce języka łemkowskiego[6], mają

[5] Także w *Borrowing Scale* Sarah Thomason (2001, 70) intensywność procesów transferycznych (w zakresie leksykalnym i strukturalnym), które powstają na skutek kontaktu języków, jest zależna od intensywności tego ostatniego. W przypadku poziomu 1. i 2. (*casual contact*; *slightly more intense contact*) nie występują zapożyczenia w sferze morfologii fleksyjnej, z kolei poziom 3. (*more intense contact*) charakteryzuje się już intensywnymi zapożyczeniami strukturalnymi (proces addytywny w tym przypadku polegać może np. na tym, że autochtoniczny leksem łączy się z zapożyczonym afiksem fleksyjnym). W przypadku ostatniego 4. poziomu (*intense contact*) zgodnie z mottem *anything goe*s, nie ma praktycznie żadnych restrykcji dotyczących transferu w sferze morfologicznej, więc możliwe są nawet rozległe typologiczne zmiany (m.in. substytucja wzorów fleksyjnych przez wzory aglutynacyjne i odwrotnie; przejęcie lub zaniechanie kategorii gramatycznych; znaczne zmiany wzorów dystynkcyjnych itd.). Thomason podkreśla, że głównie te języki, które pod względem typologicznym są od siebie oddalone, dokładnie poddają się temu schematowi zapożyczeń, natomiast języki podobne do siebie pod względem strukturalnym „are likely not to do so in all respects" (Thomason 2001, 71).

[6] Do tej pory miały miejsce dwie próby kodyfikacji łemkowskiego. Za pierwszą po zmianie politycznej można uznać wydaną nakładem własnym autorki Mirosławy Chomiak *Перщу ґраматыку лемківского языка* (Chomiak 1992). W 2000 roku opublikowana została obszerna praca *Gramatyka języka łemkowskiego* / *Ґраматыка лемківского языка* Henryka Fontańskiego

swoje potwierdzenie w języku mówionym (można wręcz zakładać, że pomiędzy rzeczywistym użyciem języka a inwentarzem form przewidzianych w łemkowskiej gramatyce istnieje pewien rozdźwięk, por. Reis 2013, 2018a i 2018c)[7], za podstawę przedstawianych badań służy materiał z korpusu mówionego języka łemkowskiego. To oznacza, że przeanalizowany został wariant mówiony języka łemkowskiego, którym w rzeczywistości obecnie posługują się Łemkowie.

Odpowiadając na pytanie o ewentualne podobieństwo pomiędzy dwoma albo większą liczbą języków w obszarze fleksyjnym na podstawie korpusu, zasadniczo należy brać pod uwagę co najmniej trzy różne typy cech: (1) formalne, czyli „formalno-substancjalne" (istnienie lub brak zgodności pomiędzy pojedynczymi formami czy sufiksami fleksyjnymi w odpowiednim paradygmacie porównywanych języków); (2) strukturalne, czyli „formalno-abstrakcyjne" (związki w obrębie paradygmatów, tzn. pewne wzory dystynkcyjne) oraz (3) kategorialne (por. Reis 2018b, 240 i n.). Problematyczne ze względów metodologicznych mogłoby się jednak okazać to, że w przypadku łemkowskiego ta sama (bądź inna) realizacja cech językowych często nie pozwala wskazać jednoznacznych zależności, gdyż formy łemkowskie

---

i Mirosławy Chomiak (2000), której drugie, poprawione wydanie od 2004 roku uznane zostało za kontrowersyjne (o różnicach między tymi dwoma wydaniami i o ustanawianiu normy pisanej por. Fontański 2008). Ta gramatyka ma jednak charakter raczej deskryptywny i dlatego może być określona jako quasi-kodyfikująca. Wynika to głównie z tego, że kwalifikujące się do pewnej pozycji paradygmatycznej i uchwycone przez kodyfikatorów formy fleksyjne (w wysokim stopniu wariantywnego) języka łemkowskiego zostały wcześniej poddane „arbitralnej selekcji". Tym samym w gramatyce podany został określony przez kodyfikatorów „zestaw" form fleksyjnych, zweryfikowany na podstawie źródeł pisanych (przede wszystkim współczesnej literatury łemkowskiej) oraz na podstawie wyników ustnych oraz pisemnych ankiet przeprowadzonych na początku lat 90. Jednak dość często dla jednej pozycji paradygmatycznej podanych jest kilka form wariantywnych (czasami nawet do czterech różnych wariantów). Por. także krytyczny komentarz Aleksandra Duličenki (2009, 138).

[7] Materiały dla korpusu, który składa się z dwóch podkorpusów, zebrano odpowiednio w latach 1994–1996 oraz w latach 2010–2011. Korpus ten zawiera 196 000 słowoform i obejmuje wypowiedzi 53 respondentów, pochodzących z 11 różnych miejscowości w zachodniej części terenu dawnej Łemkowszczyzny. Korpus został stworzony w ramach oldenburskiego projektu „Fleksyjne nieregularności we »współczesnych« odmianach kontaktowych języków północnosłowiańskich" (niem. „Flexionsmorphologische Irregularität(en) in »aktuellen« Kontaktvarietäten nordslawischer Sprachen"), realizowanego pod kierunkiem prof. dr. Gerda Hentschela (Oldenburg) przy wsparciu finansowym Niemieckiej Wspólnoty Badawczej (niem. Deutsche Forschungsgemeinschaft). Kolejne informacje dotyczące korpusu oraz respondentów podane są w: Menzel, Hentschel 2017.

i polonizmy, ale także (mało)polskie i (wschodnio)słowackie dialektyzmy często mają tę samą postać. Zatem (synchroniczna) etymologiczna systematyzacja często nie jest możliwa dla blisko ze sobą spokrewnionych odmian językowych z wieloma „intermorfami", czyli tzw. „homofonicznymi diamorfami" (por. Hentschel 2018, 129 i n.). Poza tym wszystkie te odmiany charakteryzuje dość wysoki stopień zgodności inwentarza morfemów fleksyjnych, nawet jeśli dystrybucja wyznaczników fleksyjnych i wzorów synkretycznych wypada różnie.

Pytanie o obecne tendencje w łemkowskiej fleksji rozważane w tym artykule, odnosi się jednak w mniejszym stopniu do tego, czy zachodzi tu zasadniczo większe podobieństwo do słowiańszczyzny zachodniej, tzn. i do języka polskiego (niezależnie od tego, jaki charakter miałoby ono mieć – czy jest to skutek ścisłego pokrewieństwa, czy raczej dawnych, historycznych kontaktów językowych)[8]. Decydujące dla przedstawianych badań są aktualne zmiany językowe, wynikające z obecnego kontaktu językowego. Ale jak można oddzielić jedno od drugiego? W tym miejscu warto dokładniej przyjrzeć się korpusowi. W przypadku „starszego" korpusu (StK) większość respondentów urodziła się między 1907 a 1927 rokiem, tym samym ich socjalizacja zachodziła w stabilnym łemkowskojęzycznym otoczeniu[9]. Natomiast

[8] To, że łemkowski wskutek nieustającego kontaktu upodobnił się – głównie w obszarze leksykalnym i fonetyczno-fonologicznym – do języków zachodniosłowiańskich, jest udokumentowane w wielu opracowaniach. Już w latach 30. ubiegłego stulecia Zdzisław Stieber (1938/1974) zauważył ten fenomen i określił go jako „nieświadome przejmowanie cech obcych". Efekty tych kontaktów są niekiedy tak dalekosiężne, że Alexander Teutsch w odniesieniu do rusińskiego na Słowacji stwierdził, że ten „czwarty wschodniosłowiański język" (Magocsi 1996) systemowo jest bardziej zbieżny z polskim i (wschodnio)słowackim, a więc z językami zachodniosłowiańskimi, niż ze wschodniosłowiańskim ukraińskim. Tak więc w przypadku słowacko-rusińskiego chodzi o odmianę początkowo wschodniosłowiańską, która wskutek nieustającego kontaktu z zachodniosłowiańskimi odmianami językowymi przejęła od nich wiele cech strukturalnych. Według Teutscha mamy tu do czynienia z przypadkiem praktycznego „zaniku" bliższego pokrewieństwa z językami wschodniosłowiańskimi i „powstania" nowego z językami zachodniosłowiańskimi. Rezultatem tego procesu jest tworzenie się nowego kontinuum dialektalnego z przesunięciem granicy między słowiańszczyzną wschodnią a zachodnią dalej na wschód (por. Teutsch 2001, 220). Pierwsze opracowania w zakresie fleksji mówionego języka łemkowskiego prezentują częściowo podobne wnioski, por. Reis 2014, 2018a, 2018b, 2019.

[9] Z powodu przymusowych przesiedleń w latach 1945–46 do Związku Radzieckiego (przede wszystkim na Ukrainę) i później w 1947 roku („Akcja Wisła") na tzw. nowe „ziemie zachodnie" (głównie na tereny dzisiejszych województw lubuskiego i dolnośląskiego) struktura terytorialna Łemków została w sposób znaczący zniszczona. Wprawdzie od 1956 roku istnie-

respondenci „nowego" korpusu (NK) urodzili się przeważnie między 1940 a 1996 rokiem, co tym samym pozwala zakładać zdecydowanie większy wpływ języka polskiego. To znaczy, że podzielony materiał korpusu da się zinterpretować za pomocą metody badania zmian językowych w czasie pozornym, czyli *apparent-time-studies* (por. Labov 1994; Bailey 2004): u starszych użytkowników języka zaobserwować można wcześniejsze stadium rozwoju językowego w porównaniu do późniejszego, charakterystycznego dla młodszych użytkowników. To pozwala wskazać kontrasty między sposobem mówienia przedstawicieli różnych pokoleń z dwóch różnych przedziałów czasowych, tzn. synchroniczne różnice w znaczeniu zmiennych, czyli ich różna frekwencja u użytkowników w różnym wieku, będą rozumiane jako zmiany językowe w ujęciu diachronicznym. Takie podejście badawcze umożliwia również oddzielenie aktualnych fenomenów kontaktowych od refleksów starszych, historycznych kontaktów językowych (por. Reis 2018a).

Zmiany językowe w zakresie morfologii fleksyjnej mogą być jednak różnie motywowane. Należy – w miarę możliwości – rozgraniczyć czynniki (1) endogeniczne (w przypadku zmian wewnątrzjęzykowych) oraz (2) egzogeniczne (w przypadku zmian motywowanych kontaktem językowym). A więc wyniki analizy korpusu powinny być rozpatrywane również pod kątem założeń preferencyjno-teoretycznych, opracowanych w ramach morfologii naturalnej. Chodzi tu przede wszystkim o wariant „uniwersalny" z kryteriami izomorfizmu (tzn. uniformizmu i transparentności) i ikoniczności konstrukcyjnej według Mayerthalera (1981). W grę wchodzi również koncept naturalności „specyficzny dla danego języka" według Wurzla (2001), w którym naturalność „uniwersalna" uzupełniona jest czynnikiem bycia odpowiednim w stosunku do systemu danego języka.

Ponadto należy uwzględnić fakt, że nie każda endogeniczna zmiana motywowana jest wewnętrznie, tzn. wewnątrzmorfologicznie, co czyni ją prze-

---

je możliwość powrotu na pierwotne tereny zamieszkania, z której niektórzy Łemkowie skorzystali, jednak ich zdecydowana większość pozostała na obszarach przesiedlenia (więcej na ten temat Misiak 2006, 44 i n., 63 i n.; Magocsi 2004, 33 i n.). Z tego powodu w przypadku łemkowskiego trudno mówić o nietkniętej strukturze dialektalnej o typowo ustalonej charakterystyce przestrzennej, ponieważ ciągły rozwój języka łemkowskiego w jego tradycyjnym „krajobrazie kontaktowym" w 1947 roku został przerwany. W tym przypadku powinno się raczej założyć (przebyte) wewnątrzłemkowskie tworzenie się *koiné*, w którego konsekwencji drobne różnice dialektalne uległy zniwelowaniu (por. Michna 2004, 273; Menzel, Hentschel 2017, 180).

widywalną. Nie można wykluczyć, że przy zmianach wewnątrzjęzykowych rolę odgrywają również czynniki zewnętrzne, tzn. pozamorfologiczne (np. fonetyczno-fonologiczne lub syntaktyczne), które często prowadzą do idiosynkratycznych zmian.

W przypadku łemkowskiego, który znajduje się w „asymetrycznej" sytuacji kontaktu z językiem polskim, należy jednak zauważyć, że hipotezy uzasadniające jakiekolwiek zjawiska w kontekście zmian językowych tylko czynnikami wewnątrzjęzykowymi nie są tu wystarczające – w przypadku zmian językowych w łemkowskim rolę odgrywają nie tylko czynniki endogeniczne, ale również egzogeniczne. Oznacza to, że jeśli w korpusie da się zauważyć pewne ustabilizowanie wariantywności lub wyraźną preferencję użycia określonych form fleksyjnych, trzeba najpierw rozważyć pytanie, czy one nie są motywowane kontaktem językowym. Jeśli rzeczywiście zostanie przejęta jakaś forma fleksyjna charakterystyczna również dla silniejszego z socjolingwistycznego punktu widzenia języka – w tym przypadku języka polskiego – wówczas w następnym kroku należy sprawdzić, czy forma ta jest bardziej „regularna", tzn. mniej nacechowana (bardziej zgodna z uniwersalnymi lub specyficznymi dla danego języka zasadami naturalności niż „konkurencja").

Jeśli zachodzi ten fenomen, wówczas nie można stwierdzić, który z dwóch czynników: egzogeniczny czy endogeniczny (wewnątrzmorfologiczny) wywarł tutaj wpływ, ponieważ preferencje strukturalne i socjolingwistyczne mogą zgodnie występować obok siebie. Ale preferencje określonych wzorów fleksyjnych mogłyby być również motywowane czynnikami czysto socjolingwistycznymi. W takim przypadku egzogenicznie motywowane zmiany językowe doprowadziłyby do przeważającej ekspansji form zgodnych z językiem dominującym w ujęciu socjolingwistycznym, nawet jeśli te ostatnie są mniej korzystne z punktu widzenia podejścia preferencyjno-teoretycznego.

Także w sytuacji, gdy przyjmą się formy specyficzne, „autochtoniczne", należy najpierw sprawdzić, czy nie chodzi tu o formy bardziej „regularne". Jeśli tak, to zgodnie z argumentacją podejścia preferencyjno-teoretycznego zmiany te można ocenić jako motywowane przez czynniki endogeniczne, wewnątrzmorfologiczne. Jeśli preferencji form autochtonicznych, tzn. form specyficznie łemkowskich, nie da się wytłumaczyć z perspektywy morfologii naturalnej, wówczas zmiana w tym przypadku mogłaby być motywowana przez endogeniczne pozamorfologiczne czynniki.

Analiza korpusu[10]

Rzeczowniki rodzaju żeńskiego w dopełniaczu, celowniku i miejscowniku liczby pojedynczej

Na temat statusu fonologicznego w języku łemkowskim trzech dźwięków: |ɨ| (<y> / <и>) czy też |Y| (<ŷ> / <ы>) oraz |i| (<i>) toczą się żywe dyskusje[11]. Czy mamy tu do czynienia z trzema czy tylko z dwoma fonemami, to kwestia natury zarówno empirycznej, jak i teoretycznej. Fonologia dialektalna łemkowskiego nie jest jednorodna i z punktu widzenia diachronicznego jest niestabilna. Z perspektywy empirycznej jest jednak jasne, że zakresy użycia obydwu „y" (*-y-* i *-ŷ-*) ujednoliciły się, tzn. starsze, tylne *-ŷ-* zostało prawie całkowicie wyparte przez środkowe *-y-* wśród młodszych użytkowników języka[12]. Trudne do ustalenia jest jednak, czym są motywowane te zmiany, w jakim stopniu można interpretować je jako samoistny rozwój łemkowskiego albo refleks tendencji wyrównawczych z niwelowaniem wyrazistych cech dialektalnych (w rozumieniu Trudgilla 1986), a w jakim stopniu ten rozwój można rozpatrywać jako częściowe nakładanie się czynników endogenicznych fonetyczno-fonologicznych z czynnikami socjolingwistycz-

[10] W tym miejscu należy zaznaczyć, że w obu korpusach występują zjawiska mieszania kodów (w szerszym sensie). To znaczy, że spektrum wypowiedzi w nich zawartych sięga od „idealnych" polskich aż do takich, które nie zawierają żadnych polskich elementów i mogą zostać scharakteryzowane raczej jako „łemkowskie". Używając terminologii Muyskena, to mieszanie w większości wypadków określić można jako *code-mixing*, tzn. wewnątrzzdaniowe mieszanie kodów. Ponadto w korpusie znaleziono również przykłady alternującego, międzyzdaniowego czy też międzywyrażeniowego przełączania kodów, w terminologii określanego jako *code-switching*. W ostatnim przypadku chodzi o zdania i syntagmy, których inwentarz fonemiczny i morfemiczny odpowiada polskiemu. Takie „polskie" (względnie „wspólne" polsko-łemkowskie) zdania i syntagmy nie były przedmiotem tej analizy. Analizie poddane zostały tylko zdania „łemkowskie" zawierające wszystkie możliwe typy mieszania kodów (w węższym sensie) według terminologii Muyskena (tzn. wewnątrzwyrażeniowe mieszanie, wtrącanie lub tzw. „kongruentną leksykalizację"), por. Muysken 2000.

[11] Nawet ortograficzne przedstawienie tych (i innych) kontrastów zachodzących między głoskami nie jest jeszcze ustalone (por. Fontański 2008).

[12] Początki tej tendencji zaobserwował jeszcze w czasach przedwojennych Z. Stieber, który w pracach dialektologicznych w odniesieniu do fonologii łemkowskiej stwierdził, że młodszych użytkowników języka charakteryzuje tendencja do tej samej (tzn. raczej środkowej) wymowy prasłowiańskich **i* i **y*, co w rezultacie prowadzi do zaniku pomiędzy nimi różnicy fonologicznej (por. Stieber 1982, 31–33).

nymi, wynikającymi z obecnego kontaktu językowego (co najmniej w przypadku młodszych użytkowników języka łemkowskiego)[13].

Konsekwencje takich zmian fonetyczno-fonologicznych są widoczne w różnych instancjach łemkowskiej fleksji i są niekiedy tak znaczne, że w niektórych paradygmatach fleksyjnych dochodzi nie tylko do zmian na płaszczyźnie formalnej, ale także do obszernej redystrybucji wzorów synkretycznych. Taka tendencja – jak obrazuje tabela 1. – zachodzi w przypadku rzeczowników deklinacji żeńskiej w D., C. i Ms. liczby pojedynczej.

Tabela 1. Dystrybucja końcówek rzeczowników deklinacji żeńskiej w D., C., Ms. lp w gramatyce i w korpusie języka łemkowskiego

		D. lp	**C. lp**	**Ms. lp**
tematy zakończone na spółgłoskę twardą	LemGr	*-ŷ*	*-i*	*-i*
	StK	*-ŷ*	*-i*	*-i*
	NK	*-y*	*-i*	*-i*
tematy zakończone na spółgłoskę miękką	LemGr	*-i*	*-y*	*-y*
	StK	*-i*	*-i*	*-i*/*-í*/*-y*
	NK	*-i*	**-i*/*-y*	*-i*/*-y*
tematy zakończone na *-c*	LemGr	*-i*	*-y*	*-y*
	StK	*-i*	*-y*	*-y*
	NK	*-i*	*-y*	*-y*
tematy zakończone na *-ž, -č, -š, -šč*	LemGr	*-ŷ*	*-y*	*-y*
	StK	*-ŷ*	*-y*	*-ŷ*
	NK	*-y*	*-y*	*-y*

Jak ilustruje tabela 1., w gramatyce łemkowskiej w wymienionych przypadkach dla paradygmatu rzeczowników deklinacji żeńskiej w liczbie pojedynczej obowiązuje formuła D. ≠ C. = Ms. przy każdorazowo różnej, dość skomplikowanej formalnej realizacji w zależności od zakończenia tematu (z końcówką *-ŷ*, *-y* lub *-i*), przy czym dopełniacz liczby pojedynczej pozostaje odmienny i nie tworzy żadnych relacji synkretycznych[14].

[13] Przykładem działania w tym kontekście czynników egzogenicznych (albo nakładania się ich z czynnikami endogenicznymi) jest przypadek narzędnika i miejscownika przymiotników rodzaju męskiego i nijakiego liczby pojedynczej (obszernie opisane w: Reis 2018c, 136 i n.) – podobieństwo formalne do języka polskiego oraz charakterystyczny dla polskiego synkretyzm tych dwóch przypadków zaobserwowany u respondentów nowego korpusu jest (przynajmniej częściowo) spowodowany wpływem polszczyzny, por. dla przymiotników twardotematowych: starszy korpus: N. (*-ým*) ≠ Ms. (*-im*) vs. nowy korpus: N. (*-ym*) = Ms. (*-ym*).

[14] W przypadku tematów zakończonych na *-j* wszystkie trzy instancje wykazują homonimię D. = C. = Ms. z końcówką *-i*.

Starszy korpus (w większym stopniu i częściej niż nowy korpus zgodny ze skodyfikowaną wersją) daje podobnie skomplikowany i stosunkowo niejednorodny obraz: w przypadku rzeczowników twardotematowych i zakończonych na spółgłoski welarne paradygmaty fleksyjne zgadzają się całkowicie z podanymi w gramatyce i wykazują homonimię C. = Ms. z końcówką *-i*.

Również w przypadku rzeczowników z tematem zakończonym na *-c* obowiązuje podany w gramatyce synkretyzm D. = Ms. z końcówką *-y*. Przy słowoformach z tematem zakończonym na głoskę szumiącą obowiązuje synkretyzm D. = Ms. ze starą dialektalną końcówką *-ŷ*, natomiast w przypadku rzeczowników miękkotematowych (z niejasnymi związkami w miejscowniku) występuje homonimia D. = C. (*-i*). Wszystko to (podobnie jak w gramatyce) z każdorazowo inną formalną realizacją.

Sytuacja u młodszych użytkowników języka przedstawia się całkowicie inaczej: z powodu jasnej preferencji i przejścia *ŷ* ➛ *y* we wszystkich pozycjach paradygmatycznych, paradygmat deklinacji żeńskiej jest jasny i jednorodny z dwiema jedynie różnymi końcówkami. Rzeczowniki twardotematowe i o tematach zakończonych na spółgłoski welarne zachowują po fonetycznie uwarunkowanych zmianach schemat synkretyczny D. (*-y*) ≠ C. = Ms. (*-i*); w przypadku słowoform z wygłosem tematu na *-c* ta „formuła" (przy podobnej realizacji formalnej) pozostaje diachronicznie stabilna.

Problematyczna pozostaje przy tym sytuacja paradygmatu rzeczowników miękkotematowych, w których zgodnie ze skodyfikowaną normą powinna obowiązywać homonimia C. = Ms. z końcówką *-y*. Wprawdzie podany w gramatyce w tym miejscu synkretyzm C. = Ms. ma swoje uzasadnienie (bo przecież jest on w przypadku rodzaju żeńskiego fenomenem ogólnosłowiańskim), to jednak uwidaczniają się w korpusie w Ms. lp dwie wariantywne końcówki *-i* i *-y* (w starszym korpusie w tej pozycji dodatkowo występuje jeszcze końcówka *-î* z dyftongiczną wymową). Tej wariantywności również nie da się (jeszcze) rozstrzygnąć z perspektywy diachronicznej (por. Ms. lp StK: *f stajńi* vs. *f stajnî* vs. *f stajny* 'w stajni'; NK: *f kuxńi* vs. *f kuxny* 'w kuchni'). W związku ze stosunkowo rzadkim występowaniem celownika zrekonstruowanie schematu synkretyzmu przypadków przy tym typie tematu jest trudne. Dlatego rozwój może przybrać tu (co najmniej) dwa różne kierunki: końcówka *-y* mogłaby się przyjąć w dwóch przypadkach, wówczas schemat C. = Ms. ≠ D. miałby swoje zastosowanie (jak np. ma to miejsce w obecnym języku słowackim). Do takiej interpretacji skłania fakt, że po pierwsze w korpusie już się znajdują pojedyncze przykłady z końcówką *-y* w celowniku liczby pojedynczej, ale także to, że końcówka *-y* jest jednoznacznie prefe-

rowana w Ms. lp przy rzeczownikach żeńskich zakończonych na spółgłoskę (np. NK: *po čast**y*** ‘po części’, *f starost**y*** ‘w starości’, *v osen**y*** ‘jesienią/w jesieni’ itp.). Możliwe byłoby również wewnątrzparadygmatyczne wyrównanie z końcówką *-i* (D. = C. = Ms.) we wszystkich przypadkach, jak to ma miejsce w językach polskim i ukraińskim. Opcja z odizolowanym miejscownikiem i schematem synkretycznym D. = C. (*-i*) ≠ Ms. (*-y*) nie jest niemożliwa, jednak mniej prawdopodobna, zarówno z powodu swojej kompleksowości, jak i obowiązującej w językach słowiańskich przy rzeczownikach rodzaju żeńskiego homonimii C. = Ms.

W paradygmacie rodzaju żeńskiego z tematem zakończonym na *-ž̨*, *-č̨*, *-š̨*, *-šč̨* dochodzi poprzez przejście *ŷ* ➔ *y* nie tylko do zmian na płaszczyźnie formalnej, ale także do restrukturyzacji wzorów synkretycznych. Tu wszystkie przypadki upodobniły się do siebie, a w roli wspólnej końcówki występuje morfem fleksyjny *-y* (por. NK: *xyž̨**y***$_{\text{C.lp}}$ = *koño xyž̨**y***$_{\text{D.lp}}$ = *f xyž̨**y***$_{\text{Ms.lp}}$). Uderzającą cechą tego zaobserwowanego w nowym korpusie kierunku rozwoju, bezpośrednio związanego z endogenicznymi zmianami fonetyczno-fonologicznymi, jest jednak to, że nie można go uważać za całkowicie oderwany od czynników egzogenicznych. Świadczy o tym schemat D. = C. = Ms. z końcówką *-y* w rzeczownikach z tematem zakończonym na głoskę szumiącą, który pokrywa się ze schematem obowiązującym dla języka polskiego. Jednakże stwierdzić można, że ten paradygmat w korpusie języka łemkowskiego nie wykazuje w sumie ani formalnych, ani strukturalnych podobieństw do paradygmatów języków sąsiadujących (por. Reis 2019).

Czasowniki w czasie teraźniejszym i przyszłym prostym w 3. os. lp

Łemkowska koniugacja form czasu teraźniejszego i czasu przyszłego prostego opiera się ze swoimi trzema klasami koniugacyjnymi: I koniugacja (*-e*ś̨), II koniugacja (*-i*ś̨/*-y*ś̨) i III koniugacja (*-s*ś̨) na polskim (więc na zachodniosłowiańskim) wzorcu. Wschodniosłowiańskie (standardowe) języki mają natomiast tylko dwie pierwsze klasy koniugacyjne[15]. Szczególnie interesujący

[15] III klasa koniugacyjna powstała w języku polskim już w epoce przedpiśmiennej na skutek zaniku *-j-* w pozycji między samogłoskami w dawnej I koniugacji i dalszego upodobnienia i ściągnięcia tych grup głosek w czasownikach, które dziś zaliczane są do III koniugacji (*aje* ➔ *ā* ➔ *å*: *požegn-a-je* ➔ *požegn-ā*). Formy 1. os. lp przyjęły analogicznie do innych czasowników jak *dam*, *wiem* końcówkę *-m*, natomiast formy 3. os. lm zachowały „archaiczny” kształt (por. Klemensiewicz 1985, 114). W niektórych polskich gramatykach koniugacja na *-m*, *-sz* podzie-

jest tym samym rozwój w 3. os. lp, ponieważ to właśnie tu może dojść do potencjalnej „konkurencji" pomiędzy formami o zachodniosłowiańskim, czyli polskim charakterze z wschodniosłowiańskimi ze spółgłoską *-t* w wygłosie[16]. W korpusie ta konkurencyjność jest widoczna w szczególności dla czasowników III koniugacji[17]. W przypadku obu korpusów stosunek form z końcówką *-Ø* do form ze spółgłoską *-t* w wygłosie (np. *nazyvaØ* vs. *nazyvat*) prawie w ogóle się nie zmienia (por. tabela 2(a)). W nowym korpusie zwiększa się użycie końcówki *-Ø* zgodnie ze wzorcem polskim o 5%, co stanowi dość niekorzystny obraz z „uporczywą" wariantywnością dwóch konkurujących ze sobą końcówek.

Tabela 2. Sufiksy fleksyjne w 3. os. lp czasu teraźniejszego koniugacji *-a* w %

	StK	NK	LemGr	Pol	Slk
(a) wszystkie czasowniki			*-t**	*-Ø*	*-Ø*
-Ø	35,2	40,5			
-t	64,8	59,5			
n razem	*267*	*819*			
(b) bez leksemów *znaty* i *maty*			*-t*		
-Ø	11,7	6,6			
-t	88,3	93,4			
n razem	196	515			

Po bardziej wnikliwej analizie danych z korpusu daje się jednak zauważyć, że znaczną część wszystkich przykładów z końcówką zerową stanowią leksemy *znaty* 'znać / wiedzieć' i *maty* 'mieć' – dotyczy to obu korpusów (75,5% w starszym i 89,8% w nowym). Jeśli oba te leksemy wyłączy się z analizy,

lona jest na dwie klasy: *-am*, *-asz* (*czytam*, *czytasz*) oraz *-em*, *-esz* (*wiem*, *wiesz*). Rozróżnienie to wynika m.in. z różnego rozumienia granicy między tematem a końcówką fleksyjną. (W tym artykule pod pojęciem III koniugacji kryją się tylko te czasowniki, których temat kończy się na *-a*). We wschodniosłowiańskim obszarze takie ściągnięte formy czasowników spotkać można przede wszystkim w południowowschodnich ukraińskich i niektórych północnorosyjskich dialektach (bez spółgłoski *-t* w wygłosie w ukraińskim, natomiast z takową występującą w rosyjskojęzycznym obszarze) (por. Żylko 1958, 67; Kuraszkiewicz 1963, 49, 71).

[16] Podane w lemkowskiej gramatyce końcówki odpowiednich koniugacji (I: *-u*, *-eš*, *-e*, *-eme*, *-ete*, *-ut*; II: *-u*, *-iš*/*-yš*, *-it*/*-yt*, *-ime*/*-yme*, *-ite*/*-yte*, *-at*; III: *-m*, *-š*, *-t*, *-me*, *-te*, *-ut*) zgadzają się w znacznym stopniu z udokumentowanymi w korpusie.

[17] Formy 3. os. lp I koniugacji charakteryzują się w lemkowskim, podobnie jak w innych wspominanych tu językach słowiańskich, końcówką samogłoskową (por. lem. *žyj**e*** – pol. *żyj**e*** – słow. *žij**e*** – ukr. *živ**e***).

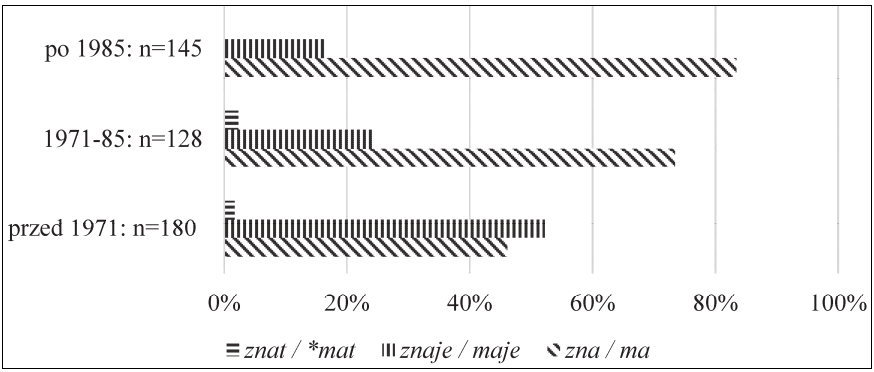
uwidacznia się (tabela 2b) jasny i przekonujący obraz dystrybucji z jednoznaczną preferencją (a nawet o lekkiej tendencji wzrastającej – 5%) łemkowskich form „autochtonicznych" ze spółgłoską *-t* w wygłosie:

StK: *Gadam, że jak kto kce, to fśady śa nafčŷd, tylko kto ne dba**d** o sfoje to…*
[Mówię, że jak ktoś chce, to wszędzie się nauczy, tylko kto nie dba o swoje, to…]

NK: *Navet śa ne źv'ida**t**, śade, jixa**t**.*
[Nawet się nie zapyta, siądzie, jedzie.]

Taki stan rzeczy jest nawet opisany w łemkowskiej gramatyce, która wprawdzie w przypadku 3. os. lp III koniugacji zaleca końcówkę *-t*, jednak dla leksemów *znaty* (wraz z prefiksalnymi derywatami) i *maty* podaje po trzy możliwe warianty: *zna – znaje – znat* i *ma – maje – mat*. Forma *znat* z zaledwie sześcioma wystąpieniami ma w korpusie marginalny charakter, a forma **mat* nie występuje w ogóle, więc wariantywność polega w głównej mierze na formach I koniugacji *znaje/maje* i ich „odpowiednikach" *zna/ma* z III koniugacji. Porównanie użycia tych form w obydwu korpusach pokazuje, że preferencja form *zna/ma* pozostaje niezmienna na poziomie 66%.

Dokładny ogląd nowego korpusu i klasyfikacja danych według grup wiekowych (zob. rysunek 1.) ukazuje jednak pozornie całkiem nową, a jednak wyraźną tendencję wzmacniania dominacji form *zna/ma*, czyli przejście leksemów *znaty/maty* z koniugacji I do III w przypadku najmłodszych, urodzonych po 1985 roku użytkowników języka (83,4%), chociaż przełom w użyciu tych form (z 46,1% na 73,4%) można odnotować już pomiędzy dwoma pierwszymi grupami wiekowymi nowego korpusu.



Rysunek 1. Formy 3. os. lp czasu teraźniejszego czasowników *znaty/maty* w nowym korpusie według wieku (razem n = 453)

Tym samym w przypadku 3. os. lp czasu teraźniejszego III koniugacji da się zauważyć jednoznaczne zasady dystrybucji form fleksyjnych: łemkowskie autochtoniczne formy ze spółgłoską *-t* w wygłosie dominują wyraźnie z 93,4% nad formami z końcówką zerową. Tylko w przypadku często występujących form *znaty/maty*, które poddane są egzogenicznym zmianom, repartycja końcówek następuje zgodnie z polskim wzorem.

Nowy Korpus:

> 1985: (…) *no ale* ***ma*** *totu jakuś tam dżeŭčynu, jakuś pjerun* ***zna*** *otkal…*
[… no, ale ma tę jakąś tam dziewczynę, jakąś pieron wie skąd…]

< 1970: *No juš ša na t'im* ***znaje****, bo ša juš tyma aŭtamy robyt.*
[On już zna się na tym, bo <tyle lat> już przy tych autach robi.]

< 1970: *Ńi, ńi bo ša bojaŭ, že ne puśćat ho spowrotom, bo v'in ne* ***maje*** *vizy.*
[Nie, nie, bo bał się, że go nie puszczą z powrotem, bo nie ma wizy.]

< 1970: (…) *f każdy groxuśći* ***ma*** *byty majoranek…*
[…w każdej grochówce ma być majeranek…]

Taki rozkład, jeśli rozpatruje się go pod kątem regularności, nie jest niczym niezwykłym. W językach z morfologią fleksyjną zwłaszcza wyrazy o dużej częstotliwości występowania charakteryzują się pewną różnorodnością form fleksyjnych. Podejścia preferencyjno-teoretyczne, które koncentrują się przede wszystkim na produkcji mowy, są często w konflikcie z nieregularnościami zorientowanymi na ekonomię w sferze percepcji, które sprzyjają formalnemu różnicowaniu się form o dużej częstotliwości. W przypadku ekstremalnie często używanych leksemów należy się nawet spodziewać fleksyjno-morfologicznej nieregularności, ponieważ formalnie kontrastujące struktury są percepcyjnie łatwiejsze do uchwycenia niż „regularnie" odmieniane formy (por. Werner 1987).

Co się zaś tyczy roli częstotliwości w zmianach fleksyjnych, Hentschel (1992) pokazuje wyraźnie na przykładzie języków rosyjskiego i polskiego, że zwłaszcza w początkowej fazie przemian (a właśnie z taką mamy najwyraźniej do czynienia w przypadku łemkowskich czasowników III koniugacji) są to przede wszystkim leksemy o dużej częstotliwości, które już przybierają nową końcówkę. Słowa będące w częstym użyciu wykazują zasadniczą tendencję, aby wyraźnie odcinać się od reszty, co manifestować się może w sposób innowacyjny we wczesnej fazie pojawiania się nowej końcówki fleksyjnej lub przeciwnie może znajdować swój wyraz (w przypadku dalece zaawansowanych zmian językowych) w konserwa-

tywnym zastygnięciu starych (czy też archaicznych) końcówek (por. Hentschel 1992, 58)[18].

Dlatego też i w tym przypadku zachowanie będących w częstym użyciu leksemów *znaty* i *maty* może zostać odczytane jako wskaźnik dopiero nadchodzących zmian fleksyjnych w paradygmacie czasu teraźniejszego III koniugacji (niezależnie od kierunku, w którym ewentualne zmiany miałyby się dokonać).

Zatem czynniki egzogeniczne, czy – inaczej mówiąc – wpływ języka polskiego na 3. os. lp czasu teraźniejszego, nie mają (przynajmniej jeszcze obecnie) szerokiego odbicia. Jest to godne uwagi tym bardziej, że w kontekście rozpatrywania wszystkich typów koniugacji wzór fleksyjny socjolingwistycznie dominującego polskiego jest nawet bardziej jednolity, tzn. regularny niż łemkowski. Polski paradygmat czasu teraźniejszego/przyszłego w 3. osobie charakteryzuje się nieprzerwanie samogłoskowymi końcówkami (w lp – I: *-e*; II: *-i/-y*; III: *-Ø* z samogłoskowym wygłosem tematu; w lm *-ø*), z tym że komponent nosowy w lm przyczynia się do ikonicznej relacji między dwiema liczbami gramatycznymi, a tym samym do regularności. W tym sensie bardziej regularny wzór fleksyjny w języku polskim kontrastuje z bardzo złożonym wzorem dystrybucji w języku łemkowskim (w lp – I: *-e*, II: *-it/-yt*, III: *-t* vs. *-Ø* w przypadku związania leksykalnego; w lm *-ut/-at*).

Podsumowanie, wnioski i perspektywy

Dzięki metodzie badań zmian językowych w czasie pozornym (*apparent time studies*) i porównaniu na jej podstawie materiału językowego starszych i młodszych użytkowników języka, możliwe było dojście do różnych wniosków odnośnie do diachronicznego rozwoju struktur fleksyjnych we współczesnym mówionym języku łemkowskim. Na podstawie wielu zaprezentowanych przeanalizowanych przykładów da się uchwycić pewne ogólne tendencje.

[18] Hentschel (1992, 50), twierdząc, że leksemy o dużej częstotliwości użycia mogą być zarówno „prekursorem", jak i „zamykającym elementem" zmian morfologicznych, a z kolei większość nie tak często występujących słów zajmuje z punktu widzenia chronologii pozycję środkową, jednoznacznie sprzeciwia się ogólnej tezie (por. Hooper 1976; Mańczak 1980), że zmianom fleksyjnym ulegają najpierw wyrazy o małej, a dopiero później o dużej częstotliwości występowania.

Natura dających się zaobserwować w mówionym języku łemkowskim fenomenów związanych ze zmianami we fleksji jest bardzo heterogenna. Prymat egzogenicznych, socjolingwistycznych czynników obowiązujący głównie w przypadku języków typologicznie od siebie oddalonych, o którym mówi Thomason (por. Thomason 2001, 71; 2008, 43 i n.), nie sprawdza się (przynajmniej na razie) w przypadku języka łemkowskiego. Nie zmienia tego nawet fakt, że kontakt języków łemkowskiego i polskiego da się zakwalifikować jako kontakt od 3. (*more intense contact*) do 4. stopnia (*intense contact*) intensywności w tzw. „skali zapożyczeń" (*borrowing scale*, Thomason 2001, 70 i n.), co powoduje, że – szczególnie w przypadku strukturalnych podobieństw języków będących w kontakcie – praktycznie nie istnieją jakiekolwiek restrykcje zapożyczeń na poziomie fleksyjnym (por. Thomason 2015, 32)[19]. Co prawda zmiany we fleksji łemkowskiej, ukierunkowane na zbliżenie z polszczyzną, dotyczą zarówno obszaru formalnego, jak i strukturalnego[20] (m.in. przez przejęcie polskich wzorów synkretycznych), jednakże formalne zgodności z polskim daje się z reguły zaobserwować w przypadku rozbieżnej struktury paradygmatycznej, natomiast zgodne struktury paradygmatyczne charakteryzują się często odmienną realizacją formalną (por. Reis 2018a, 2018b; Menzel, Reis 2014, 155). Przypadki, kiedy zbliżenie do języka polskiego ma miejsce jednocześnie w ujęciu formalnym i strukturalnym (jak pokazują to np. wspomniane wyżej przykłady z paradygmatu przymiotnikowego), należą raczej do wyjątków i nie da się ich ograniczyć tylko do wpływu egzogenicznego.

Ponadto z przeanalizowanych przykładów nie wynika dominacja preferencji opartych na założeniach teorii naturalności: w niektórych przypadkach można zaobserwować stabilność łemkowskich form i struktur rodzimych również tam, gdzie z punktu widzenia morfologii naturalnej nie są one optymalne, podczas gdy formy fleksyjne (czy też wzory fleksyjne) społecznie dominującego języka polskiego są korzystniejsze z punktu widzenia podejścia preferencyjno-teoretycznego. Co więcej, zaprezentowane tu przykłady i dotychczasowe wyniki wskazują na złożone powiązania egzogenicznych i endogenicznych (wewnątrzmorfologicznych i pozamorfologicznych) czyn-

[19] Dwujęzyczność także wzmacnia intensywność kontaktów między językami (por. Thomason 2015, 34).

[20] Wpływ polskiego na język łemkowski w ujęciu kategorialnym (polegający głównie na przejęciu lub ewentualnie zachowaniu rodzaju męskoosobowego) wymaga dalszych badań. O wynikach badań dotyczących zaimków anaforycznych por. Menzel, Reis 2014, 133 i n.; o rzeczownikach, atrybutach przymiotnikowych i czasownikach por. Reis 2019.

ników. Godne uwagi jest to, że w tych przypadkach, kiedy daje się zaobserwować zmianę fleksyjno-morfologiczną, zazwyczaj zachodzi większa liczba preferencji, tzn. strukturalne i socjolingwistyczne czynniki występują często równocześnie lub – innymi słowy – wzmacniają się wzajemnie. „Polskie" końcówki znajdują zatem z reguły swoje zastosowanie we fleksji języka łemkowskiego, kiedy sprzyjają temu struktury paradygmatyczne.

Poza tym można zaobserwować, że skuteczność czynników egzogenicznych jest w języku łemkowskim w szczególności decydująca dla rzeczownikowego obszaru fleksji, gdy tymczasem obszar czasownikowy (ze związanymi morfemami fleksyjnymi) pozostaje dość odporny na wpływ silniejszej socjolingwistycznie polszczyzny. Ciekawe, że wniosek ten jest zbieżny z wnioskami, do jakich dochodzą Menzel i Hentschel (2015), badający morfologię fleksyjną mieszanej białorusko-rosyjskiej mowy (MBRM, tzw. trasianki) oraz mieszanej ukraińsko-rosyjskiej mowy (MURM, tzw. surżyka) na Białorusi czy Ukrainie. Również tu da się w paradygmacie czasowników w przeciwieństwie do rzeczowników wykazać znacznie mniej (w przypadku MBRM) albo bardzo mało (w przypadku MURM)[21] przykładów „rosyjskich" końcówek, a tym samym brak tu dowodów na zdecydowany wpływ dominującego języka rosyjskiego[22]. W przypadku tych morfemów fleksyjnych chodzi jednak w przeważającej mierze o leksykalnie utrwalone zapożyczenia, które współwystępują z rosyjskimi lub wspólnymi tematami wyrazów, co potwierdza szeroko uznaną tezę, że zapożyczone końcówki występują najpierw tylko z zapożyczonymi leksemami (Thomason, Kaufmann 1988, 74 i n.), a rzeczowniki są o wiele częściej zapożyczane niż czasowniki (Matras 2015, 59 i n.; Thomason 2001, 70). Takie ustalenie podobieństwa w odniesieniu do każdego morfemu, które zostało przeprowadzone w przy-

[21] Te niewielkie różnice między MBRM i MURM dotyczące „podatności" na wpływ języka rosyjskiego można wytłumaczyć głównie tym, że język rosyjski na Białorusi pod względem społecznym dominuje nad białoruskim o wiele silniej niż nad językiem ukraińskim na Ukrainie (por. Menzel, Hentschel 2015, 125). Ale też fakt, że strukturalny dystans pomiędzy rosyjskim i białoruskim (w porównaniu do tego między językiem rosyjskim a ukraińskim) jest mniejszy, pozostaje w tej kwestii również nie bez znaczenia.

[22] Również w przypadku przymiotników (włączając zaimki i liczebniki o deklinacji przymiotnikowej) okazuje się, że wpływ rosyjskiego jest niewielki (por. Menzel, Hentschel 2015, 153). W przypadku języka łemkowskiego są to jednak przede wszystkim czasowniki z morfemami związanymi, które (jeszcze?) w dużej mierze pozostają odporne na wpływ socjolingwistycznie dominującej polszczyzny, chociaż zmiany językowe zachodzące we fleksji przymiotnikowej w porównaniu ze zmianami w rzeczownikach nie są tak obszerne (por. Reis 2019).

padku MBRM oraz MURM[23], jest w przypadku łemkowskiego – z powodu niepełności źródeł leksykograficznych (por. Káprály 2013, 92 i n.) i bardzo „niewiążących" stosunków pomiędzy wariantem mówionym a zaproponowaną kodyfikacją – z pewnością niemożliwe[24]. Jednakże dla pozostałych instancji zmian fleksyjnych należałoby sprawdzić, czy da się sporządzić „hierarchię zapożyczeń" na poziomie fleksji związanej również w zależności od części mowy, w której te zmiany występują.

Zasadniczo porównanie korpusów ukazuje jasną tendencję do ujednolicenia procesów tworzenia form, do rozległej redukcji wariantywności konkurencyjnych form, a tym samym do eksplikacji wyraźnych preferencji pewnych wzorów fleksyjnych i stopniowego ustalenia się uzusu gramatycznego (w pewnym stopniu rozbieżnego z zaproponowaną normą skodyfikowaną). Wyniki badań potwierdzają zatem konstytuowanie się wewnątrzdialektalnych form wyrównawczych (m.in. poprzez zanik różnic międzydialektalnych) oraz niwelowanie rzadko występujących form w wyniku „wewnątrzłemkowskiego" tworzenia się *koiné*.

Tłum. Joanna Sulikowska-Fajfer i Anastasia Reis

Literatura

Bailey G., 2004, *Real and Apparent Time*, in: Chambers J.K., ed., *The Handbook of Language Variation und Change*, Malden.

Breu W., 2017, *Moliseslavische Texte aus Acquaviva Collecroce, Montemitro und San Felice del Molise*, in: Breu W. et al., Hrsg., *Slavische Mikrosprachen im absoluten Sprachkontakt. Glossierte und interpretierte Sprachaufnahmen aus Italien, Deutschland, Österreich und Griechenland*, Bd. 1, Wiesbaden (Slavistische Beiträge 505).

Chomiak M., 1992, *Gramatýka lemkivskoho jazýka*, Legnica.

Duličenko A.D., 2009, *Das Russinische*, in: Rehder P., Hrsg., *Einführung in die slavischen Sprachen*, 6. Aufl., Darmstadt.

Fontański H., 2008, *Aktualne problemy języka łemkowskiego (normalizacja pisowni)*, w: Pljiškova A., red., *Rusyns'kýj jazýk medži dvoma kongresamy. Zbornik referativ z III. Medžinarodnoho kongresu rusyns'koho jazýka, Krakiv, 13.–16.9.2007*, Prjašiv.

Fontański H., Chomiak M., 2000, *Gramatyka języka łemkowskiego. Ґраматыка лемківского языка*, Katowice.

Hentschel G., 1992, *Verwendungshäufigkeit und Innovation im Flexionssystem – Beobachtungen zum morphologischen Wandel im Russischen und Polnischen*, „Zeitschrift für Slawistik", Nr. 37.

[23] Więcej o tych badaniach zob. m.in. Hentschel 2013, 62 i n.

[24] Por. również Menzel, Hentschel 2017, 102 i n.

Hentschel G., 2013, *Belorusskij, russkij i belorussko-russkaja smešannaja reč*, „Voprosy jazykoznanija", nr 1, 53–76.

Hentschel G., 2018, *Die weißrussische „Trasjanka" und der ukrainische „Suržyk": grundlegende quantitativ-qualitative soziolinguistische Ähnlichkeiten und Unterschiede*, in: Kempgen S. et al., Hrsg., *Deutsche Beiträge zum 16. Internationalen Slavistenkongress, Belgrad 2018*, Wiesbaden (Die Welt der Slaven. Sammelbände. Sborniki 63).

Hooper J.B., 1976, *An Introduction to Natural Generative Phonology*, New York.

Káprály M., 2013, *Sovremennye rusinskie literaturnye mikrojazyki*, „Studia Slavica Hungarica", nr 58(1).

Kerswill P., Trudgill P., 2005, *The Birth of New Dialects*, in: Auer P. et al, eds., *Dialect Change: Convergence and Divergence in European Languages*, Cambridge.

Klemensiewicz Z., 1985, *Historia języka polskiego*, cz.1., Warszawa.

Kloss H., 1976, *Abstandsprachen und Ausbausprachen*, „Zeitschrift für Dialektologie und Linguistik. Beihefte. Neue Folge", No. 16.

Kuraszkiewicz W., 1963, *Zarys dialektologii wschodniosłowiańskiej z wyborem tekstów gwarowych*, Warszawa.

Labov W., 1994, *Principles of Linguistic Change*, vol. 1, *Internal Factors*, Oxford.

Magocsi P.R., 1996, *The Rusyn Language Question Revisited*, in: Magosci P.R., ed., *A New Slavic Language is Born. The Rusyn Literary Language of Slovakia*, New York.

Magocsi P.R., 2004, *Etno-geografičnyj i istoričnyj perehljad*, in: Magocsi P.R., ed., *Rusinskyj jazyk*, Opole.

Magocsi P.R., 2006, *Rusinskij jazyk: dostiženija poslednego vremeni i predstojaščie zadači*, in: Duličenko A.D., Gustavsson S., eds., *Slavjanskie literaturnye mikrojazyki i jazykovye kontakty*, Tartu.

Mańczak W., 1980, *Frequenz und Sprachwandel*, in: Lüdtke H., Hrsg., *Kommunikationstheoretische Grundlagen des Sprachwandels*, Berlin-New York.

Matras Y., 2015, *Why is the Borrowing of Inflectional Morphology Dispreferred?*, in: Gardani F., Arkadiev P., Amiridze N., eds., *Borrowed Morphology*, Berlin.

Mayerthaler W., 1981, *Morphologische Natürlichkeit*, Wiesbaden.

Menzel T., Hentschel G., 2015, *Zum Einfluss des Russischen auf die Flexionsmorphologie der weißrussisch-russischen und ukrainisch-russischen gemischten Rede*, „Wiener Slawistischer Almanach", Nr. 75.

Menzel T., Hentschel G., 2016, *Zu Pronominalparadigmen in Kontaktvarietäten. Demonstrativpronomen in der gemischten weißrussisch-russischen Rede in Weißrussland*, in: Bittner A., Köpcke K.-M., Hrsg., *Regularität und Irregularität in Phonologie und Morphologie. Diachron, kontrastiv, typologisch*, Berlin.

Menzel T., Hentschel G., 2017, *Flexionsmorphologische Irregularität im innerslavischen Sprachkontakt. Sprachinhärente Präferenzen oder politisch-soziale Dominanz: Russisch vs. Weißrussisch/ Ukrainisch – Polnisch vs. Kaschubisch/ Lemkisch*, Frankfurt a.M.

Menzel T., Reis A., 2014, *Regularität / Irregularität im Paradigma anaphorischer Pronomen: Zur Rolle des Sprachkontakts im Lemkischen*, „Zeitschrift für slavische Philologie", Nr. 70/1.

Michna E., 2004, *Kwestie etniczno-narodowościowe na pograniczu Słowiańszczyzny wschodniej i zachodniej. Ruch rusiński na Słowacji, Ukrainie i w Polsce*, Kraków.

Michna E., 2018, *Ideologie językowe i ich wpływ na procesy emancypacji języka łemkowskiego*, w: Tambor J., red., *Polonistyka na początku XXI wieku. Diagnozy, koncepcje, perspektywy*, t. 4., *Pogranicza, mniejszości, regiony. Etnolingwistyka*, Katowice.

Misiak M., 2006, *Łemkowie. W kręgu badań nad mniejszościami etnolingwistycznymi w Europie*, Wrocław.
Muysken P., 2000, *Bilingual Speech. A Typology of Code-mixing*, Cambridge.
Onyszkanycz-Kowalska M., 2002, *Sytuacja gwary łemkowskiej i ukraińskiego języka literackiego w Rzepedzi*, w: Rieger J., red., *Język mniejszości w otoczeniu obcym*, Warszawa.
Padjak V., 2006, *Zakarpat'e (Podkarpatskaja Rus'): problemy i osobennosti funkcionirovanija rusinskogo literaturnogo jazyka v kontekste nacional'nogo vozroždenija*, in: Duličenko A.D., Gustavsson S., eds., *Slavjanskie literaturnyemikrojazyki i jazykovye kontakty*, Tartu.
Reis A., 2013, *Lemkovskie anaforičeskie mestoimenija: kodificirovannaja norma i razgovornyj uzus*, „Linguistica Copernicana", nr 1(9).
Reis A., 2014, *Jazyk lemkov na granice mežďu Vostočnoj i Zapadnoj Slaviej: osobennosti slovoizmenenija anaforičeskich mestoimenij v reči lemkov*, in: Giger M. et al., eds., *Slované mezi tradicí a modernitou*, Praha.
Reis A., 2018a, *Kontakt językowy a zmiana systemu fleksyjnego: wpływ polszczyzny na język łemkowski*, w: Tambor J., red., *Polonistyka na początku XXI wieku. Diagnozy, koncepcje, perspektywy*, t. 4., *Pogranicza, mniejszości, regiony. Etnolingwistyka*, Katowice.
Reis A., 2018b, *Zur Rolle von „Entlehnungen" und „Kalkierungen" in der lemkischen Flexionsmorphologie*, in: Witzlack-Makarevich K., Hrsg., *Kalkierungs- und Entlehnungssprachen in der Slavia: Boris Unbegaun zum 120. Geburtstag*, Berlin.
Reis A., 2018c, *Flexionsmorphologischer Wandel im Lemkischen: endogene und exogene Faktoren*, in: Kempgen S. et al., Hrsg., *Deutsche Beiträge zum 16. Internationalen Slavistenkongress in Belgrad 2018*, Wiesbaden.
Reis A., 2019, [nieopublikowana praca doktorska], *Endogener und exogener flexionsmorphologischer Wandel in Kleinsprachen: Der Fall des Lemkischen zwischen Polnisch, Slovakisch und Ukrainisch*, Oldenburg.
Rieger J., 1992, *Typy kontaktów językowych w Karpatach*, w: Siatkowski J., Doliński I., red., *Słowiańsko-niesłowiańskie kontakty językowe*, Warszawa.
Stieber Z., 1938, *Sposoby powstawania słowiańskich gwar przejściowych*, Kraków.
Stieber Z., 1974, *Wpływ polski i słowacki na gwary Łemków*, w: Stieber Z., *Świat językowy Słowian*, Warszawa.
Stieber Z., 1982, *Dialekt Łemków. Fonetyka i fonologia*, Wrocław.
Teutsch A., 2001, *Das Rusinische der Ostslowakei im Kontext seiner Nachbarsprachen*, Frankfurt.
Thomason S.G., 2001, *Language Contact. An Introduction*, Edinburgh.
Thomason S.G., 2008, *Social and Linguistic Factors as Predictors of Contact Induced Change*, „Journal of Language Contact – THEMA", no. 2.
Thomason S.G., 2015, *When is the Diffusion of Inflectional Morphology Not Dispreferred?*, in: Gardani F., Arkadiev P., Amiridze N., eds., *Borrowed morphology*, Berlin.
Thomason S.G., Kaufmann T., 1988, *Language Contact, Creolization, and Genetic Linguistics*, Berkeley.
Trudgill P., 1986, *Dialects in contact*, Oxford.
Werner O., 1987, *Natürlichkeit und Nutzen morphologischer Irregularität*, in: Boretzky N. et al., Hrsg., *Beiträge zum 3. Essener Kolloquium über Sprachwandel und seine bestimmenden Faktoren*, Bochum.
Wurzel W.U., 2001, *Flexionsmorphologie und Natürlichkeit. Ein Beitrag zur morphologischen Theoriebildung*, 2. Aufl., Berlin.
Žylko F.T., 1958, *Hovory ukrajins'koji movy*, Kyjiv.

doi: 10.31261/PS_P.2019.23.10
POSTSCRIPTUM POLONISTYCZNE, 2019 • 1 (23)
ISSN 1898-1593

MACIEJ WITKOWSKI
https://orcid.org/0000-0001-7072-8513
Akademia WSB
Dąbrowa Górnicza

Mniejszość romska w Polsce: czego brakuje w koncepcji integracji?[1]

The Romani minority in Poland: what is lacking in the integration concept?

Abstract: The author presents the results of own research carried out within the Romani community in two villages of the Podhale region (respectively in 2011–2017 and 2013–2016). The author focuses particularly on the reasons for differences in multiple aspects of functioning of the two groups studied. The results of own research presented and analysed in the paper are based on observations and free-form interviews with both Romani and non-Romani people.
Key words: Romani minority, integration, Podhale, Poland, intercultural communication, etnology

Wprowadzenie

Sytuacja społeczna Romów w Polsce jest na tle innych społeczeństw europejskich, a zwłaszcza środkowoeuropejskich, dość specyficzna (zob. Liegeois 2007, 31; por. Talewicz-Kwiatkowska 2013; Szewczyk 2013). Przede wszystkim ich liczba w stosunku do populacji większościowej jest stosunkowo niewielka. Najprawdopodobniej mamy około 20–25 tys. Romów w 38-milionowym państwie (*Program integracji społeczności romskiej w Polsce na lata 2014–2020*, 2014, 12). Skala zjawisk określanych w kategoriach „problemu społecznego" związanych z trybem życia Romów jest stosunkowo

[1] Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2018/29/B/HS5/00019.

mała. Sytuacje te mają charakter przede wszystkim lokalny. Większość konfliktów społecznych, w których stronami są Romowie i nie-Romowie, ogniskuje się w obszarach bezpośredniego sąsiedztwa. W konsekwencji sytuacja Romów i relacje z nimi nie są elementem debaty politycznej (Witkowski 2016; Wódz, Witkowski 2013). Popularny temat „romskiego zagrożenia demograficznego" (Stewart 2013; Nowicka 2003; Połeć 2003; Witkowski 2003), w innych krajach Europy Wschodniej i na Bałkanach zazwyczaj elektryzujący opinię publiczną, w Polsce się nie pojawia. Podobnie niemal nikt nie podnosi sprawy romskiej samorządności lokalnej czy przedstawicielstwa politycznego Romów na arenie ogólnopolskiej w ramach instytucji powszechnego systemu politycznego. Romowie korzystają natomiast ze specjalnych, gwarantowanych mniejszościom przez państwo polskie i prawo międzynarodowe (Sobotka 2010; Janusz 2011) instytucji partycypacyjnych, których znaczenie jest jednak niewielkie. Prawdopodobnie, bo w gruncie rzeczy nie mamy w tej sprawie wiarygodnych aktualnych danych (Nowicka 2003, 31–33), zdecydowana większość Romów w Polsce należy do grupy określanej jako Polska Roma, mającej stosunkowo konserwatywny stosunek do własnej tradycji i dość hermetycznej.

Wobec opisanego stanu rzeczy ani polscy politycy, ani urzędnicy uczestniczący w międzynarodowych gremiach kreujących politykę Unii Europejskiej wobec społeczności romskiej nie wykazują jakiejś szczególnej inicjatywy. W Polsce nigdy nie pojawiła się idea, by ze strategii rozwiązywania problemów społeczności romskich uczynić kwestię międzynarodową, o co aktywnie zabiegała i zabiega większość państw Europy Środkowo-Wschodniej (Vermeersch 2006; Klimova-Alexander 2005; Barany 2002). Rząd polski stał się biernym wykonawcą wspólnej polityki europejskiej wobec społeczności romskich, a w każdym razie jej głównych wytycznych. Na poziomie konkretnych rozwiązań wprowadzających w życie wspólne europejskie ramy ideowe polityki romskiej, dzięki istnieniu tzw. mechanizmów elastyczności europejskiej negocjowanej demokracji (Wódz, Wódz 2007), w ciągu ostatnich 15–20 lat ukształtował się stabilny zestaw instrumentów oddziaływania i pragmatycznej logiki ich wykorzystywania. Udział romskich liderów z Polski w kreowaniu wspólnej polityki, choć prestiżowy, jak w przypadku Stanisława Stankiewicza – wieloletniego prezydenta International Romani Union – nie może być traktowany jako istotne zaakcentowanie specyficznej sytuacji Romów w Polsce. Praktyki integrowania Romów wytworzyły w wielu miejscach w Polsce szereg wyjątkowych lokalnych relacji społecznych, a ich konsekwencji nie można uogólniać na inne państwa objęte wspólną europejską polityką.

Jednak gdy na europejską politykę równości i dążenie do stworzenia społeczeństwa inkluzyjnego spogląda się z perspektywy polityki wobec społeczności romskich w Polsce, można wyraźnie dostrzec jej ograniczenia. Główny problem zasadza się w założeniu, że współczesne koncepcje polityki integrowania Romów w UE i w Polsce zostały zbudowane dzięki przekonaniu, że „ekspercka wiedza" o relacjach społeczeństwa większościowego z Romami jest wystarczająca i godna zaufania. Zjawisko to implikuje głębokie poczucie moralnej słuszności, z jaką twórcy i realizatorzy polityki integrowania Romów narzucają konkretne sposoby działania lokalnym społecznościom. W swoim artykule zamierzam przyjrzeć się dwóm bardzo różnym kontekstom podejmowania prób integrowania wspólnot romskich ze społecznościami lokalnymi i na tej podstawie wskazać pewne zasadnicze ograniczenie instytucjonalnych praktyk integrowania Romów.

Dwie wioski

Zamierzam porównać sytuację w dwóch podhalańskich wioskach, w których znajdują się romskie osady. W obu przeprowadziłem badania etnograficzne, na które składają się dokonywane w ciągu sześciu lat obserwacje i swobodne wywiady z Romami i nie-Romami. Wybór nie jest przypadkowy. W jednej z wiosek wzory tzw. integracji społecznej Romów wyznaczają realizatorzy grantów. W drugiej większość Romów wstąpiła do Kościoła Zielonoświątkowego, dokonując interesującego „otwarcia" swojej tożsamości. Przyglądając się zmianom zachodzącym w społecznościach romskich konwertytów i zestawiając je ze zjawiskami w społeczności Romów integrowanych przez projekty marketingu społecznego, otrzymujemy interesujący materiał porównawczy. W sytuacji, gdy dwie dość zbliżone do siebie społeczności Bergitka Roma[2], żyjące w podobnym społecznym otoczeniu i na podobnym poziomie materialnym, których członkowie są w dodatku często blisko spokrewnieni, podlegają zupełnie innym przeobrażeniom, pojawia się

[2] Romowie są przez społeczności zewnętrzne często postrzegani jako grupa jednorodna. W rzeczywistości wewnątrz romskiego świata – także w Polsce – występują głębokie podziały. W Polsce dwie główne grupy Romów to Polska Roma (czasem nazywani Cyganami Nizinnymi) i Bergitka Roma (nazywani też Cyganami Wyżynnymi). Bergitka Roma są przez Polską Romę uważani za grupę niższą, która nie stosuje się we właściwy sposób do romskich zasad postępowania.

potrzeba interpretacji różnic. Dane etnograficzne, które udało się uzyskać, pozwalają na ostrożne porównanie sytuacji w obu osadach. Nie ma oczywiście mowy o wyjaśnieniach w kanonie „jedynej różnicy". Każde proste odniesienie doświadczeń z jednej osady do sytuacji zastanej w drugiej budzi szereg zastrzeżeń. Jest to zarówno konsekwencja interpretacji kulturowej opartej na gęstym opisie niepowtarzalnego kontekstu, jak i natury etnografii: opisu uczestnictwa badacza w życiu badanych społeczności.

Obie osady są pod wieloma względami podobne. Przede wszystkim mamy tu do czynienia z kilkudziesięcioosobowymi społecznościami romskimi wyraźnie odrębnymi od reszty mieszkańców podhalańskiej wioski. Na odrębność składają się różnice w sposobie życia, zamieszkiwanej przestrzeni, sposobach komunikowania się, wyglądzie. Odrębność wyraża się także jasnym mentalnym rozgraniczeniem na Romów i Górali w strukturze świata społecznego wszystkich mieszkańców wioski. Romowie z obu osad są mieszkańcami swoich wsi od wielu pokoleń. Właściwie nikt z mieszkańców nie jest w stanie wyjaśnić genezy ich pojawienia się, ani określić, kiedy do tego doszło. Status materialny i społeczny Romów jest w obu przypadkach wyraźnie niższy od Górali, co w obu lokalizacjach Romowie i nie-Romowie interpretują nieco inaczej. Wspólnym elementem kontekstu jest także to, że w obu miejscach wyraźnie widać odbywające się tam praktyki integrowania Romów: projekty realizowane w paradygmacie marketingu społecznego mające na celu wywołanie „pozytywnej zmiany" w dotychczasowym życiu Romów. Wspólnym normatywnym modelem działań są ramy realizowanej w Unii Europejskiej „strategii integracji Romów" wprowadzanej w życie dzięki znacznym środkom finansowym i szczególnym zinstytucjonalizowanym mechanizmom tworzenia dyskursu, zwanym czasem ogólnie *European governance*.

Jednocześnie w wyniku zaistnienia pewnych okoliczności sytuacja w obu wioskach różni się zasadniczo. W jednej z osad zinstytucjonalizowane działania integracyjne przybrały szczególnie intensywny charakter i bardzo wyraźnie przyczyniły się do ukształtowania charakterystycznych relacji między Romami i nie-Romami. Najbardziej wyrazistym symbolem wsparcia, jakie Romowie z osady otrzymali w darze, jest nowy wielorodzinny budynek, stopniowo oddawany do użytku w latach 2007–2014 (i właściwie wciąż adaptowany do rosnących potrzeb). W drugiej osadzie znaczna część Romów stała się członkami Kościoła Zielonoświątkowego, co w ich przypadku radykalnie wpłynęło na dotychczasowy sposób życia, a w szczególności na utrzymywanie się społecznych granic emocjonalnego zaangażowania.

Bartnica Dolna[3]

W trakcie moich kolejnych wizyt w osadzie w latach 2011–2017 we wsi mieszkała około 70–80-osobowa grupa Romów Bergitka. Do 2014 roku, aby dostać się do osady, trzeba było przejść przez drewniany most, będący w bardzo złym stanie. Obecnie w ramach kontynuacji inwestycji infrastrukturalnych na rzecz społeczności romskiej wybudowano także nowy betonowy most. Zarówno dom, jak i most są bardzo czytelnymi znakami czasów programu integracji Romów. Projekt budowy domu (obu części) dla Romów został opracowany w listopadzie 2004 roku i przewidywał postawienie budynku mieszkalnego o łącznej powierzchni użytkowej 575 m^2, na których miało powstać 12 mieszkań. Budynek stanął na terenach przylegających od południa do rzeki Bartnica, a od północy do dość stromego zbocza. Inwestorem została gmina Bartnica Górna, która wystarała się o działkę pod budowę.

W raporcie przedstawiciela Rzecznika Praw Obywatelskich, który był we wsi w październiku 2014 roku, warunki mieszkaniowe Romów oceniono jako „bardzo dobre" (*Działania Rzecznika Praw Obywatelskich*… 2014, 24). Cała inwestycja została zrealizowana dzięki dofinansowaniu ze środków budżetu państwa w ramach rządowego programu integracji Romów przekazanych przez ówczesne Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji.

Poza zasiłkami z pomocy społecznej i darami (którymi Romowie okazyjnie handlują wśród nie-Romów) otrzymywanymi od organizacji pomagających Romom głównymi sposobami zdobywania środków na utrzymanie jest zbieractwo złomu oraz odzyskiwanie miedzi i innych metali ze starych przewodów i opon. Sporadycznie Romowie bywali zatrudniani przez gminę przy okazji okolicznościowych imprez jako osoby odpowiedzialne za transport i rozkładanie infrastruktury. Odzyskiwanie metali, choć stosunkowo opłacalne, jest źródłem licznych napięć z mieszkańcami Bartnicy Dolnej ze względu na roznoszący się gryzący dym i smród z wypalanych przewodów. Osoby mieszkajace w bezpośrednim sąsiedztwie w bardzo emocjonalny sposób przekonywały mnie o wielkiej uciążliwości zwyczaju wypalania przewodów. Wielu twierdzi, że ponieważ Romowie wszędzie mają teraz, w czasach programów integracji, „układy, układziki", nikt nie chce pomóc, a nawet uwierzyć, ich sąsiadom nie-Romom.

[3] Wszystkie nazwy własne w artykule zostały zmienione, by zmniejszyć prawdopodobieństwo identyfikacji osób badanych.

Mieszkańcy Bartnicy Dolnej zwracają uwagę, że w ostatnich latach pojawiło się wiele tzw. „projektów" dla Romów, które sprawiają, że otrzymują oni pomoc z różnych źródeł. W ich opinii wsparcie dla Romów nie jest wystarczająco koordynowane: niektórych rzeczy otrzymują zbyt dużo (np. kilka kompletów podręczników szkolnych, które są następnie sprzedawane miejscowym za bardzo niskie kwoty). Wśród mieszkańców wsi wywołuje to oburzenie, poczucie frustracji i przekonanie, że pomoc dla Romów jest nadużyciem. Napięcie pogłębia się w sytuacji, gdy Romowie dość zdecydowanie domagają się należącej się im (w ich opinii) pomocy materialnej:

> Taka postawa roszczeniowa już trwa od momentu, kiedy już się zaczęła ta budowa, kiedy te programy unijne… Mają przesyt tego wszystkiego, tak ja to określam, tak tutaj nawet określają, jest przesyt. (…) Ludzie mają naprawdę pewnego rodzaju dyskomfort, ponieważ no wszędzie te romskie, romskie, romskie. A codziennie widzą pijanych ojców śpiewających, nic nierobiących w koszulkach eleganckich, bo oni są ładnie ubrani (wywiad 7, 2012).

Przywołuje się argumenty ukazujące „psucie" Romów przez oferowane im formy pomocy:

> [Kiedyś Romowie] pletli kosze, zrobili motykę, robili grabki. Szedł po wsi i: kupcie panie grabki, no to ja… zawsze ktoś kupił. On coś robił, a teraz, naprawdę, nie robią kompletnie nic. Nic! (…) Ja to słyszę, że oni byli tacy normalniejsi. Oni byli tacy… no nie było czegoś takiego, że mnie się należy (wywiad 8, 2012).

Szczególny rodzaj frustracji wśród nie-Romów budzi brak zrozumienia ze strony zewnętrznych autorytetów dla odczuwanej przez nich uciążliwości sąsiedztwa z Romami. Podkreślają, że Romowie otrzymują niezasłużone wsparcie ze strony swoich stowarzyszeń, „rzecznika", organizatorów projektów oraz mediów, wobec których nawet gminny samorząd pozostaje bezradny. Są przekonani, że Romowie bardzo zręcznie nadużywają otrzymywanego wsparcia, co wzbudza niechęć i tradycyjnym uprzedzeniom nadaje nową jakość, jak podsumowała to jedna z mieszkanek z bezpośredniego sąsiedztwa: „Kiedyś byli Cyganie, a teraz są cwaniacy" (wywiad 45, 2014).

Praktyki integracyjne wpływają także na relacje społeczne w szkole. Zgodnie z założeniami polityki integracji obok aktywizacji zawodowej dorosłych edukacja dzieci romskich jest jedną z podstawowych taktyk integrowania

Romów. Około 20 dzieci z osady chodzi do szkoły podstawowej w pobliskim Lutnem, a kilkoro do gimnazjum w Bartnicy Dolnej. Miejscowi nauczyciele twierdzą, że uczniowie romscy są dobrze ubrani i mają przybory szkolne. W wywiadach podkreślają także, że dzieci romskie doskonale znają swoje prawa (wynikające ze statusu mniejszości czy np. z orzeczonej niepełnosprawności) i opinię na ten temat potrafią dobitnie wyartykułować, gdy zachodzi taka potrzeba.

Dla mieszkańców Bartnicy podstawową zasadą przydzielania zasobów oraz statusów społecznych w ramach praktyk integrowania Romów powinna być chęć (rzeczywista gotowość) do pracy fizycznej i poświęcanie się dla utrzymania rodziny. W wielu sytuacjach deklarują, że chcą Romom dawać więcej, np. ofiarować pole do obrobienia lub zaoferować pracę przy własnym gospodarstwie, byle tylko Romowie byli skłonni uznać ich własny system dystrybucji statusu społecznego. Obserwowane przez nich sposoby pomagania Romom, jak np. szkolenia czy przekazywanie (następnie odsprzedawanych) darów od organizacji pozarządowych są w ich oczach nie tylko bezsensowne, ale przede wszystkim niemoralne.

Romowie integrację rozumieją jako samo zaangażowanie w praktyki integracyjne, np. uczestnictwo w projektach, posyłanie dzieci do szkoły i przedszkola oraz zaangażowanie w działalność instytucji nie-Romów, np. umiejętne wnioskowanie o pomoc. Upodabniają swoje życie do życia nie-Romów, ale w taki sposób, by nie zrezygnować z najistotniejszych elementów swej koncepcji świata. Samo otrzymanie domu i mieszkanie w nim jest dla nich formą zaangażowania w integrację, dlatego powinno zostać odpowiednio nagrodzone w postaci wyższego statusu. W ich oczach pomysł na nowy system społeczny oraz związana z nim pomoc nie pochodzą od konkretnych mieszkańców Bartnicy, ale od abstrakcyjnej Unii Europejskiej. Zatem wdzięczność i relacja wzajemności wobec kogoś konkretnego nie ma większego sensu.

Górale tworzą własne narracje romskich nadużyć i ogólnej szkodliwości pomagania Romom. W ten sposób działania integracyjne doprowadziły do sytuacji, w której wiele tradycyjnych uprzedzeń zostało uwypuklonych i zintensyfikowanych (do czego przyczyniły się liczne doświadczenia projektów integracyjnych i ich domniemany wpływ na mieszkańców romskiej osady). Wielu mieszkańców Bartnicy niezależnie od deklarowanego przekonania, że „projekty są szkodliwe", uważa, iż Romom trzeba pomagać, a nawet, że pomoc powinna być zwiększona. Doświadczenie zmian relacji władzy między obiema społecznościami, wynik integracyjnej praktyki odgórnego „empowermentu" (dyskryminacji pozytywnej) dokonuje się dzięki zewnętrznym

relacjom Romów z organizacjami etnicznymi, instytucjami wspierającymi, mediami. Narracje o integracyjnych nadużyciach gromadzone są na użytek kontaktu z osobami z zewnątrz, takimi jak np. przyjeżdżający do wsi antropolodzy. To, co wydaje się doskwierać mieszkańcom Bartnicy, to dyskredytowanie przez osoby z zewnątrz „autentyczności" podstaw odczuwanej wobec Romów obcości i dystansu społecznego. W wiosce można obserwować dwie strategie:

1. Potlaczu: deklarowania przekonania, że Romom należy dawać więcej, zgodnie z zasadą, że wtedy prawda o nich wyjdzie sama. Zdarzające się w trakcie praktyk integracyjnych nadużycia ze strony Romów są traktowane jako empiryczne dowody odrzucenia dobrej woli dających. Zakładane nieodwzajemnienie darów integracyjnych służy deprecjacji pozycji, jaką daje Romom polityka „empowermentu". Pozwala wrócić do tradycyjnej dysproporcji relacji między obiema społecznościami. Podstawowym działaniem służącym temu celowi jest kolekcjonowanie i przekazywanie osobom spoza społeczności wsi narracji o złym wpływie praktyk integracyjnych.
2. Otwartej wrogości: oburzenia sytuacją, w której „Romom wszystko wolno". Ten rodzaj postawy ujawniany jest w sytuacjach większej zażyłości przez bliskich sąsiadów romskiej osady. Opisywane są zajścia na pograniczu bijatyki między Góralami a Romami z osady, zazwyczaj wspieranymi przez Romów z sąsiednich osad. Podkreślana jest wywołująca frustrację bezradność policji, która w opinii nie-Romów z Bartnicy albo boi się interweniować „sprawiedliwie", by nie być oskarżaną o rasizm, albo nie ma wystarczającej siły i autorytetu.

Czaplaki

Zdecydowana większość mieszkańców romskiej osady przy wsi Czaplaki utrzymuje się z opieki społecznej. Zarówno mieszkańcy wsi, jak i Romowie postrzegają siebie jako odrębne społeczności, mimo że Romowie sprowadzili się tu bardzo dawno i mieszkańcy uważają, że byli tu „od zawsze". Co do momentu ich przybycia do wsi występują pewne rozbieżności, jednak z całą pewnością byli już we wsi w 1934 roku (Żółtek 2008, 230–231). Wówczas, w czasie wielkiej powodzi, niewielkiej społeczności Cyganów udzielono pomocy materialnej i zezwolono na osiedlenie się na obecnie

zajmowanym terenie. W raporcie Rzecznika Praw Obywatelskich (*Działania Rzecznika Praw Obywatelskich*… 2014) warunki mieszkaniowe w tej osadzie określane są jako najlepsze spośród osiedli romskich w tym regionie. Sytuację poprawiły budowane w ramach rządowego programu wsparcia dla Romów i zaangażowania środków własnych gminy kontenery mieszkalne (ze względu na nieuregulowaną sytuację własności gruntu nie można było postawić zwykłych budynków). Jest to siedem postawionych na prowizorycznym, betonowym fundamencie niewielkich domków, z których największe mają około 60 m^2. Sami Romowie z Czaplak twierdzą, że przed ich nawróceniem była to „najbardziej niebezpieczna" i „najgorsza" z romskich osad.

W trakcie prowadzenia badań w latach 2013–2016 kilkudziesięcioosobowa grupa miejscowych Romów angażowała się w uczestnictwo we wspólnocie zielonoświątkowców. Podczas badań etnograficznych, poza pogłębionymi wywiadami, miałem możliwość wielokrotnie uczestniczyć w odbywających się w osadzie spotkaniach modlitewnych, a także w nabożeństwach zboru w Nowym Targu, w których obok nie-Romów aktywny udział brali także Romowie z Czaplak. Nie należąc do Kościoła Zielonoświątkowego, przyglądając się odbywającym się w mojej obecności modlitwom niejako z zewnątrz, z pewnym dystansem, zawsze w takich sytuacjach odczuwałem silne emocje. Kobiety etnografki, z którymi prowadziłem badania, w każdej takiej sytuacji płakały. Modlitwy w osadzie odbywają się zazwyczaj trzy razy w tygodniu. Biorą w nich udział wszyscy wierzący. Wśród około 80–100 mieszkańców osady (liczbę tę trudno ustalić ze względu na liczne migracje krajowe i zagraniczne) nawróceni stanowią większość. We wspólnocie wiernych są takie osoby, które nawróciły się od początku ewangelizacji w osadzie i już od wielu lat trwają przy nowych zasadach, oraz osoby przeżywające wahania i okresowe kryzysy. Pierwsze nawrócenia miały miejsce w 2001 roku (zob. Witkowski 2016).

Konwersja religijna, jakiej intensywnie doświadczają, wywołała u nich emocjonalne, ale i intelektualne dążenie do przekroczenia tradycyjnie odczuwanego przez nich dystansu w stosunku do nie-Romów – jak sami przyznają – jednego z najważniejszych wyznaczników ich dotychczasowego życia. Jednocześnie deklarują, że starają się nie odrzucać romskiej tożsamości, a raczej wypracować jej nową formę zgodną z zasadami swojej wiary.

Romscy mieszkańcy Czaplak w kontaktach z badaczami właściwie cały czas dążą do nawrócenia nieoczekiwanych przybyszy. Ich wypowiedzi są przepełnione charakterystycznymi sformułowaniami o konotacji religijnej. Używają określeń pozwalających rozumieć spotkanie z etnografami jako

„wolę Boga" lub „boską ingerencję" w ich i nasze życie. Przy tym chętnie i niezwykle gościnnie przyjmują nas w swoich domach. Żaden z nich nigdy nie poprosił nas o jakiekolwiek wsparcie materialne, co – muszę przyznać – w świetle doświadczeń z Romami z Bartnicy wywoływało zaskoczenie, ale nade wszystko konfuzję i poczucie nadużywania gościnności. Ich relacje o przemianie, jaka dokonała się pod wpływem „Bożej łaski", można, choć z pewnymi zastrzeżeniami, w niektórych obszarach potraktować jako klucz do zrozumienia równoległej sytuacji w Bartnicy Dolnej. O ile w trakcie badań w Bartnicy miałem możliwość doświadczyć kontaktu z Romami z perspektywy gadzia-badacza, o tyle mieszkańcy osady w Czaplakach dostarczają werbalnych interpretacji pewnych okoliczności, które w Bartnicy są etnograficznym odczuciem „z wewnątrz". Po nawróceniu sposób opisu i jednocześnie wyraźnej oceny starych romskich obyczajów pochodzi z innej, zewnętrznej wobec tej tradycji perspektywy aksjonormatywnej.

Romowie opisują swój sposób myślenia i zachowania po nawróceniu jako zupełnie nowy. Zawsze pojawia się on w opozycji do starych zwyczajów, ocenianych dziś jako coś niewyobrażalnego i niestosownego: „My już nie mamy myśli, żeby coś ukraść, coś zrobić źle. Jak by to było przed Bogiem?!". Każda relacja przedstawiana jest bardzo emocjonalnie: moment nawrócenia, utrzymywany zazwyczaj w tonie chrześcijańskiego świadectwa, odczuwa się nie tylko jako zyskanie nowego intelektualnego sposobu patrzenia na świat, ale także jako połączone z silnym afektem doświadczenie cielesne, np. wielu mężczyzn stan ten określa jako „zwalenie z nóg". Najważniejszy z obszarów, w jakim zaszły zmiany, to relacje z nie-Romami. Zgodnie z zasadami wiary „Bóg nie robi różnicy, czy to Cygan, czy nie" (wywiad 51, 2015), „W niebie nie będzie osobno tu Rom, tu gadzio" (wywiad 52, 2015). Jedna z najbardziej zaangażowanych religijnie kobiet opowiadała historię, gdy w trakcie wizyty w przychodni lekarskiej znalazła należący do jakiegoś, co podkreśla, gadzia portfel. Domyśliwszy się, kto może być jego właścicielem, zwróciła znaleziony przedmiot. Cała narracja ma wydźwięk niesamowitego wydarzenia, niemal cudu uczynionego za sprawą Boga, możliwego tylko w sytuacji jej duchowej przemiany. W jej rozumieniu sytuacja, w której Rom oddaje gadziowi znaleziony portfel z pieniędzmi przed nawróceniem, byłaby niedorzeczna: „A dawniej jakby się tak znalazło… (śmiech)… do kieszeni i już… I jak się okazało, to było ponad 4 tysiące. Ja mówię: Panie…! Wyszłam taka radosna, szczęśliwa! Dziękuję ci, Jezu, że ja dałam, że oddałam… Ile bym się pocieszyła? Chwilę i co? Potem bym Ducha Świętego zasmuciła…" (wywiad 49, 2015).

Jeden z mężczyzn, o którym wiemy, że jeszcze pół roku wcześniej nadużywał alkoholu, a okresy religijnego zaangażowania przeplatał „momentami odejścia od Boga", z wielkim zapałem opowiada o równości małżeńskiej jako zjawisku nowym i trudnym do uwierzenia, niemal cudownym: „Ja normalnie: zamiatam, myję talerze. Już nie pamiętam, kiedy żonę uderzyłem – taki jestem teraz". Odnosząc się do naszej wizyty stwierdza, iż jest przekonany, że gdybyśmy przyszli przed nawróceniem się Romów, sytuacja wyglądałaby zupełnie inaczej – że po wejściu do osady zostalibyśmy przede wszystkim określeni jako gadzie w znaczeniu pejoratywnym. W tym miejscu symuluje prawdopodobne rozmowy romskich mężczyzn wypowiadane z agresywną ekspresją: „Co? Gadzio??? Co to za gadzio?!". Następnie mężczyzna zostałby najpierw upity, a potem „ogołocony" i pobity.

Należący do Kościoła Zielonoświątkowego Romowie w porozumieniu z nieromskim pastorem ze zboru w Nowym Targu podjęli działalność misyjną w innych społecznościach romskich. Jednym z istotnych miejsc prowadzenia działalności ewangelizacyjnej jest Górny Śląsk. Napotkali jednak zasadniczą i na tę chwilę niemożliwą do przezwyciężenia trudność: tamtejsi Romowie nie chcą tworzyć wspólnoty religijnej razem z gadziami. Zasady wiary ewentualnie są w stanie przyjąć, ale wspólne modlitwy i nabożeństwa z „Polakami" są dla nich nie do pomyślenia. Romowie z Czaplak są tym zbulwersowani, ponieważ „W niebie nie będzie osobno tu Rom, tu gadzio. (…) Przed Bogiem staniemy równo". Innym miejscem prowadzenia ewangelizacji jest położona niedaleko Bartnica Dolna. Jednak tamtejsi mieszkańcy romskiej osady nie chcą wstąpić do Kościoła Zielonoświątkowego ze względów pragmatycznych: nie chcą pogarszać stosunków, jakie utrzymują z katolicką większością. Jedna z Romek z Czaplak tłumaczy ich: „Nie chcą się nawrócić, bo wieś by ich wyklęła". W tamtejszej osadzie podobne wyjaśnienie przekazywano także nam: „Boże [dramatycznie łapie się za głowę], a jak byśmy tu potem żyli?!".

Zmianie ulegają także relacje z władzami oraz powszechne obecnie sposoby załatwiania przez Romów swoich problemów – to, co w Bartnicy określane jest „roszczeniowością" Romów:

> teraz nam Bóg będzie pomagać, to się napisze pisma również o jakąś pomoc, o dotację, o zakup kręgów, czy w ogóle. Wie pani co, naprawdę mógłbym zrobić taką małą aferę, na takim większym polu, naprawdę. Mam takich znajomych, że by się zdziwili, jakich ja mam znajomych i w ogóle ludzi, którzy by aferę zrobili. Im się nogi trzęsą, ale nie chcę jako

> chrześcijanin walczyć w taki sposób. Ja chcę z tym wszystkim zwracać się do Boga. Może Bóg nie chce itd., żeby pchać się w takie sprawy? Wie pani co, to tak samo, jak tutaj z mieszkaniami czy w ogóle… co żeśmy zrobili? Bóg o nas zadbał. Mamy to, co mamy, dziękujemy Bogu, nie? Na ile nas będzie stać… nie chcemy też być bezczynni, ale nie chcemy, żeby się kłócić, walczyć ze sobą itd… oskarżać… nie… (wywiad 52, 2015).

Zmiany te są dostrzegane także przez nieromskie otoczenie, co w opowieściach Romów jest z dumą podkreślane i wydaje się dostarczać im satysfakcji:

> Właśnie mnie chwalili ludzie i Bożenkę: Co się z wami stało? Wy się wyróżniacie. Jak w tym busie powiedział… taki Rom tutaj z busami jeździ do Zakopanego, powiedział tak podobno, że ja tam nie pasuję… (śmiech wszyscy)… że ja nie pasuję… I to parę ludzi tak powiedziało, że ja tam nie pasuję, że nie powinnam tam siedzieć (śmiech). A gdzie mam siedzieć? (wywiad 52, 2015).

Nie-Romowie z Czaplak, z którymi rozmawiałem o dostrzeganych zmianach wewnątrz społeczności romskiego osiedla, uważają, że choć w pewnych obszarach zmiany „na lepsze" są oczywiste, to pewne tradycyjne przyzwyczajenia nie ulegają zmianie, a pewne stare złe przyzwyczajenia zostają i funkcjonują w ukryciu.

Zauważane i doceniane są zmiany dotyczące nadużywania alkoholu i wszczynania awantur: w opinii nieromskiego otoczenia nawróceni Romowie całkowicie lub przynajmniej przez długi czas nie piją. Jeśli chodzi o umiejętność pracy, wciąż panuje przekonanie, że Romowie „nie potrafią" tego robić i uczestnictwo w kościele zielonoświątkowym niewiele tu zmienia. Choć sami Romowie są przekonani, że ich zaangażowanie religijne diametralnie zmieniło stosunek miejscowych Górali, na podstawie wywiadów, jakie przeprowadziłem, wydaje się, że zmiany te zachodzą bardzo powoli; miejscowi nie-Romowie określają je jako fragmentaryczne, co mocno kontrastuje z „całkowitą zmianą'", „nowym życiem", o którym mówią Romowie. Niektórzy z obserwatorów sytuacji w osadzie wciąż pozostają sceptyczni co do autentyczności religijnego zaangażowania i trwałości dobrych sposobów zachowania. Swoje sądy opierają na długoletnim doświadczeniu kontaktów z Romami i przekonaniu, że z uczestnictwa we wspólnocie wiernych czerpią oni korzyści materialne.

Konkluzja

Jedną z ciekawszych myśli przedstawionych w *résumé* ostatnich czterech dziesięcioleci antropologicznych badań nad Romami autorstwa Michaela Stewarta (Stewart 2013) jest postulat zwrócenia baczniejszej uwagi na szczególnie emocjonalny charakter romskich tożsamości. W swojej syntezie Stewart zauważa, że zasadnicze zmiany romskiego sposobu życia dokonywały się tylko w związku z – nazwijmy to – emocjonalnymi ofertami, jakie otrzymywali ze świata zewnętrznego. Chodzi tu przede wszystkim o zaangażowanie charyzmatycznych ruchów religijnych, głównie kościołów ewangelikalnych, których popularność w skali europejskiej w środowiskach romskich, mimo pewnych wahań, wydaje się systematycznie rosnąć. Nie sądzę, by sprowadzanie konwersji religijnych wyłącznie do ich emocjonalnego wymiaru było właściwym rozwiązaniem. Jednak faktem jest, że w świetle większości badań, gdy idzie o Romów, realne i długotrwałe nawrócenia pojawiają się przede wszystkim w przypadku pewnego typu kościołów charyzmatycznych. W każdym z nich rutynowe uczestnictwo wydaje się związane z niezwykle silnym pobudzeniem emocjonalnym. Jednocześnie dominacja wymiaru afektywnego nie oznacza braku istotnego zaangażowania intelektualnego w konstrukcję nowego obrazu świata, czego moglibyśmy oczekiwać po społeczności, w której analfabetyzm nie jest szczególną rzadkością, a płynne czytanie jest raczej wyjątkiem. Innymi słowy, trudno jest obronić tezę, że religijna emocjonalność jest dla Romów jedynie prostszą formą dochodzenia do zaangażowania religijnego, a następnie jego podtrzymywania.

Według Stewarta zdecydowana przewaga emocjonalnego wymiaru społecznej tożsamości nad jej komponentem poznawczym może być głównym uwarunkowaniem wszelkich romskich identyfikacji. W pewnych okolicznościach zjawisko to umożliwia uporczywe trwanie, w innych – radykalną zmianę ich sposobu życia. Na podstawie przedstawionych rozważań można postawić hipotezę, że oddziaływanie na sferę afektywną jest podstawowym warunkiem skuteczności adresowanej do nich polityki. Fiaskiem okazywały się stosowane w różnych kontekstach społecznych i historycznych strategie działania wobec Romów, w tym – jak wszystko wskazuje – współczesna europejska polityka inkluzji. Wbrew oczekiwaniom kolejnych autorów polityki stosowanej wobec Romów, granica etniczna, odpowiedzialna za nieakceptowany z punktu widzenia nieromskich zbiorowości „romski sposób życia", wciąż pozostaje aktualna, generując nowe odsłony międzygrupowych napięć.

Literatura

Barany Z., 2002, *The East European Gypsies. Regime Change, Marginality, and Ethnopolitics*, Cambridge.

Janusz G., 2011, *Ochrona praw mniejszości narodowych w Europie*, Lublin.

Klimova-Alexander I., 2005, *The Romani Voice in World Politics*, Aldershot.

Liegeois J.-P., 2007, *Roma in Europe*, Strasburg.

Nowicka E., 2003, *Romowie o sobie i dla siebie. Nowe wyzwania i perspektywy*, w: Nowicka E., red., *Romowie o sobie i dla siebie. Nowe problemy i nowe działania w pięciu krajach Europy Środkowo-Wschodniej*, Warszawa.

Połeć W., 2003, *Romowie na Słowacji. Marginalizacja i postęp*, w: Nowicka E., red., *Romowie o sobie i dla siebie. Nowe problemy i nowe działania w pięciu krajach Europy Środkowo-Wschodniej*, Warszawa.

Program integracji społeczności romskiej w Polsce na lata 2014–2020, Ministerstwo Administracji i Cyfryzacji, 2014.

Działania Rzecznika Praw Obywatelskich na rzecz mniejszości romskiej w województwie małopolskim. Raport z wizytacji osiedli romskich, Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich, 2014.

Sobotka E., 2010, *Special Contact Mechanisms for Roma*, in: Weller M., Nobbs K., eds., *Political Participation of Minorities*, Oxford.

Stewart M., 2013, *Roma and Gypsy "Ethnicity" as a Subject of Anthropological Inquiry*, "Annual Review of Anthropology", no. 42.

Szewczyk M., 2013, *Społeczność romska – instytucjonalne wyzwanie dla paradygmatu spójności Unii Europejskiej*, „Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy", nr 26.

Talewicz-Kwiatkowska J., 2013, *Wpływ aktywności finansowej Unii Europejskiej na położenie społeczne Romów w Polsce*, Kraków.

Vermeersch P., 2006, *The Romani Movement: Minority Politics and Ethnic Mobilization in Contemporary Central Europe*, New York.

Witkowski M., 2003, *Romowie w Czechach. Podziały i współdziałanie*, w: Nowicka E., red., *Romowie o sobie i dla siebie. Nowe problemy i nowe działania w pięciu krajach Europy Środkowo-Wschodniej*, Warszawa.

Witkowski M., 2016, *Polityka i antropologia. Praktyki integrowania Bergitka Roma w karpackich wioskach w Polsce*, Kraków.

Wódz K., Witkowski M., 2013, *Civil Society and Anti-Discrimination Policy in a Homogenous Country: The case of Poland*, in: Fella S., Ruzza C., eds., *Anti-Racist Movements in the EU. Between Europeanization and National Trajectories*, London.

Wódz K., Wódz J., 2007, *Europa urzędników brukselskich czy Europa obywateli? U źródeł deficytu demokratycznego w Unii Europejskiej*, w: Wódz K., red., *Negocjowana demokracja, czyli europejskie governance po polsku*, Warszawa.

Żółtek J., 2008, *Romowie z Szaflar z Osiedla Zadział*, w: *100 lat szkoły w Maruszynie Dolnej*, Kraków.

doi: 10.31261/PS_P.2019.23.11
POSTSCRIPTUM POLONISTYCZNE, 2019 • 1 (23)
ISSN 1898-1593

MONIKA PAKURA
https://orcid.org/0000-0002-8016-8158
Uniwersytet Śląski
Katowice

Edukacja dzieci romskich oczami nauczyciela. Przestrzenie nieodkryte[1]

Education of Romani children.
Undiscovered spaces

Abstract: The paper presents the educational situation of Romani children in Poland. It reflects on the actions of the Polish state contributing to the improvement of the process of educating Romani people. Referring to the subject literature and to experience in work with Romani children, the paper also indicates areas that require constant support and actions aimed at improving the quality of Romani education. Consequently, these considerations represent an analysis and an attempt to verify the practical manifestation of the Romani people's attitude towards school and its actions in favour of children from the Romani ethnic minority.
Key words: Romani children, education, intercultural education

Edukacja Romów na ziemiach polskich – początki

Romowie to grupa etniczna wywodząca się z Indii, która do Polski przybyła bezpośrednio z terenów Węgier. Dowodzą tego akta parafialne i umieszczone w nich wzmianki na temat Cyganów (Kunikowski 2010, 179).

[1] Artykuł opiera się na moim ośmioletnim doświadczeniu w pracy z uczniami romskimi i ich rodzinami. W związku z tym jest nie tylko zbiorem tez pochodzących z literatury przedmiotu, ale także tych wynikających z codziennej pracy w szkole. Część wniosków powstała na podstawie badań sprawności językowej i komunikacyjnej dzieci romskiej mniejszości etnicznej, jakie prowadziłam w trakcie trwania studiów doktoranckich. Ich wyniki opisuję w przygotowywanej rozprawie – M.P.

Koczowniczy tryb życia, jaki Romowie prowadzili, spowodował, że do dziś żyją rozproszeniu, przez co stanowią grupę mniejszościową uzależniającą jakość własnego funkcjonowania od populacji dominującej (Mirga, Mróz 1994, 138; za: Gerlich 2001, 21). Według danych Narodowego Spisu Powszechnego z 2011 roku w Polsce mieszka około 20–30 tysięcy Romów[2], wśród których wyróżnić można cztery szczepy cygańskie: Bergitka Roma, Kełderaszów, Lowarów, a także Polska Roma inaczej zwana Romami Nizinnymi (Lubecka 2005). Każda z grup zamieszkuje inny teren Polski i posiada odmienny status społeczny. Osoby należące do konkretnych grup posługują się także różnymi, często niezrozumiałymi dla siebie wzajemnie, dialektami. Istnieje jednak coś, co łączy Romów jako mniejszość etniczną, a jest to kultura oraz towarzyszący jej

> prymat tradycji nad modyfikacją i innowacją, wieloaspektowy izolacjonizm, międzygeneracyjny przekaz tradycji oparty na zasadzie face to face, jedynie oralne utrwalanie historii i tradycji, wyraźna anatema wobec alternatywnych rozwiązań kulturowych i społecznych przy jednoczesnej umiejętności częściowej adaptacji – w ustalonym z punktu widzenia interesu zbiorowego – do obcego środowiska (Gerlich 2001, 18).

Odwołując się do słów Mariana Grzegorza Gerlicha, można stwierdzić, że transfer kultury, tradycji, obyczajów i języka Romów odbywa się głównie drogą ustną, a styl ich życia dziedziczony jest z pokolenia na pokolenie. W związku z tym usamodzielnienie się i uniezależnienie ekonomiczne od rodziny oraz tradycyjnego stylu życia nigdy nie było dla Romów czymś pożądanym (Kwadrans 2008, 62). Romowie, czując się członkami wielopokoleniowej rodziny i pielęgnując wraz z nią romskie tradycje, a przede wszystkim przestrzegając r o m a n i p e n[3], przyjmowali role społeczne i światopogląd przekazywany przez najbliższe otoczenie[4]. Przynależność do rodziny, która obyczajowo i mentalnie stanowi część plemienia, była swoistą legitymacją potwierdzającą wierność tradycji (Jakimik, Parno-Gierliński 2009, 39). Od rodziców i dalszej rodziny młodzi Romowie nabywali więc niezbędnych

[2] Dane za: *Struktura narodowo-etniczna, językowa i wyznaniowa ludności Polski*, https://stat.gov.pl/spisy-powszechne/nsp-2011/ [dostęp: 5.04.2019].

[3] Kodeks romski, zbiór norm i zasad.

[4] Wiąże się to silnie z procesem socjalizacji pierwotnej, w której najbliższe otoczenie dziecka, rodzina będąca naturalnym i pierwotnym środowiskiem wychowania, kształtuje osobowość społeczną ludzi tworzących społeczeństwo (Warchala, Skudrzyk 2010, 22).

do przeżycia umiejętności – chłopcy od najmłodszych lat przyuczani byli do charakterystycznych dla Romów zawodów m.in. kowalstwa, handlu czy gry na instrumentach, a dziewczyny dbały o gospodarstwo domowe i zajmowały się wróżbą (Kwadrans 2008). Życie w taborze wśród bliskich było zatem czymś szczególnie wartościowym, ale jednocześnie utrudniało zdobywanie wykształcenia. Ciągłe wędrówki uniemożliwiały bowiem wysyłanie dzieci do szkół i pilnowanie, by realizowały obowiązek szkolny. „Cyganie byli więc nieznani i wolni (…), a zatem łamali bezpieczne wyobrażenie o ustalonym porządku" (Różycka 2009, 15).

Tym, co mogło mieć jakikolwiek wpływ na romski tryb życia i przełamać dotychczasowe o nich wyobrażenia, było zaostrzenie polityki państwa wobec romskiej mniejszości etnicznej. W roku 1777 uchwalono reformę *Ratio educationis*, na mocy której wprowadzono obowiązek szkolny wobec dzieci romskich. Niestety, wspomniana reforma wniosła niewiele zmian, władze lokalne nie egzekwowały bowiem od rodzin romskich wypełniania nałożonego obowiązku (Kwadrans 2008). W związku z tym ich sytuacja wciąż pozostawała trudna, „Cyganie (…) należeli do najbardziej upośledzonych prawnie i materialnie grup ludności" (Gurbiel 2011, 24), byli niewykształceni, biedni i pozbawieni własnej ziemi. Rzadko zdarzały się więc ambiwalentne postawy wobec nich, z reguły były one negatywne, a sami Romowie i jako grupa, i jako jednostki byli u dołu drabiny społecznej (Hertz 1960). Sytuacja zaczęła się zmieniać za sprawą uchwały z 24 maja 1952 roku wprowadzonej przez Prezydium Rządu i zatytułowanej *O pomocy ludności cygańskiej przy przechodzeniu na osiadły tryb życia*. Celem tej ustawy było wymuszenie na Romach zaniechania prowadzenia wędrownego stylu życia, ewidencjonowanie ich, narzucenie obowiązku służby wojskowej i kierowania dzieci do polskich szkół. W roku 1964 ostatecznie zakazano Romom wędrować z taborami i nakazano się osiedlić, ponieważ „w warunkach wędrowania obowiązek szkolny nie był realizowany. Dopiero kiedy wędrowni Romowie zostali osiedleni, przymus ten egzekwowano, traktując go również jako jeden z instrumentów karno-administracyjnych pomocnych w procesie osadnictwa. Wtedy to dopiero romskie dzieci w większej ilości trafiły do szkół" (*Program na rzecz społeczności romskiej*, 2003b). Liczono, że Romowie skuszą się na taką formę życia, jednak przymusowa akcja osiedleńcza dla wielu z nich była nieszczęściem i karą (Bartosz 2008). Mimo to podejmowano próby wysyłania dzieci do szkół, wprowadzono nawet funkcję tzw. cygańskiego opiekuna społecznego (Kwadrans 2008), którego zadaniem było kontrolowanie rodzin romskich i angażowanie ich w życie

szkoły. Również i te rozwiązania okazały się niewystarczające, by zmienić stosunek Romów do placówek oświatowych, zwłaszcza że „szkoła, a co za tym idzie, szeroko rozumiana edukacja, była odbierana (…) jako zamach na cygańszczyznę (…), stała się złem koniecznym, z definicji odbieranym jako zagrożenie dla tożsamości kulturowej" (Różycka 2009, 22). Po wprowadzeniu uchwały sytuacja edukacyjna poprawiła się, gdyż na rodziców dzieci niewypełniających obowiązku szkolnego nakładano kary finansowe. Jednak i to nie trwało długo. Również po roku 1989, gdy „upadek komunizmu zapoczątkował trudną drogę przemian w kierunku demokracji i gospodarki rynkowej (…), nowej liberalizacji i demokratyzacji towarzyszyło przyznanie mniejszościom, w tym Romom, prawa do udziału w życiu publicznym i politycznym" (Mirga, Gheorghe 1998, 24), mimo początkowej aktywizacji nie zrealizowano zamierzonych celów związanych z poprawą sytuacji edukacyjnej Romów w Polsce. Wciąż zmagano się z niskim wskaźnikiem scholaryzacji, a wysokim bezrobocia, aktami nietolerancji i agresji wobec romskiej mniejszości, a także z niechęcią Romów do jakichkolwiek prób ich asymilacji ze społeczeństwem polskim. Awersja cygańskiej starszyzny do oświaty rosła, problemy dzieci z promocją do następnych klas, trudności w nauce i komunikacji oraz różnice kulturowe powodowały, że coraz mniejsza liczba romskich uczniów uzyskiwała elementarne wykształcenie (Mróz 1966, za: Kwadrans 2008). Sytuację tymczasowo zmieniło wprowadzenie tzw. klas romskich (do których uczęszczali wyłącznie Romowie), założonych na południu kraju przez ks. Stanisława Opockiego. Rozwiązanie to miało na celu przede wszystkim naukę pisania i czytania, a także umożliwienie najmłodszym dzieciom romskim pokonywania barier edukacyjno-adaptacyjnych i przygotowanie do nauki w klasach wyższych (Kwadrans 2008). Niestety projekt ten, mimo iż został przez większość Romów zaakceptowany i cieszył się wśród nich popularnością, przez cygańskich działaczy traktowany był jako próba gettoizacji i działanie utrwalające podziały rasowe (Kwadrans 2008). W związku z tym od roku 2003 klasy romskie zaczęto wygaszać, chociaż przyczyniły się one do poprawy sytuacji edukacyjnej Romów i były jednym z niewielu działań stanowiących szansę dla opóźnionych edukacyjnie dzieci romskich.

Obecnie – decyzją Ministerstwa Edukacji Narodowej – wszystkie dzieci uczą się w polsko-romskich klasach integracyjnych[5], a wśród Romów – jak podaje Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji – panuje przeko-

[5] Pisząc o klasach integracyjnych, mam na myśli takie, w których uczą się Romowie i Polacy.

nanie, że „edukacja jest warunkiem koniecznym pełnoprawnego uczestnictwa (…) w nowoczesnym świecie. Liderzy romscy zdali sobie sprawę, że brak wykształcenia, czy wręcz analfabetyzm, są jednym z najważniejszych powodów niskiego statusu społecznego i upośledzenia ekonomicznego dużej części Romów" (*Program na rzecz społeczności romskiej*, 2003a).

Edukacja Romów dziś, czyli z czym mierzą się dzieci romskiej mniejszości etnicznej

Szkoła to miejsce neutralne, które daje uczniom podwaliny do wykształcenia nowej tożsamości zbiorowej – wspólnoty szkolnej (Bernacka-Langier i in. 2010). Ponadto ma za zadanie wspierać uczniów w zachowywaniu ich tożsamości narodowej, etnicznej, religijnej, a także w zachowaniu języka (*Ustawa o systemie oświaty*…, art. 13). Tym samym powinna promować postawy wolne od uprzedzeń, pełne szacunku i akceptacji, a także uwzględniać indywidualne potrzeby uczniów. Taki obraz szkoły zdecydowanie ma zachęcać mniejszości różnych narodowości do nauki i zdobywania wykształcenia, tym bardziej że na każdym etapie kształcenia podstawa programowa realizuje zakres tematyczny związany z tożsamością narodową, co ma wpływ na promowanie w szkole i klasie postaw akceptacji dla inności (Przybyszewska 2014). Mimo to – jak wynika z moich obserwacji[6] i doświadczenia nauczyciela wychowawcy – nie wszyscy Romowie regularnie realizują obowiązek szkolny[7], co spowodowane jest faktem, że część z nich opuszcza kraj w celach zarobkowych (większość po kilku miesiącach wraca na stałe do Polski), część opiekuje się młodszym rodzeństwem i pomaga w pracach domowych, a w przypadku młodych dziewczyn, rzadziej chłopców – zakłada własną rodzinę. Opisane sytuacje nie są spotykane w środowisku romskim nagminnie, jednak wciąż się zdarzają i mają negatywny wpływ na realizację przez uczniów pochodzenia romskiego obowiązku szkolnego.

[6] W swojej ośmioletniej pracy prowadziłam zajęcia wspomagające rozwój języka u dzieci romskich, zajęcia wyrównawcze z języka polskiego, a także zajęcia dla dzieci z trudnościami w czytaniu i pisaniu. Na każde z tych lekcji uczęszczały dzieci romskie, co nie tylko pozwoliło mi szukać nowych rozwiązań i form pracy z nimi, ale również umożliwiło nawiązanie kontaktu z ich rodzinami.

[7] Łukasz Kwadrans w swoim studium porównawczym, dotyczącym sytuacji edukacyjnej Romów w Polsce, Czechach i na Słowacji, podaje, że około 30% dzieci romskich nie realizuje obowiązku szkolnego.

Postrzeganie szkoły przez społeczność romską determinuje także ustanawiająca wzór romskiej kultury starszyzna, która „w przeważającej większości wypadków pozbawiona jest wykształcenia" (Różycka 2009, 19), tym samym nie w pełni obiektywnie ocenia wartość edukacji. Uważa ona, że uczęszczanie dzieci romskich do polskich szkół powoduje ich polonizowanie i odsuwa od romskiej kultury i tradycji (Andrasz 2009). To ważny aspekt dotyczący edukacji uczniów romskich, ponieważ dużą rolę w procesie kształcenia dzieci odgrywają rodzice, a właściwie najbliższe środowisko domowe, co podkreśla Stefan Szuman, zdaniem którego dorośli, już od początkowego okresu, mają wpływ na dzieci, bowiem dzięki nim w słowniku najmłodszych pojawiają się konkretne wyrazy (Szuman 1968, 39–49). Poza tym bliscy pośredniczą w codziennych kontaktach dzieci, uczą ich zasad i norm obowiązujących w języku. Sposób ich porozumiewania się między sobą i z dziećmi ma wpływ na język, jakim będzie posługiwało się ich potomstwo. Niewątpliwie środowisko wychowawcze dzieci romskich oddziałuje na proces nabywania przez nie języka – podkreśla to Stanisław Grabias, zdaniem którego na proces komunikowania mają wpływ kontekst społeczny i terytorialny oraz kontekst środowiskowy (Grabias 1991). Należy zatem przyjąć, że romscy rodzice, których „edukacja (…) zakończyła się niestety na kilku klasach szkoły podstawowej" (Świętek i in. 2014, 8), posługują się między sobą i dziećmi najprostszą formą komunikacji i nieświadomie uczą dzieci podobnych jakościowo form wypowiedzi (Porayski-Pomsta 1993; Dołęga 2003). Ponadto rodzice romscy, często będąc analfabetami (*Program na rzecz społeczności romskiej*, 2003b)[8], nie pracują z dziećmi w domu, w związku z czym ich potomstwo nie może liczyć na wsparcie w zakresie czytania, pisania, odrabiania zadań domowych, co w wielu przypadkach powoduje obniżenie motywacji do nauki[9] i może w związku z tym przyczynić się do zwiększenia szkolnej absencji.

[8] W programie mowa jest o częstym analfabetyzmie i niedostatecznej znajomości języka polskiego jako o jednej z przyczyn długotrwałego bezrobocia.

[9] Krótki wywiad z uczniami romskimi przeprowadzony przeze mnie w 2014 roku i dotyczący ich stosunku do szkoły składał się tylko z trzech pytań (Czy lubisz chodzić do szkoły?; Co lubisz, a czego nie lubisz w szkole, do której uczęszczasz?; Czy jest coś, co sprawia ci trudność, co chciałbyś zmienić?), ale jednoznacznie wskazuje, że uczniowie mimo trudności „zwłaszcza z językiem polskim" (wypowiedź jednego z uczniów) lubią szkołę i nauczycieli w niej uczących. Dzieci z klas IV–VI uważały, że ich szkoła jest ciekawa, kolorowa i ładna. Pomimo że – ich zdaniem – największe trudności mają z językiem polskim, bo „nie zawsze wszystko rozumieją" (wypowiedź uczennicy), to „nie zamieniliby tej szkoły na żadną inną" (wypowiedź uczennicy). Analiza wypowiedzi uczniów pozwoliła na wysunięcie wniosków, że dzieci romskie lubią chodzić do szkoły, ponieważ mają w niej kolegów i nie czują się dyskry-

Kwestią, która również zasługuje na uwagę, jest częsty brak przygotowania przedszkolnego romskich dzieci, który umożliwiłby im regularny kontakt z językiem polskim, a także dał możliwość integracji z grupą rówieśniczą. Przedszkole jest bowiem miejscem, dzięki któremu dzieci nawiązują kontakt z rówieśnikami, ćwiczą pamięć, motorykę małą i dużą, percepcję wzrokową, mowę (Łój, Mirga 2012). Bez tego – zdaniem jednej z asystentek romskich – dzieci romskie często powtarzają początkowe klasy, gdyż nie są w stanie w wyznaczonym czasie opanować zaplanowanego do zrealizowania materiału i sprostać wymaganiom programowym (Łój 2009). Sytuacja ta mogłaby ulec poprawie jedynie wtedy, gdyby Romowie nietraktujący edukacji przedszkolnej równorzędnie z tą, która rozpoczyna się w szkole, docenili umiejętności, jakich dziecko nabywa w przedszkolu (Andrasz 2009; Różycka 2009).

Dodatkowym aspektem, który znacząco wpływa na przebieg edukacji romskich uczniów, jest sposób, w jaki się porozumiewają. Ich dwujęzyczność, rozumiana jako umiejętność posługiwania się dwoma językami bez określania stopnia znajomości tych języków (Kurcz 1992), a właściwie dwujęzyczność połączona z dyglosją[10], bez wątpienia rzutuje na sytuację szkolną dzieci romskich. Bilingwizm w ich przypadku „wytwarza się na terenach o mieszanym składzie etnicznym, (jednak – M.P.) konieczność współżycia na co dzień zmusza przedstawicieli różnych narodowości do używania oprócz swojego języka ojczystego również języka drugiej grupy etnicznej" (Polański 1999, 130). Czyni to sytuację językową dzieci romskich nietypową, od urodzenia mają one bowiem stały kontakt z językiem romskim, a dopiero sytuacje społeczne, kontakty z rówieśnikami, sąsiadami, wi-

minowane. Rozmowy prowadzone z dziesięciorgiem dzieci odbyły się tylko w jednej z zabrzańskich szkół, w związku z czym ich wyników nie należy traktować jako wiążących.

[10] Ewa Lipińska zjawisko dyglosji sytuuje w obrębie bilingwizmu społecznego (Lipińska 2003). Przekonanie to potwierdza Aldona Skudrzyk, która bazując na tezach Ch.A. Fergusona i J.A. Fishmana, rozszerza je o twierdzenie, iż dyglosja nie musi dotyczyć systemów tego samego języka, może bowiem obejmować swoim zakresem dwa jakiekolwiek warianty językowe, pod warunkiem, że – jak podkreślał to już wspomniany Ferguson – jeden z nich nabywany będzie w trakcie oficjalnej edukacji (Skudrzyk 2019, w druku). Dyglosja jest więc „względnie stabilną sytuacją językową, w której oprócz podstawowych dialektów danego języka (…), funkcjonuje różniąca się od nich pod względem strukturalnym odmiana nadrzędna o wysokim stopniu kodyfikacji (…). Odmiana nadrzędna jest najczęściej nauczana w procesie oficjalnej edukacji i ma zastosowanie w postaci pisemnej oraz w sytuacjach oficjalnych" (Ferguson 1959, 336; cyt. za: Głuszkowski 2013, 83–84). Przenosząc przywołane teorie na społeczność romską, język *romani* będzie tym wariantem językowym, który nabywany jest w domu, natomiast język polski stanowi strukturę nadrzędną, skodyfikowaną, występującą w formie ustnej, ale przede wszystkim pisemnej, wykorzystywaną w sytuacjach oficjalnych.

zyty w sklepach czy u lekarza powodują, że słyszą i poznają język polski. Związane jest to silnie z procesem socjalizacji, o której pisałam na początku – język romani stanowi więc język pierwszej socjalizacji, która odbywa się w najbliższym otoczeniu dziecka. Jest on językiem „pierwszym (językiem bliskości) systemowo różnym od tego, który jednostkę wprowadza w świat instytucjonalny, oficjalny, pozarodzinny" (Skudrzyk 2019). W przypadku socjalizacji wtórnej, rozpoczynającej się w momencie życia zinstytucjonalizowanego, dziecko poznaje język drugi, język większości – język polski. Dzieci romskie porozumiewają się zatem językiem romani (L1) w domu, natomiast w szkole, z nauczycielami i uczniami pochodzenia polskiego – językiem polskim, drugim (L2). Sytuacje oficjalne narzucają więc wykorzystanie języka większości. Fakt, że przyswajanie języka polskiego odbywa się dopiero na gruncie szkolnym, powoduje problemy językowe najmłodszych uczniów, którzy rozpoczynając naukę w klasie pierwszej, bardzo słabo znają język polski[11] (Kledzik 2012). Trudności te dotyczą zarówno mówienia, jak i pisania, bowiem dzieci w szkole „dopiero uczą się pisania, wchodzą w obszar kultury pisma, nie są w tym zakresie ukształtowane" (Skudrzyk 2005, 14). Doświadczenie wyniesione z pracy nauczyciela polonisty dowodzi także, że brak umiejętności pisania dotyczy nie tylko uczniów klas I–III, ale również dzieci starszych, które często nie potrafią pisać ani czytać. Ponadto – co także wiąże się z procesem edukacji romskich uczniów – część z nich, zwłaszcza dziewczynek, które chcą żyć zgodnie z romanipen i być wiernymi romskim tradycjom, w odpowiednim dla siebie czasie przerywa naukę i zakłada rodziny. Mówi o tym także Pełnomocnik Wojewody Małopolskiego ds. Mniejszości Narodowych i Etnicznych, zdaniem której „młodzież romska, żyjąca według tradycyjnych zasad, bardzo wcześnie zakłada rodziny, co powoduje, że już w szkole podstawowej porzuca naukę" (Mirga-Wójtowicz 2009, 77)[12].

Biorąc pod uwagę niski stopień realizacji przez dzieci i młodzież romską obowiązku szkolnego, a także ogólne trudności związane z sytuacją bytową rodzin romskich, w roku 2001 wprowadzono w Polsce *Pilotażowy program na rzecz społeczności romskiej w województwie małopolskim na lata 2001–2003*, a póź-

[11] Jako nauczyciel języka polskiego i logopeda mam z uczniami stały kontakt. Dzieci poznaję na badaniu przesiewowym mowy, a później na terapii logopedycznej – wszyscy uczniowie romscy zostają bowiem do niej zakwalifikowani ze względu na trudności w posługiwaniu się językiem polskim. W czasie ośmiu lat pracy zetknęłam się jedynie z czworgiem uczniów, którzy nie potrafili w ogóle porozumiewać się w języku większości.

[12] Wyniki badań przeprowadzonych w Zabrzu na trzydziestoosobowej grupie wskazują, że w roku szkolnym 2014/2015 gimnazjum ukończył jedynie 1 uczeń spośród piętnaściorga dzieci romskich, które rozpoczęły naukę na etapie ponadpodstawowym.

niej *Rządowy program na rzecz społeczności romskiej w Polsce na lata 2004–2013*, których głównym celem było zaktywizowanie Romów i doprowadzenie do ich pełnego uczestnictwa w życiu społeczeństwa większościowego. Ponadto programy dotyczyły takich kwestii, jak: edukacja, zdrowie i higiena, walka z bezrobociem oraz zmniejszenie liczby przestępstw na tle rasowym względem Romów (*Program na rzecz społeczności romskiej*, 2003a). Rządowy program, będący kontynuacją programu pilotażowego, swoim zakresem obejmował ponadto działania związane z podtrzymywaniem i propagowaniem kultury romskiej, wiedzy o mniejszości romskiej w społeczeństwie większościowym, a także wiedzy dotyczącej zmian zachodzących w środowisku Romów w Polsce. Założenia programu rządowego, niezależnie od stopnia efektywności w zakresie zwalczania bezrobocia czy dyskryminacji, w kwestii edukacji okazały się pomocne. Stało się tak dzięki dodatkowemu wsparciu, jakie otrzymały szkoły kształcące dzieci romskie – nie tylko w postaci środków finansowych na podręczniki, wycieczki i zajęcia wyrównawcze, ale także za sprawą wprowadzenia funkcji asystenta romskiego oraz nauczyciela wspomagającego edukację romską (*Program na rzecz społeczności romskiej*, 2003a).

Asystent romski, będący osobą zaufaną wśród społeczności mniejszościowej, najczęściej się z niej wywodzącą, to osoba, która powinna posiadać podstawową wiedzę na temat grupy, którą reprezentuje (*Program na rzecz społeczności romskiej*, 2003b). Wiedza ta dotyczy nie tylko aspektów związanych z kulturą, tradycją czy pochodzeniem, ale również trudności, jakie napotykają w polskiej szkole dzieci romskie, potrzeb, jakie w związku z tym się pojawiają, i działań, jakie należy podjąć, by trudności zniwelować. Zadaniem asystenta romskiego jest pośredniczenie między szkołą a środowiskiem dziecka, jego domem (zwłaszcza w trudnych sytuacjach), pomoc uczniom romskim w odrabianiu lekcji, tłumaczenie materiału z zajęć, a także interwencja w momentach konfliktowych i trudnych. Ponadto asystenci powinni pielęgnować romską kulturę, poszerzać wiedzę dzieci na temat pochodzenia, języka, a także budować ich pozytywny wizerunek w środowisku szkolnym (Soszka-Różycka 2007; Stankiewicz 2011). Równie istotną rolę w placówkach oświatowych pełnią nauczyciele wspomagający edukację romską, którzy – w odróżnieniu od asystentów – mają przygotowanie pedagogiczne, a ich kompetencje potwierdzone są instytucjonalnie. Nauczyciele ci są szczególnie ważni, ponieważ dzięki odpowiedniemu przygotowaniu znają metodykę pracy w grupach zróżnicowanych kulturowo – szczególną uwagę skupiają na tym, by na wczesnym etapie edukacji traktować uczniów romskich jak dzieci obcojęzyczne i dwukulturowe (*Program na rzecz społ. romskiej*, 2003b). Ponadto zada-

niem nauczyciela wspomagającego jest wyrównywanie u uczniów romskich braków związanych z realizacją podstawy programowej, a także bieżąca kontrola postępów w nauce oraz prowadzenie zajęć wyrównawczych. Co więcej do podstawowych działań nauczyciela wspomagającego należy sprawowanie nadzoru nad frekwencją dzieci, aktywizowanie ich, pomoc w odrabianiu zadań domowych, jak również stały kontakt z rodziną (Łój 2009).

Wprowadzenie obu tych stanowisk zdecydowanie przyczyniło się do poprawy sytuacji edukacyjnej dzieci romskich, głównie ze względu na ich pośrednictwo z domem rodzinnym uczniów. Korzystając z pomocy asystentów i nauczyciela wspomagającego, sama mogłam zauważyć ogromny szacunek i zaufanie, jakimi romskie rodziny darzą te osoby. Wielokrotnie w rozmowach z asystentami romskimi – prowadzonymi zarówno w szkole, w której pracuję, jak i na szkoleniach, warsztatach, dotyczących pracy z uczniem wielokulturowym – potwierdzało się moje przekonanie o tym, że zarówno nauczyciel wspomagający, jak i asystent romski, chcąc zmieniać relacje: szkoła – rodzina romska, rodzic – nauczyciel, uczeń – nauczyciel, starają się ukazywać kulturotwórczą rolę szkoły i udowadniać, że jest to miejsce, które daje szansę na uzyskanie awansu społecznego.

Nakreślone kwestie unaoczniają trudności związane z edukacją romskich uczniów. Częsty brak przygotowania przedszkolnego dzieci romskich rozpoczynających edukację w szkole, brak wykształcenia rodziców, ich trudna sytuacja ekonomiczna, a także bilingwizm połączony z dyglosją mają zdecydowany wpływ na to, w jaki sposób uczniowie pochodzenia romskiego nabywają nowe umiejętności – zarówno te związane z językiem, jak i te dotyczące zachowań społecznych. Edukacja uczniów romskiej mniejszości etnicznej wskazuje zatem na konieczność wprowadzenia zmian „(…) bez których społeczność ta ostatecznie pogłębi swą i tak dużą marginalizację społeczną i pogłębiającą się atrofię kulturową. One jednak wymagają czasu i konsekwentnego wspomagania procesu kreowania inteligencji romskiej" (Różycka 2009, 31).

Edukacja dzieci romskich – przestrzenie nieodkryte

Polityka państwa polskiego reguluje wiele kwestii związanych ze wspomaganiem procesu edukacyjnego m.in. uczniów romskich[13], jednak ich potrze-

[13] Konstytucja RP; Uchwała o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym; Konwencja UNESCO w Sprawie Zwalczania Dyskryminacji w Dziedzinie Oświaty; Konwencja Praw Dziecka i wiele innych.

by i problemy z nimi związane wciąż rosną. Odpowiednie rozpoznanie tych potrzeb wydaje się jednym z ważniejszych aspektów prowadzących do podjęcia konkretnych działań. Dotyczy to nie tylko trudności związanych z nauką, ale również sytuacji społeczno-ekonomicznej romskich rodzin. „Pierwszym krokiem do skutecznej realizacji kształcenia romskich dzieci jest określenie ich uwarunkowań ekonomicznych, kulturowych i społecznych" (Świętek i in. 2014, 9). Nauczyciele, będąc tymi, którzy w dużym stopniu przyczyniają się do wychowania dzieci, muszą być świadomi, jacy są ich uczniowie, jakie mają mocne i słabe strony oraz jaka jest ich sytuacja w rodzinie. Taka wiedza pozwoli otoczyć uczniów bilingwalnych odpowiednią opieką i pomóc im odnieść sukces edukacyjny. Ponadto pedagodzy i pracownicy często nie posiadający dostatecznej wiedzy metodycznej, która przyczyniłaby się do wzrostu efektywności edukacyjnej Romów, powinni być odpowiednio przygotowani do pracy z dziećmi dwujęzycznymi i dwukulturowymi (Świętek 2016). Wiedza z zakresu edukacji międzykulturowej, pracy z dziećmi dwu- i wielojęzycznymi, dziećmi mającymi trudności w nauce jest tym rozwiązaniem, którego odkrycie mogłoby ułatwić dzieciom romskim edukację. Jest to bardzo ważne, ponieważ metodyka pracy z uczniem bi- lub multilingwalnym różni się od pracy z dzieckiem jednojęzycznym (Meyer 2016).

Przestrzenią, której odkrycie w równie istotny sposób wspomogłaby proces edukacyjny Romów, jest zakres tematyczny realizowany na poszczególnych zajęciach. Gdyby tematyka zajęć obowiązkowych została rozszerzona o lekcje związane z kulturą romską, romskimi obyczajami, a nawet językiem, prawdopodobnie Romowie czuliby się dowartościowani i nie deprecjonowaliby roli szkoły, a raczej rozwijaliby poczucie tożsamości i wspólnoty. Wiadomo, że „szkoła romska z językiem wykładowym *romani*, ucząca o historii i kulturze Cyganów, to pomysł na odległą przyszłość" (Szarlik 1999, cyt. za: Kwadrans 2008, 258). Warto jednak umożliwić również polskim uczniom poznanie obyczajów kolegów innego pochodzenia; ułatwiłoby im to zrozumienie deficytów i braków edukacyjnych ich rówieśników, które na co dzień dostrzegają (Bladycz 2013). W mojej opinii wprowadzenie do szkół elementów nauki o mniejszości romskiej poprawiłoby także wizerunek szkoły w oczach Romów, a uczniom mniejszości pomogłoby zdobyć wiedzę na temat własnych korzeni i historii. By tak mogło się stać, niezbędne są pomoce dydaktyczne i podręczniki, z których uczniowie czerpaliby wiedzę, a z których korzystać mogliby także nauczyciele. Trudność stanowi jednak niewystarczająca liczba publikacji ułatwiających lepsze zrozumienie kwestii nauczania dzieci dwu- i wielojęzycznych – konieczne są więc książki z tego zakresu lub przekłady literatury obcojęzycznej.

Przestrzenią wymagającą zmiany jest również stosunek romskich rodziców do szkoły. Zdarza się bowiem, że Romowie traktują szkołę jako organ represyjny, podobnie jak wszelkie formy edukacji formalnej. Dominuje brak wiary, że „dalsze kształcenie (poza tym obowiązującym na poziomie podstawowym) może przynieść pozytywny skutek" (Nowicka 2011, 46). Zmiana wizerunku placówki w oczach dorosłych Romów wydaje się trudna, jednak jest możliwa m.in. dzięki odpowiedniemu podejściu pracowników. To ich stosunek do kultury ucznia – na co wskazują badania Ewy Nowickiej prowadzone we współpracy ze studentami socjologii – ma ogromny wpływ na efekty nauczania (Nowicka 2011), co oznacza, że ewentualne uprzedzenia oddziaływają na polsko-romskie relacje. Ponadto ważne jest to, by w tej (podopbie jak w każdej innej) sytuacji nastręczającej problemów zarówno kadra pedagogiczna, dyrekcja, jak i asystenci romscy dbali o kontakty z domem rodzinnym dzieci, pielęgnowali relacje rówieśnicze, rozwiązywali sytuacje konfliktowe i reagowali na ewentualne przejawy agresji. Zadaniem pracowników jest także obalanie przekonania, że szkoła, będąc miejscem zderzenia się wielu kultur, tradycji i obyczajów, staje się przestrzenią, w której „często zdarzają się sytuacje konfliktowe wśród dzieci, czego przyczyną są przekonania co do tego, że inność jest czymś niebezpiecznym i gorszym" (Doliński 2007, 64–65). Świadomość rodziców, że ich dzieci w szkole traktowane są sprawiedliwie i nie ma względem nich aktów dyskryminacji, mogłaby stać się pierwszym poważnym krokiem do zmiany postrzegania edukacji przez Romów.

Nieodkrytym, lecz równie ważnym aspektem jest stworzenie odpowiednich możliwości rozwoju i kształcenia specjalistycznego asystentów romskich i nauczycieli wspomagających. To oni mają za zadanie rozbudzać wśród dzieci romskich motywację do nauki, wskazując na istotną rolę szkoły; powinni zatem mieć odpowiednie wsparcie ze strony metodyków międzykulturowych i literatury cyganologicznej (*Program na rzecz społ. romskiej*, 2003a) po to, by zwiększać swą wiedzę i kompetencje w zakresie pracy z uczniem romskim. Ponadto dzięki odpowiednim szkoleniom i certyfikacji asystentów romskich ich status zawodowy zmieniłby się, co z kolei mogłoby podnieść efektywność ich pracy (*Program na rzecz społ. romskiej*, 2003b).

Mimo iż edukacja dzieci romskich wciąż stanowi problem i zagadkę dla wielu nauczycieli, rodziców i uczniów, istnieje szereg możliwych działań, których podjęcie wspomogłoby proces edukacji dzieci romskiej mniejszości etnicznej. Słowacki profesor Jaroslav Balvin wymienia wśród nich m.in. pedagogiczny optymizm, zaprzestanie wysyłania dzieci romskich do szkół spe-

cjalnych, poznawanie i rozwijanie nowych metod nauczania, współpracę romskich i nieromskich specjalistów romologii, poprawę sytuacji społeczno-ekonomicznej rodzin mniejszości, a także wspieranie osób ze środowiska romskiego, które zdobyły wyższe wykształcenie i umożliwienie im rozwijania poznanych umiejętności (Balvin 2009, 73–88). Przytoczoną propozycję można uznać za swoiste podsumowanie artykułu. Jednocześnie jednak warto zastanowić się nad tym, jak sprostać wyzwaniu, o którym mówi Balvin, aby to, co dotąd przysparzało problemów oraz było nieznane, szybko i skutecznie zostało odkryte i przyniosło korzyści nie tylko romskiej mniejszości etnicznej, ale każdej mniejszości i państwu w ogóle.

Literatura

Andrasz E., 2009, *Edukacja w życiu Romów i jej wpływ na poczucie własnej tożsamości*, w: Weigl B., red., *Romowie 2009. Między wędrówką a edukacją*, Warszawa.

Balvin J., 2009, *Romowie, szkoła i dyskryminacja*, przeł. J. Kajfosz, „Studia Romologica", nr 1.

Bartosz A., 2008, *Poznajemy historię Romów*, Szczecinek.

Bernacka-Langier A., 2010, *Diagnoza sytuacji uczniów cudzoziemskich w warszawskich szkołach*, w: Pawlic-Rafałowska E., red., *Inny w polskiej szkole. Poradnik dla nauczycieli pracujących z uczniami cudzoziemskimi*, Warszawa.

Bladycz R., 2013, *Asystent edukacji romskiej – wersja dla zaawansowanych*, w: Weigl B., Różycka M., red., *Romowie 2013. Od działań systemowych do rozwiązań lokalnych*, Warszawa.

Ficowski J., 2013, *Cyganie na polskich drogach*, Warszawa.

Gheorghe N., Mirga A., 1998, *Romowie XXI wieku. Studium polityczne*, Kraków.

Gerlich G. M., 2001, *Romowie. Przekraczanie granic własnego świata*, Oświęcim.

Głuszkowski M., 2013, *Socjologia w badaniach dwujęzyczności*, Toruń.

Gostkowska M., 2011, *Sytuacja szkolna dzieci romskich – oczami uczniów Romów*, w: Weigl B., Różycka M., red., *Romowie 2011. Życie na pograniczu*, Warszawa.

Grabias S., 1991, *Kultura słowa a sprawności komunikacyjne*, „Polonistyka", nr 7.

Grzymała-Moszczyńska H., Barzykowski K., Dzida D., Grzymała-Moszczyńska J., Kosno M., 2011, *Dziecko uwikłane. Sytuacja dzieci romskich w polskim systemie edukacji oraz ich funkcjonowanie poznawcze i językowe*, w: Weigl B., Różycka M., red., *Romowie 2011. Życie na pograniczu*, Warszawa.

Gurbiel A., 2007, *Cyganie w kręgu Puław*, w: Borek P., red., *Romowie w Polsce i Europie: historia, prawo, kultura*, Kraków.

Hertz A., 1960, *Kasta*, „Kultura", nr 1/147–2/148.

Jakimik E., Parno-Gierliński K., 2009, *Kobieta w środowisku romskim*, Szczecinek.

Kledzik E., 2012, *Dziecko romskie w polskiej szkole – problemy komunikacji międzykulturowej*, w: Filipowicz-Tokarska K., Chojnowski P., red., *Bariery i/jako wyzwania w nauczaniu języka polskiego jako obcego*, Słubice.

Kunikowski, J., 2010, *Amare Roma. Nasi Romowie*, Kowary.

Kurcz I., 1992, *Język a psychologia*, Warszawa.
Kwadrans Ł., 2008, *Edukacja Romów. Studium porównawcze na przykładzie Czech, Polski i Słowacji*, Wrocław–Wałbrzych.
Lipińska E., 2003, *Język ojczysty, język obcy, język drugi. Wstęp do badań dwujęzyczności*, Kraków.
Lubecka A., 2005, *Tożsamość kulturowa Bergitka Roma*, Kraków.
Łój M., 2009, *Praca nauczyciela wspomagającego edukację dzieci romskich – doświadczenia ze szkół wrocławskich*, „Studia Romologica", nr 2.
Łój M., Mirga S., 2012, *Edukacja dzieci romskich – praktyczny informator dla rodziców*, Radom.
Meyer A.M., 2016, *Wielojęzyczna Polska – język romski w kontakcie z polszczyzną*, „Postscriptum Polonistyczne", nr 2.
Mirga-Wójtowicz E., 2009, *Znaczenie Programu na rzecz społeczności romskiej w Polsce w walce z wykluczeniem społecznym Romów – perspektywa praktyczna*, w: Weigl B., red., *Romowie 2009. Między wędrówką a edukacją*, Warszawa.
Nowicka-Rusek, E., 2011, *Szkoła, rodzina i dzieci romskie*, w: Kołaczek M., Talewicz-Kwiatkowska J., red., *Raport końcowy z projektu badawczego: Funkcjonowanie poznawcze i językowe dzieci romskich uczęszczających do szkół podstawowych specjalnych i masowych – konteksty społeczne*, Oświęcim.
Polański K., red., 1999, *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, Wrocław.
[*Program na rzecz społ. romskiej*, 2003a], *Program na rzecz społeczności romskiej w Polsce na lata 2004–2013*, Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji, Warszawa, http://mniejszosci.narodowe.mswia.gov.pl/mne/romowie/program-na-rzecz-spole/program-na-rzecz-spole [dostęp: 24.12.2018].
[*Program na rzecz społ. romskiej*, 2003b], *Program na rzecz społeczności romskiej w Polsce na lata 2004–2013*, Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji, Aneks nr 6, Romowie w Polsce – opis sytuacji, Centrum Dialogu Międzykulturowego, Warszawa, www2.mswia.gov.pl/ftp/pdf/aneks_nr6.rtf [dostęp: 24.12.2018].
Różycka M., 2009, *Wzory kultury a edukacja dzieci romskich*, w: Weigl B., red., *Romowie 2009. Między wędrówką a edukacją*, Warszawa.
Różycka M., 2013, *Raport końcowy z badania ewaluacyjnego programu na rzecz społeczności romskiej w Polsce – fragmenty*, w: Weigl B., Różycka M., red., *Romowie 2013. Od działań systemowych do rozwiązań lokalnych*, Warszawa.
Skudrzyk A., 2005, *Czy zmierzch kultury pisma? O synestezji i analfabetyzmie funkcjonalnym*, Katowice.
Skudrzyk A., 2019, *Dyglosja a proces socjalizacji*, „Postscriptum Polonistyczne", nr 1.
Soszka-Różycka M., Weigl B., 2007, *Asystent edukacji romskiej. Konkurencja czy szansa?*, w: Weigl B., red., *Romowie 2007. Od edukacji młodego pokolenia do obrazu w polskich mediach*, Warszawa.
Stankiewicz I., 2011, *Okiem asystenta edukacji romskiej z Elbląga*, w: Weigl B., Różycka M., red., *Romowie 2011. Życie na pograniczu*, Warszawa.
Szuman S., 1968, *Rozwój treści słownika dzieci. Zagadnienie i niektóre wyniki badań*, w: Szuman S., Gepertowa L., Przetacznikowa M., red., *O rozwoju języka i myślenia dziecka*, Warszawa.
Świętek A., 2016, *Edukacja uczniów romskich w województwie małopolskim*, Kraków.
Świętek A., Kurek S., Osuch W., Rachwal T., 2014, *Jak edukować dzieci romskie? Propozycje dla nauczycieli w zakresie kształcenia romskiej mniejszości etnicznej*, Kraków.
Ustawa o systemie oświaty z dn. 7 września 1991, Dz. U. 1991 Nr 95 poz. 425, http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19910950425/U/D19910425Lj.pdf [dostęp: 01.04.2019].

doi: 10.31261/PS_P.2019.23.12
POSTSCRIPTUM POLONISTYCZNE, 2019 • 1 (23)
ISSN 1898-1593

MUSTAFA SWITAT
https://orcid.org/0000-0003-2727-1444
Uniwersytet Warszawski
Warszawa

Polityka integracyjna Polski a integracja kulturowa społeczności arabskiej w Polsce

Poland's integration policy and
cultural integration of the Arabic community in Poland

Abstract: The aim of the paper is to present selected aspects of integration (in the cultural sense) of the Arabic community in Poland in the context of Poland's integration (migration) policy which Poland formally does not have at present. What Arabic and Polish respondents have to say about the integration process may be useful for the more efficient management of the immigration phenomenon.
Key words: integration policy, Poland, cultural integration, Arabic community, immigration phenomemon

Celem artykułu jest prezentacja wybranych aspektów integracji (kulturowej) społeczności arabskiej w Polsce w kontekście polityki integracyjnej (migracyjnej), której – formalnie – Polska nie posiada. Zagadnienia powiązane z procesami integracji zostaną przedstawione z punktu widzenia przedstawicieli diaspory arabskiej w Polsce oraz badanych Polaków[1]. Należy przy tym

[1] Dane empiryczne wykorzystane w tym artykule to efekt badań terenowych przeprowadzonych od maja 2013 do marca 2014 roku z zastosowaniem triangulacji, czyli połączenia kilku metod i technik badawczych: wywiadów eksperckich, obserwacji uczestniczącej, a w przypadku badań zasadniczych: IDI (*individual in-depth interview*), czyli indywidualnych wywiadów pogłębionych w przypadku starej diaspory i wywiadów kwestionariuszowych w przypadku nowej diaspory oraz ankietowych badań Polaków (do badania tej grupy włączyłem też ankietę internetową – CAWI). Badaniem zasadniczym objęto stu członków diaspory arabskiej oraz stu Polaków w dwunastu miastach Polski, w których znajdują się oddziały organizacji polsko-arabskich oraz w których odnotowuje się najliczniejsze lokalne skupiska diaspory arabskiej; szczegółowe wyniki ww. badań są dostępne w publikacji *Społeczność arabska w Polsce. Stara*

zwrócić uwagę, iż część uwag i opinii respondentów ma charakter uniwersalny, dotyczy wszystkich imigrantów w Polsce, nie tylko wspomnianej społeczności.

Programy integracyjne jak dotąd są skierowane tylko do osób objętych ochroną międzynarodową, wyjątek stanowią działania podejmowane na rzecz integracji obywateli państw trzecich w Polsce. Społeczność arabska w Polsce w niewielkim stopniu składa się z osób objętych ochroną międzynarodową, zdecydowana większość to osoby, który przyjechały do Polski na studia lub przebywają w Polsce z powodu małżeństwa (większość diaspory arabskiej w Polsce stanowią mężczyźni). Badani członkowie diaspory nie uważają się za imigrantów, ponieważ ich pobyt w Polsce nie jest typową imigracją zarobkową. W większości są to bardzo dobrze zintegrowani, a nawet zasymilowani przedstawiciele diaspory arabskiej, którzy ukończyli w Polsce studia (dotyczy to zwłaszcza starej diaspory); są rozproszeni, funkcjonują w polskich rodzinach i na polskim rynku pracy, niejednokrotnie prowadząc własne firmy. Widoczna jest zależność, że im lepiej osoby te znają język polski i dłużej mieszkają w Polsce, tym lepiej są zintegrowane, mimo że nie były objęte żadnymi programami na rzecz integracji. Jeśli jednak stosowne władze Polski chciałyby stworzyć efektywną politykę integracyjną, mogłyby skorzystać z przedstawionych w tym artykule rekomendacji.

Respondenci z diaspory arabskiej byli rekrutowani z zachowaniem podziału według daty przyjazdu do Polski – tych, którzy przyjechali do Polski w ostatnich latach uznać można za „nową" diasporę (50 respondentów – w skrócie ND), natomiast ci, którzy przyjechali do Polski przed 1989 rokiem i tu pozostali, tworzą „starą" diasporę arabską w Polsce (50 respondentów – SD). Wśród badanych Polaków wyodrębniły się trzy grupy: Polacy przychylni (PP), nieprzychylni (PN) oraz „niezdecydowani" (TP), czyli tacy, którzy na pytanie: „Czy jesteś przychylny arabskiej społeczności w Polsce?", wybrali odpowiedź: „trudno powiedzieć". Najwięcej osób – około 2/3 badanych Polaków określiło siebie jako przychylnych, najmniej jako nieprzychylnych badanej społeczności. Osoby niezdecydowane podawały jako wyjaśnienie tego wyboru najczęściej fakt, że nie mają nic przeciwko pojedynczym osobom pochodzenia arabskiego, są jednak przeciwne masowej imigracji z krajów arabskich. W dalszej części artykułu zaprezentowano przykładowe wypowiedzi uczestników badań odnośnie do kwestii powiązanych z procesem integracji.

---

i nowa diaspora (Switat 2017); do przeprowadzenia nowej analizy w artykule wykorzystano fragmenty tej monografii.

Kwestia integracji cudzoziemców nie jest w Polsce istotnym problemem społeczno-politycznym z uwagi na małą liczebność cudzoziemców i nieznaczną imigrację. Z tego powodu historia polityki integracyjnej jest stosunkowo krótka. Kwestie samej migracji stały się przedmiotem regulacji dopiero w latach transformacji (1989–2001), wówczas ustawodawstwo dotyczące tego procesu przeszło fazę instytucjonalizacji. W latach 2001–2004 nastąpiła europeizacja polskiego prawa migracyjnego. W tym okresie po raz pierwszy pojawiła się kwestia integracji cudzoziemców, m.in. w 2004 roku wprowadzono ustawę o pomocy społecznej, obejmującą uregulowania o programach integracyjnych dla uchodźców (Lesińska, Stefańska, Szulecka 2010, 262–264).

Aspekty polityki integracyjnej zostały określone w dokumencie pt. *Propozycje działań w kierunku stworzenia kompleksowej polityki integracji cudzoziemców w Polsce*, przyjętym przez Komitet Europejski Rady Ministrów w 2005 roku, a problematyka integracji cudzoziemców stała się przedmiotem dalszych opracowań. Z kolei w 2013 roku, w efekcie prac Grupy Roboczej ds. Integracji Cudzoziemców przy Zespole ds. Migracji, opublikowano projekt *Polska polityka integracji cudzoziemców – założenia i wytyczne*, na podstawie dokumentu zawierającego założenia polskiej polityki migracyjnej pt. *Polityka migracyjna Polski – stan obecny i postulowane działania* opublikowany w 2012 roku. Tę strategię migracyjną Rada Ministrów unieważniła 18 października 2016 roku jako nieuwzględniającą możliwości reakcji na kryzys uchodźczy w Europie oraz imigrację ekonomiczną z Ukrainy. Dokument o integracji formalnie nigdy nie wszedł w życie, choć – opublikowany później niż dokument o polityce migracyjnej – był w stosunku do niego tylko uzupełnieniem. Z informacji podanych na stronie Ministerstwa Inwestycji i Rozwoju wynika, że w 2018 roku Rada Ministrów przyjęła *Nowe priorytety społeczno-gospodarcze polityki migracyjnej*. Prace nad opracowaniem kompleksowej polityki migracyjnej nie zostały jeszcze zakończone, brakuje też informacji, czy uregulowane zostaną w niej także kwestie związane z integracją imigrantów.

Istnieje wiele definicji samego procesu integracji[2]. Integracja dla arabskich respondentów to przede wszystkim interakcje z polskim środowiskiem,

[2] Za najtrafniejszą definicję integracji dla swoich badań przyjąłem definicję Leo R. Chaveza (1991), który twierdzi, że pełne włączenie imigranta do społeczności przyjmującej polega nie tylko na zmianach dotyczących migranta, ale i na tym, czy społeczeństwo przyjmujące jest gotowe „wyobrazić" sobie migrantów danej kategorii (u Chaveza nieudokumentowanych) jako członków swej wspólnoty. Wśród innych definicji są m.in. te nawiązujące do ogólnych zasad integracji jako relacji między społeczeństwem przyjmującym a przybyszami (Entzinger,

przyjęcie elementów polskiej kultury, nauka języka oraz poszanowanie miejscowego prawa. Ponadto prawie wszyscy arabscy respondenci stwierdzili, że członkowie diaspory powinni się dostosować do społeczeństwa polskiego i mieć te same obowiązki społeczne. To dostosowanie się do społeczeństwa przyjmującego według części badanych Polaków jest właśnie integracją. Obydwie badane grupy za najlepszy model współistnienia w jednym państwie wybrały integrację z częściowym zachowaniem własnej kultury (równoważność kultur). Część respondentów arabskich stwierdziła również, iż niektórzy członkowie arabskiej diaspory przejęli elementy kultury polskiej:

> niektórzy przejęli i doświadczyli tych elementów tak samo jak Polacy, tradycję i zwyczaje – okazje religijne i kulturalne, ubiór, wszystko, zachowują się jak Polacy, odróżnić ich można tylko pod względem koloru skóry (ND29)[3],

a ich przejęcie uznali za automatyczną integrację.

Ponad połowa badanych przedstawicieli diaspory arabskiej uznaje swój stopień integracji na minimum średnim poziomie, o ich dobrej integracji świadczy uwaga jednego z Polaków:

> znane są osoby pochodzenia arabskiego, które znają kulturę i historię Polski lepiej od niejednego Polaka (PP16),

a 54% reprezentantów nowej diaspory chce się bardziej zintegrować ze społeczeństwem polskim (Switat 2015). Arabscy respondenci wskazywali też rzeczy, których się od Polaków nauczyli – nie tylko języka polskiego, ale i m.in. porządku, cierpliwości, punktualności, samoorganizacji i wytrwałości. Potwierdza to proces akulturacji, czyli stopniowego przejmowania przez imigrantów głównych elementów otaczającego ich środowiska kulturowego – bez całkowitej rezygnacji z ich pierwotnej tożsamości kulturowej (Entzinger, Biezeveld 2007, 29), któremu podlega ta społeczność w Polsce.

Badani członkowie społeczności arabskiej zwrócili uwagę, że integracja cudzoziemców (w tym zwłaszcza uchodźców) powinna być nastawiona na ich szybkie usamodzielnienie ekonomiczne i społeczne. To powinno być podstawą państwowych programów. W tej chwili od każdego imigranta, już

Biezeveld 2007), autoanalizy społeczeństwa przyjmującego (Scheffer 2010) czy zmiany tożsamości (Burszta 2004).

[3] W przytoczonych wypowiedziach respondentów zachowano pisownię oryginalną – M.S.

od chwili przyjazdu do Polski, oczekuje się samodzielności – sam musi zadbać o legalizację pobytu (m.in. wypełnić wniosek w języku polskim, pozyskać niezbędne dokumenty, zapewnić sobie tłumacza, opłacić procedury i przedstawić źródła dochodu w Polsce).

Pomoc w pierwszych krokach na rzecz samodzielności, a jednocześnie integracji przedstawicieli arabskiej diaspory była i jest w dużej mierze scedowana na tzw. podmioty niepaństwowe (to na nich spoczywa ciężar i niejako obowiązek wsparcia cudzoziemca w integracji oraz funkcjonowaniu w polskiej rzeczywistości):

- na polskich małżonków i ich polskie rodziny (w przypadku imigrantów-małżonków polskich obywateli);
- na uczelnie, opiekunów zagranicznych studentów i polskich bądź cudzoziemskich kolegów (w przypadku uczniów, studentów czy doktorantów);
- na rodaków, którzy przyjechali do Polski wcześniej (inni imigranci);
- na instytucje pozarządowe.

Należy zwrócić uwagę, iż integracja części przedstawicieli diaspory arabskiej (zwłaszcza ze starej diaspory) dokonała się samoistnie i naturalnie, bez jakiejkolwiek ingerencji państwa czy wsparcia instytucjonalnego. Wysoki stopień integracji zwłaszcza starej diaspory arabskiej może potwierdzać fakt, że brak specjalnych programów integracyjnych nie jest przeszkodą w procesie integracji. Skoro w Polsce nie ma przyjętego modelu integracji imigrantów, to dotychczasową politykę integracji cudzoziemców w Polsce można by nazwać modelem *not-definded integration*, inaczej podejście do tej kwestii zostało określone w *Ekspertyzie podsumowującej doświadczenia teoretyczne i empiryczne nad społecznym i ekonomicznym wymiarem integracji* (2007) – jako polityka „asymilacji przez porzucenie", ponieważ większość grup imigranckich jest generalnie pozostawiona samym sobie, przy jednocześnie niskim poziomie akceptacji społecznej dla różnic kulturowych, a zwłaszcza etnicznych. *Not-definded integration* można by zdefiniować jako brak określenia szczegółowych kwestii integracji i pozostawienie jej naturalnemu biegowi, przy jednoczesnym zabezpieczeniu respektowania praw i obowiązków społeczeństwa przyjmującego i cudzoziemców oraz przeciwdziałaniu gettyzacji i dyskryminacji.

Być może w stosunku do osób, które znają język polski bardzo dobrze (dzięki na przykład ukończeniu studiów w Polsce) i pozostają w binacjonalnym związku małżeńskim z polskim obywatelem (jak badana społeczność), jest to najlepsza forma integracji. Małżeństwo binacjonalne (transnacjonalne)

to bowiem szczególny rodzaj kontaktów kulturowych i rzeczywisty proces głębokiej i bezdyskusyjnej integracji pomiędzy przedstawicielami różnych narodowości i kultur (Nowicka 2011). Programy integracyjne powinny być zatem skierowane głównie do osób, które przyjeżdżają do Polski z innych powodów niż studia i małżeństwo z polskim obywatelem.

Wiele się ostatnio dyskutuje na temat skuteczności integracji, zwłaszcza w kontekście jej braku czy słabej integracji pewnych grup imigrantów w krajach zachodnich (oskarżani są o to m.in. Arabowie, muzułmanie); z kolei imigranci z krajów wschodniego sąsiedztwa są uważani za łatwo się integrujących z lokalnymi społecznościami (Zespół MSW 2012, 34). Rodzi się przy tym pytanie: skąd wniosek sugerujący, iż pozostali imigranci integrują się trudniej? Dotąd nie zebrano w Polsce odpowiednich danych pozwalających analizować poziom integracji wszystkich imigrantów, z tego też powodu badania nad integracją imigrantów w Polsce stanowią pewnego rodzaju *ghost study*. Należałoby przeprowadzić takie badania (zastosować dostępne wskaźniki i teorie na rzecz badań własnych imigrantów), aby poznać stopień integracji w poszczególnych wymiarach: społeczno-ekonomicznym, kulturowym, prawno-politycznym oraz stosunek społeczeństwa przyjmującego (Etzinger, Biezeveld 2003). Można by ponadto wdrożyć monitoring procesu ich integracji. Mogłaby być to ankieta ewaluacyjna opracowana przez interdyscyplinarny zespół naukowców (na przykład socjologów, psychologów, kulturoznawców) wypełniana przez imigrantów przy okazji wymiany karty pobytu – podobne rozwiązanie proponowano w projekcie polskiej polityki integracyjnej (Zespół ds. Migracji 2013, 28).

Taka ankieta mogłaby z drugiej strony spełniać rolę komunikacyjno-informacyjną pomiędzy administracją państwową a imigrantami, jeśli część pytań dotyczyłaby oceny obsługi, procedury pobytowej, prawa pobytowego. Polska polityka integracyjna (migracyjna) jak dotąd jest tworzona głównie przez Polaków, udział samych imigrantów jest ograniczony lub tylko pośredni, poprzez organizacje pozarządowe zajmujące się sprawami imigrantów i nieliczne stowarzyszenia niektórych społeczności cudzoziemców (diaspora arabska nie ma organizacji reprezentującej jej sprawy). Indeks Polityki Migracyjnej od kilku lat systematycznie pokazuje poważne braki Polski w stworzeniu podstaw prawnych do integracji prawno-instytucjonalnej. Oznacza to, iż większość imigrantów w kraju ma bardzo ograniczone możliwości wpływania na kształt polityki, która ich dotyczy w codziennym życiu (Brzozowski, Pędziwiatr 2014). Zaproponowana ankieta ewaluacyjna mogłaby być głosem tych społeczności w sprawach, które ich bezpośrednio do-

tyczą, co nie wyklucza jednocześnie prowadzenia działań pozwalających na wsparcie organizacji zrzeszających imigrantów w zakresie aktywnego współistnienia w społeczeństwie obywatelskim.

Pierwszy symptom sukcesu integracji jest powiązany z uczestnictwem imigrantów w rynku pracy (ewentualnie z samozatrudnieniem) oraz z czynnikami mającymi na to wpływ, jak edukacja czy znajomość języka (Entzinger, Biezeveld 2007, 43). Większość arabskich respondentów pracuje, część z nich zwróciło jednak uwagę na potencjał osób objętych ochroną międzynarodową, który nie jest właściwie wykorzystywany. Programy integracyjne nie służą w pełni integracji tych osób, sprawiają, iż stają się oni niepełnosprawni społecznie:

> Polacy chcą, żeby przyjechali ludzie na azyl polityczny, zamknąć ich w obozie itd., ale robią w ten sposób z nich inwalidów, ale potem, jak wychodzą po kilku latach z tego obozu, to oni do niczego nie są zdolni, a to w interesie Polski jest, żeby tu nie tworzyć inwalidów, dobra, chcą być w tym obozie? to trzeba ich szkolić, jeden stolarz, drugi rzeźnik, trzeci kowal, czwarty mechanik samochodowy, to niech Polska korzysta z ich możliwości, a nie tylko ich zamykać, (…), ale potem jak wychodzą będą kalekami i problemem dla polskiej gospodarki (SD25).

Także jeden z polskich respondentów na pytanie, jak państwo powinno pomagać imigrantom, odpowiedział:

> najpierw obowiązkowy kurs języka polskiego, z zabezpieczeniem lokum do życia, potem kursy przystosowujące do wykonywania zawodu (przekwalifikujące), aby ułatwić imigrantom start zawodowy (PP42).

Warto być może wprowadzić eksperymentalny, pilotażowy program aktywizacji tej grupy cudzoziemców (lub innych imigrantów), program może być współprowadzony z sektorem prywatnym – pracodawcy mogą przyjmować na staż pojedyncze osoby lub niewielkie grupy uchodźców w celu nauki nowych umiejętności, a najlepszych uczestników zatrudniać po zakończeniu stażu. Z uczestnikami tego programu mogłyby być np. podpisywane zobowiązania bądź umowy z klauzulą lojalności, że w przypadku wyjazdu z Polski uchodźca/imigrant musi zwrócić część poniesionych kosztów.

Jedną z najważniejszych cech integracji jest fakt, że jest to proces dwustronny, angażujący zarówno imigrantów, jak i społeczeństwo przyjmujące. Badani Polacy w stosunku do diaspory arabskiej, podobnie jak w każdej in-

nej kwestii, przejawiają generalnie trzy postawy: sympatię, antypatię lub obojętność – czyli od ksenofilii do ksenofobii czy innych negatywnych mechanizmów społecznych powiązanych z postrzeganiem „obcości" i odmienności, tj.: rasizm, dystans społeczny, uprzedzenia, stygmatyzacja, marginalizacja, wykluczenie, nietolerancja, negatywna etykietyzacja oraz stereotypizacja. W konsekwencji uprzedzeń członkowie diaspory arabskiej stają się czasem ofiarami antylokucji (*antilocution*), czyli werbalnego wyrażania uprzedzeń, unikania, dyskryminacji, ataków fizycznych (Allport 1979/1958/1954) oraz mowy nienawiści (zwłaszcza Arabowie-muzułmanie, którzy ponadto doświadczają przypadków „rasizmu antymuzułmańskiego", czyli islamofobii – będącej głównie przeniesieniem zachodniej retoryki i problemów, niewspółmiernych do sytuacji w Polsce).

Za główną przeszkodę w integracji uważane są właśnie antyimigranckie nastroje miejscowej ludności. Niełatwo jest zwalczać głęboko zakorzeniony rasizm i ksenofobię, a same kampanie społeczne rzadko przynoszą pożądany skutek. Najlepszą metodą walki ze zjawiskiem rasizmu jest danie szansy imigrantom, co umożliwia im sukcesywną integrację (Etzinger, Biezeveld 2003). Jest to istotne nie tylko w aspekcie lokalnym, imigranci są przecież ambasadorami Polski poza jej granicami – nie tylko w swoich krajach, ale i na całym świecie.

Społeczeństwo polskie trzeba w pewnym sensie „oswoić", przyzwyczaić do cudzoziemców poprzez zwiększenie pozytywnych interakcji Polaków z imigrantami (część już w tej chwili ma kontakty z cudzoziemcem-lekarzem, sprzedawcą na bazarze czy w lokalu gastronomicznym itp., jednak w innych dziedzinach życia publicznego i na rynku pracy imigranci są ciągle niewidoczni), a imigrantów społeczeństwo powinno sobie wychować. Cudzoziemcy po przyjeździe do nowego kraju są jak dzieci, potrzebują poznania, nauki i pomocy. Zdaniem Jacka Kubitsky'ego samotność to podstawowe uczucie każdego migranta, jest ono szczególnie uciążliwe w pierwszych miesiącach pobytu w nowym miejscu, kiedy przybysz potrzebuje najbardziej życzliwego towarzystwa i opieki (Kubitsky 2012, 127). Początkowe stadium integracji to zatem stadium wychowania, bo bez troskliwej opieki, jak niedopilnowane dziecko, w „życiu dorosłym" przybysze mogą albo przynieść danemu społeczeństwu problemy, albo „wyrosną" na rozumnych obywateli, którzy odwdzięczą się za pomoc sumienną pracą na rzecz wspólnego dobra.

Imigranci w Polsce to przecież część polskiego społeczeństwa. Żyjąc razem na tym samym terenie, obok siebie, należy działać wspólnie – na rzecz

dobra kraju, w którym razem się mieszka. Poza tym cudzoziemcy, którzy mieszkają w Polsce, są dla Polaków w pewnym sensie „naszymi" (swoimi) cudzoziemcami. Teraz imigranci, ale z czasem długoterminowi rezydenci, osoby osiedlone bądź nawet obywatele. Imigrant, żeby gdzieś żyć, nie potrzebuje obywatelstwa, ale obywatelstwo wiąże człowieka z miejscem oraz jest konsekwencją jego przywiązania i powiązań z danym krajem (w tym także kulturowych).

Należy zwrócić uwagę, jak bardzo rasizm i dyskryminacja utrudniają integrację. Według Amina Maaloufa, im bardziej imigranci czują, iż tradycja ich pierwotnej kultury jest szanowana w nowej ojczyźnie, a im mniej, że z powodu odmiennej tożsamości ich się nienawidzi, wypycha, straszy, dyskryminuje – tym chętniej otwierają się na propozycje kulturowe nowego kraju i tym mniej kurczowo trzymają się swej odrębności (Maalouf 2002). Tę teorię potwierdzają badania German Marshall Fund (Wunderlich i in. 2009) na temat trendów imigracyjnych – 36% ankietowanych w sześciu państwach unijnych (szczególnie we Włoszech i Francji) uważa, iż dyskryminacja imigrantów jest większą przeszkodą w ich integracji niż brak woli integracji ze strony samych imigrantów. Przytoczone opinie potwierdzają przykładowe wypowiedzi respondentów arabskich:

> Arab zupełnie się integruje, jeśli ma tu pracę i jeśli jest traktowany z szacunkiem, to jest najlepszy sposób, (…) bo jak człowiek ma pracę i wszystko, on się integruje podświadomie i naturalnie, jednak ogranicza integrację czasami, kiedy ktoś ci przypomina, że nie jesteś Polakiem albo coś w stylu rasistowskim, co daje powody do zastanowienia się nad integracją (SD19).

Zatem, żeby imigrant chciał się integrować – m.in. musi mu na to zezwolić i zachęcić społeczność przyjmująca. Występuje tu pewnego rodzaju dychotomia – Polacy (jak inne narody) oczekują od społeczności (nie tylko arabskiej) integracji lub nawet asymilacji, jednak odmawiają znaturalizowanym cudzoziemcom prawa do polskości. Jak bowiem wskazują badania społecznych kryteriów polskości według OBOP (2008), w opinii Polaków w latach 1988–1998–2008 istotne są dwa kryteria: urodzenie w Polsce (ważne lub bardzo ważne dla ok. 60% Polaków) i wiara katolicka (dla ponad 40%) – niemożliwe do spełnienia przez znaczną część imigrantów.

Arabowie ze starej diaspory zwracali uwagę na fakt, iż Polakom trudno jest się przyzwyczaić, że osoby o niesłowiańskim wyglądzie czy nazwisku

mogą mieć polskie obywatelstwo. To Polacy arabskiego pochodzenia, jednak choć posiadają polski dowód osobisty, inni („typowi") Polacy nadal określają ich, używając słów i zwrotów o pejoratywnym wydźwięku: „ten śniady", „ten obcokrajowiec"; pytają – „skąd Pan jest, skąd pan przyjechał?" (ND49). Jak wykazały badania, 54% osób pochodzenia arabskiego posiadających polskie obywatelstwo, twierdzi, że czuje się Polakiem pomimo swojego arabskiego pochodzenia, np.:

> w tym kraju mam dzieci i żonę, i środki do życia, więc dlatego czuję się Polakiem (ND25).

To utożsamianie się z polskością i odczuwanie identyfikacji z Polakami świadczy o ich wysokim stopniu integracji (Switat 2015).

Z polskimi Arabami/Polakami arabskiego pochodzenia (ale także z innymi cudzoziemcami, którzy zostali znaturalizowani, tzw. quasi-obywatelami) łączy się pewna ważna kwestia tożsamościowa – osoby te obecnie są Arabami z polskim obywatelstwem (tożsamość złożona z racji funkcjonowania w dwóch kulturach). W efekcie tego zjawiska są albo dwutożsamościowi, albo wytwarza się u nich nowa, wewnętrznie zintegrowana tożsamość, inna jednak od tożsamości wyjściowej – etnicznej czy kulturowej (Babiński 1997). Jednak ich dzieci, zwłaszcza jeśli zostaną w Polsce i poślubią Polkę/Polaka, będą już pół Arabami, pół Polakami, a wnuki i kolejne pokolenia będą już prawdopodobnie w pełni Polakami, którzy tylko mieli dziadka, pra(…)dziadka Araba, zatem w ciągu kilku pokoleń nastąpi prawdopodobnie przemiana tożsamości społecznej potomków arabskich imigrantów (spolszczenie).

Biorąc zaś pod uwagę integrację kulturową, podział społeczności arabskiej w Polsce na dwie subdiaspory powinien być dokonany nie ze względu na kryterium daty przyjazdu do Polski, a według znajomości języka polskiego. Język polski znają wszyscy badani Arabowie w Polsce – ponad 82% na poziomie minimum dobrym, poza tym 90% Arabów w Polsce zna też dobrze polską kulturę i historię oraz sławnych Polaków, a 88% interesuje przyszłość Polski. 41% badanych Polaków ma kontakty prywatne z przedstawicielami arabskiej społeczności w Polsce, a prawie 90% respondentów arabskich zadeklarowało kontakty prywatne z Polakami, m.in. członkami rodziny, przyjaciółmi, kolegami (Switat 2015). Można więc wysnuć wniosek, iż (abstrahując od indywidualnych predyspozycji i czynników zależnych od społeczeństwa przyjmującego) o powodzeniu integracji decyduje przede wszystkim znajomość języka polskiego i historii Polski (studia w Polsce), małżeństwo

z polską obywatelką / polskim obywatelem i tym samym przynależność do polskiej rodziny, status społeczny (w tym kwestia podstawy pobytu) oraz sytuacja na rynku pracy (stabilne zatrudnienie, niezależność finansowa, kwalifikacje).

Podsumowując, integracja imigrantów może się dokonać samoistnie, kiedy spełnione zostaną pewne warunki – głównie nauka języka polskiego, co umożliwi jak najszybsze wejście na rynek pracy (zatrudnienie lub prowadzenie własnej działalności) i pozytywne interakcje z polskim społeczeństwem. Badania arabskiej diaspory dowodzą, że od państwa należałoby oczekiwać pomocy głównie w nauce języka polskiego oraz przeciwdziałaniu rasizmowi i walce ze stereotypami. Zalecane jest poznanie imigrantów mieszkających w Polsce i rzetelne informowanie o nich społeczeństwa oraz podkreślanie różnic pomiędzy problematyką imigracyjną w Polsce i w krajach zachodnich. Zapewnienie równych szans społecznych imigrantom może sprawić, że żadna specjalna polityka integracyjna nie będzie potrzebna.

Literatura

Allport G.W., 1979/1958/1954, *The nature of prejudice* (25th Anniversary Edition), New York.

Babiński G., 1997, *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność, zróżnicowanie religijne, tożsamość*, Kraków.

Brzozowski J., Pędziwiatr K., 2014, *Analiza procesu integracji imigrantów w Małopolsce*, w: Pindel E., red., *Imigranci w Małopolsce. Między integracją, asymilacją, separacją, marginalizacją*, Kraków.

Burszta W., 2004, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań.

Chavez L.R., 1991, *Outside the Imagined Community: Undocumented Settlers and Experiences of Incorporation*, "American Ethnologist", Vol. 18 (2).

[Ekspertyza 2007] *Ekspertyza podsumowująca doświadczenia teoretyczne i empiryczne nad społecznym i ekonomicznym wymiarem integracji. Moduł III. Integracja cudzoziemców w Polsce*, 2007, Warszawa.

Etzinger H., Biezeveld R., 2003, *Benchmarking in Imigrant Integration*, Rotterdam.

Entzinger H., Biezeveld R., 2007, *Zasady integracji imigrantów*, w: Balicki J., red., *Integracja kulturowa imigrantów. Wyzwania i dylematy*, Warszawa.

Kubitsky J., 2012, *Psychologia migracji*, Warszawa.

Lesińska M., Stefańska R., Szulecka M., 2010, *Rozwój polityki migracyjnej Polski*, w: Górny A., Grabowska-Lusińska I., Lesińska M., Okólski M., red., *Transformacja nieoczywista. Polska jako kraj imigracji*, Warszawa.

Maalouf A., 2002, *Zabójcze tożsamości*, przeł. Lisowska-Chehab H., Warszawa.

[MIiR 2018] Ministerstwo Inwestycji i Rozwoju, 2018, *Nowe priorytety rządowej polityki migracyjnej*, https://www.miir.gov.pl/strony/aktualnosci/nowe-priorytety-rzadowej-polityki-migracyjnej [dostęp: 04.09.2018].

Nowicka E., 2011, *Wprowadzenie*, w: Nowicka E., red., *Blaski i cienie imigracji. Problemy cudzoziemców w Polsce*, Warszawa.

OBOB, 2008, *Społeczne kryteria polskości*, 1988–1998–2008, Warszawa.

Scheffer P., 2010, *Druga ojczyzna. Imigranci w społeczeństwie otwartym*, przeł. Jusewicz-Kalter E., Wołowiec.

Switat M., 2015, *Społeczność arabska w Polsce – fakty i mity. Raport z badań*, „Przegląd Orientalistyczny", nr 3–4.

Switat M., 2017, *Społeczność arabska w Polsce. Stara i nowa diaspora*, Warszawa.

Wunderlich T., Ziebarth A., Gustin D., Isernia P., Diehl C., Martin S., 2009, *Transatlantic Trends: Immigration*, German Marshall Fund, Ann Arbour, MA, https://www.icpsr.umich.edu/icpsrweb/ICPSR/studies/31801 [dostęp: 12.09.2018].

[Zespół MSW 2012] Zespół do Spraw Migracji MSW, 2012, *Polityka migracyjna Polski – stan obecny i postulowane działania*, Warszawa.

[Zespół ds. Migracji 2013] Grupa Robocza ds. Integracji Cudzoziemców przy Zespole ds. Migracji, 2013, *Polska polityka integracji cudzoziemców – założenia i wytyczne*, [projekt], Warszawa.

doi: 10.31261/PS_P.2019.23.13
CC BY NC ND
POSTSCRIPTUM POLONISTYCZNE, 2019 • 1 (23)
ISSN 1898-1593

ANNA SOBIECKA
https://orcid.org/0000-0001-5155-0393
Akademia Pomorska w Słupsku
Słupsk

Koncepcja dramatu wewnętrznego Szaloma Asza

Sholem Asch's interior drama concept

Abstract: The aim of the paper is to present the dramatic works of Sholem Asch with reference to the basic characteristics of the Young Poland period "interior drama", further specified by Jerzy Waligóra as a manifestation of the processes of drama subjectivisation in the late 19th/early 20th century. Departing from the traditional perception of Asch's dramatic works in the context of the literary heritage of the Polish-Jewish borderlands or the modernist symbolic drama makes it possible to interpret his works as identity drama, based on the need to choose between what was and what will be, between the past with its tradition on the one hand, and the present with the related modernity on the other hand.
Key words: Sholem Asch, identity drama, modernist symbolic drama, Young Poland, Polish-Jewish heritage

Umiejscowienie dramaturgii Szaloma Asza w kontekście dziedzictwa literackiego pogranicza polsko-żydowskiego bądź też modernistycznego dramatu symbolicznego wydaje się zabiegiem jak najbardziej słusznym. Potwierdzają to wcześniejsze ustalenia poczynione między innymi przez Annę Kuligowską-Korzeniewską (Kuligowska-Korzeniewska 2011), Agatę Dąbrowską (Dąbrowska 2015), Magdalenę Sitarz (Sitarz 2013) czy Daniela Kalinowskiego (Kalinowski 2013). Możliwe wydaje się także przesunięcie akcentów analityczno-interpretacyjnych w kierunku dramatu, który określić można mianem dramatu etnograficznego czy nawet autoetnograficznego, na wzór „powieści etnograficznej" w ujęciu zaproponowanym przez Eugenię Prokop-Janiec (Prokop-Janiec 2010, 11–31). Jej koncepcja powieści etnograficznej[1] – i szerzej literatury etnograficznej – jako „gatunku zmąconego",

[1] Badania nad powieścią etnograficzną Prokop-Janiec sytuuje w szerszym zjawisku określonym mianem etnopoetyki, przynależącym do kulturowej teorii literatury (zob. Prokop-Janiec 2012, 185–227).

dążącego do odtwarzania określonej rzeczywistości kulturowej opartej na pakcie zawieranym między czytelnikiem a narratorem-etnografem („uczestniczącym obserwatorem"), usiłującym zaprezentować pewien wycinek osobistego doświadczenia kulturowego (zob. Prokop-Janiec 2010, 14–15, 26–28), wydaje się szczególnie ciekawa w odniesieniu do dramaturgii Szaloma Asza. W nowoczesnym modelu polsko-żydowskiego paradygmatu dorobek Asza sytuuje się jeszcze wyraźniej w sferze pogranicza, a nawet wzajemnego przenikania wielu płaszczyzn kulturowych, w tym przede wszystkim żydowskiej oraz polskiej[2]. Potwierdzają to najnowsze badania interkulturowe (model polisystemu kultury) Benjamina Harshava, przenoszone na grunt polski w udany sposób przez Prokop-Janiec[3] (zob. Prokop-Janiec 2014, 9–21). Innym możliwym wariantem staje się próba ukazania dramaturgii Asza w oparciu o podstawowe wyznaczniki młodopolskiego „dramatu wewnętrznego", dookreślonego przez Jerzego Waligórę jako przejaw procesów upodmiotowienia oraz subiektywizacji dramatu (Waligóra 2004). Zdefiniowane szerzej zjawisko, określone mianem „uwewnętrznienia dramatu" przełomu XIX i XX wieku, prowadziło do odsłaniania autorskich odczuć i pragnień, dla których twórczość dramatyczna stanowiła naturalną płaszczyznę interioryzacji. Proces ten dokonywał się zgodnie z regułami zaproponowanymi przez Stanisława Przybyszewskiego, by „nowy" dramat ignorował prawie zupełnie to „zewnątrz", skupiając się na tym „wewnątrz" bohaterów. Autor rozprawy *O dramacie i scenie*, opublikowanej na łamach „Kuriera Teatralnego" w 1902 roku, pisał:

> Stary dramat, aż do czasów Ibsena, był właściwie dramatem zewnętrznym. To, co wywoływało konflikt dramatyczny, przychodziło z zewnątrz; rzeczy zewnętrzne wywoływały konflikt, działały na bohatera, pobudzały go do czynu, do zbrodni, a więc rzeczywisty dramat rozgrywał się wokół bohaterów, a nie w nich samych (Przybyszewski 1966, 282).

[2] W kontekście podjętych rozważań warto zwrócić uwagę na znacznie szerszy problem badawczy, a mianowicie dorobek literacki twórców pogranicza żydowskiego reprezentujących inne kraje Europy Środkowej, na przykład pisarza i dramaturga czesko-żydowskiego Františka Langera czy jego brata Jiřiego Mordechaja Langera – hebrajskiego oraz czeskiego pisarza i poety. Dyskurs dotyczący asymilacji polskich Żydów był przedmiotem refleksji Prokop-Janiec (zob. Prokop-Janiec 2014, 9–21).

[3] Odwołując się do koncepcji Benjamina Harshava, Prokop-Janiec wskazuje dwa obszary wzajemnych wpływów: badanie obecności Żydów w kulturze polskiej oraz transferu wzorów polskich w obręb kultury żydowskiej na poziomie wartości przyjmowanych przez obie społeczności (zob. Prokop-Janiec 2014, 12–13).

> Nowy dramat polega na walce indywiduum ze sobą samym, tj. z kategoriami psychicznymi, które w stosunku do najgłębiej ukrytych źródeł indywidualnych, stanowiących rdzeń jaźni w obrębie samego indywiduum, tak się mają do niego, jak zewnętrzność do wewnętrzności; pole walki jest tu zmienione, mamy do czynienia z jedną rozłamaną, rozbolałą duszą ludzką. Dramat staje się dramatem uczuć i przeczuć, wyrzutów sumienia, szamotania się z sobą samym, dramatem niepokoju, lęku i strachu. (…) Dusza ludzka i to, co się w niej dzieje, stało się punktem wyjścia dla dramaturga (Przybyszewski 1966, 284).

Słowa Przybyszewskiego trafnie określają charakter dramaturgii Szaloma Asza, którego teksty będą – w niniejszych rozważaniach – rozpatrywane jako przykłady „dramatu wewnętrznego" rozumianego w dwojaki sposób. Po pierwsze – jako dramatu wewnętrznego w znaczeniu typu dramaturgii młodopolskiej, z jego konsekwencjami dramaturgicznymi, ze szczególnym uwzględnieniem opisów natury jako pejzażu wewnętrznego podmiotu dramatycznego, po drugie – jako dramatu wewnętrznego dokonującego się w autorze omawianych tekstów, człowieku rozdartym między tym, co tradycyjne i nowoczesne, a także między tym, co wyznaczało pole jego kulturowej tożsamości żydowskiej oraz w mniejszym stopniu polskiej.

Dramat wewnętrzny charakteryzuje uwewnętrzniona perspektywa przestrzenna oraz kreacja podmiotu dramatycznego zdystansowanego wobec bohaterów sztuki, jak i snutej opowieści. Ograniczona do minimum akcja zewnętrzna pozostaje w opozycji do rozbudowanej akcji wewnętrznej, służącej opisowi przeżyć i rozterek bohaterów, które stosunkowo często prezentowane są na tle opisów natury, pełniących funkcję pejzażu wewnętrznego, służącego wyrażaniu emocji *dramatis personae* bądź samego podmiotu dramatycznego. Reprezentatywne przykłady stosowania techniki dramatu wewnętrznego odnajdujemy niemal we wszystkich sztukach Asza.

W dwuaktowym dramacie *Z biegiem fal* (*Mitn Sztrom*) z 1904 roku jego główny bohater Dawid – zięć rabina Reb Zarycha, mąż Racheli i ojciec trzyletniego, a później dziesięcioletniego Szlamka – przeżywa rodzaj wewnętrznego załamania wiary i tożsamości. Odchodzi, bo „mu tu ciasno" i po siedmiu latach powraca do rodzinnego domu żony. Odejście „w świat, do światła, do życia!" (Asz 2013, 33) wiąże się ściśle z procesem wewnętrznego zmagania się z wiarą i stawiania pytań o jej sens, ale także z bolesną koniecznością trwania w domu i wśród ludzi „zmarłych, zimnych, o skostniałym sercu" (Asz 2013, 33). Dawid wyrusza w podróż wczesną wiosną, którą zapowiadają budzące się do życia siły natury. „*Wisła budzi się ze zmarłego po-*

krycia, fale płyną z tajemniczą jakąś siłą, już to huczą, szumią, zrywają się coraz silniejsze… coraz silniejsze…" (Asz 2013, 27)[4] – informują didaskalia poprzedzające właściwą akcję sztuki. Siłę natury dostrzega także Dawid, którego przeżycia wewnętrzne harmonizują z obrazem i odgłosami pękającego lodu oraz szumem rwącej rzeki, budzącej się na nowo do życia: „Z jaką siłą pędzi woda! Nadszedł czas jej panowania (*głuchy łoskot, pękanie lodu i szum wody*)" (Asz 2013, 31). Bohater pragnie zerwać krępujące go więzy i wyruszyć ku nowemu, nieznanemu Bogu, gdzieś w świat:

> Chcę wam oświecić waszą ciemną niedolę – śmierć wypędzić a życie obudzić. Nie wiem jeszcze w której stronie świata, ale zdaje mi się, że gdzieś daleko, daleko czeka mnie skarb, światło za te dni minione, bez promieni, bez nadziei. Nie chcę syna mojego w niewoli zostawić. (…) Boga chcę dla niego stworzyć (Asz 2013, 34).

> Ujarzmiliście mi duszę… Teraz sam jestem, opuszczony… Tamten świat jeszcze daleko, a ten mój, już zburzyłem… Stałem nad przepaścią między dwoma światami (…). Nie mogę już dłużej… Zbudziła się we mnie ta siła, zamknięta dotychczas w niewoli. Naprzód będę patrzył, trupy zostawię, za sobą… (Asz 2013, 37).

Nie zraża go zapowiedź tułaczki, która może zakończyć się niepowodzeniem. Ma tego świadomość rabin Reb Zarych, ostrzegając Dawida przed losem drzewa pozbawionego korzeni:

> Dawidzie! Niebo nad głową i ziemię pod stopami straciłeś. Jak cień zbłąkany tułać się będziesz po świecie. Bogów handlarzem się staniesz i jak on – szmaty serca, szmaty duszy w rękach pokazywać będziesz. A wówczas wszystkim bogom będziesz służył, a żaden nie będzie twoim (…). Zatęsknisz… jak ten wiatr, który błądzi po polu i szuka celu… jak to drzewko, które pragnie grudki ziemi, gdzie by mogło zaszczepić swój osierocony korzeń… (Asz 2013, 38).

> Idź, szukaj prawdy, gdyż twoją straciłeś! (Asz 2013, 39).

Powrót bohatera po siedmioletniej tułaczce nie zamyka procesu poszukiwania sensu życia i wiary. Skołatane, „sieroce" serce Dawida, przepełnione

[4] We wszystkich cytatach zachowano pisownię oryginalną oraz zapis didaskaliów kursywą – przyp. red.

„wieczną tęsknotą", nie odnajduje spokoju. Mężczyzna wraca do domu, bo zrozumiał, że tęsknił za czymś, co już miał, lecz utracił w pogoni za nieznanym. Porównuje siebie do wykorzenionego, osieroconego drzewa, które będzie mogło rosnąć dalej, pod warunkiem, że ktoś na nowo je „zaszczepi". Zazdrości swojemu teściowi, rabinowi Zarychowi, pogodzenia z losem Żyda wrośniętego w krajobraz Wisły i Jordanu:

> Dwie matki posiadasz, z dwóch piersi mleko ssiesz, Wisły i Jordanu, ty nie wiesz o tym. U ciebie te dwa światy zjednoczyły się, zrosły, stały się treścią twej duszy… (…). Oba te światy, daleki i bliski, stały się twoją jedyną ojczyzną… (Asz 2013, 51).

Po raz kolejny wewnętrzne zmagania bohatera, jego pragnienie wiary, zostają zderzone z obrazem natury – spokoju człowieka patrzącego na staw w piątkowy wieczór, pośród mgieł rozpościerających się na cały świat, obejmujących pola, lasy, wijącą się nieopodal rzekę. Pogodzenie z „tą ziemią", z „tą Wisłą" powinno przynosić spokój, ale nie w przypadku Dawida, rozdartego między dwoma światami:

> Dwa światy, dwie matki… Ja ani jednego nie posiadam, oba straciłem, jak to młode drzewko, które wiatr unosi w powietrzu, a ono biedne – grudki ziemi nie ma, gdzie by mogło swój osierocony korzeń zaszczepić (Asz 2013, 51).

Dawid powraca bez przekonania, że na nowo odnajdzie spokój duszy. Ryzykuje wiele, nawet odrzucenie przez najbliższych, przez ukochanego syna Szlamka. Chce jedynie siedzieć i – jak „duchowy kaleka" – wsłuchiwać się w odgłosy modlitwy rabina:

> Po świecie błądziłem, wszystko straciłem, wracam do ciebie… oto tu będę siedział jak kaleka duchowy i wsłuchiwać się będę w twój głos modlący się. Wiem, że na próżno, wiem! Nie wyganiaj mnie jednak. Patrz!… Świat tam taki ubogi, taki nagi, zimny, cudzy… weź mnie pod swoją opiekę, pozwól mi się grzać przy twoim świetle… (Asz 2013, 52).

Podobne zmagania i wewnętrzne rozdarcie między tym, co stare i nowe staje się udziałem Andrzeja oraz Justyny, dzieci zamożnego żydowskiego kupca Borucha vel Borysa z Warszawy. Bohaterami *Czasów Mesjasza* (*Meszijechs Cajtn*), sztuki „współczesnej" w trzech aktach z 1906 roku, są przedstawiciele trzech

pokoleń żydowskiej rodziny kupieckiej, z których każde realizuje inny model wtapiania się w rzeczywistość polsko-żydowskiego pogranicza. Asymilacja oraz dysymilacja to nie jedyne drogi rozwiązania. Reb Chunen i jego żona Małkele – najstarsze pokolenie tradycyjnej żydowskiej rodziny – postanawiają wyjechać do świętej Ziemi Izraela, by resztę swoich dni spędzić na modlitwie „przy Torze". Ich synowie reprezentują różne stanowiska wobec procesu asymilacji. Młodszy Josef, ubogi kupiec małomiasteczkowy, zachowuje starą wiarę i żydowskie tradycje. Swego najstarszego syna Bencjona kształci, co prawda, w besmedreszu, ale chłopak reprezentuje postępowe pokolenie młodych Żydów, z ogolonymi głowami, którzy odrzucają „Syjon starców" i nie czekają na przyjście Mesjasza, sami „stając się dla siebie Mesjaszami". Jego młodsi synowie – Chaim i Mojsze – są prostymi rzemieślnikami, młodymi „Żydami teraźniejszości", ludźmi podatnymi na aktualne hasła rodzącego się ruchu robotniczo-proletariackiego. Starszy syn Reb Chunena Boruch (Borys) kształci dzieci na uniwersytetach – Andrzeja w Szwajcarii, Justynę w Krakowie. Córka Reb Chunena Berta poślubia zamożnego niemieckiego Żyda z Lipska, właściciela dochodowej fabryki wyrobów galanteryjnych, stając się „zniemczoną Frau". Uroczyste spotkanie i zarazem pożegnanie nestorów rodu w czasie święta Purim staje się okazją do wyrażenia poglądów wobec procesu asymilacji. Kiedy Justyna, obdarowana przez rodziców dwoma imionami, polskim i żydowskim, po babce Jentele, zachęca kuzyna do mówienia po polsku, gdyż, znajdując się „na polskiej ziemi, powinien pan więc mówić po polsku" (Asz 2013, 108), Bencjon odpowiada „asymilatorce" pogardliwie: „Ja mam mówić po polsku? A kto ja jestem: Żyd czy Polak? Jestem Żydem, więc mówię po żydowsku, jak mówili przodkowie nasi w świętym kraju ojczystym" (Asz 2013, 108)[5].

Najwięcej wątpliwości związanych z własnym pochodzeniem oraz poczuciem tożsamości rodzi się w umyśle Andrzeja, rozdartego między konsumpcyjnym stosunkiem do bogatego żydowskiego kupiectwa (ojciec i wujostwo), skrajnie religijną postawą Bencjona, rewolucyjnymi poglądami Chaima i Mojszego, a najbardziej asymilacyjną postawą siostry:

> Powiedzcie mi dobrzy ludzie, kim jestem? Do kogo należę? Wy, coście mi życie dali, jaki cel daliście mi w życiu? Kogo mam kochać, kogo nienawidzić? Do kogo należeć? (Asz 2013, 115).

[5] Stwierdzenie Bencjona, przywołane w kontekście wypowiedzi Justyny, można powiązać pośrednio z sytuacją samego Asza. Badacze jego twórczości zwracają uwagę na fakt, że pisarz tworzył i po hebrajsku, i w jidysz, zaś języka polskiego uczył się i tłumaczył swoje teksty za namową Stanisława Witkiewicza i Stefana Żeromskiego, mając nadzieję na udany debiut na scenie teatru krakowskiego (zob. Kuligowska-Korzeniewska 2011, 29–30).

> Chciałem pokochać cudze, chciałem, aby stało się moim. Człowiek musi przecież do kogoś należeć, musi coś mieć. I ja szukałem, u wszystkich bogów szukałem. Chciałem pokochać to cudze, przywiązać się doń, jak do swego (Asz 2013, 119).

„Ziemia, która ciebie wydała, do niej należysz" (Asz 2013, 115) – przekonuje brata Justyna, Żydówka z pochodzenia, Polka z wyboru. Swojemu dziadkowi, który na zawsze wyjeżdża z kraju porośniętego „samotnymi wierzbami i topolami", radzi, by zabrał garść ziemi do mogiły, ziemi, na której „tyś się rodził, żył i modlił, marzył i płakał", ziemi, w której „pochowałeś ojca swego, matkę swoją, zostawiłeś dzieci swoje, wnuków swoich" (Asz 2013, 138–139). „Weź ją z sobą. Twym ciałem się stała, twoją duszą się stała" (Asz 2013, 139) – nakazuje Reb Chunenowi w momencie pożegnania. Wcześniej jednak przywołuje obraz Żyda-Tułacza, z którego figurą porównuje losy swojego dziadka Reb Chunena, wrośniętego w polską ziemię:

> Żyłeś tu, dziadku, na tej ziemi, a teraz idziesz umrzeć w jakimś innym kraju! Z obcej krainy przywędrowałeś do nas. Nikt nie wie skąd, nie wie nikt kiedy. Z pierwszym Polakiem znajdują cię już na tej ziemi, o kiju, błądzącego wśród polskich wierzb. I dokądś nie zawędrował, zostawiałeś dziecko. Pod każdym drzewem chowałeś ojca, matkę swoją. Krwią swą, kośćmi swymi usiałeś tę ziemię. (…) A teraz idziesz w inne strony dźwigać swe stare kości. Czy nie chcesz wziąć ze sobą garstki tej ziemi, na której żyłeś, by położyć ją do grobu swego? Patrz (*bierze garść ziemi*), skrusz ją (*rozciera w ręku*), być może z jej ziaren wysączy się krew, krople twojej krwi, twojego szpiku, twoich kości, której każda garstka przylgnęła do ciebie! (Asz 2013, 135).

Symbolem wątpliwości rodzących się w sercach oraz umysłach Andrzeja i Justyny staje się kilkukrotnie przywoływana legenda o Esterce, pięknej córce żydowskiego kupca z Opoczna, ukochanej króla Kazimierza Wielkiego (Shmeruk 2000). Justyna pragnie ukoić niepokój błąkającego się wśród ruin ducha Esterki, kobiety pozbawionej przez króla oczu, która teraz nie może stawić się na sądzie ostatecznym. Dziewczyna prowadzi ducha na mogiłę matki. Wydarzenia dokonują się w „*jasną księżycową noc*", gdy „*wszystko wokoło zalane księżycową poświatą*", a „*białe ściany ruin skąpane w blasku księżyca wyraźnie zarysowują się na tle ciemnej zieleni drzew*" (Asz 2013, 130). Zjednoczenie z „matką-ziemią" ma ukoić i ducha Esterki, i wątpliwości rodzeństwa. Dla Justyny symboliczne połączenie z rodzinną ziemią to zarazem moment dokonującego się wyboru:

> Matko ziemio, co otulasz się w nocne sekrety i zawierasz się w sobie, zabierz mnie, wtul mnie w głębie swej tajemnicy. Matka mi obca, ojciec mi daleki, rodzina odeszła do obcego kraju. Matko ziemio, jam twoje dziecię, z ciebie wyszłam, do ciebie powracam. Przyjmij mnie, przytul do siebie (Asz 2013, 140).

Dla Andrzeja wybór nie jest już tak oczywisty, co potwierdzają kilkukrotnie powtarzane słowa i frazy:

> Tu mi obco, tam mi obco… Stoję na granicy kraju i kraju, ludu i ludu, języka i języka. Co chcę, to moje. Wasze głosy mnie nie wołają, mnie nie budzą. Mój ojciec nie dał mi nic, moja matka nie dała mi nic. Nie wiem do kogo należę, nie wiem do kogo należę. Matka zostawiła mnie na bezdrożu. Nie wiem dokąd się zwrócić, na prawo czy lewo? Stoję u szlabanu i nie wiem kim jestem, skąd pochodzę, co twoje, a co moje. Wszystko mi jedno… wszystko jedno… (Asz 2013, 139–140).

Odczytywane w ten sposób przesłanie *Czasów Mesjasza* prowadzi do wniosku, iż jest to przykład dramatu wyboru, osobistego, niezwykle trudnego wyboru Andrzeja oraz Justyny, tematycznie podobnego do tożsamościowych dylematów Dawida, bohatera *Z biegiem fal*.

Asymilacja lub jej brak, ale zarazem skala procesu „wtapiania się" w inną, nową rzeczywistość kulturową, a także konsekwencje przynależności do religii oraz kultury żydowskiej to temat kolejnego dramatu Szaloma Asza, powstałego w 1911 roku. *Spadkobiercy* (*Di Jorszim*) podejmują problem małżeństwa młodej Żydówki Justyny, wywodzącej się z częściowo zasymilowanej, mieszczańskiej rodziny żydowskiej, z „innym" – gojem i Polakiem, reprezentantem zamożnej arystokracji. Obawy państwa Majzner związane z prawdopodobnym małżeństwem Justyny z hrabią Michałem Dąbrowskim, jak i przyjęciem przez córkę innej wiary, a w konsekwencji wyrzeczeniem się własnej – pozostają w sprzeczności z pragnieniem zapewnienia ukochanemu dziecku szczęścia i miłości. Tym bardziej, że rodzice utracili już wcześniej pierworodnego syna Leona, który, stając się żydowskim „wolnomyślicielem", zerwał wszelkie kontakty z rodziną. „Byle tylko, nie za bardzo ich naśladować" (Asz 2013, 210) – powie Pan Majzner, próbując wytłumaczyć sobie i żonie konieczność pogodzenia się z zaistniałą sytuacją. Wizyty hrabiego w domu Justyny wymuszają na rodzinie zmianę codziennych rytuałów. Dzieje się tak również dlatego, że w domu Majznerów mieszka osiemdziesięcioletni „siwiuteńki Żyd" Reb Szmuel, ojciec gospodarza. To właśnie je-

mu najtrudniej będzie pogodzić się z decyzjami Justyny, która, jak mówi, otrzymała od swoich rodziców wszystko poza wiarą w Boga. Potrzeba żarliwej, autentycznej wiary, obudzona w Justynie już w okresie dzieciństwa przez jej polską (i katolicką zarazem) piastunkę, powiedzie ją do matki Michała – hrabiny Dąbrowskiej. To ona zaprowadzi dziewczynę do kościoła, przedstawi charyzmatycznemu ojcu Antoniuszowi, zaszczepi chęć czynienia dobra poprzez udzielanie się w towarzystwach dobroczynnych. Intencje rodziny Michała, jak się okaże, nie będą do końca prawdziwe. Mężczyzna chce poślubić Justynę i prosić o jej rękę. Stawia jeden warunek – dziewczyna ma zrezygnować z posagu, by nie narazić siebie i przyszłego narzeczonego na ludzką zawiść. W przeciwieństwie do Majznerów rodzina Dąbrowskich, poza tytułami, nie posiada majątku. Plany małżeństwa komplikuje również wrogie nastawienie gojów wobec Żydów. Przypominają o tym słowa Karoliny, siostry Michała, która nieopatrznie formułuje krytyczne opinie na temat Żydów i ich wiary: „O nie, Chrystus kazał nam kochać wszystkich, nawet naszych wrogów" (Asz 2013, 227). W osobie Justyny i jej konwersji Karolina dostrzega możliwość nawrócenia innych Żydów na „prawdziwą wiarę". Ma jednak wątpliwości związane z kolejnością przyjmowanych sakramentów. Zawarcie małżeństwa, a następnie przyjęcie chrześcijaństwa może prowadzić do podania w wątpliwość intencji nawrócenia się Justyny. Sformułowane w ten sposób pytanie rodzi kolejne, już w samej Justynie. Młoda kobieta zastanawia się, co to znaczy prawdziwie wierzyć i dlaczego wiara Żydów wywołuje tak wielkie kontrowersje wśród gojów. Także wokół siebie, w swoim rodzinnym domu, dostrzega przejawy szczerej wiary. Dziadek Reb Szmuel nie rozstaje się ze świętymi księgami Tory, modląc się całymi dniami słowami psalmów:

> Przecież nie może być nic złego w żydowskich księgach, które zostały uznane za święte również przez Kościół. Nie wiem, czego od nich chcecie i dlaczego obrzucacie je podejrzeniami. Powiedz, jaka klątwa na nich spoczywa, jakimi grzechami są obciążone. Powiedz, co jest w tych księgach? Kimże są Żydzi, że należy ich traktować podejrzliwie i z niechęcią? (Asz 2013, 231).

Początkowo Justyna jest gotowa wyrzec się wszystkiego, by być szczęśliwą u boku Michała. Jednak uporczywe próby zdeprecjonowania przez bliskich hrabiego wiary jej przodków wywołują przeciwny skutek. Wyrażane przez matkę i siostrę Michała powątpiewanie w intencje konwersji Justyny i łączenie tego faktu z chęcią skonsolidowania majątków Majznerów oraz hrabio-

stwa Dąbrowskich prowadzą kobietę do zwątpienia w sens miłości. Bycie „uczciwym człowiekiem" i „uczciwym Żydem w cywilizowanym świecie" okazuje się niewystarczające, by córka bogatego żydowskiego kupca mogła bez przeszkód poślubić hrabiego. Podejrzliwość i pogarda gojów wobec Żydów wydają się nie mieć końca. Potwierdzają to również słowa Michała, który próbuje wytłumaczyć Justynie istniejące między nimi różnice kulturowe:

> Cywilizowani. Ubierają się według ostatniej mody paryskiej, mówią w światowych językach, a jednocześnie są tacy bezradni. Każdy może obrażać ich żony, hańbić ich córki, jak zdarzyło się całkiem niedawno, a one nie mają nikogo, kto ująłby się za nimi… Obnoszą się swoim bogactwem, jakby pieniądz był ich domem. Tak łatwo przejmują obyczaje każdego kraju… (Asz 2013, 237–238).

Michał nie zdaje sobie sprawy z tego, jak bardzo te słowa zabolą, ale i oburzą Justynę, która na nowo zacznie zastanawiać się nad swoją tożsamością: „O, ja pusta żydowska córka, przystrojona cywilizacją, ale naga i uboga jak najbiedniejsze cygańskie dziecko!…" (Asz 2013, 238). Młoda kobieta odnajdzie pocieszenie w tradycji przekazywanej z pokolenia na pokolenie przez ukochanego dziadka, który pomimo swojego wieku dobrze rozumie różnice między współczesną tolerancją dla wiary i obyczaju „innych", a trwaniem w wierze oraz tradycji przodków:

> Mam milczeć, gdy widzę, że moje światło wypala się, że moje dziecko zrywa ze wszystkim, co ja i moi przodkowie ratowaliśmy za cenę własnej krwi? Mam nic nie mówić, widząc pustkę, do której jak do czarnej otchłani wpadam wraz ze wszystkim, co po mnie zostanie. To się nazywa tolerancja? (Asz 2013, 242).

Dramat wiary Justyny, oznaczający pustkę życia „pozbawionego korzeni", przeradza się w próbę poszukiwania nowych wartości. Justyna odnajduje w sobie siłę, by na nowo przewartościować swoje życie, życie „żydowskiego dziecka", naznaczone tradycją i przywiązaniem do rodziny. Podobnie jak dziadek pragnie odczuwać „żydowski ból" istnienia, związany silnie z poczuciem przynależności do innej wiary i kultury, który – z jednej strony – oznacza odrzucenie przez większość społeczeństwa bądź pozostawanie na uboczu życia, z drugiej – wiąże się z siłą wielu pokoleń czerpaną z żydowskiej tradycji. Justyna odnajduje więc pocieszenie w postawie starszego brata Leona, który już wcześniej podążył za wewnętrznym głosem „żydowskiego

światełka". Odkrywając swoją własną drogę żydowskiej wiary, odnajduje zarazem szczęście i pogodzenie z losem współczesnego Żyda. Tego samego pragnie dla siebie Justyna. Odrzucając powierzchowność dostatniego życia córki żydowskiego kupca oraz miłość do Michała, pozbawioną „żydowskiego wiana", która dlatego właśnie nie może znaleźć spełnienia, Justyna rozumie, że tak jak Leon musi odnaleźć swoją własną drogę i „piękno swojego narodu".

W kontekście podjętych rozważań warto zwrócić uwagę na najbardziej plastyczne obrazowanie zastosowane przez Asza w *Grzeszniku* (*Der Zwindiger*), zatytułowanym pierwotnie *Ziemia nie chce go przyjąć*, jednoaktowym obrazie scenicznym z 1904 roku, który nie bez powodu porównywany jest do *Wnętrza* Maeterlincka. Skala „uwewnętrznienia" sztuki opiera się na prostym zamyśle dramaturgicznym. Asz prezentuje opis uroczystości pogrzebowych nieznanego Żyda, którego „nie chce przyjąć ziemia" małomiasteczkowego żydowskiego cmentarzyska, otoczonego „*niskim, starym, drewnianym płotem*", gdzie pośród „*gęsto obrośniętych drzewek*" kryją się „*macewy w połowie porośnięte trawą*" i „*pasą się kozy*" (Asz 2013, 87), jak informują szczegółowo didaskalia. Działania sceniczne grabarzy oraz przedstawiciela Bractwa Pogrzebowego Gabaja rozgrywają się w świetle „*płonącego, zachodzącego słońca*" i nie przynoszą skutku. Przypatruje się im „*miejscowy pomyleniec otulony podartą kapotą*". Mogiła nie jest jeszcze gotowa, choć „*mrok zapada – zimny wiatr wieje kołysząc drzewa*", a „*na ciemnej drodze z drugiej strony płotu widać nadchodzący kondukt*" (Asz 2013, 88). Początkowo w miejscu pochówku grabarze wykopują ludzkie szczątki, a następnie dokopują się do źródełka. Gdy Gabaj zmienia lokalizację grobu na miejsce przy urnie cnotliwego Reb Judla, jego kamień macewy, ułożony u wezgłowia, nie pozwala na kontynuowanie ceremonii. Dopiero rytuał wrzucenia w ogień siedmiu cegieł, zaproponowany przez rabina oraz sędziów sądu rabinackiego, sprawia, że pogrzeb może się odbyć. Statyczna akcja zewnętrzna dramatu pozostaje w opozycji do rozbudowanej akcji wewnętrznej, służącej opisowi przeżyć bohaterów sztuki – nieznanego Żyda, ale przede wszystkim jego tajemniczej partnerki – Kobiety w Czarnym Welonie. Ta żona lub kochanka, gojka lub Żydówka, będzie odmawiała po zmarłym kadysz, choć wcześniej „nigdy w bożnicy nie była" i „do kościoła też nie poszła" (Asz 2013, 89), jak ironicznie, a po części lekceważąco podsumują jej zachowanie bezimienni współuczestnicy pochówku. Uwzględniając omawiane wcześniej dramaty Asza, pozornie żaden z bohaterów *Grzesznika* nie przeżywa tak intensywnego zmagania się ze swoim losem czy też z przeznaczeniem. Biorąc jednak pod uwagę siłę wyrazu milczącego uczest-

nictwa w pogrzebowej ceremonii Kobiety w Czarnym Welonie oraz obrazujące je przemiany w świecie natury (płonące słońce, ciemna droga, zniszczone cmentarzysko, macewy porośnięte trawą, zimny wiatr, rozkołysane drzewa), otrzymujemy kolejny emotywnie nacechowany obraz dramatyczny rodem z *Wnętrza*.

Milcząca obecność „kobiety w czerni" nakreślona zostaje jedynie poprzez informacje zawarte w didaskaliach. Początkowo bohaterka stoi razem z innymi, w milczeniu, u wezgłowia łóżka zmarłego mężczyzny, kryjąc twarz w dłoniach. Następnie, w chwili zamieszania, zostaje z nim sama, klęka przy zwłokach, kryjąc twarz w fałdach okrycia, którym przykryty jest trup. Gdy na cmentarz przybywa rabin z dajanami, kobieta nadal klęczy przy grobie i głośno płacze. W czasie ceremonii ognia i siedmiu cegieł, kiedy wiadomo już, że jedna z cegieł pozostaje nienaruszona, rabin nakazuje posługaczowi przekazanie umarłemu informacji, że „nie jest mężem tej kobiety ani ona jego żoną" (Asz 2013, 97). Dopiero wówczas ceremoniał pogrzebu zostaje zakończony. Kobieta nadal klęczy, a w jej obecności grabarze „*zdejmują trupa z noszy i okrytego czarną szatą kładą do grobu*" (Asz 2013, 97), rozbijają gliniany garnek i skorupkami zasłaniają oczy oraz usta zmarłego, po czym zasypują grób. Kobieta w Czarnym Welonie odzywa się tylko raz, na samym początku uroczystości, gdy przemawia po polsku: „Pozwólcie mi raz jeszcze spojrzeć na niego!…" (Asz 2013, 89), co napotyka na zdecydowany sprzeciw Gabaja – „Nie wolno! (*z daleka w jidysz*)". Milczącą obecność kobiety wzmacnia kolorystyka kolejnych scen/obrazów. Pogrzeb zaczyna się, gdy:

> Czarne wrota otwierają się z hałasem. Czterech tragarzy wnosi na barkach nosze, stawiają je pod słupami, zdejmują wierzchnią deskę. Spod czarnego okrycia sterczą stopy i głowa. Kobieta w czerni stoi w milczeniu u wezgłowia, kryjąc twarz w dłoniach. Tragarze chcą unieść nosze. Słychać z daleka głos. Przez kilka minut cisza (Asz 2013, 89).

Sztukę zamyka kolejny obraz precyzyjnie zarysowany w didaskaliach:

> Na scenie robi się ciemno. W głębi na tle ciemnej nocy dogasają ostatnie iskierki ogniska, a przy ich słabym świetle widać, jak podnosi się kobieta w czerni, zbliża się cichym krokiem do grobu i rzuca na niego swój czarny welon. W oddali na drodze widać jeszcze światełka oddalających się latarni. Kurtyna z wolna opada (Asz 2013, 97).

Pomimo szczątkowej formy zewnętrznej akcji dramatycznej oraz znaczącej subiektywizacji opisanego świata przeżyć Kobiety w Czarnym Welonie,

proces uwewnętrznienia przestrzeni rzeczywistej *Grzesznika* powoduje, iż dramat ten można uznać za reprezentatywny przykład młodopolskiego dramatu wewnętrznego.

Na koniec rozważań warto powrócić do kwestii dramatu wewnętrznego przeżywanego przez Szaloma Asza, co wydaje się równie istotne w kontekście jego twórczości dramatycznej. Emotywne nacechowanie sztuk Asza, w których większość głównych bohaterów przeżywa rodzaj dramatu wewnętrznego – dramatu rozterek i zmagania się z sobą samym, swoją wiarą oraz przekonaniami, tożsamością religijną bądź kulturową, prowadzi do wniosku, iż dramaty te przynależą do typu dramaturgii przestrzeni wewnętrznej. Podobnego określenia używa Eugenia Prokop-Janiec, posługując się terminem „opowieści przestrzenne", w odniesieniu do wybranych przykładów prozy Asza, w których, jak przekonuje badaczka, pisarz korzysta z precyzyjnych sformułowań topograficznych, kreślonych z punktu widzenia postaci przemierzającej daną przestrzeń (zewnętrzną, ale i wewnętrzną) lub z konstrukcji narratora-samotnego przybysza, zdystansowanego wobec epickiego świata przedstawionego (zob. Prokop-Janiec 2011, 58–59). Podobna technika pojawia się w jego dramaturgii przestrzeni wewnętrznej, dodatkowo eksponującej opisy natury, korespondujące z przeżyciami wewnętrznymi bohaterów. Zwłaszcza sztuki *Z biegiem fal*, *Grzesznik* oraz *Czasy Mesjasza* precyzyjnie dookreślają relacje przestrzenne oraz sposób ulokowania postaci względem określonych wyznaczników przestrzennych. Plastyczne obrazowanie przestrzenne wzmacniają niezwykle precyzyjne didaskalia[6], jak w przypadku przywołanego już wcześniej opisu zachowania Kobiety w Czarnym Welonie (*Grzesznik*) czy działań Dawida, bohatera *Z biegiem fal*, który chce wyjawić Racheli prawdę o planowanym odejściu:

> Przystępuje do drzwi na prawo. Chce wejść, przystaje chwilkę, przysłuchuje się, wpatrując się w dziurkę od klucza. Po chwili oddala się, kręci

[6] Didaskalia pełnią podobną funkcję we wszystkich dramatach Asza. Jako przykład można przywołać charakterystyczny opis zachowań kobiet – matki i dwóch córek, bohaterek sztuki *Zimą* (*Un Winter*), w której część działań scenicznych oraz znamiennych scen milczących – również tych z dialogiem wewnętrznym – rozgrywa się w tekście pobocznym: „*Debora stoi pośrodku pokoju z założonymi rękoma, widać, że nie wie, co ma zrobić. Chce podejść do córki, ale waha się – wreszcie siada gdzieś w kąciku i mówi do siebie*, »Ja, nieszczęsna matka… Mój Boże, co mam począć?…«. *Patrzy na Romę, która nie odpowiada, siedząc zamyślona. Przez dłuższą chwilę na scenie panuje cisza. Z drugiego pokoju dobiegają nagle odgłosy froterowania podłogi. Wesoły głos Julki komenderuje*: »Proszę postawić ten oleander na podłodze przy oknie. Firanka przesłania lustro!«. *Roma spogląda na matkę. Matka wygląda przez okno*" (Asz 2013, 202).

> się nerwowo po pokoju, walcząc ze sobą. Nareszcie zbliża się do starej szafy, wyjmuje spoza książek parę sztuk bielizny i kilka małych zeszytów, i owija to wszystko w chustkę (Asz 2013, 31).

Słowa, emocje oraz sposób przeżywania rzeczywistości przez Dawida – w kontekście kategorii dramatu wewnętrznego, ale również funkcji didaskaliów w dramacie młodopolskim (zob. Woźniakiewicz-Dziadosz 1970) – można, jak się wydaje, zestawiać z rozterkami samego Asza, który, zapewne, podpisałby się pod cytowanymi już wcześniej słowami:

> Dwa światy, dwie matki… Ja ani jednego nie posiadam, oba straciłem, jak to młode drzewko, które wiatr unosi w powietrzu, a ono biedne – grudki ziemi nie ma, gdzie by mogło swój osierocony korzeń zaszczepić (Asz 2013, 51).

Podobnie wybrzmiewa deklaracja Justyny, bohaterki *Czasów Mesjasza*, dla której Polska staje się umiłowaną ojczyzną:

> Na ziemi polskiej się urodziłam, na polskich łąkach wzrastałam. Słońce, co zalewa brzaskiem polskie pola, ujrzały me oczy, gdym je po raz pierwszy otworzyła. Mój dom – to ziemia, która wydała mnie z łona swego, mlekiem swym wykarmiła. Żadnego innego domu, żadnej innej ojczyzny nie znam i nie mam (Asz 2013, 113).

Ten rodzaj wewnętrznego rozdarcia czy może raczej zawieszenia między dwoma światami zawiera – z jednej strony – kluczowe dla Asza stwierdzenie: „Piszę o życiu Żydów, bo znam to życie" (Jankowski 1959, 168), z drugiej – sformułowanie zawarte w jego autobiografii zatytułowanej *Spojrzenie wstecz* z 1930 roku. Pisarz przekonuje, że uczył się od Stanisława Witkiewicza i Stefana Żeromskiego nie tylko swojego rzemiosła („zawodu"), ale także służenia bez reszty „mojemu narodowi", Polsce (Asz 1958, 18). Symbolem owego rozdarcia staje się przede wszystkim Justyna ze *Spadkobierców*, postać zawieszona między tym, co polskie i żydowskie. Bohaterka dramatu porównana zostaje przez Bencjona do „oskubanej wierzby" – drzewa ważnego w symbolice judaizmu, oznaczającego drzewo lamentacji rosnące nad rzekami Babilonu, pod którym Izraelczycy opłakiwali swój niewolniczy los, ale zarazem drzewo-symbol Żyda, który nie studiuje Tory i nie wypełnia bożych przykazań, gdyż wierzba to roślina, która nie rodzi owoców i nie pach-

nie[7]. Dlatego, jak się wydaje, sztuki Szaloma Asza, wpisujące się w model dramatów tożsamościowych, opartych na konieczności dokonania wyboru między tym, co było, a tym, co będzie, między przeszłością i tradycją, a teraźniejszością i związaną z nią nowoczesnością[8], to zarazem przykłady młodopolskiego dramatu wewnętrznego, tak silnie nacechowanego emotywnie.

Literatura

Asz Sz., 1958, *Spojrzenie wstecz*, przeł. Koprowski J., „Twórczość", nr 5.

Asz Sz., 2013, *Dramaty. Wybór*, Kuligowska-Korzeniewska A., Adamczyk-Garbowska M., red., przeł. Gottlieb H., Adamczyk-Garbowska M., Huzarska W., Ruta M. i in., Kutno.

Dąbrowska A., 2015, *Spór o żydowską tożsamość w dramatach Szaloma Asza*, w: Kalinowski D., red., *Szalom Asz dialogiczny. Wstępne rozpoznania*, Kutno.

Jankowski E., 1959, *O „polskim" epizodzie Szaloma Asza*, „Przegląd Humanistyczny", nr 3.

Kalinowski D., 2013, *Szalom Asz wobec konwencji dramatu XIX i XX wieku*, w: Kalinowski D., red., *Świat dramatów Szaloma Asza*, Kutno.

Kuligowska-Korzeniewska A., 2011, *Polskojęzyczny debiut teatralny Szaloma Asza*, w: Kalinowski D., red., *Szalom Asz. Polskie i żydowskie konteksty twórczości*, Kutno.

Polski słownik judaistyczny, http://www.jhi.pl/psj/arawa [dostęp: 10.02.2018].

Prokop-Janiec E., 2010, *Powieść etnograficzna a kultury mniejszości*, w: Bukowiec P., Siwor D., red., *Etniczność, tożsamość, literatura. Zbiór studiów*, Kraków.

Prokop-Janiec E., 2011, *Szalom Asz i Kraków*, w: Kalinowski D., red., *Szalom Asz. Polskie i żydowskie konteksty twórczości*, Kutno.

Prokop-Janiec E., 2012, *Etnopoetyka*, w: Walas T., Nycz R., red., *Kulturowa teoria literatury 2. Poetyki, problematyki, interpretacje*, Kraków.

Prokop-Janiec E., 2014, *Kulturowe i literackie kontakty polsko-żydowskie*, w: Prokop-Janiec E., red., *Polacy – Żydzi. Kontakty kulturowe i literackie*, Kraków.

Przybyszewski S., 1966, *O dramacie i scenie*, w: Przybyszewski S., *Wybór pism*, oprac. Taborski R., Wrocław–Warszawa–Kraków.

Shmeruk Ch., 2000, *Legenda o Esterce w literaturze jidysz i polskiej*, przeł. Adamczyk-Garbowska M., Warszawa.

Sitarz M., 2010, *Literatura jako medium pamięci. Świat powieści Szolema Asza*, Kraków.

[7] Zob. [hasło *wierzba*, hebr. *arawa*], *Polski słownik judaistyczny*, http://www.jhi.pl/psj/arawa [dostęp: 10.02.2018].

[8] Podobnie można rozumieć tradycję Festiwalu Szaloma Asza, który odbywa się w Kutnie co dwa lata (w 2019 roku planowana jest XI edycja festiwalu), a któremu towarzyszy Ogólnopolski Konkurs Literacki im. Szaloma Asza. Organizatorem festiwalu oraz konkursu jest Miejska i Powiatowa Biblioteka Publiczna im. Stefana Żeromskiego, której działania mają na celu przywracanie pamięci o polsko-żydowskiej przeszłości Kutna, w tym także o Szalomie Aszu, twórcy urodzonym w Kutnie w 1880 roku w ortodoksyjnej rodzinie żydowskiej.

Sitarz M., 2013, *Dramaty Szolema Asza czytane dzisiaj*, w: Kalinowski D., red., *Świat dramatów Szaloma Asza*, Kutno.

Stykowa M.B., 1983, *Legendarna inscenizacja Młodej Polski (Wnętrze M. Maeterlincka w reżyserii T. Pawlikowskiego)*, w: Sławińska I., Stykowa M.B., red., *Wśród mitów teatralnych Młodej Polski*, Kraków.

Waligóra J., 2004, *Młodopolski „dramat wewnętrzny"*, Kraków.

Woźniakiewicz-Dziadosz M., 1970, *Funkcje didaskaliów w dramacie młodopolskim*, „Pamiętnik Literacki", z. 3.

KONTEKSTY I KONTAKTY

doi: 10.31261/PS_P.2019.23.14
POSTSCRIPTUM POLONISTYCZNE, 2019 • 1 (23)
ISSN 1898-1593

ROLAND MARTI
https://orcid.org/0000-0002-0419-3255
Universität des Saarlandes
Saarbrücken

Dwustronny trójkąt – Niemcy, Polska i Serbowie łużyccy[1]

Germany, Poland and Lusatian Sorbs: a bilateral triangle

Abstract: The paper presents a new view on Polish-German relations, focusing also on Lusatians. The author sheds light on the role of Lusatians in the network of Polish-German relations, pointing out that they are in fact not bilateral, but rather trilateral. It is possible to describe them in this way if the classification is based on ethnic awareness, with Germans, Lusatian Sorbs and Poles facing one another. This trilateral situation may be even more diversified (between the standard German and Polish languages, there is also Kashubian and Lusatian, which can be divided into Lower Sorbian and Upper Sorbian; one must not forget about the Czech influences either). The author focuses particularly on the original, German-Lusatian-Polish triangle, in which the Lusatian Sorbs occupy the central position, as they are linked to both sides, even though they retain a certain independence.
Key words: Polish-German relations, Lusatia, Upper Sorbian, Lower Sorbian, German-Lusatian-Polish triangle

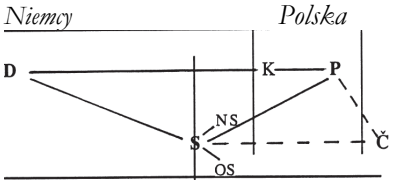
Podczas obchodów 1000-lecia stosunków polsko-niemieckich w 2000 roku często pomijano fakt, że między Polakami a Niemcami istnieje wciąż trzecia grupa: Łużyczanie. Prezentowany tekst ma rzucić światło na rolę tej trzeciej strony w sieci stosunków polsko-niemieckich i pokazać, że ograniczenie ich do relacji dwustronnych przedstawia je w mocno uproszczony sposób.

[1] Prezentujemy przekład artykułu: Marti R., 2001, *Das bilaterale Dreieck: Deutschland, Polen und die Sorben*, in: Grucza F., Hrsg., *Tausend Jahre polnisch-deutsche Beziehungen. Sprache – Literatur – Kultur – Politik. Materialien des Millennium-Kongresses 5.–8. April 2000*, Warszawa, s. 326–337, który uznałyśmy za bardzo istotny dla problematyki niniejszego tomu. Przyp. red.

Dwustronność w trójkącie polsko-niemiecko-łużyckim ma przede wszystkim charakter polityczny. Od czasu pierwszej wzmianki o polsko-niemieckich stosunkach politycznych Serbowie łużyccy nigdy nie stworzyli własnego państwa, ale należeli do państw niemieckich (Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego, Prus, Saksonii, Niemiec) oraz, przez krótki czas, do Polski. O dwustronności możemy mówić również wtedy, gdy jako kryterium klasyfikacji zastosujemy przynależność do grup językowych: po jednej stronie mamy wtedy germańską grupę językową z językiem niemieckim, po drugiej zaś słowiańską z łużyckim i polskim. Dziś jednak sytuację komplikuje fakt, że Serbowie łużyccy są w zasadzie dwujęzyczni, a więc zaliczają się zarówno do grupy nosicieli języków słowiańskich, jak i germańskich.

O trójstronności zaś możemy mówić wtedy, gdy jako podstawę klasyfikacji przyjmiemy świadomość etniczną. W takim przypadku stają naprzeciw siebie Niemcy, Serbowie łużyccy i Polacy. Trójstronność tę można jeszcze bardziej zróżnicować. Na poziomie języków standardowych pomiędzy językami niemieckim (D) i polskim (P) istnieje również język kaszubski (K) i łużycki (S), który można podzielić na dolnołużycki (NS) i górnołużycki (OS)[2]. Wreszcie nie należy zapominać też o wpływach czeskich (Č), które również mają tu znaczenie.

Sieć relacji w jej obecnej postaci można przedstawić schematycznie w następujący sposób:



Dwustronność: państwa

Trójstronność: świadomość etniczna
Wielostronność: języki standardowe

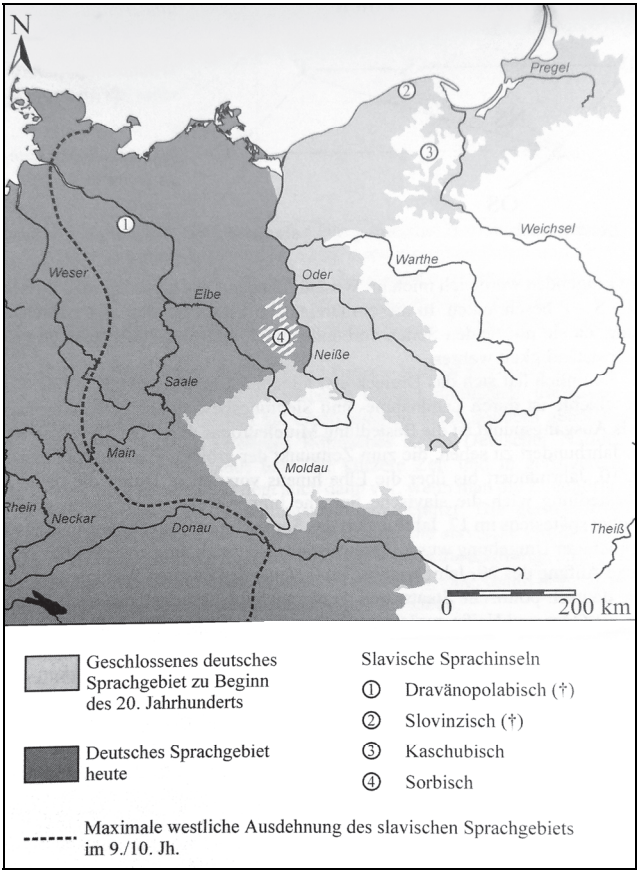
Dwustronność: grupy językowe

W przedstawianym tekście ograniczę się zasadniczo do pierwotnego trójkąta D – S – P. W trójkącie tym Serbowie łużyccy zajmują centralne miejsce, gdyż są połączeni z obiema stronami, choć zachowują również pewną niezależność.

Przestrzennie trójkąt ten rozwijał się stopniowo. Jego wczesną historię cechują grabież ziemi i ruchy osadnicze. Za punkt wyjścia uważa się zasiedlanie Europy Środkowej od początku V w. przez Słowian, którzy w okresie największej ekspansji na zachód w wiekach IX i X dotarli aż za Łabę.

[2] D – Deutsch, P – Polnisch, K – Kaschubisch, S – Sorbisch, NS – Niedersorbisch, OS – Obersorbisch, Č – Tschechisch – przyp. red.

W związku z osadnictwem niemieckim na wschodzie język słowiański cofał się coraz dalej na wschód, przy czym najpóźniej w XVII wieku język serbołużycki był używany na obszarze niemieckojęzycznym już tylko przez małą grupę ludzi w enklawach językowych. Największa ekspansja języka niemieckiego na wschód miała miejsce na początku XX wieku. Po II wojnie światowej granica państwowa pomiędzy Niemcami a Polską, a tym samym granica językowa, została przesunięta z powrotem na zachód na linię rzek Odry i Nysy (patrz mapa)[3].



[3] Mapa została przygotowana przez Maltego Helfera (Universität des Saarlandes, Saarbrücken), za co jestem mu niezmiernie wdzięczny. Sporządzona została na podstawie mapy Ładogórskiego (1980) (prezentującej maksymalną ekspansję Słowian na zachód w IX/X wieku) oraz mapy Behaghela (1911) (przedstawiającej ekspansję języka niemieckiego na wschód na początku XX wieku).

Obszar Europy Środkowej zamieszkały przez Słowian pierwotnie tworzył kontinuum językowe (kontinuum dialektalne). W wyniku silnego rozprzestrzeniania szybko się różnicował. W związku z tym pojawiło się kilka dzisiejszych języków standardowych[4]:

kontinuum	dzisiejsze języki standardowe
zachodniosłowiański: – lechicki: – (połabski †)	–
– pomorski (słowiński †)	kaszubski
– polski	polski
– serbołużycki	dolnołużycki
	górnołużycki
– czeski – słowacki	czeski
	słowacki

W sprawie zróżnicowania językowego w obszarze Łużyc istnieją dwie różne koncepcje. Pierwsza wychodzi od początkowo bardziej jednolitej grupy języków łużyckich, która stopniowo się różnicuje[5], druga lokalizuje późniejszy dolnołużycki bliżej języków lechickich i zakłada stopniowe jego upodabnianie się do górnołużyckiego[6]. I rzeczywiście, wczesne świadectwa wschodniodolnołużyckiego (odręczne tłumaczenie *Nowego Testamentu* Mikławuša Jakubicy, słownictwo serbołużyckie w *Thesaurus Polyglottus vel Dictionarium Multilingue* Hieronymusa Megisera z 1603 roku) są zbliżone do języka polskiego. Wyjaśnia to również stwierdzenie, że serbołużycki pełni funkcję pomostową (polski – dolnołużycki – górnołużycki – czeski). Jednak serbołużycki postrzegany jest również jako wysunięta w kierunku języka niemieckiego „placówka słowiańska" i pełni także funkcję pomostową w tym obszarze.

Relacje trójkąta językowego można zilustrować na przykładzie zapożyczeń, a mianowicie w oznaczaniu granic i obszarów przygranicznych[7]. Pierwotnie występujące w języku niemieckim słowo *marka* zostało wyparte przez zachodniosłowiańskie *granica* (dziś *Grenze)*. Jednocześnie serbołużycki przejął z języka niemieckiego słowo *marka* (dziś w formie *mroka)*. Zapożyczenie to zostało wtórnie zastąpione w języku górnołużyckim w XIX wieku

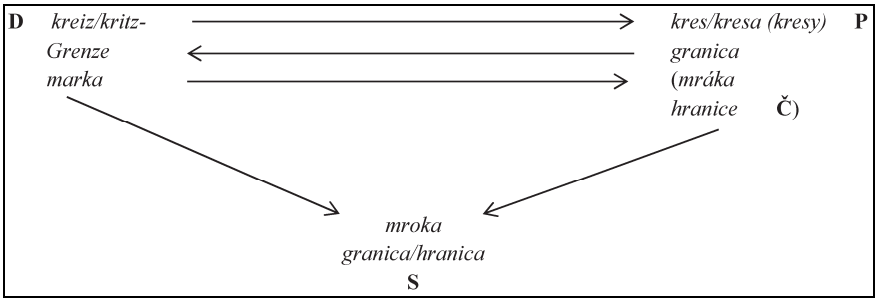
[4] Opieram się tutaj głównie na pracy Trautmanna (1947). Inne klasyfikacje rozróżniają: połabski, grupę pomorską, język kaszubski z gwarą słowińską jako podgrupy grupy połabsko-pomorskiej i porównują je z językiem polskim (Rzetelska-Feleszko 1998).

[5] Jest to *communis opinio,* sformułowane przez Lötzscha (1965).

[6] Stanowisko to reprezentuje głównie Schuster-Šewc (1959).

[7] Por. wywody Haubrichsa i innych (1999, 19–33), jak również w odniesieniu do języka polskiego Nagórko (1994).

przez zaczerpnięte z języka czeskiego słowo *hranica,* które od XX wieku funkcjonuje w dolnołużyckim jako *granica*, ale które nie wyparło całkowicie starego określenia *mroka*. Również w języku czeskim funkcjonuje dialektalny odpowiednik słowa *marka* w formie *mráka.* Z kolei język polski przejął pochodzące z niemieckiego określenie *(kreiz/kritz-)* oznaczające obszary przygraniczne w formie *kres, kresa*, *kresy*:



Przykład ten pokazuje dość wyraźnie, że pozycja tych trzech partnerów nie jest jednakowa. Wynika to również z historii wzajemnych stosunków. Biorąc pod uwagę relacje pomiędzy trzema nierównorzędnymi partnerami na przestrzeni dziejów, można je podzielić na trzy okresy w zależności od sytuacji Polski: okres przed rozbiorami, okres „narodu bez państwa" i okres po odbudowie państwowości.

W pierwszym okresie Polska nie odgrywa dla Serbów łużyckich prawie żadnej roli. Niewiele wiadomo o stosunkach polsko-serbołużyckich z czasów sprzed języka pisanego. W okresie reformacji Serbowie łużyccy byli silnie zorientowani na zmiany zachodzące w obszarze niemieckojęzycznym, co zostało następnie wzmocnione przez organizację kościelną. W literaturze tamtego okresu widoczne są odniesienia do obszaru słowiańskiego, ale prawie wyłącznie do czeskiego[8]. To samo dotyczy katolickich Serbów łużyckich; założone w 1727 roku seminarium serbołużyckie (Wendenseminar) w Pradze wspomagało stały kontakt z obszarem czeskojęzycznym. Choć działania Jednoty Braci Czeskich mogły wspierać stosunki z językiem czeskim, jednakże zasadniczo dokonywały się one za pośrednictwem Niemiec

[8] Mimo iż wspomniany już przekład *Nowego Testamentu* Mikławuša Jakubicy z 1548 roku pochodzi z polsko-słowacko-łużyckiego obszaru przejściowego, zauważa się w nim znacznie silniejsze wpływy czeskie niż polskie, jako że autor przy tłumaczeniu opierał się na czeskim tłumaczeniu *Biblii* (por. wydanie Schuster-Šewc 1967).

i tylko na początku uwzględniały serbołużycki. Wcześniejsza ortografia (wykorzystująca frakturę), w której bi- i trigramy odpowiadają niemieckim obok pierwotnie czeskiej punktacji i polskich bigramów (sch, ß, ż, cż, cz itd.), zdaje się najbardziej wyrażać centralną pozycję serbołużyckiego.

W okresie podziału Polski większość Łużyczan (a po stworzeniu Rzeszy Niemieckiej wszyscy), jak również część Polaków znalazła się w tym samym państwie, czyli w Prusach, a później w Rzeszy Niemieckiej. Teoretycznie można by się spodziewać współpracy między Łużyczanami i Polakami w zaborze pruskim, zwłaszcza że tak zwane polskie ustawy dotyczyły również, *mutatis mutandis*, Serbów łużyckich. Koncepcja słowiańskiej wspólnoty, którą rozwinął w latach 30. XIX wieku Ján Kollár (1929) i która była przez Niemców zwalczana jako „panslawizm", mogła również przyczynić się do zintensyfikowania kontaktów polsko-serbołużyckich. W rzeczywistości współpraca między Polakami i Serbami łużyckimi na terenie Prus i Rzeszy Niemieckiej prawie nie istniała. Jeśli tak, to słowiańskie wsparcie dla Serbów łużyckich, ostatniej „wyspy" na „niemieckim cmentarzu Słowian", przychodziło z zewnątrz, co po stronie niemieckiej podsycało obawy przed „panslowiańskimi knowaniami". (Z tego powodu większość Łużyczan była raczej do takich działań zdystansowana.) W tym kontekście należy zwrócić szczególną uwagę na działania dwóch pochodzących z zaboru rosyjskiego Polaków. Jednym z nich był Alfons Parczewski (1849–1933), typowy przedstawiciel neoslawizmu[9]. Przede wszystkim dynamizował on życie kulturalne w regionie dolnołużyckim. W 1880 roku był inicjatorem powstania Maśicy Serbskiej, dolnołużyckiego oddziału Maćicy Serbskiej. Założył również wydawany do dziś kalendarz dolnołużycki *Pratyja* i był jego pierwszym redaktorem. Drugim był Wilhelm Józef Bogusławski (1823–1901) (Parczewski 1902; Jaworski 1998), autor pierwszej szczegółowej historii Łużyczan, która ukazała się po polsku w Petersburgu w 1861 roku. Historię tę wydał po łużycku w 1884 roku we współpracy z Michałem Hórnikiem. Zainteresowanie Łużyczanami wykazywał również założony w Krakowie w 1905 roku Klub Słowiański. Jednak współpracę między Polakami i Łużyczanami, w porównaniu ze związkami z Czechami, należy uznać w całości za skromną.

Po I wojnie światowej i odzyskaniu przez Polskę państwowości początkowo kontakty pomiędzy odrodzoną Polską i Serbami łużyckimi były nieliczne. O ile mi wiadomo, w negocjacjach pokojowych strona polska nie popierała serbołużyckiej autonomii, ale też nie rościła sobie pretensji do terytorium

[9] Zob. na temat Parczewskiego: Krawc 1935, na temat neoslawizmu: Giza 1998.

serbołużyckojęzycznego[10]. To podejście rzuca się w oczy jako przeciwne do stanowiska Czech (Czechosłowacji)[11]. Polską powściągliwość można wytłumaczyć z jednej strony faktem, że regiony serbołużyckie nie graniczyły bezpośrednio z Polską (sytuacja ta zmieniła się po II wojnie światowej), a z drugiej strony tym, że Polska najpierw musiała zabezpieczyć granicę wschodnią, a także była zaangażowana w konflikt o przebieg granicy na południu.

Godna uwagi jest jednak mająca miejsce na terenie Niemiec współpraca między Serbami łużyckimi i Polakami (głównie Polakami z Zagłębia Ruhry, którzy nie opowiadali się za obywatelstwem polskim). Współpraca ta powstała na niwie instytucjonalnej poprzez Związek Mniejszości Narodowych w Niemczech, w którym reprezentowani byli zarówno Serbowie łużyccy, jak i Polacy[12], ci ostatni przez Związek Polaków w Niemczech[13]. Związek wydawał m.in. czasopismo „Młody Polak w Niemczech", które zawierało zarówno artykuły na temat Serbów łużyckich autorstwa Edmunda Jana Osmańczyka, jak i grafiki serbołużyckiego artysty Mjerćina Nowaka-Njechorńskiego, który od 1935 roku nie był już publikowany w organach niemieckich. Współpracę tę uosabia również postać Łużyczanina Jana Skali (1889–1945) (por. Kuberski 1995), który był pracownikiem Związku Polaków w Niemczech i jednocześnie redaktorem czasopisma „Kulturwille" (późniejszy „Kulturwehr"), publikowanego przez Stowarzyszenie Niemieckich Mniejszości Narodowych[14].

W latach dwudziestych i trzydziestych XX w. powstało w Polsce wiele towarzystw łużyckich[15]. Należy tu wspomnieć o takich organizacjach, jak: Towarzystwo Przyjaciół Narodu Łużyckiego (Warszawa), Towarzystwo Przyjaciół Serbołużyczan (Katowice), Towarzystwo Słowiańskie, Wydział Serbołużycki

[10] Historię dążenia Łużyczan do autonomii po I wojnie światowej obszernie przedstawił Remes (1993).

[11] Por. Marczak (1995, 174): „W porównaniu do czeskich, polskie zainteresowania kwestią serbołużycką prezentują się skromniej. Można powiedzieć, że od czasów Bolesława Chrobrego, który przejściowo włączył Łużyce w granice swego państwa, kwestia łużycka nie była przedmiotem zainteresowań, aż do XX w., polskiej polityki zagranicznej".

[12] Jednak Serbowie łużyccy opuścili to stowarzyszenie już w 1933 roku, prawdopodobnie z powodów politycznych. Na temat Stowarzyszenia zob. Ela 1999a.

[13] O polskich organizacjach w Republice Weimarskiej zob. Wrzesiński 1993, a na temat ich relacji z Łużyczanami – Wrzesiński 1998.

[14] Na temat czasopisma i działalności Skali jako redaktora zob. Ela 1999b.

[15] Takich towarzystw było jeszcze więcej w Republice Czechosłowackiej. Siatkowska (1994) prezentuje przegląd takich stowarzyszeń w obu krajach. W jeszcze szerszym kontekście problemem tym zajmuje się Gajewski (1998).

(Kraków) oraz Koło Sorabistyczne (Poznań). Łużyczanie otrzymali również możliwość pobierania w Polsce nauki szkolnej i studiowania (por. Marciniak 1993, 19–20). Jednakże nadal wielu Serbów łużyckich, zwłaszcza Dolnołużyczan, podchodziło raczej z rezerwą do kontaktów z innymi Słowianami.

Polacy i Serbowie łużyccy zostali mimowolnie zjednoczeni poprzez narodowosocjalistyczne plany wobec przyszłości Europy. Planowano w niej deportację Serbów łużyckich do Generalnej Guberni. Przynajmniej tak wynika z memorandum Himmlera *Einige Gedanken über die Behandlung der Fremdvölkischen im Osten* z 1940 roku[16].

Po II wojnie światowej istniały różne koncepcje oddzielenia Serbołużyczan czy Łużyc od Niemiec. Pojawiły się pomysły na przyłączenie ich do Czechosłowacji, a nawet Jugosławii, czy też na przyznanie im jakiejś formy autonomii, przy czym za przykład często brano tutaj pod uwagę leżącą na zachodniej rubieży Niemiec Saarę. Również po polskiej stronie, w odróżnieniu od sytuacji po I wojnie światowej, istniały różne pomysły dotyczące omawianej kwestii[17]. Można wyróżnić cztery koncepcje, z których najdalej idącą był pomysł włączenia Łużyc w całości do Wielkopolski przedstawiony przez Stronnictwo Narodowe już w czasie II wojny światowej (por. Giedrojc 1998). Mniej radykalne było żądanie włączenia łużyckojęzycznych obszarów do Polski w ramach przesunięcia granic Polski na zachód. Koncepcję tę reprezentował m.in. Henryk Batowski (por. Mieczkowski 1998; Mieczkowska 1998). Trzeci wariant przewidywał uniezależnienie się Łużyc, czy to jako niepodległego państwa, czy też jako regionu autonomicznego. Za takim rozwiązaniem opowiadał się między innymi E.J. Osmańczyk (por. Osękowski 1998). Stanowisko w najmniejszym stopniu korzystne dla polskich interesów sugerowało utworzenie protektoratu serbołużyckiego (Kasztelanii Łużyckiej) na nowych ziemiach zachodnich Polski. Propozycja ta pochodziła od Bohdana Gębarskiego (por. Mieczkowski 1998, 208). Żadna z tych koncepcji nie zdobyła większej popularności. Pierwsze trzy nie zostały zrealizowane z pewnością z powodu niechęci Związku Radzieckiego do zmniejszenia obszaru strefy okupacyjnej, czwarta była prawdopodobnie niekorzystna dla wszystkich zainteresowanych (zarówno Serbołużyczan, Polaków, jak i Niemców).

[16] Por. Kasper, Šolta 1960, 59: „Po konsekwentnej realizacji tych działań w kolejnych dziesięciu latach ludność Generalnej Guberni składać się więc będzie siłą rzeczy z pozostałej tam ludności gorszej, składającej się nadal z deportowanej ludności prowincji wschodnich, jak również wszystkich tych części Cesarstwa Niemieckiego, które mają taki sam charakter rasowy i ludzki (części np. Serbów łużyckich)".

[17] Zob. Marciniak 1993; Mieczkowska 1993; Pałys 2000.

Niezależnie od faktu, że w odniesieniu do Łużyc i Serbów łużyckich zwyciężył *status quo ante*, również po II wojnie światowej istniało w Polsce wiele towarzystw serbołużyckich, które oprócz wspomnianych wyżej koncepcji politycznych realizowały też ogólne cele kulturalne. Należy wspomnieć tutaj o towarzystwie „Prołuż" w Poznaniu, Warszawie, Wrocławiu i innych miastach, a także o Referacie Łużyckim Polskiego Związku Zachodniego w Poznaniu. Umożliwiono Łużyczanom również uczęszczanie do polskich szkół i uniwersytetów.

Po 1949 roku, tj. wraz z powstaniem NRD, problem Serbów łużyckich został przez polityków uznany za wewnętrzną sprawę tego państwa, a działalność towarzystw serbołużyckich zamrożono. Próby nawiązania przez Serbów łużyckich bezpośrednich bliższych więzi ze słowiańskimi sąsiadami były przez NRD traktowane podejrzliwie i tam, gdzie to możliwe, udaremniane lub włączane w ogólny kontekst NRD. Dlatego też w świadomości opinii publicznej Serbowie łużyccy w relacjach polsko-niemieckich prawie nie byli obecni. Ponieważ Łużyczanie w NRD po raz pierwszy doświadczyli wielostronnego wsparcia państwa (które było jednak okupione odpowiednim politycznym zachowaniem), pomoc z zewnątrz nie była bardzo istotna.

Dopiero od lat 80. nastąpił w Polsce renesans towarzystw serbołużyckich, które od lat 90. wręcz się mnożą (por. Mazurski 1998). Należy tu wspomnieć o takich stowarzyszeniach, jak: Koło Zainteresowań Kulturą Łużyc Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego (od 1984 roku w różnych miastach), Towarzystwo Polsko-Serbołużyckie (od 1991 roku), Towarzystwo Przyjaciół Łużyc (Katowice 1991), Towarzystwo Studiów Łużyckich (Zielona Góra 1992). Od 1991 roku w Warszawie ukazują się „Zeszyty Łużyckie", a w 1996 roku miały w Polsce po raz pierwszy miejsce Dni Kultury Serbołużyckiej. Od momentu zjednoczenia Niemiec Serbowie łużyccy podjęli również zdecydowane wysiłki w celu wzmocnienia swojej obecności w mediach nie tylko w Polsce, ale też szczególnie w Niemczech[18]. Również ze strony niemieckiej zainteresowanie Łużyczanami wydaje się rosnąć.

Dziś można już bez trudu czerpać ze specyfiki trójkąta Niemcy – Polska – Łużyczanie (lub Łużyczan jako pomostu pomiędzy Niemcami a Polską). Z jednej strony, po uznaniu granicy na Odrze i Nysie nie istnieją z żadnej strony roszczenia terytorialne, a co za tym idzie, wcześniejszy konflikt polsko-niemiecki ustąpił miejsca, na razie jeszcze dość nieśmiałej, współpracy.

[18] Przykładem tego jest wystawa objazdowa *Serbowie łużyccy w Niemczech / Serbja w Němskej* (por. towarzyszący tom: Scholze 1993), którą można było zobaczyć w Niemczech i w krajach słowiańskojęzycznych.

Z drugiej strony, Serbowie łużyccy, wraz z ich kulturową autonomią, zostali uznani w Niemczech (wcześniej w ustawie kraju związkowego Saksonii o Serbołużyczanach, w rozporządzeniu rządu Brandenburgii i konstytucjach NRD, obecnie w konstytucjach Saksonii i Brandenburgii, w ustawach Saksonii i Brandenburgii o Serbołużyczanach). Po trzecie, panslawizm nie wydaje się już dzisiaj w Niemczech koszmarem. I wreszcie, możliwe jest utrzymywanie bez większych trudności bezpośrednich kontaktów z sąsiadami na wszystkich poziomach.

Istnieją pierwsze oznaki rzeczywistych stosunków trójstronnych. Przykładowo w euroregionie Sprewa-Nysa-Bóbr w coraz większym stopniu uwzględniane są potrzeby Serbołużyczan (por. Hanschke, Simon 1999). Szkoła Języka i Kultury Dolnołużyckiej w Cottbus/Chóśebuz, która jest nastawiona głównie na odbiorców niemieckich, ma w swoim programie również język polski. We wschodniej części Dolnych Łużyc, które dziś należą do Polski, kultywowane jest również dziedzictwo kulturowe Niemiec i Serbołużyczan. W 1997 roku w Forst/Barść odbyła się konferencja na temat polsko-serbołużycko-niemieckiej współpracy, w wyniku której powstał projekt „Mosty/Brücken".

Trzeba jednak zauważyć, że trójstronność wykorzystywana jest niewystarczająco. Większość kontaktów to relacje dwustronne, głównie polsko-niemieckie. W szczególności brak jest trójstronności w kontekście ponadregionalnym. Ze względu na słabość jednego z partnerów (głównie dolnołużyckiego) nie można wykluczyć, że podjęte działania nie będą kontynuowane. Należy mimo to mieć nadzieję, że wszyscy zainteresowani uświadomią sobie utracone możliwości i wprowadzą odpowiednie korekty, zanim będzie za późno.

Literatura

Behaghel O., 1911, *Geschichte der deutschen Sprache*, Straßburg.

Ela L., 1999a, *75 róčnica Zwjazka narodnych mjeńšin w Němskej*, „Rozhlad", č. 49.

Ela L., 1999b, *Před 75 lětami časopis „Kulturwehr" wuchadźał*, „Rozhlad", č. 50.

Gajewski Z., 1998, *Fenomen łużyckiej łatwości nawiązywania przyjaźni z innymi narodami*, w: Jaworski T., Pyżewicz W., red., *Serbołużyczanie – Łużyce. Badania historyczne i fascynacje*, Zielona Góra.

Giedrojc M., 1998, *Stanowisko Stronnictwa Narodowego w czasie II wojny światowej wobec problemu Łużyc*, w: Jaworski T., Pyżewicz W., red., *Serbołużyczanie – Łużyce. Badania historyczne i fascynacje*, Zielona Góra.

Giza A., 1998, *Kontakty polsko-serbołużyckie w dobie neoslawizmu (na początku XX wieku)*, w: Jaworski T., Pyżewicz W., red., *Serbołużyczanie – Łużyce. Badania historyczne i fascynacje*, Zielona Góra.

Hanschke A., Simon W., 1999, *Darstellung der gemeinsamen Geschichte von Sorben, Polen und Deutschen*, Forst.

Haubrichs W., Jäschke K.-U., Oberweis M., Hrsg., 1999, *Grenzen erkennen – Begrenzungen überwinden. Festschrift für Reinhard Schneider zur Vollendung seines 65. Lebensjahrs*, Sigmaringen.

Jaworski T., 1998, *Wilhelm Józef Bogusławski – pierwszy polski historyk Serbołużyczan*, w: Jaworski T., Pyżewicz W., red., *Serbołużyczanie – Łużyce. Badania historyczne i fascynacje*, Zielona Góra.

Jaworski T., Pyżewicz W., red.,1998, *Serbołużyczanie – Łużyce. Badania historyczne i fascynacje*, Zielona Góra.

Kasper M., Šołta J., 1960, *Geheim! Aus Geheimakten nazistischer Wendenpolitik*, Bautzen.

Kollár J., 1960, *Rozpravy o slovanské vzájemnosti*, Praha.

Krawc B., 1935, *Alfons Parczewski*, „Časopis Maćicy Serbskeje", č. 88.

Kuberski L.,1995, *Jan Skala a Zwjazk Polakow w Němskej*, „Rozhlad", č. 45.

Ładogórski T., 1980, *Słowianie w IX wieku*, Warszawa.

Lötzsch R., 1965, *Einheit und Gliederung des Sorbischen*, „Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst", Nr. 7.

Marciniak S., 1993, *Z dziejów łużyckiego ruchu narodowego w latach 1945–1947 (propolska opcja)*, „Zeszyty Łużyckie", nr 6.

Marczak T., 1995, *Granica zachodnia w polskiej polityce zagranicznej w latach 1944–1950*, Wrocław.

Mazurski K.R., 1998, *Renesans zainteresowań Łużycami na Dolnym Śląsku po 1970 roku*, w: Jaworski T., Pyżewicz W., red., *Serbołużyczanie – Łużyce. Badania historyczne i fascynacje*, Zielona Góra.

Mieczkowska M., 1993, *Łużyce a polska opinia publiczna w latach 1945–1949*, „Letopis", č. 40 (2), 1.

Mieczkowska M., 1998, *Profesor Henryk Batowski i jego zainteresowania Łużycami*, w: Jaworski T., Pyżewicz W., red., *Serbołużyczanie – Łużyce. Badania historyczne i fascynacje*, Zielona Góra.

Mieczkowski J., 1998, *Polskie Łużyce – szkic o pewnych iluzjach politycznych w latach 1945–1946*, w: Jaworski T., Pyżewicz W., red., *Serbołużyczanie – Łużyce. Badania historyczne i fascynacje*, Zielona Góra.

Nagórko A., 1994, *Granica vs Grenze, Kresy vs Kreis (z historii wzajemnych zapożyczeń)*, w: Nagórko A., Dubisz S., red., *Granice i pogranicza. Język i historia. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej. Warszawa 17/18 maja 1993 r.*, Warszawa.

Osękowski C., 1998, *Edmund Jan Osmańczyk (1913–1989) wobec problemu Łużyc w 1945 i 1946 roku*, w: Jaworski T., Pyżewicz W., red., *Serbołużyczanie – Łużyce. Badania historyczne i fascynacje*, Zielona Góra.

Palys P., 2000, *Działalność prołużycka w Polsce w latach 1945–1950*, „Letopis", č. 47 (9), 1.

Parczewski A., 1902, *Nekrolog XLIII. Wilhelm Józef Bogusławski*, „Časopis Maćicy Serbskeje", č. 55.

Rehder P., Hrsg., 1998, *Einführung in die slavischen Sprachen (mit einer Einführung in die Balkanphilologie*, Darmstadt.

Remes F.W., 1993, *Die Sorbenfrage 1918/19: Untersuchung einer gescheiterten Autonomiebewegung*, Bautzen.

Rzetelska-Feleszko E., 1998, *Das Elb- und Ostseeslavische*, in: Rehder P., Hrsg., *Einführung in die slavischen Sprachen (mit einer Einführung in die Balkanphilologie)*, Darmstadt.

Scholze D., Hrsg., 1993, *Die Sorben in Deutschland. Serbja w Němskej. Sieben Kapitel Kulturgeschichte*, Bautzen.

Schuster-Šewc H., 1959, *Sprache und ethnische Formation in der Entwicklung des Sorbischen*, „Zeitschrift für Slawistik", Nr. 4.

Schuster-Šewc H., Hrsg., 1967, *Das niedersorbische Testament des Miklawuš Jakubica 1548*, Berlin.
Siatkowska E., 1994, *Czeskie i polskie towarzystwa sorabistyczne (1918–1949)*, „Zeszyty Łużyckie", nr 8.
Trautmann R., 1947, *Die slavischen Völker und Sprachen. Eine Einführung in die Slavistik*, Göttingen.
Wrzesiński W., 1993, *Polski ruch narodowy w Niemczech w latach 1922–1939*, Wrocław.
Wrzesiński W., 1998, *Polski ruch narodowy w Niemczech wobec problemu łużyckiego*, w: Jaworski T., Pyżewicz W., red., *Serbołużyczanie – Łużyce. Badania historyczne i fascynacje*, Zielona Góra.

doi: 10.31261/PS_P.2019.23.15
POSTSCRIPTUM POLONISTYCZNE, 2019 • 1 (23)
ISSN 1898-1593

IVANA SLIVKOVÁ
https://orcid.org/ 0000-0002-6168-1327
Uniwersytet Preszowski
Preszow

Tożsamość kulturowa w rusińskiej[1] literaturze na Słowacji[2]

Cultural identity in Rusyn literature in Slovakia

Abstract: Cultural identity is a very important part of national identity, as it defines the individual's place in society. The aim is to show the Rusyn national identity consolidated in the contemporary literary works and to define the symbolism used by the Rusyn authors to emphasise their belonging to that nation. The six basic areas into which post-1989 Rusyn literature in Slovakia is divided are the following: poetry dedicated to the emerging national identity; poetry and prose based on folklore; rural-themed prose; metaphorical poetry dealing with diverse themes; literature for children and young people; literary translations. Authors belonging to the individual groups prove with their works that aspects of national identity, self-identification and, in fact, national revival continue to resound strongly in contemporary Rusyn literature in Slovakia.
Key words: Rusyn literature, Slovakia, national identity, contemporary literature

Między kulturą a tożsamością

Kultura jest złożonym procesem i zjawiskiem społecznym (o czym m.in. Čeněk, Smolík, Vykoukalová 2016, 29) – uwarunkowanym społecznie, ale

[1] W artykule posługuję się terminologią stosowaną na Słowacji (Rusini), w Polsce tę mniejszość określa się jako Łemków – I.S.

[2] Niniejszy tekst pierwotnie ukazał się po słowacku pod tytułem *Obrazy národnej identity v rusínskej literatúre na Slovensku* w zbiorze: *Dynamické procesy v súčasnej slavistike. Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie 3.–4. novembra 2016* (Acta Universitatis Prešoviensis. Slavisitcký zborník 2, Prešov 2016, s. 216–223). Zaproponowana wersja jest tłumaczeniem wskazanego tekstu – przeredagowanym i uzupełnionym. Artykuł wcześniej ani w całości, ani w części nie był publikowany po polsku – I.S.

też oddziałującym na człowieka i kształtującym jego działalność w określonej grupie społecznej. Z tego powodu tożsamość kulturowa jest bardzo ważną częścią tożsamości narodowej, określa bowiem miejsce człowieka w danej wspólnocie wyobrażonej (por. Anderson 1997). Na szczególną uwagę zasługuje identyfikacja z kulturą mniejszości narodowych, a więc sytuacja, gdy tożsamości kulturowe i narodowe państwa (czy też większości obywateli) i interesującej nas mniejszości są różne. W tym miejscu nie będziemy jednak zajmowali się państwową polityką dotyczącą mniejszości; naszym celem jest pokazanie rusińskiej tożsamości narodowej utrwalonej we współczesnej twórczości literackiej oraz określenie symboliki, którą wykorzystują rusińscy autorzy w celu podkreślenia swojej przynależności narodowej. Kultura jako zjawisko społeczne podlega wpływowi wielu czynników, wśród których szczególną rolę odgrywają: autoidentyfikacja (psychologiczna oraz geograficzna), język, religia i inne filary tożsamości narodowej. Należy też mieć na uwadze, że sama kultura może być postrzegana dwojako, bowiem z jednej strony wpływa ona na pewne upodobnienie ludzi tworzących grupę społeczną, z drugiej zaś jest tym, co ich odróżnia od innych grup. Jak pisze Zygmunt Bauman, już Michel Foucault twierdził, że tożsamość człowieka nie jest mu dana i dlatego poszczególne jednostki muszą ją w trakcie swojego życia stworzyć, w podobny sposób jak tworzy się dzieło artystyczne (Bauman 2010, 64). Z punktu widzenia psychologii kultura jest wynikiem dawnych zachowań ludzkich, ale jednocześnie warunkuje zachowania przyszłe (Berry, Poortinga, Segall 2002). Biorąc pod uwagę przedstawione tutaj pokrótce określenia, za filary kultury uważać można: język, mentalność, etniczność oraz system wartości danej grupy ludzi; chodzi tu o tzw. kulturę etniczną, ewentualnie kulturę narodową (Průcha 2010, 31).

Analizy teoretyczne oraz próby opisania historii literatury rusińskiej na Słowacji (np. Blichová 2010) pokazują, że problematyka narodowościowa wciąż należy do najważniejszych tematów rusińskiej twórczości artystycznej. Możemy przywołać liczne przykłady zarówno z poezji, jak i z prozy, które potwierdzają fakt, że Rusini bardzo silnie identyfikują się ze swoją narodowością, także w perspektywie historycznej – niezależnie od państwa, w jakim przyszło im żyć. Kwestia tożsamości narodowej jest więc obecna (w różnorodny sposób) prawie w każdym dziele współczesnej literatury rusińskiej na Słowacji. Najczęściej są to obrazy inspirowane wspomnieniami autorów z czasów dzieciństwa (twórczość takich pisarzy, jak Mikúláš Kseňak, Melania Hermanová, Mária Girová), które naznaczone były podziałami społecz-

nymi oraz zawirowaniami historycznymi. Warto jednocześnie zauważyć, że współcześnie różnice (społeczne, statusu itp.) między poszczególnymi nacjami żyjącymi na Słowacji nie są duże. Dawniej Rusinów kojarzono z druciarzami, będącymi nawet przez jakiś czas swego rodzaju „symbolem" tej mniejszości (warto w tym miejscu przywołać trylogię o druciarzach Mikuláša Kseňaka), lub z innymi robotnikami wyjeżdżającymi w poszukiwaniu pracy – najczęściej do Ameryki. Byli to przede wszystkim ludzie ze wsi, których do wyboru emigracji doprowadziła wyboista i skomplikowana droga życiowa (zarówno ta jednostkowa, osobista, jak i ta społeczna – np. ich udziałem były przesiedlenia, zatopienia wsi itp., por. np. twórczość Marii Maľcovskiej).

Tożsamość kulturowa, definiowana jako świadomość przynależności do określonej kultury i akceptowanie oczekiwań otoczenia, jest częścią tożsamości grupowej, którą tworzą w takim samym stopniu jednostki, jak i grupy społeczne. Obserwujemy więc „współużytkowanie", a także przejmowanie pewnych cech społecznych i kulturowych (Slivková 2015). Tożsamość rozwija się sukcesywnie, a najwyraźniej identyfikowana jest w styczności z inną kulturą, np. w środowisku wielokulturowym. Odnosząc się do rusińskiej tożsamości czy kultury, interpretując je, nie można bezrefleksyjnie stosować zasad postępowania ani strategii wykorzystywanych w komunikacji międzykulturowej[3], należy je dostosować do specyfiki środowiska wielokulturowego, ale jednak w większości słowiańskiego, mającego pewne wspólne cechy. Przeważająca większość Rusinów żyje w krajach słowiańskich (Słowacja, Polska, Ukraina) lub obok innych słowiańskich mniejszości (Węgry). Jednak nawet w tym kontekście możemy sięgnąć do niektórych interesujących aspektów teorii komunikacji międzykulturowej, jak: obecność stereotypów, wzorców kulturowych i uprzedzeń w poszczególnych kulturach, które wchodzą we wzajemne relacje. Na tej właśnie problematyce chcemy skupić się w pierwszej części prezentowanych rozważań.

[3] Komunikacja międzykulturowa to komunikacja dwóch lub więcej kultur, których podstawą jest nie tylko znajomość języka obcego, ale także znajomość specyfiki kulturowej różnego rodzaju, co w konsekwencji pozwala na wybór odpowiednich sposobów zachowania. Jest to związane z potrzebą nie tylko jak najlepszego poznania innej kultury, ale przede wszystkim poznania samego siebie. Uwzględnianie specyfiki kulturowej jest szczególnie ważne w bardzo odmiennych kulturach. Uprzedzenia i stereotypy kulturowe mogą jednak również powodować poważne nieporozumienia w stosunkowo podobnych i bliskich grupach (za: Průcha 2010).

My i oni

Zaczniemy od zdefiniowania przywołanych wcześniej terminów, a następnie pokażemy, jak funkcjonują stereotypy, wzorce kulturowe i uprzedzenia w utworach literatury rusińskiej tworzonej na Słowacji. Stereotyp stał się narzędziem interpretacji świata, pozwalającym na kształtowanie opinii i postaw. Współcześnie pojęcie to jest wykorzystywane głównie w psychologii, etnologii, językoznawstwie, historii i pozwala przewidywać zachowania określonej grupy w konkretnej sytuacji oraz wyjaśnić percepcję obcej kultury w prowadzonych badaniach kulturowych i językowych. Wiele stereotypów narodowych[4] stało się tak ważną częścią kultury, że ich pozycja jest porównywalna z pozycją ustnej twórczości ludowej. Takie stereotypy powstają na bazie akulturacji i socjalizacji, więc można je uznać za pewne formy mitów i symboli. Ogromną rolę w rozpowszechnianiu stereotypów odgrywa, poza przekazywaniem ich z pokolenia na pokolenie, bezpośrednia obserwacja, a współcześnie w znacznym stopniu także wpływ mediów.

Naszym celem jest wykorzystanie takich utrwalonych, zakorzenionych stereotypów[5] w wyjaśnianiu tzw. wzorców kulturowych, charakterystycznych dla kultury rusińskiej. Wzory kulturowe to system takich form zachowania, którymi rządzi się dana społeczność kulturowo-językowa. Wymienić należy takie czynniki, jak np. system wartości, zasady moralne, prawa, tradycje, a także społeczne tabu. Jednak zachowania komunikacyjne są w znacznym stopniu subiektywne i mocno uwarunkowane przez naszą osobowość, temperament, wrodzone cechy i zdolności, które charakteryzują nas jako jednostkę odmienną od innych. Między stereotypem a uprzedzeniami istnieje bardzo cienka granica. Uprzedzenie jest definiowane przez Jana Koseka jako „negatywna, wręcz wroga postawa wobec człowieka należącego do określonej grupy tylko dlatego, że należy do tej grupy" (Kosek 2011, 23). Z tego właśnie powodu można niektóre negatywne stereotypy uznać za uprzedzenia. W rezultacie negatywne stereotypy, czyli uprzedzenia, są w większości związane z innymi, przy czym stereotypowa samoocena jest zazwyczaj pozytywna. Ten tradycyjny podział opisuje również Košťálová, wymieniając dwie podstawowe kategorie stereotypów etnicznych: autostereotypy i heterostereotypy (Košťálová 2012, 47). Autostereotyp jest wyobrażeniem, które ma-

[4] Košťálová w tym kontekście używa również określenia „zbiorowe stereotypy" (Košťálová 2012, 35).

[5] Według Košťálovej również skodyfikowane stereotypy (Košťálová 2012, 37).

my o swojej własnej grupie, a heterostereotyp jest wyrazem tego, jak postrzegamy innych. Opozycje 'nasz – obcy' albo 'my – oni' nie są niczym nowym w literaturze. W teoriach interpretacyjnych taki podział istniał od dawna, ponieważ postrzeganie siebie samego odbywa się zawsze poprzez porównanie z innymi.

Tożsamość narodowa Rusinów we współczesnej prozie

Zgodnie z przywołaną teorią (uznając jednocześnie za filary tożsamości narodowej w pierwszej kolejności język, religię, stosunek do wiary oraz samoidentyfikację światopoglądową i geograficzną) możemy stwierdzić, że bardzo dobrą egzemplifikacją rusińskiej tożsamości narodowej jest np. twórczość Marii Maľcovskiej. Pisarka ta jest postrzegana na Słowacji przede wszystkim jako popularna autorka literatury rusińskiej, potrafiąca zainteresować złożonymi postaciami kobiet, emocjonalną poetyką oraz aktualną problematyką swoich utworów. Chociaż nie jest uważana za pisarkę zajmującą się przede wszystkim problematyką narodową, to jednak naród rusiński jest ważnym tematem w jej twórczości, a odwołania do jego charakterystycznych cech odnajdujemy w wielu jej tekstach. Dobrym przykładem jest identyfikowanie się z przestrzenią geograficzną widoczne w opowiadaniach autorki zatytułowanych *Rusínske arabesky* (*Rusińskie arabeski*, 2002), a także w powieści *Zelená fatamorgána* (*Zielona fatamorgana*, 2007). Rusini w jej opowieściach należą do środowiska wiejskiego – i nawet kiedy przekroczą „granicę domu" czy żyją w innym miejscu, w sercu pozostają lokalnymi patriotami. Taki był los młodej studentki z *Zielonej fatamorgany*, podobnie rzecz się miała z bohaterkami *Rusińskich arabesek*, jak np. z docent Vasiliną z opowiadania *Medveďko* (*Niedźwiadek*). Wszystkie drogi ostatecznie doprowadziły te postaci do domu. Wieś i obszar wschodniej Słowacji uważane są tradycyjnie za przestrzeń życiową typowego Rusina.

Twórczość Maľcovskiej pozwala również przyjrzeć się problematyce religijnej. Rusini Maľcovskiej (a zwłaszcza Rusinki) są dumnymi wyznawcami grekokatolicyzmu, co deklarują także na zewnątrz, nawet w kulturowo i religijnie zróżnicowanym środowisku miejskim (widać to np. w pozdrowieniu Iľky czy też przełomowym momencie opowieści – próbie sprzedaży ikon przez Svetikova w utworze *Zielona fatamorgana*). Wreszcie trzeba też

uwzględnić samoocenę Rusinów (ważne stanowisko: dyrektor, prawniczka, docentka; siła osobowości: matka, samotny bohater w walce przeciw wszystkim itp.), w której odzwierciedla się typowy autostereotyp: „ciężką pracą osiągamy sukcesy".

Identyfikację z obszarem geograficznym jeszcze wyraźniej widać w utworze Mikuláša Kseňáka *Spomienky a očakávania* (*Wspomnienia i oczekiwania*, 2013). Autobiograficzne historie rozgrywają się w rodzinnej wiosce autora, Kamience. Nawet wtedy, gdy główny bohater dostaje się na studia w Preszowie, a później przenosi się do Pragi, atmosfera wsi i jej typowe cechy (zaufanie, otwartość, bezpośrednie relacje) są stale obecne: „Szkoła poza Kamienką, życie poza rodzinną wioską… była to i ciekawość, i obawy" (Kseňak 2013, 72)[6]. Miasta, do których przybywają młodzi Rusini, aby się kształcić, są typowymi środowiskami wielokulturowymi, gdzie razem studiują Rusini, Słowacy, Czesi. Młody student w naturalny sposób wybiera znajomych z innych rusińskich wiosek (Čirč, Osturňa, Ladomírová, Legnava itd.); ich wzajemne relacje rozwijają się na podstawie podobieństw, ale w większym stopniu na podstawie kontrastów względem innych grup. Stereotypowe wizje i uprzedzenia są nieodłączną częścią postrzegania rusińskiej tożsamości narodowej. Widzimy to między innymi w opowiadaniach-wspomnieniach z lat dziecięcych, w których autor pokazuje różnice narodowościowe (przede wszystkim w opowieściach o obecności żołnierzy w rodzinnej Kamience). W opowiadaniach Kseňáka problematyka religijna jest tak samo ważna, jak w twórczości Málcovskiej. Na przykład bohaterowie często polegają na Bogu: „Nie masz Boga w sercu? Jestem pewna, że Bóg do tego nie dopuści. Bój się Boga, Mario!" (Kseňak 2013, 92), a pozycja duchownego jest bardzo wysoka; obok rodziców i nauczyciela należy on do największych autorytetów społecznych.

Jako trzeci przykład wybieramy opublikowane w 2015 roku dzieło Melanii Hermanovej *Deťom pre radosť a poučenie* (*Dzieciom dla radości i nauki*), w którym także wyraźnie widać wspomniane już tendencje. Ciekawym przedstawieniem relacji międzykulturowych jest opowiadanie o bogatej wdowie, którą chcą zdobyć mężczyźni różnych narodowości (Czech, Polak, Węgier, Ukrainiec). Kobieta ocenia poszczególnych zalotników nie według osobistych sympatii lub antypatii, ale według ich przynależności do danej nacji. Autorka wykorzystuje tu nie tylko stereotypy, ale także uprzedzenia – zarówno narodowe, jak i społeczne. Podobnie stereotypowe przedstawienie narodowości

[6] Wszystkie przywołane cytaty w przekładzie autorki artykułu – przyp. red.

(w tym przypadku chodzi wręcz o banał) znajdujemy w opowieści o kupowaniu świń, w której pojawiają się cwani handlarze pochodzenia żydowskiego. Problematykę tożsamości narodowej dostrzec można w opowiadaniu *Mama, akej som národnosti?* (*Mamo, jakiej jestem narodowości?*), w którym zastosowana została podstawowa zasada komunikacji międzykulturowej, tj. porównywanie się z innymi. Młoda Melanka, która dostała się do szkoły w innym kraju (Czechy), sama odkrywa prawdę o swoim pochodzeniu. Sama też zrozumie swoją odmienność. Rusińską tożsamość przyjmuje w sposób naturalny, a nie na podstawie zdobytej wiedzy czy chęci naśladowania sławnych rodaków z historii. Ciekawą częścią tej opowieści jest także niejednoznaczne postrzeganie bohaterki przez jej nowe środowisko. Czesi – koledzy z klasy – nazywają rusińską dziewczynę Rosjanką ze względu na język, którym się posługuje, nauczycielka zaś Słowaczką, biorąc pod uwagę kraj pochodzenia dziewczynki. Także w tej historii pojawiają się oznaki autostereotypowej pozytywnej oceny, np. wujek Rusin, u którego Melanka mieszka, osiągnął wysoką pozycję; rusińska dziewczyna szybko uczy się czeskiego i z tego powodu zyskuje podziw. Podobnie jak w przypadku dwóch poprzednich autorów, również w twórczości Hermanovej odnajdujemy wyraźną identyfikację z obszarem geograficznym. Autorka przedstawia swoich bohaterów jako ludzi ze wsi o typowych cechach charakteru, zaś miasta w niektórych przypadkach stawia niejako po przeciwnej stronie (np. czeskie miasto Cheb i rusińską wioskę Habura).

Mikuláš Kseňak w zakończeniu książki *Spomienky a očakávania* (*Wspomnienia i oczekiwania*) pomieścił refleksję dotyczącą rusińskiej przyszłości. Opisał sukcesy, jakie Rusini (jako mniejszość) osiągnęli na Słowacji, ale przedstawił także obecną sytuację, która charakteryzuje się zanikającymi szkołami narodowościowymi, „słowakizacją" duchownych, obrzędów religijnych itp. Rusini mówią o sobie w następujący sposób: „Typowa dla nas była robota, modlitwa i cicha cierpliwość" (Kseňak 2013, 133). Pracowitość i cierpliwość to, zdaniem autora, szansa rozwiązania problemów, z którymi rusińska mniejszość boryka się do dziś. Jednocześnie pisarz wzywa do jedności, w niej tkwi bowiem siła Rusinów – nie tylko tych mieszkających na Słowacji, ale także zrzeszonych w międzynarodowych organizacjach. Prezentując swoją wizję przyszłości Rusinów, Kseňák odnosi się do jednego z najczęściej poruszanych tematów, a mianowicie do języka: edukacji, obrzędów religijnych, rodziny. W większości dzieł literatury rusińskiej na Słowacji spotykamy się z tą problematyką. Autorzy namawiają do posługiwania się językiem rusińskim także poza domem rodzinnym, co ma być widocznym znakiem

poczucia dumy z własnego pochodzenia. Przejawem takiej postawy pisarzy jest współczesny trend pisania wyłącznie w języku rusińskim (a od 1995 r. także w jego skodyfikowanej postaci). Autorzy młodsi, mimo sprawnego posługiwania się językiem słowackim, tworzą po rusińsku. Starsi z kolei, piszący wcześniej w języku ukraińskim czy słowackim, stopniowo na język rusiński przechodzą (Maľcovská, Suchý, Gicová Micovčinová, Morochovičová Cvyk i in.). Młode pokolenie autorów i tłumaczy (Lacová Hupcejová, Blichová, Semancová i in.) stara się wprowadzać innowacje językowe, przejmować obce słowa i tworzyć nowoczesną postać języka rusińskiego, która dostosowuje się do wymogów współczesności i będzie silnym argumentem w polemikach z zarzutem ograniczonego zakresu spraw, o których można mówić i pisać po rusińsku.

Humorystyczna autorefleksja Rusinów

Wspomniane wcześniej elementy, składające się na rusińską tożsamość narodową, pojawiają się w twórczości znanego rusińskiego autora Štefana Suchégo. Można je odnaleźć przede wszystkim w jego twórczości dla dorosłych oraz w utworach dla dzieci. Wykorzystuje on (w pewnym stopniu) edukacyjną funkcję literatury i stara się wzbudzić u młodych czytelników dumę ze swoich korzeni. Podkreśla także naturalną potrzebę używania języka rusińskiego jako pełnowartościowego wariantu języka kraju, w którym mieszka mniejszość. Utwory Suchégo są częścią tzw. dziecięcej literatury obowiązkowej, a ich podstawowym celem jest podniesienie prestiżu języka rusińskiego. Główną cechą tej twórczości jest humor i łatwość przedstawiania dostępnej czytelnikowi rzeczywistości jako naturalnej części ludzkiego życia, często także sięga po typową dla literatury dziecięcej personifikację.

Tematyka twórczości Suchégo, czy to tej przeznaczonej dla dzieci, czy dla dorosłych, skupia się na uniwersalnych dla świata judeochrześcijańskiego prawdach (które widoczne są także w znanych przysłowiach i powiedzeniach: gdzie dwóch się bije, tam trzeci korzysta; nie trzeba mieć siły, wystarczy rozum itd.), co widać m.in. w następujących utworach: *Vrabec a sova* (*Wróbel i sowa*), *Azbuková Mama* (*Mama z cyrylicy*, 2010, zbiór), *Hašterivá svokra* (*Swarliwa teściowa*), *Pieseň o starej dievke Anči* (*Pieśń o starej pannie Anči*), *Chlap si myslí* (*Chłop sobie myśli*) ze zbioru *Rusínsky spevník* (*Rusiński śpiewnik*, 1994). W swojej twórczości dla dzieci opisuje także różnice międzykulturowe (np. w zbio-

rach *Azbuková mama* i *Rusínsky spevník*) czy rusińską świadomość narodową w sposób przystępny dla dzieci, jak w opowiadaniu *Ja som malá Rusínka* (*Jestem małą Rusinką*) ze zbioru *Slon na Kyčere* (*Słoń na Kyczerze*, 2007). Suchý nie stroni także od krytyki społeczno-politycznej (*Dedinský filozof* / *Wiejski filozof* ze zbioru *Rusínsky spevník*), humorystycznych wspomnień (*V autoservise* / *W autoserwisie* czy *Plody jesennej záhrady* / *Plony jesiennego ogrodu*, 2016). Bohaterowie opowiadań Suchégo, w porównaniu z bohaterami innych rusińskich autorów, charakteryzują się inteligencją i sprytem. Skupimy się na analizie i interpretacji tekstu *Ako Rusíni relaxujú* (*Jak Rusini odpoczywają*, 1997, reedycja 2017), w którym pojawia się większość wymienionych wcześniej aspektów, jak: kulturowe wzorce rusińskie, podział my – oni, związek z miejscem zamieszkania (czyli autoidentyfikacja geograficzna), problematyka języka, poetyka rusińska (tj. wspólne cechy literatury rusińskiej na Słowacji), a także charakterystyczne już dla autora: ironia i humor (na planie fabuły: spryt i inteligencja jako jedne z cech odróżniających Rusinów od dominującej populacji).

W zbiorze opowiadań Suchégo *Ako Rusíni relaxujú* (*Jak Rusini odpoczywają*, Suchý 2017) dominują dwie odmiany komizmu, mianowicie humor i satyra. Już w rozpoczynającym książkę opowiadaniu *O pekelnom capovi* (*O piekielnym capie*) czytamy: „żaden naród na świecie tak nie lubi cudów, jak nasi Rusini żyjący w małych wioskach położonych wśród lasów" (Suchý 2017, 3). Opowiadanie to, oprócz wiary w istoty nadprzyrodzone, odzwierciedla także bogobojność Rusinów, przerażonych diabelskimi znakami (czerwony cap). Nie chodzi jednak o żadne mityczne objawienie ani o posłańca piekieł, ale o żart młodych chłopców, którzy chcieli przestraszyć często popijającą staruszkę. Ważna jest tu także myśl, że przed siłami nieczystymi można ochronić się jedynie mocą modlitwy i wiary. Staruszka jest prześladowana przez kozła, własne zwierzę domowe, a nie przez siłę nieczystą; ona jednak tego nie widzi z powodu upojenia alkoholowego. „Powagi" żartowi dodaje czas, w którym ma miejsce wydarzenie – jest to przełom starego i nowego roku, a więc czas dokonywania życiowego bilansu i jednocześnie oczekiwania.

Głównym bohaterem opowiadania *Hriech a pokánie Jurka…* (*Grzech i pokuta Jurka…*, Suchý 2017, 11) z tego samego zbioru jest tytułowy Jurko, który udaje martwego, ponieważ chce sprawdzić, czy żona go kocha. W żarcie pomagają mu przyjaciele, którzy trzymają straż przy nim aż do dnia pogrzebu i ukrywają tajemnicę dotąd, dopóki sam się nie zdecyduje jej ujawnić. Udawanie śmierci przyniosło oczekiwane rezultaty, gdyż wszyscy mieszkańcy wsi uwierzyli, że Jurko nie żyje. Opłakuje go nie tylko wystawiona na próbę żona, ale też kobieta, której Jurko potajemnie pragnie. Historia toczy

się dalej, bowiem podczas pogrzebu Jurko wstaje z martwych i zaczyna nauczać ludzi o karze za grzechy, o niebie i piekle. Wymyśla różne sposoby odpokutowania ziemskich grzechów, wykorzystując wiedzę, jaką ma o ludziach ze wsi. Zyska nawet miano jasnowidza, bo nie tylko przepowiada przyszłość, ale też kary za grzechy. Jednak sława stopniowo zaczyna Jurka przerastać, więc zachowuje się niewłaściwie, przede wszystkim sam nie stosuje się do zasad, które deklaruje. Zdradza swoją żonę. We śnie zjawia mu się św. Juraj (Jerzy), który ostrzega go przed takim postępowaniem i prosi, aby przestał przepowiadać, kłamać i oszukiwać. Jurko przestraszy się i posłucha. Nie chce jednak przyznać się do winy, toteż planuje zakończyć nieuczciwą działalność kłamstwem i figlem, rozstanie się także z kochanką. Jedynie swojej żonie wyjawi, że ją zdradzał, a ona z kolei odkryje przed nim swój sekret (też go zdradzała, jeszcze gdy przebywał na emigracji w Ameryce; jej kochanek był mężem kochanki Jurka). Na koniec wybaczają sobie nawzajem.

Jedynym, przy kim Jurko traci odwagę (bariery moralne) i komu nie chce powiedzieć, jaka kara czeka go po śmierci, jest ksiądz wielebny, którego nie ośmiela się oszukiwać. Unika go i wymyśla powody, dla których nie może mu nic powiedzieć. W końcu tak bardzo urazi kapłana, że wielebny zadenuncjuje Jurka, przez co bohater trafia do więzienia. Na ścianie więzienia znów ukazuje mu się św. Juraj i przypomina mu przesłanie: „z prawdą ciężko się kroczy przez życie" (Suchý 2017, 64). Jurko swoją karę w końcu odbędzie i zrozumie też, że idea wszechobecnej obecności Bożej mocy, sprawiedliwej kary i rozgrzeszenia nie leży w rękach człowieka. Ciekawą częścią tej historii jest przedstawienie relacji damsko-męskich, które są podstawą żartu, a tym samym siłą napędową opowieści, bowiem miłość własna i zazdrość sprowokują wszystkie inne wydarzenia, które wywrócą życie Jurka do góry nogami.

Istotnym motywem tekstów Suchégo, oprócz przywoływania stereotypów (np. dotyczących picia alkoholu), jest także identyfikowanie uprzedzeń, jak to ma miejsce np. w opowieści o żandarmie Fedorze (Suchý 2017, 65), której wstęp został poświęcony uprzedzeniom wobec funkcjonariuszy – stróżów porządku, których uważa się za głupich, złych i nieuczciwych. Poza przedstawieniem ogólnego negatywnego obrazu służb państwowych, autor pisze też o brawurze młodych funkcjonariuszy, którzy nie wiedzą, jak postępować z ludźmi, aby uzyskać, czego potrzebują (np. ważne informacje). Jednak żandarm Fedor jest człowiekiem z ludu i dzięki temu wie, jak postępować z ludźmi. Zawsze chodzi pieszo, więc wiele widzi i słyszy podczas swoich wędrówek. Okres jego pracy przypadł na czas powojenny, trudny dla

społeczeństwa, ale dający także, paradoksalnie, możliwość ujawnienia się ze zdwojoną siłą mądrości i siły ludu zmuszonego do radzenia sobie z niełatwymi doświadczeniami. Opowieść osiąga punkt kulminacyjny, kiedy Fedor, chcąc wybrać sobie narzeczoną, decyduje się odwiedzić dom jednej z panien, gdzie wita go i gości jej matka. Nie chce ona jednak wydać swojej córki za żandarma, więc go upija i pozwala mu spać z twardym koszem zamiast poduszki pod głową (co traktowane jest jako potwarz). Nie było to jedyne upokorzenie – kobieta naśmiewa się z żandarma i rozpowiada o nim plotki. Fedor chce się na niej zemścić, a dzięki swoim obserwacjom i dobrym kontaktom z ludźmi wie, że wkrótce nadejdzie czas domowej produkcji alkoholu, co oznacza, że także matka niedoszłej narzeczonej będzie pędzić bimber, a zatem złamie prawo. Żandarm czeka więc na odpowiedni moment i przychodzi do kobiety, aby ją ukarać grzywną. Jednak podczas spotkania odkrywa, że oboje na wiele spraw patrzą podobnie i że niedoszła teściowa nie jest wcale taka zła. Ona także zrewidowała swoje uprzedzenia wobec niego.

Fabuła jest poprzeplatana humorystycznymi epizodami – jak np. kontrola pozwolenia na romską zabawę, opowieść o złym słuchu Fedora, co spowodowało pomylenie przezeń banderowca z Bajerovčanem – których celem jest „uczłowieczenie żandarma", pokazanie jego pozytywnych cech, takich jak np. chęć niesienia pomocy. Służby porządkowe są tutaj przedstawione jako niezbędne do prawidłowego funkcjonowania społeczeństwa. Z drugiej strony ludzie (a zwłaszcza cwani Rusini) zawsze starają się ominąć reguły i nagiąć prawo – i to nie tylko w trudnym okresie powojennym. W opowiadaniu obecna jest także krytyka miejscowej społeczności, jej nadmiernych ambicji, a także mściwości. Za naturalną część życia uważa się (nieraz nadmierne) spożywanie alkoholu, a także specyficzny dla Rusinów humor[7].

Satyryczną część dzieła *Ako Rusíni relaxujú* (*Jak Rusini odpoczywają*) tworzą historie skupione na krytyce różnych aspektów życia tej społeczności, takich jak: moralność (liczne przykłady niewierności), polityka czy ideologia (problematyka partyjna). W opowieści *Ako sme boli na brigáde v Sovietskom zväze* (*Gdy pracowaliśmy w czynie społecznym w Związku Radzieckim*, Suchý 2017, 74) studenci otrzymali jako prestiżową nagrodę za dobre wyniki możliwość zobaczenia „wielkiego i pięknego" ZSRR. To, oczywiście, dla młodych ludzi kusząca perspektywa – na tyle, że ci, którzy takiej szansy nie otrzymali, nie wahają się i gotowi są nawet zapłacić za ten wyjazd. Wizyta w ZSRR okazała

[7] Można tu przywołać np. scenę, w której Fedor pyta niedoszłą teściową o wydobywający się z komina dym, sugerując, że być może jest on wynikiem pieczenia chleba, na co kobieta odpowiada, że wszystko, co człowiek ma na stole, jest chlebem (Suchý 2017, 69).

się jednak dużym rozczarowaniem – chociaż studenci ciężko pracowali, mieli złe warunki mieszkaniowe i nie mogli się nigdzie zabawić, a część ich aktywności ograniczano tylko dlatego, że byli obcokrajowcami (np. kąpiel w jeziorze, wygranie rywalizacji o lepszy program kulturalny). Żeńska część grupy także nie czuła się dobrze w „ojczyźnie rewolucji" – studentki negatywnie oceniły nie tylko okolicę, ale też miejscowych mężczyzn – niezdarnych i bezczelnych. Po powrocie do domu już „nikt nie wierzył, że naród radziecki jest dla wszystkich innych przykładem, jak (…) to wyjaśniono w szkole" (Suchý 2017, 83). Nie brakło w tym opowiadaniu też wątków satyrycznych – np. w scenie, gdy dziewczęta rozmawiają ze swoim przewodnikiem, ideologiem z przekonania, Seriożą. Kiedy zapytały, czy go boli krzyż, ten odpowiedział, że u nich na tę część pleców mówi się grzbiet, bo nie trzeba do wszystkiego mieszać religii.

Odniesienia do negatywnych stereotypów widać w opowiadaniu *Komu je v krčme horúco, toho doma zima bije* (*Komu jest w karczmie gorąco, tego w domu zima bije*, Suchý 2017, 84), w którym autor odnosi się do przekonania, że Rusini dużo piją. Tym samym Suchý mierzy się z tematem pojawiającym prawie we wszystkich opowiadaniach tomu. Bohater opowieści, jak wszyscy chłopi z wioski, lubi spędzać czas w karczmie, pijąc alkohol; bywa jednak, że traci kontrolę, upija się i robi sobie krzywdę, po czym przysięga rzucić picie: „Najlepiej jest żyć tak, aby wam bimbru własne dzieci nie wytykały" (Suchý 2017, 85). Kiedy wreszcie realizuje swoje postanowienie i zdaje sobie sprawę z negatywnego wpływu nałogu, przyjeżdża do niego gość, brat cioteczny z Ukrainy, i rzuca mu wyzwanie: picie za przyjaźń. Toasty za przyjaźń bohatera z ukraińskim krewnym były przyczyną ponownego wpadnięcia w szpony alkoholizmu. Wymowę opowiadania wzmacnia epizod, w którym kobieta oskarża pijącego: „Pijany jak Rosjanin, chla bimber jak Ukrainiec", na co ten odpowiada: „Jaki ze mnie Rosjanin, jaki Ukrainiec! (…) Jestem uczciwym Rusinem (nawet zarejestrowałem się jako Rusin)" (Suchý 2017, 86).

W dalszej części opowiadania pokazane jest rozprzestrzenianie się nałogu w różnych warstwach społecznych. Bohater przestaje jednak pić, ponieważ musi brać leki z powodu bólu zęba. Wtedy nagle uświadamia sobie, ile stracił przez nałóg. Jednak abstynentem z przekonania staje się dopiero wtedy, gdy własne dziecko mówi mu, że chciałoby, aby go zawsze bolały zęby, bo wtedy nie pije. Udaje mu się tym razem wytrwać w postanowieniu, jednak zauważa problem u innych, np. u dentysty, który zaczął pić ze smutku po rozstaniu z żoną (zdradziła go i opuściła) – co ma być dowodem na rozpowszechnienie uzależnienia od alkoholu także wśród warstwy inteligenckiej.

Okazuje się, że przyczyną nadmiernego sięgania po trunki jest samotność i nieumiejętność odnalezienia się we własnej skórze (Suchý 2017, 85).

Uprzedzenia i stereotypy są przedmiotem artystycznej refleksji w całym tomie. Warto przywołać jeszcze opowiadanie dotyczące uprzedzeń na tle etnicznym i wyznaniowym. Otóż przy świątecznym stole dochodzi do „rywalizacji" przedstawicieli dwu wyznań: greckokatolickiego (dwóch mężczyzn) i prawosławnego (starzec) (Suchý 2017, 91). Bohaterowie spotykają się przy wspólnym stole i wiodą dysputy o tym, które z wyznań jest lepsze i dlaczego oraz co je charakteryzuje (język, zachowanie kapłanów – greckokatoliccy są „jak panowie", a prawosławny pop to „człowiek z ludu", pracowity i zwyczajny itp.). Obrońca wyznania greckokatolickiego mówi: „Jeszcze nie widziałem mądrego prawosławnego popa", a obrońca prawosławia kontruje: „mądrego tylko mądry poznać może, a baran tylko barana". Prawosławnego starca cechuje mądrość życiowa, nawołuje wszystkich do tolerancji i stwierdza, że wyśmiewanie innej wiary jest grzechem, a odmienni i źli są ludzie, a nie sama wiara: „Kiedy kochacie tylko swoje, a cudzego nie widzicie, to jest grzeszne" (Suchý 2017, 96). Jednak, jak się okazuje, mądrość starca, przejawiająca się m.in. w krytyce ludzkiej głupoty i płytkości myśli, nie przemawia do innych. Kiedy prawosławny starzec wychodzi, upada, po czym bezwładnie leży na ziemi. Nikt mu nie pomaga, mężczyzna umiera. Istotnym aspektem tej opowieści jest problematyka języka liturgii, a także związana z nią kwestia narodowościowa: „Jesteśmy Słowakami, ponieważ mieszkamy na Słowacji. A wy i Ukraińcy, i Rusnacy, i Rusini i bóg wie, kto jeszcze. Pomyliliście wiarę z polityką i narodowością, więc nie wiecie, jak z tego wyjść" (Suchý 2017, 97).

W opowiadaniach *Ako som sa stal stalinistom* (*Jak zostałem stalinowcem*, Suchý 2017, 99) i *Ako som sa (skoro) stal komunistom* (*Jak (prawie) zostałem komunistą*, Suchý 2017, 143) opisane są historyczne i społeczne warunki panujące w czasach sprawowania władzy przez partię komunistyczną; krytykowany jest brak wolności i charakter epoki – czasów socjalizmu, kiedy sukces mogli odnieść tylko ludzie mający wpływy, członkowie partii. *Alter ego* autora, Štefan Suchý, chce zostać członkiem partii, lecz to mu się nie udaje, mimo wielu starań, ukazanych zresztą z użyciem hiperboli. Autor opisuje reżim komunistyczny, a bohatera przedstawia jako nieudolną ofiarę własnych marzeń. O partii mówi się tu jak o obiekcie miłosnym, a jednocześnie krytykuje się ją i ośmiesza (przede wszystkim poprzez satyryczne opisywanie charakteru wpływowych polityków). Przyjrzyjmy się na przykład epizodowi, gdy bohater podczas zajęć na wieczorowym uniwersytecie marksizmu i leninizmu

narzuca szybkie tempo nauki, ponieważ pragnie dostać się do partii własnymi siłami. Jednakże według wizji socjalistycznej trzeba umieć się dostosować do kolektywu (Suchý 2017, 150). Podobny rozdźwięk można też zauważyć między kreowanym wizerunkiem partii a stanem faktycznym: „Najmądrzejsze było podziwianie mądrości głupich i głębokie rozmyślanie nad głupotą względnie mądrych. Bardzo mądrych członków partii nigdy nie miałem szczęścia spotkać" (Suchý 2017, 150).

Suchý w omawianym opowiadaniu sięga także do charakterystycznej dla czasu przemian ustrojowych postawy, którą określa słowacki idiom „prevracanie kabátov", czyli zmienianie frontów politycznych, nieraz zupełnie zaskakujące i nieprzystające do wcześniejszych poglądów (np. członek partii komunistycznej po aksamitnej rewolucji wstępuje do partii katolickiej). Autor krytykuje tu nie tylko szereg ludzkich zachowań i słabości, ale także kulturę polityczną (m.in. ucieczki i „składanie" legitymacji partyjnych wpływowych członków partii tuż po rewolucji).

Opowiadanie, którego tytuł jest jednocześnie nazwą całego zbioru, *Ako Rusíni relaxujú* (*Jak Rusini odpoczywają,* Suchý 2017, 135), porusza najważniejsze dla społeczności rusińskiej na Słowacji problemy, tj. kwestie wiary, języka, liczebności tej mniejszości etnicznej, migracji za pracą, a także relacji z innymi grupami etnicznymi i narodami. Przywołajmy tylko kilka przykładów stwierdzeń padających w tekście: „Nasza wiara jest miła Bogu, wasza wiara jest jak w wodzie dziura" (Suchý 2017, 139); „nowoczesne jest po słowacku, nienowoczesne po rusińsku" (Suchý 2017, 139); „Rusinów jest mało, więc muszą być uzdolnieni" (Suchý 2017, 139); i tak np. prawosławnym przypisuje się sympatie komunistyczne, a grekokatolikom – chrześcijańsko-demokratyczne (zwolennicy partii Kresťanskodemokratické hnutie / Ruch chrześcijańsko-demokratyczny); wyśmiane są także deklaracje narodowościowe, często zależne od warunków ekonomicznych i finansowych –pada stwierdzenie, że gdyby gospodarka ukraińska lepiej sobie radziła i było tam więcej miejsc pracy, wszyscy Rusini uważaliby się za Ukraińców, ale ponieważ to na Słowacji jest wyższy poziom życia, wszyscy deklarują, że są Słowakami).

Perspektywy badawcze

Już kilka przywołanych przykładów refleksji nad problematyką „mentalności" i tożsamości etnicznej w literaturze Rusinów na Słowacji sugeruje, że

badanie tych zagadnień ma sens i może być płodne poznawczo. Na etapie badań wstępnych można powiedzieć, że do podstawowych cech rusińskiej tożsamości narodowej, która oczywiście rozwija się także poza twórczością artystyczną, należą: język rusiński (używanie go w mowie i w piśmie), przestrzeń (geograficznie wydzielony obszar, ale także związek z wiejskimi korzeniami), wiara i – dodajmy – sposób myślenia, który cechują optymizm, siła, determinacja; oczywiście cenione są także cechy i wartości ważne i dla innych obywateli Słowacji (zdrowie, miłość, moralność, siła, wykształcenie). We współczesnej rusińskiej twórczości literackiej istotne są również tradycje narodowe (przywiązanie do takich tradycji było z kolei typowe dla dawniejszej literatury słowackiej). Analiza przywołanych w artykule utworów pozwala też stwierdzić, że istnieją w kulturze Rusinów na Słowacji wyraźne tematy tabu, jak: aborcja, korupcja, ubóstwo, śmierć, starość, partnerskie relacje w starszym wieku.

Badanie wybranych tekstów Štefana Suchego pozwala wreszcie zidentyfikować kilka innych od przywołanych wcześniej cech, które można uznać za ważne dla tożsamości kulturowej Rusinów; są to: humor, spryt, pobożność – w której ważny jest i rytuał, i bliska ludowości wiara w siłę wyższą oraz w jej przeciwieństwo (siły nieczyste), pracowitość, a także świadomość problemów społecznych (alkoholizm).

Podobnie jak w większości innych literatur narodowych, również w literaturze rusińskiej spotykamy się z pozytywnymi autostereotypami. Rusini w przywołanych dziełach pokonują przeszkody, przezwyciężają trudny los, znajdują rozwiązania problemów, zdobywają wykształcenie, dostają to, czego chcą. Pozytywne cechy autoidentyfikacji równoważą sceptycyzmem, obawami o własną przyszłość, krytycznym nastawieniem do swojej grupy. Z kolei negatywne heterostereotypy pojawiają się rzadko w analizowanych tekstach, najczęściej zresztą jako człon przeciwstawny w relacji z grupami czy osobami spoza wspólnoty rusińskiej (miasto – wieś, bogactwo – ubóstwo, szczęście – nieszczęścia), przy czym bywa, że bohaterowie walczą o swoje, nieraz przeciwko wszystkim i wszystkiemu, bez względu na kontekst narodowy. Kontekst etniczny czy narodowy traci też znaczenie, gdy mamy do czynienia ze zjawiskami ocenianymi jednoznacznie jako negatywne, jak np. chciwość, ateizm, brak wykształcenia.

Alena Blichová wymienia sześć najważniejszych obszarów literatury rusińskiej na Słowacji po 1989 roku, które obejmują: 1) poezję poświęconą budzeniu się tożsamości narodowej; 2) poezję i prozę opartą na folklorze; 3) prozę o tematyce wiejskiej; 4) metaforyczną poezję o różnorodnej tematyce;

5) literaturę dla dzieci i młodzieży; 6) przekłady literatury (Blichová 2010, 72–73). Autorzy rusińscy, niezależnie od obszaru, do którego można by ich zaliczyć, dowodzą swoimi dziełami, że kwestie tożsamości narodowej, autoidentyfikacji i odrodzenia narodowego we współczesnej literaturze rusińskiej na Słowacji wciąż silnie wybrzmiewają. Dynamiczna sytuacja tej twórczości wymaga zajęcia się nią także z szerszego punktu widzenia, można np. starać się opisać tożsamość narodową Rusinów czy poszczególne jej elementy widoczne w dziełach literackich, a także skoncentrować się na związanych z omawianymi kwestiami zagadnieniach komunikacji międzykulturowej (m.in. w kontekście relacji Rusinów i innych grup etnicznych i narodowych na Słowacji).

Literatura

Anderson B., 1997, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. Amsterdamski S., Kraków.

Bauman Z., 2010, *Umění života*, přel. Gabajová Z., Praha.

Berry J.W., Poortinga Y.H., Segall M.H., Dasen P.R., 2002, *Cross-cultural psychology: Research and applications*, New York.

Blichová A., 2010, *Súčasná rusínska literatúra na Slovensku*, in: Plišková A., ed., *Rusínsky spisovný jazyk na Slovensku 1995–2010 a súčasná rusínska literatúra*, Prešov.

Čeněk J., Smolík J., Vykoukalová, Z., 2016, *Interkulturní psychologie. Vybrané kapitoly*, Praha.

Hermanová M., 2015, *Det'om pre radost' a poučenie. Poviedky pre deti, mládež a dospelých*, Prešov.

Kosek J., 2011, *Právo n(a) předsudek*, Praha.

Košťálová P., 2012, *Stereotypní obrazy a etnické mýty. Kulturní identita Arménie*, Praha.

Kseňak M., 2013, *Spomienky a očakávania*, Prešov.

Maľcovská M., 2002, *Rusínske arabesky*, Prešov.

Maľcovská M., 2007, *Zelená fatamorgana*, Užhorod.

Průcha J., 2010, *Interkulturní komunikace*, Praha.

Slivková I., 2015, *Úvod do interkultúrnej komunikácie*, Prešov.

Suchý Š., 1994, *Rusínsky spevník*, Prešov.

Suchý Š., 2004, *Azbukáreň*, Prešov.

Suchý Š., 2007, *Slon na kyčere*, Prešov.

Suchý Š., 2008, *Nezábudka*, Prešov.

Suchý Š., 2009, *Most nad riekou času*, Prešov.

Suchý Š., 2010, *Azbuková mama*, Prešov.

Suchý Š., 2014, *Tretie krídlo*, Svidník.

Suchý Š., 2016, *Plody jesennej záhrady*, Svidník.

Suchý Š., 2017, *Ako Rusíni relaxujú*, Prešov.

doi: 10.31261/PS_P.2019.23.16
POSTSCRIPTUM POLONISTYCZNE, 2019 • 1 (23)
ISSN 1898-1593

ALDONA SKUDRZYK
https://orcid.org/ 0000-0002-5503-5150
Uniwersytet Śląski
Katowice

Dyglosja a proces socjalizacji

Diglossia and the socialisation process

Abstract: The author discusses the concept of diglossia in the sociolinguistic aspect, but also in the cognitive one, assuming the significance of the opposition between the language of primary socialisation (unofficial and spoken) and the language of secondary socialisation (official and written) for the cognitive development of an individual functioning in a situation of diglossia. A broad interpretation of the concept is supported in the paper, with the author extending it to cover also the simultaneous presence of a minority language (as the language of primary socialisation) and the general language of the dominant culture (as the language of secondary socialisation) due to the clearly separate nature of their functioning.
Key words: diglossia, socialisation process, sociolinguistics, minority language

W opracowaniach poświęconych zagadnieniom dwujęzyczności (bilingwizmu) zwykle przywołuje się także pojęcie dyglosji (sytuacji dyglosyjnej), nieczęsto jednak staje się ono przedmiotem precyzyjniejszych omówień. Najczęściej eksponuje się nietypowość dyglosji w tym obszarze zjawisk, zwraca się uwagę na jej odrębność, eksponując specyfikę relacji między dwiema językowymi rzeczywistościami. Tak rozumiem propozycję badaczki dwujęzyczności Ewy Lipińskiej, wyróżniającej pewien jej typ, czyli bilingwizm społeczny, w którego obrębie sytuuje właśnie zjawisko dyglosji (Lipińska 2003, 128).

Tradycyjnie podkreśla się, że w dyglosyjnej relacji są odmiany tego samego systemu językowego, tego samego języka etnicznego. W takim bowiem rozumieniu (węższym) do socjolingwistyki wprowadził pojęcie dyglosji Charles Albert Ferguson w opublikowanym w 1959 roku artykule pt. *Diglossia*. Dla prowadzonych tu rozważań ważne jest przywołanie stanowiska Joshui Aarona

Fishmana, który za istotne w dyglosji uznaje to, że jednym z owych językowych wariantów jest język wyuczony instytucjonalnie, a więc język nabywany w trakcie formalnej edukacji. Ten aspekt poszerza rozumienie dyglosji nie tylko o wymiar edukacyjny, ale także funkcjonalny, komunikacyjny. W tym nurcie sytuuje się Agata Nalborczyk, przyjmująca bliskie mi stanowisko: „Parę dyglosyjną mogą zatem utworzyć jakiekolwiek warianty, jeśli tylko sposób ich funkcjonowania jest w danej społeczności komplementarny, a jeden z nich musi być nabywany w czasie oficjalnej edukacji" (Nalborczyk 2003, 57). Takie, a więc szersze rozumienie zjawiska, chcę dopełnić pewnymi uwagami, eksponując wagę zjawiska w kontekście socjalizacji jednostki dorastającej w społeczności dyglosyjnej.

Instytucjonalne nauczanie języka oznacza po pierwsze, inny prestiż tak nabywanego języka (wysoki lub przynajmniej wyższy prestiż społeczny), po drugie, w biografii socjolingwistycznej jednostki jego wtórną pozycję w językowym rozwoju tej jednostki. Chcę spojrzeć na dyglosję, wskazując z jednej strony na jej aspekt komunikacyjny, z drugiej zaś – i może przede wszystkim – poznawczy. Nie sposób w rozwoju jednostki przecenić doświadczenia pierwszej socjalizacji, w tym socjalizacji językowej. W tej perspektywie nie ma znaczenia, czy podwójne językowo-kulturowe funkcjonowanie człowieka ma charakter rzeczywiście dwujęzyczny (w sensie dwusystemowy), czy też wynika z obecności dwu różnych odmian tego samego systemu. Dla rozwoju człowieczeństwa jednostki następstwa są podobne – jeden z tych języków jest językiem pierwszej socjalizacji, sposobem wprowadzenia jednostki biologicznej w świat kultury społeczności najbliższego otoczenia. W tym sensie – szerszym – odnoszę pojęcie dyglosji także do sytuacji osób, których język pierwszy (język bliskości) jest systemowo różny od tego, który jednostkę wprowadza w świat instytucjonalny, oficjalny, pozarodzinny.

Proces socjalizacji odbywa się na kilku poziomach: najogólniejszy to pewne minimum kulturowe, które jest wymagane od wszystkich ludzi (porozumiewanie się, podstawowe zasady moralne); kolejny, niższy oznacza wejście do konkretnej kultury (np. opanowanie języka polskiego, polskich norm, obyczajów, wartości, symboli, narodowych tradycji), wreszcie najniższy poziom polega na opanowaniu konkretnych ról społecznych funkcjonujących w danej zbiorowości (Sztompka 2002, 393).

Przewodnikiem po tym poznawanym świecie staje się oczywiście język. Mówimy zatem o socjalizacji językowej, czyli o poznawaniu języka najbliższego otoczenia społecznego, języka pierwszego, którym potrafimy opisać świat, który niesie doświadczenie społeczne poprzednich pokoleń, a jego

znaczeniowa strona – utrwalone sposoby kategoryzowania i wartościowania rzeczywistości. Tradycyjnie wyróżnia się socjalizację pierwotną, zachodzącą od momentu narodzin jednostki, oraz socjalizację wtórną, która rozpoczyna się wraz z poszerzaniem kręgu jej kontaktów społecznych i komunikacyjnych. Ta pierwsza „jest etapem najbardziej intensywnej edukacji kulturowej, który przypada na okres niemowlęctwa i wczesnego dzieciństwa" (Giddens 2004, 51). Rzeczywistość poznawana przez jednostkę podczas socjalizacji pierwotnej przyjmowana jest bez świadomości istnienia alternatyw, stanowi jej cały i jedyny świat. Jednostka poznaje język i nabywa wiedzę, ale przede wszystkim otrzymuje podstawowy drogowskaz aksjologiczny, czyli siatkę wartości, która w pierwszym okresie życia kształtuje jej osobowość, styl życia, wzory społecznego funkcjonowania, wreszcie określoną tożsamość kulturową oraz postawę wobec tej tożsamości. „Każda jednostka, rodząc się, wchodzi do obiektywnej struktury społecznej, w której napotyka innych, decydujących o jej socjalizacji. Ci znaczący inni są jej narzuceni, a ich definicje sytuacji są przedstawiane jako obiektywna rzeczywistość" (Berger, Luckmann 1983, 204–205). Poprzez obcowanie ze „znaczącymi innymi" jednostka dowiaduje się, w co powinna wierzyć, jak realizować się w swej roli płciowej, jaki ma mieć stosunek do obcych, w jakie relacje wchodzić z rówieśnikami itd. Wszystko to, co poznaje podczas socjalizacji pierwotnej, jawi jej się jako normalność[1].

Nabywanie języka – by zwrócić uwagę tylko na jego aspekt społeczno-poznawczy, najefektywniej odbywa się w trakcie rozmaitych interakcji z dorosłymi. Opanowanie reguł porozumiewania się oraz reguł języka jest jednym z istotnych składników socjalizacji językowej, a w jej przestrzeni zależy od jakości prowadzonych rozmów, właśnie od jakości, bo nie chodzi jedynie o wypowiadanie/znajomość słów danego języka, ale o rzeczywiste dialogi, pozwalające naprzemiennie realizować role nadawczo-odbiorcze; realizować wielorakie akty mowy, z ich wielorakimi intencjami; doświadczać komunikacyjnej codzienności, wchodzić w naturalne interakcje – słowem zależy od jakości ich bycia w języku.

Określając kulturę jako niszę rozwojową niezbędną do normalnego rozwoju poznawczego i społecznego, Michael Tomasello wyróżnia

[1] Oprócz „znaczących innych" na rozwój jednostki w pierwszej fazie socjalizacji mają także wpływ tzw. instytucje pośredniego wychowania: pismo, druk, ilustracje, telefon, kino i radio, telewizja oraz tzw. nowe media, czyli przede wszystkim internet. Umożliwiają one kontakt z cudzym doświadczeniem, są – niedającym się dziś pominąć – jednym z ważniejszych czynników socjalizacyjnych.

> dwa sposoby, jakimi ludzkie środowisko kulturowe reguluje kontekst rozwoju poznawczego dzieci. Określam je jako „zwyczajowość" poznawczą i jako źródło aktywnego instruktażu dawanego dzieciom przez dorosłych. (…) Uczestnictwo dziecka w typowych praktykach ludzi, wśród których rośnie (…) determinuje rodzaje interakcji społecznych, w jakie będzie ono wchodzić, rodzaje dostępnych dla niego przedmiotów fizycznych, rodzaje doświadczeń i możliwości uczenia się, jakie napotka, oraz rodzaje wniosków, jakie będzie wyciągało na temat sposobu życia otaczających je ludzi (Tomasello 2002, 109).

Takie praktyki interakcyjne stwarzają – mówiąc językiem Tomasello, „sceny/konteksty wspólnej uwagi", pozwalające dziecku postrzegać intencjonalność komunikatu, możliwość odwracania ról komunikacyjnych, co warunkuje zdolność aktywnego używania symboli językowych. Ze względu na doniosłość i trwałość pierwszych doświadczeń socjalizacyjnych używanie języka pierwszej socjalizacji (odmiany języka bądź innego języka mniejszościowego), jego możliwości i zakres konceptualizacji świata stają się nie tylko pierwszym doświadczeniem komunikacyjnym, stają się wzorcem funkcjonowania w mowie ogólnej, osiągając rangę wzorca kompetencji komunikacyjnej w ogóle.

Cały ten proces ma charakter kulturowy, a nie uniwersalny – podkreślmy to, mając na uwadze siłę nawyków wówczas wykształconych.

W perspektywie dyglosyjnej istotne jest przejście na poziom edukacji instytucjonalnej – poznawanie nowego języka: może to być poznawanie ogólnej odmiany języka etnicznego wobec znanej z pierwszego etapu życia odmiany regionalnej gwarowej, ale także poznawanie nowego języka wobec znanego dotąd wzorca języka mniejszości etnicznej. Jak widać, nie tylko języka, ale nade wszystko środowiskowych, kulturowych reguł jego używania.

Ten nowy sposób komunikowania się (nowy język) przede wszystkim otwiera na nowe socjolingwistycznie funkcje, ma wyraźnie zakreśloną przestrzeń komunikacyjną: 1) występuje jako wariant komunikacji ustnej w sytuacjach oficjalnych; a także 2) służy jako narzędzie porozumiewania się w formie pisanej. Pierwsze doświadczenie komunikacyjne na etapie socjalizacji pierwotnej to poznawanie języka mówionego, nabywanie kolejno sprawności systemowej, sytuacyjnej, poszerzanie i doskonalenie sprawności pragmatycznej, odkrywanie uwarunkowań sprawności społecznej, poznawanie funkcji języka i funkcji tekstów, wypowiedzi w wersji ustnej.

Kolejny etap rozwoju społecznego i językowego – socjalizacja wtórna – to okres wchodzenia w relacje oficjalne i zapośredniczone przez instytucje oraz

pismo. W odniesieniu do socjalizacji językowej mówimy o procesie rozwijania nabytego już języka, powstawania oraz rozwijania umiejętności operowania „językami" obsługującymi nowe wyspecjalizowane sfery życia. Rozwój ten jest ściśle związany z mobilnością społeczną. Niezależnie jednak od niej – zasadniczo dostępny każdemu użytkownikowi języka – jest przełomowy w rozwoju naszej biografii socjolingwistycznej etap poznawania języka w jego odmianie pisanej (innej substancjalnej wersji poznanego już systemu językowego).

Zarówno w rozwoju indywidualnym jednostki, jak i w dziejach ludzkości wynalazek pisma widzieć należy jako niezwykle doniosły w swych następstwach kulturowo-komunikacyjnych.

W nauce powszechne jest przekonanie, że pismo stworzyło nowocześnie myślącego człowieka, rozwija się bogaty w osiągnięcia nurt badań nad piśmiennością (*literacy*). Punktem wyjścia tych badań jest przyjęcie tezy, że opozycja mówienia i pisania nie sprowadza się tylko do różnicy substancji (dźwięk, głoska, zachowania niewerbalne – litera, reguły ortograficzne, reguły gatunkowe, interpunkcja). Pierwotnej, podstawowej postaci języka uczymy się w pierwszym etapie socjalizacji. Tworzywem tej odmiany jest substancja dźwiękowa. Stąd wynika z jednej strony ulotność, nietrwałość komunikatu ustnego, z drugiej – ważność takich elementów, jak tempo mówienia, głośność, barwa głosu, intonacja, akcentowanie wyrazów, przedłużanie niektórych głosek, dłuższe lub krótsze pauzy.

Najbardziej charakterystyczna, typowa dla odmiany mówionej jest komunikacja bezpośrednia – „twarzą w twarz" (*face to face*), podstawową formą języka mówionego jest więc forma rozmowy. Zakłada ona wzajemny udział rozmówców w budowaniu tekstu ustnego. Każdy z uczestników rozmowy jest nadawcą i odbiorcą zarazem, tekst mówiony jest wynikiem ich współdziałania, jest przez nich współtworzony. Bezpośredni kontakt mówiących ma wpływ na kształt językowy komunikatu. Nie wszystkie informacje wypowiadane są wprost i w sposób zgodny z normą obowiązującą w piśmie. Kolejna cecha mówienia to sytuacyjność rozumiana jako swego rodzaju „niesamodzielność" warstwy językowej, która w sposób naturalny związana jest z otoczeniem mówienia, przedmiotami i osobami, będącymi w zasięgu wzroku itp. Stąd wiele możemy powiedzieć, np. wskazując, a nazwę konkretną zastępując zaimkiem. Wiele informacji przekazać można, używając gestów, mimiki, odpowiednio kształtując przestrzeń mówienia, odległość między rozmówcami. Ruchy ciała mogą wzmacniać lub osłabiać oddziaływanie słów, mogą je modyfikować lub im zaprzeczać. Ta cecha mówienia

określana jest jako wielokodowość. Kodowi językowemu (werbalnemu, czyli systemowi języka) towarzyszy kod niewerbalny – na kod ten składają się trzy typy znaków pozasłownych (pozajęzykowych). Są to znaki: prozodyczne – tempo mówienia, intonacja, wysokość i barwa głosu, rytm, towarzyszące dźwiękom mowy; kinezyczne – czyli gesty, zachowania ruchowe, mimiczne towarzyszące mówieniu lub je zastępujące; proksemiczne, czyli dające się komunikacyjnie interpretować wykorzystanie odległości między rozmówcami.

Wszystkie te cechy komunikacji mówionej, podkreślmy to ponownie, mają charakter kulturowy – przenikamy nimi niejako kształtowani przez pierwszy etap socjalizacji. Mówienie współtworzą ponadto: kod zapachowy (olfaktoryczny), dotykowy, wzrokowy, prezencyjny (zewnętrzny wygląd człowieka), temporalny.

Bycie w każdej z tych kultur – w kulturze mówienia i w kulturze pisma – warunkuje inny styl poznawczy, inny sposób myślenia. W życiu jednostki oznacza proces przechodzenia od pierwotnej postaci myślenia konkretno-wyobrażeniowego do myślenia logicznego (abstrakcyjnego). D o t y c h c z a s o w e nawyki komunikacyjne, jak każde działanie dziecka we wczesnym etapie rozwoju, były silnie związane z sytuacją[2]. Jak pisze Wygotski:

> U dziecka w okresie wczesnego dzieciństwa istnieje tak ścisłe powiązanie między słowem i rzeczą, znaczeniem i tym, co jest widziane, że rozdzielenie pola wizualnego od pola sensu staje się niemożliwe. (…) Słowo pierwotnie oznacza znane miejsce w sytuacji. W zabawie w wieku przedszkolnym obserwujemy po raz pierwszy rozchodzenie się pola wizualnego i pola sensu (Wygotski 2002, 152–153).

To w trakcie rozwoju myślenia i mowy znaczenie „wyzwala się od rzeczy", co jest koniecznym etapem umożliwiającym przejście do myślenia abstrakcyjnego.

[2] Eksperymenty, które opisuje Wygotski, pokazują, że ta zależność od sytuacji – całkowita we wczesnym wieku dziecięcym (dziecko dwuletnie nie potrafi powiedzieć zdania „Tania idzie", jeśli Tania w tym właśnie momencie siedzi na krześle przed nim), funkcjonuje nadal w życiu dorosłych, choć oczywiście w innym wymiarze. „W eksperymentach Lewina (…): badanego zaprasza się do laboratorium, po czym eksperymentator wychodzi na kilka minut pod pretekstem poczynienia koniecznych przygotowań, zostawiając badanego w nowych dla niego warunkach. Eksperymentator czeka na zewnątrz 10–15 minut. W takiej sytuacji badany najczęściej zaczyna rozglądać się po pokoju. Gdy dostrzeże zegarek – spogląda, która godzina, jeśli leży koperta – sprawdza, czy coś w niej jest. W taki sposób każde działanie człowieka, które określone jest przez to, co on widzi, przypomina zachowanie dziecka w okresie wczesnego dzieciństwa" (Wygotski 2002, 93).

Doniosłość odkrycia pisma polega nie tylko na stworzeniu możliwości przechowywania i utrwalania mowy, lecz przede wszystkim na *dekontekstualizacji*, czyli uniezależnieniu mowy od sytuacji jej powstania. Zarówno jako nadawcy, jak i odbiorcy możemy dzięki temu wyjęciu z kontekstu i unieruchomieniu tekstu skupić się całkowicie na jego opracowaniu (jako nadawcy) lub jego interpretacji, analizie (jako odbiorcy). Takie podejście do tekstu rozwinęło nasze (ogólnie ludzkie, ale i nasze indywidualne) umiejętności poznawcze: racjonalność, sceptycyzm, logikę, wiązanie przyczyn z ich przewidywanymi skutkami, czyli, inaczej mówiąc, rozwinęło myślenie logiczne. Rozwojowi podlegać mogły nadto systemy klasyfikacji, myślenie w kategoriach relacji, kategoryzowania. Wynikają z tego ważne następstwa – opanowywanie prestiżowego języka wiąże się bowiem z nową jakością kulturową. Istotną cechą definicyjną dyglosji jest nierówność statusu obu używanych językowych odmian, dla społeczności mniejszościowych to niezwykle istotne, bywają wszak takie, które odmiany oficjalnej albo pisanej nie wykształciły, albo nie mają warunków, okoliczności, potrzeby, by jej używać (por. sytuację Romów i ich języka). Przyswajanie języka polskiego przez dzieci pochodzące z mniejszości etnicznych ma cechy nabywania języka o wysokim prestiżu w sytuacji dyglosyjnej. Styl wysoki, język prestiżu staje się niejako podwójnie obcy. Pierwszy język – czy to odmiana regionalna (także potoczna odmiana polszczyzny), czy to mówiony język mniejszości odnosił się tylko do świata codzienności, zatem gdy uczeń zaczyna podlegać instytucjonalnemu uczeniu się, zamiast poznawać nowe rzeczy, musi nauczyć się na nowo nazywać pojęcia i przedmioty, a proces ten ma cechy uczenia się języka obcego. Za Idą Kurcz zwróćmy uwagę na istotne odróżnienie przyswajania języka od jego uczenia się. Obie postawy poznawcze odniesiemy łatwo do omawianego tu zagadnienia: „Przyswajanie dokonuje się w sposób naturalny, automatycznie i samorzutnie u małego dziecka, wystarczy po prostu swobodny dostęp do wypowiedzi językowych w jego otoczeniu. Uczenie się wymaga wysiłku, motywacji, sprzyjają mu określone zdolności" (Kurcz 2000, 182).

Zaakcentujmy wspomniany problem motywacji i wysiłku – wyraźnie da się wskazać na moc języka, o której, z jej wielowymiarowymi uwarunkowaniami, pisze Władysław Miodunka – jako przyczynę łatwiejszego bądź trudniejszego przyswajania języka kultury społecznie dominującej.

W interesującym studium Jagody Cieszyńskiej (2006) na temat dwujęzyczności i dwukulturowości autorka przyjmuje, że osoba dwujęzyczna różni się w przetwarzaniu informacji językowych od jednojęzycznej, a przytaczając wyniki badań Krystyny Wróblewskiej-Pawlak (2004), Cieszyńska precyzuje, że

> dwujęzyczni w porównaniu z jednojęzycznymi, generalnie potrzebują więcej czasu na odpowiedź w zadaniach związanych z dekodowaniem, co jest interpretowane jako konieczność analizy większej liczby możliwych alternatyw, jakie muszą rozpatrzyć, dysponując podwójnym repertuarem językowym (Cieszyńska 2006, 42).

Łatwo zatem uznać, że równoczesne funkcjonowanie w języku domowym (odmianie regionalnej lub języku mniejszościowym) i języku ogólnym stać się może przyczyną utrudnień edukacyjnych, bowiem: „o ile sytuacja bilingwizmu stwarza możliwości rozwoju poznawczego, o tyle sytuacja dyglosji może być czynnikiem hamującym nabywanie wiedzy, utrudniając edukację szkolną dzieci" (Cieszyńska 2006, 55). Te utrudnienia dla rozwoju poszczególnych jednostek funkcjonujących w relacjach dyglosyjnych mogą mieć istotne następstwa nie tylko społeczne, ale i psychologiczne, stając się przyczyną poczucia wykluczenia ze wspólnoty. Wydaje się, że problem ten nie tylko dla glottodydaktyki powinien mieć znaczenie, gdyż instytucjonalna edukacja dotycząca języka prestiżu ma wymiar znacznie szerszy niż tylko przekazywanie zasad i reguł nowego języka.

Dyglosja widziana przez pryzmat uwarunkowań socjologicznych, psychologicznych, wreszcie poznawczych, wydaje się w obecnej rzeczywistości zjawiskiem coraz szerzej obecnym we współczesnym świecie. Z jednej strony kulturowo, ekonomicznie globalizującym się, z drugiej szukającym poczucia zakorzenienia, które jest podstawową potrzebą każdego człowieka. Bez zakorzenienia się w „swojszczyźnie" człowiek jest społecznie martwy, bo „jest znikąd". Świadomość małej ojczyzny (także lub przede wszystkim językowej) staje się wartością samą w sobie, jest punktem odniesienia dla innych wartości. Wpływa na postrzeganie, ocenę i rozumienie zjawisk i sytuacji przez pryzmat własnej rzeczywistości. Powrót do korzeni własnej kultury, trwanie w swym pierwszym języku bliskości chroni przed zagubieniem w kulturze masowej i anonimowej społeczności, jest odpowiedzią na cywilizację globalną, na uniformizację życia społecznego. Pozwala być może zachować swoją indywidualność, tożsamość, odrębność własnej kultury i zdolność do życia we wspólnocie.

Literatura

Berger P., Luckmann T., 1983, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa.

Cieszyńska J., 2006, *Dwujęzyczność, dwukulturowość – przekleństwo czy bogactwo? O poszukiwaniu tożsamości Polaków w Austrii*, Kraków.

Ferguson Ch.A., 1959, *Diglossia*, "Word", vol. 15, issue 2.
Fishman J.A., 1991, *Bilingual education*, Amsterdam–Philadelphia.
Giddens A., 2004, *Socjologia*, przeł. Szulżycka A., Warszawa.
Kurcz I., 2000, *Psychologia języka i komunikacji*, Warszawa.
Lipińska E., 2003, *Język ojczysty, język obcy, język drugi. Wstęp do badań dwujęzyczności*, Kraków.
Miodunka W., 1990, *Moc języka i jej znaczenie w kontaktach językowych i kulturowych*, w: Miodunka W., red., *Język polski w świecie. Zbiór studiów*, Warszawa–Kraków.
Nalborczyk A.S., 2003, *Zachowania językowe imigrantów arabskich w Austrii*, Warszawa.
Sztompka P., 2002, *Socjologia*, Kraków.
Skudrzyk A., Warchala J., 2012, *Literacy of The Young Generation in a Diglossic Environment*, Katowice.
Tomasello M., 2002, *Kulturowe źródła ludzkiego poznawania*, przeł. Rączaszek J., Warszawa.
Wróblewska-Pawlak K., 2004, *Język – Tożsamość – Imigracja. O strategiach adaptacyjnych Polaków zamieszkałych we Francji w latach osiemdziesiątych XX wieku*, Warszawa.
Wygotski L.S., 2002, *Wybrane prace psychologiczne II: Dzieciństwo i dorastanie*, przeł. Brzezińska A. i in., Poznań.

doi: 10.31261/PS_P.2019.23.17
POSTSCRIPTUM POLONISTYCZNE, 2019 • 1 (23)
ISSN 1898-1593

EMILIA BAŃCZYK
https://orcid.org/ 0000-0002-6155-2701
Uniwersytet Śląski
Katowice

O roli języka w kształtowaniu tożsamości młodego pokolenia

The role of language in shaping the young generation's identity

Abstract: The author addresses the constantly relevant problem of the relationship between language and identity, gaining a new dimension in the context of transformations related to civilisation, globalisation and glocalisation. The research concerned students' awareness of the role they believed language to play in the shaping of identity. For this purpose, surveys were conducted among 66 students of humanities. The paper fits in the field of ethnolinguistics and sociolinguistics.
Key words: identity, ethnolinguistics, sociolinguistics, language

Używanie języka to wychodzenie z domu.
Zbigniew Kadłubek

Duch języka objawia się najwyraźniej w jego nieprzetłumaczalnych słowach.
Marie von Ebner-Eschenbach

Tożsamość: źródła sensu

Tożsamość jako pojęcie interdyscyplinarne występuje we wszystkich naukach, które interesują się człowiekiem[1]. Tożsamość odnosi się do odpowiedzi na pytania: kim jestem, kim się staję, a także kto mówi, kto działa, i jako pojęcie dialektyczne istnieje w opozycji do tego, co odmienne, do wartości,

[1] Szczególnie bogatą tradycję ma w filozofii, psychologii i socjologii (por. np. Karkowska 2013).

z którymi się nie identyfikuję – tożsamość oznacza zatem, że „jestem identyczny ze sobą i różny od innych". Gdy zajmujemy się tym zagadnieniem, przedmiotem badania nie jest właściwie sama tożsamość, a sposoby jej doświadczania, czyli poczucie tożsamości, to jak jest postrzegana, myślana i przeżywana przez ludzi (Karkowska 2013, 59). Tożsamość umożliwia identyfikację znaczeń przez jednostkę i kształtowanie jej systemu wartości. Składają się na nią poczucie stałości, spójności, odrębności od otoczenia i posiadania wewnętrznej treści (Cybal-Michalska 2005, 93; Karkowska 2013, 85). Badacze wyróżniają dwa podstawowe rodzaje tożsamości: s p o ł e c z n ą, czyli „sposób określania samego siebie poprzez przynależność do różnych grup społecznych" (Nowicka 1992) i i n d y w i d u a l n ą, osobistą.

> Poczucie tożsamości społecznej odnosi się do wszystkich identyfikacji człowieka, które związane są z przynależnością do różnych grup, zaś poczucie tożsamości osobistej dotyczy tych kategorii, które opisują jego indywidualne właściwości, odrębność i wyjątkowość (Jaworska 2012, 17).

Wielu badaczy opisuje tożsamość jako proces samookreślenia, proces „stawania się i wyboru siebie, proces, który spaja i integruje różnorodne cząstkowe identyfikacje w coś, co jest czymś więcej niż ich prostą sumą" (Jawłowska 2001, 55). Przytoczona charakterystyka tożsamości wydaje się spójna ze stanowiskiem narratywistów, następców Martina Heideggera, którzy uznają, że tożsamość człowieka ma strukturę narracji widzianej od wewnątrz, z punktu widzenia bohatera („tożsamość jednostki jest tożsamością jej narracji o sobie", „póki jednostka żyje, nie jest ona ostateczna", por. Rosner 1999, 14; Lubas-Bartoszyńska 2003, 141). Owa narracja nie jest utkana jedynie z własnych przeżyć podmiotu, ale również, a może przede wszystkim, jak chciałby Wittgenstein, ze „zbiorowego doświadczenia społeczności czy kultury, której jest uczestnikiem" (Rosner 2006, 22, za: Konieczna 2014, 53).

Tożsamość kształtuje się w procesach socjalizacji pierwotnej i wtórnej, a więc przez całe życie jednostki[2]. Jej formowanie według Görana Therborna zakłada różnicowanie, krystalizowanie własnego wizerunku i rozpoznawanie go przez innych (Therborn 1998, 351; więcej zob. Kałuzińska 2017).

Zdaniem Anthony'ego Giddensa

[2] Por.: „Kształtowanie tożsamości nie zaczyna się ani nie kończy się wraz z dorastaniem, jest procesem trwającym całe życie, i to w znacznym stopniu nieświadomym dla jednostki i społeczeństwa" (Witkowski 2000, 100).

> tożsamość ogólnie odnosi się do tego, jak ludzie rozumieją sami siebie i co ma dla nich znaczenie. Takie rozumienie wykształca się w odniesieniu do pewnych cech, które mają pierwszeństwo nad innymi źródłami sensu. Do najważniejszych źródeł tożsamości należą: płeć, orientacja seksualna, narodowość lub etniczność i klasa społeczna[3] (Giddens 2007, 52; por. Kałuzińska 2017).

Jerzy Szacki z kolei uznaje, że aby określić tożsamość danej zbiorowości, należy

> zajmować się językiem, jakim posługują się jej członkowie, tym, jak się organizują, jakie mają obyczaje i zamiłowania kulinarne, budownictwo, używki i sposoby spędzania wolnego czasu, nazwy ulic, ikonografię, ulubione sporty, metody wychowywania dzieci i układ stosunków między pokoleniami, formy kultu religijnego, oraz wieloma innymi przedmiotami wrzucanymi do olbrzymiego pojęciowego worka zwanego pospolicie kulturą (Szacki 2004, 24).

Obiektywny wyznacznik tożsamości zbiorowej stanowi zatem jej kultura, subiektywny zaś to świadomość zbiorowości w zakresie własnej odrębności kulturowej i akceptacja tych różnicujących – na tle innych zbiorowości – cech (por. Baran 2013, 26).

Badacze zajmujący się tożsamością (socjologowie, antropolodzy, kulturolodzy, językoznawcy) zgodnie przyjmują, że do podstawowych czynników określających ludzką tożsamość należy język (por. Tambor 2010). Jeśli uznajemy język za „zasadniczy czynnik w byciu człowiekiem", musimy przyjąć, że język i tożsamość są „ostatecznie nierozerwalne" (Edwards 2009, 20).

Jak zauważa Witold Misiuda-Rewera:

> Język jako czynnik kulturotwórczy jest przede wszystkim dobrem wspólnym, które umożliwia jednostkom wzajemną komunikację w odniesieniu do systemów wartości, dzięki którym mamy możliwość realizowania swojej osobowości. To one wyprowadzają nas z alienacji [podkr. E.B.] do czynnego udziału we wspólnocie, w życiu zbiorowym (Misiuda-Rewera 2016, 15).

[3] Magda Karkowska zwraca ponadto uwagę, że na sposoby doświadczania świata przez młodych ludzi mają wpływ także takie konstrukty, jak: światopogląd religijny i polityczny, wybór wykształcenia i zawodu, identyfikacje z kulturą, czas i miejsce rozumiane jako tworzywo tożsamości, społeczne podstawy budowania tożsamości płciowej, a także zachowania buntownicze i dewiacyjne (Karkowska 2013, 157).

Jako twór społeczny język odsyła nas do pojęcia tożsamości społecznej, zbiorowej, która nie może być

> zwykłą ekstrapolacją pojęcia tożsamości jednostkowej, bowiem „żadna zbiorowość społeczna, do której można byłoby odnieść pojęcie tożsamości, nie ma psychicznego organu samowiedzy produkującego coś, co można byłoby uznać za ścisły odpowiednik samoświadomości osobniczej" (Kłoskowska 1992). Pojęcie tożsamości zbiorowej nieuchronnie prowadzić musi do skoncentrowania uwagi na relacji jednostka–kultura. Tożsamość zbiorowa byłaby w takim ujęciu przyswojeniem przez jednostkę (wpleceniem w jej osobniczą tożsamość) istotnych (walentnych) elementów kultury danej zbiorowości (narodu). Stanowią one podstawę, na której budowana jest „pewna odrębność od obcych i poczucie związku z grupą swoich oraz świadomość ciągłości, historycznego trwania tej grupy i jej zbiorowej filiacji" oraz kształtowane są mechanizmy konstruowania podziałów wyznaczających granice swojskości i obcości – w takim ujęciu fenomen tożsamości narodowej jest zawisły od fenomenu kultury narodowej (Szpociński 2000, 7–15, za: Kornacka-Skwara 2011, 116–117).

Spojrzenie takie odpowiada kulturowemu podejściu do tożsamości narodowej w pracach Antoniny Kłoskowskiej. Badaczka odnosi pojęcie tożsamości narodowej do całej zbiorowości jednostek cechujących się zbieżnością subiektywnych postaw w odniesieniu do własnej grupy kulturowej. Jednostki te podzielają taką samą „identyfikację narodową", która definiowana jest jako konglomerat obiektywnych, obserwowalnych z zewnątrz cech zachowania jednostek oraz ich aktów świadomości, ich samoidentyfikacji jako członków określonej wspólnoty kulturowej (Kłoskowska 1992, 7).

Tożsamość a język

Relacje między językiem a tożsamością wydają się niezwykle złożone, wielopłaszczyznowe i chyba nie do końca możliwe do zgłębienia. Zależności między analizowanymi pojęciami mają ponadto charakter zwrotny: nie tylko język wpływa na naszą tożsamość (co wydaje się dzisiaj oczywistością), ale i tożsamość wpływa na nasz sposób komunikowania się. Spróbujmy dla porządku wyznaczyć najważniejsze płaszczyzny ich relacji.

Po pierwsze, język pełni funkcję identyfikacyjną: pomaga określić, kim jestem, zakotwicza w czasoprzestrzeni i kulturze: „Język identyfikuje swojego użytkownika jako członka wspólnoty, narodowej czy etnicznej" (Walczak 2013, 116). Wspólnot tych jest znacznie więcej i mają one bardzo różny zasięg: od międzynarodowych (por. Unia Europejska), przez wspólnoty/kultury narodowe, aż po kultury regionalne, lokalne, po całkiem prywatne mieszczące się w pojęciu małej ojczyzny. W nieco innym wymiarze możemy uwzględnić tutaj informowanie, tj. manifestowanie bądź zdradzanie (por. funkcja prezentatywna języka), o przynależności lub nieprzynależności do pewnych grup społecznych poprzez używanie języka (na przykład socjolektu[4]). W najwęższym rozumieniu mówilibyśmy także o idiolekcie jako „indywidualnym sposobie korzystania z zasobów języka" (Skudrzykowa, Urban 2000, 50). Używanie języka „społecznego" kształtuje tożsamość społeczną jednostki, idiolekt zaś wyraża „indywidualne właściwości, odrębność i wyjątkowość" jednostki analogicznie do tożsamości indywidualnej[5].

Po drugie, „język wielorako i wielopłaszczyznowo integruje społeczność swoich użytkowników" (Walczak 2013, 116; podkr. – E.B.), przy czym nie chodzi o traktowanie języka wyłącznie jako systemu komunikowania, jest on bowiem składnicą „elementów pozwalających wyartykułować odrębność kulturową albo nawet cywilizacyjną danego społeczeństwa (…). Innymi słowy język, albo też dokładniej pewna odmiana języka, staje się jednym ze sposobów wyrażania zespołowej, wspólnotowej tożsamości"[6] (Lubaś 2009, 97).

[4] Jak dowodzi Wojciech Kajtoch, używanie swoistej leksyki i stylu wypowiedzi wśród subkultur młodzieżowych wzmacnia ich poczucie tożsamości grupowej, idzie o takie zjawiska, jak: 1) nazywanie i wyodrębnianie z ogółu zjawisk elementów wyglądu i trybu życia charakterystycznych dla subkultury oraz prowadzenie dyskursu o ulubionej muzyce, 2) wyodrębnianie swojej grupy i siebie spośród analogicznych grup i zaznaczanie ogólnośrodowiskowej solidarności, 3) zaznaczanie poprzez wybrane sposoby mówienia swojej negatywnej postawy wobec świata, np. dorosłych, 4) zaznaczanie i utrwalanie swoistego światopoglądu poprzez konstruowanie tekstów wartościujących (w sposób zmanipulowany) elementy rzeczywistości i pozorujących związki między nimi (por. Kajtoch 2000, 215–216).

[5] Władysław Lubaś mówi „o kilku »piętrach« tożsamości, którą daje się scharakteryzować za pomocą używanego przez daną jednostkę i/lub wspólnotę języka, a którą reprezentują: 1. identyfikacja indywidualna (osobowa), która może być scharakteryzowana przez idiolekt, 2. regionalna (lokalna), tzn. etniczna, narodowościowa, którą można zidentyfikować za pomocą regionalizmów, dialektów wiejskich i miejskich, interdialektów, 3. narodowa, którą zwykle określa się za pomocą jakiegoś języka standardowego, 4. internacjonalna, gdy jakaś grupa społeczna znajduje się w stanie integracji międzynarodowej (np. w Unii Europejskiej) i posługuje się wieloma językami" (Lubaś 2009, 99).

[6] Jacek Warchala i Aldona Skudrzyk zwracają uwagę na rolę języka potocznego, który integruje małe społeczności, ale też pełni funkcję ekspansywnego interdialektu: „Widzenie świata

Renata Grzegorczykowa mówi w podobnym kontekście o roli języka pełnionej przez całość działań językowych danej społeczności, narodu (Saussurre'owskie *langage*[7]) zaobserwowaną *ex post*. Funkcja socjalizująca języka polega właśnie na jednoczeniu członków zbiorowości (Grzegorczykowa 2007, 55). Integrującą funkcję mogą mieć też prestiż[8], jaki daje wspólny język będący świadectwem wyższej organizacji społecznej oraz rama odniesienia normatywnego, tj. istnienie zasad co do używania języka (por. Bokszański, Piotrowski, Ziółkowski 1977, 67–68).

Po trzecie, pozwala określić, kim nie jestem: odróżnić się od innych (funkcja dyferencjacyjna lub separująca, por. Bokszański, Piotrowski, Ziółkowski 1977, 67–68): „wreszcie język, integrując wewnętrznie wspólnotę, jednocześnie automatycznie odróżnia ją od innych wspólnot, posługujących się innymi językami…" (por. Walczak 2013, 116). Język jawi się tutaj jako artefakt konstytuujący kulturową odrębność:

> Zawsze na jakość roli języka jako składnika tożsamości kulturowej wpływ mają procesy rozwoju społecznego, politycznego, kulturowego. Język pozwala społeczności zrozumieć siebie jako jedność, ponieważ przez długie trwanie wytwarza znamiennie dla danej społeczności sposoby określania i nazywania świata i różne odcienie jego konceptualizacji (Skudrzyk, Urban 2010, 59–60).

Warto zwrócić tutaj uwagę na rolę stereotypów narodowościowych, które pozwalają ocenić inne postawy niż te, które uważa się za swoje (Bartmiński, Panasiuk 1993, 363–387).

---

i problemów z perspektywy JA (+ TY) wprowadza do naszego myślenia o języku potocznym perspektywę utrwalania tożsamości w ramach małej grupy społecznej: rodzinnej i sąsiedzkiej; genetycznie język potoczny jest językiem wspólnotowym ze sfery prywatnej, przeciwstawiającym się sferze publicznej; jest to język rodziny, język, w którym się odnajdujemy jako członkowie grupy lokalnej, ale też język ponadlokalny, interdialektalny. Lokalność i regionalność utrwala opozycja: język wernakularny (gwary i języki lokalne) vs. język potoczny dolnego rejestru. Przeciwstawienie sfery lokalnej i regionalnej sferze publicznej pokazuje rolę języka mówionego-potocznego i wernakularnego w utrzymaniu tożsamości na poziomie Gemeinschaft (heterogenicznie pojmowanej wspólnoty), i języka ogólnego na poziomie Gesellschaft (społeczeństwa, stowarzyszenia)" (Warchala, Skudrzyk 2010, 80–81).

[7] W takim rozumieniu o języku mówi się w zdaniach typu: *Język polski w czasach zaborów był czynnikiem jednoczącym Polaków*, *Język jest środkiem komunikacji społecznej* (Grzegorczykowa 2007, 53).

[8] Historia języka to świadectwo rozwoju kultury, a jedną z funkcji społecznych języka wspólnoty komunikatywnej jest nadawanie prestiżu tym, którzy się nim posługują (Bańkowska, Mikołajczuk, red. 2000, 60–61).

Po czwarte wreszcie, jako zapis pamięci zbiorowej język przechowuje i przekazuje obraz świata kultury czy społeczności[9]. Renata Grzegorczykowa mówi z jednej strony o poznawczej funkcji samego systemu językowego (Grzegorczykowa 2007, 54), uznaje język za klasyfikator świata, który utrwala doświadczenie poznawcze i tym samym w istotny sposób wpływa na kulturę społeczności mówiącej danym językiem, kształtując językowy obraz świata[10] (Grzegorczykowa 2007, 54). Z drugiej strony Grzegorczykowa mówi o funkcji kulturotwórczej[11] (kumulatywnej) pełnionej przez całość tekstów zapisanych lub utrwalonych w pamięci zbiorowej. Funkcja ta polega na „gromadzeniu i przechowywaniu wiedzy, doświadczenia pokoleń, świata wartości, przechowywaniu w tekstach utrwalonych lub zachowanych w pamięci mówiących" (Grzegorczykowa 2007, 55)[12]. Wydaje się, że język ma wymienione właściwości nie tylko na poziomie *langue* i *langage*, ale też na płaszczyźnie wypowiedzi – *parole*. Mówimy przecież również o obrazach świata utrwalonych w konkretnych tekstach-wypowiedziach[13], które tworzą tekstowe obra-

[9] Wpisują się tutaj badania Jerzego Bartmińskiego i przedstawicieli Lubelskiej Szkoły Etnograficznej (termin Jörga Zinkena 2015), którzy w społecznie utrwalonym językowo-kulturowym obrazie świata dokonują podmiotowej rekonstrukcji tradycji człowieka.

[10] Takiej systemowej funkcji języka, jak się wydaje, dotyczą słowa Hansa-Georga Gadamera: „Język (…) nie jest narzędziem. Narzędzie jest bowiem – z istoty – czymś, czego użycie można opanować: narzędzie możemy wziąć do ręki i odłożyć, gdy już spełniło swoje zadanie. Wydawałoby się, że podobnie jest z językiem: bierzemy w usta leżące w pogotowiu słowa jakiegoś języka i pozwalamy, by po użyciu zniknęły z powrotem w ogólnym zbiorze słów, którym rozporządzamy. Ale to nie to samo. Analogia jest fałszywa, ponieważ świadomość nigdy nie stoi naprzeciw świata, sięgając – w stanie bezjęzykowym – po narzędzie porozumienia. We wszelkiej naszej wiedzy o nas samych i o świecie jesteśmy już raczej ogarnięci przez język (…). Językowa wykładnia świata poprzedza zawsze wszelką myśl i wszelkie poznanie. Ucząc się jej, wychowujemy się w świecie zarazem. Dlatego to właśnie język jest właściwym śladem naszej skończoności" (Gadamer 1976, 13).

[11] Warto tutaj pamiętać o roli, jaką pełnią uznane teksty artystyczne, tzw. kanon literatury, w kształtowaniu poczucia tożsamości narodowej.

[12] Grzegorczykowa mówi dalej o socjalizującej i kulturotwórczej funkcji języka: „Obie funkcje pozostają w ścisłym związku z faktem, że w jednej społeczności odbija się jej sposób myślenia i przeżywania świata (…). Ta właściwość języka powoduje, że wśród członków danej wspólnoty językowej wytwarza się głębsza więź, odwołująca się do wspólnych doświadczeń historycznych i kulturowych". Dla osób mówiących tym samym językiem „poszczególne słowa mają sens nie tylko racjonalno-denotacyjny, ale są nośnikami złożonych pojęć i treści aksjologiczno-emocjonalnych, nieprzekładalnych na inny język" (Grzegorczykowa 2007, 560).

[13] Na wielopłaszczyznowość funkcji języka zwraca uwagę Jerzy Bartmiński, por.: „Język jest interpretantem kultury, tak jak jest interpretantem świata, to znaczy za jego pomocą

zy świata albo, uwzględniając perspektywę ideologiczną, o różnych dyskursach, różnych głosach pokazujących odmienne punkty widzenia i perspektywę oglądu rzeczywistości aktualizujących się w tekstach. Na poziomie dyskursu najpełniej realizowałaby się zasada zwrotności: bowiem to moje poczucie tożsamości wpływa na to, jakich nominalizacyjnych wyborów dokonuję, jak opisuję, wartościuję, argumentuję, o czym mówię, o czym milczę itd.

Badanie świadomości studentów w zakresie wpływu języka na tożsamość

Interesujące wydaje się sprawdzenie, w jaki sposób relacje między językiem a tożsamością postrzegają ludzie młodzi, u progu dorosłości; które z powyższych związków języka i tożsamości dostrzegają. Aby przybliżyć to zagadnienie przeprowadzono badania ankietowe wśród 66 studentów studiów humanistycznych. Kwestionariusz ankiety rozsyłany był do studentów drogą elektroniczną[14], badania miały charakter anonimowy. W grupie respondentów znalazło się 50 kobiet (76%) i 16 mężczyzn (24%), byli to studenci pierwszych lat licencjackich studiów humanistycznych, głównie kierunków:

można wyjaśnić i zinterpretować wszystkie systemy znakowe funkcjonujące w społeczeństwie, także takie, które operują znakami graficznymi, obrazem, dźwiękami, odwołują się do zachowań, postaw i wierzeń. Język może też interpretować siebie (…). Język wreszcie pozostaje w koniecznym związku z systemem wartości, rdzeniem każdej kultury. Nie tylko utrwala i przekazuje wiedzę o wartościach, co mieści się w ramach funkcji poznawczej, ale też służy jako narzędzie wartościowania (»język wartości« w sformułowaniu Jadwigi Puzyniny) i jest materią, na której realizują się wartości, takie jak prawdziwość, konkretność, obrazowość, harmonia itp. Jako dobro wspólne, podstawa tożsamości wspólnoty, przewodnik po świecie, czynnik więzi międzyludzkiej – język jest w kulturze także wartością autonomiczną" (Bartmiński 2014, 20–21). Ponadto: „W języku są zmagazynowane także wytwory działań kulturowo-językowych: formuły etykiety grzecznościowej (*dobrodzieju*, *towarzyszu*, *pani*), wzorce wypowiedzi stosownych do okoliczności i odpowiednich do intencji nadawcy (*toast*, *skarga*, *podanie* itp.), całe klisze tekstowe (*przysłowia*, *sentencje*, *modlitwy*, *pieśni*, *bajki* itp.), wreszcie także style językowe, których wielość jest efektem historycznej dyferencjacji kultury. Dzięki temu język, zwłaszcza jego słownictwo i teksty, funkcjonuje także jako a r c h i w u m kultury, jej pamięć utrwalająca to, co było. Wszystko to pozwala mówić o p o z n a w c z e j funkcji języka w stosunku do kultury. Skumulowanie w języku wytworów przeszłości umożliwia ludziom porozumiewanie się poprzez granice wieków i krajów" (Bartmiński 2014, 20).

[14] Przez grupowe skrzynki pocztowe oraz portale społecznościowe. Dobór próby można więc uznać za częściowo losowy.

komunikacja promocyjna i kryzysowa, filologia polska i sztuka pisania. Należałoby się u tych studentów spodziewać refleksyjnego podejścia do języka, który stanowi ważny (jeśli nie najważniejszy) przedmiot poznania w programach tych kierunków. W chwili badania 63% badanych miało 21 lat lub mniej. Przedmiot niniejszych badań stanowiła świadomość młodych ludzi na temat wpływu języka na kształtowanie się (ich) tożsamości. Pytania dotyczyły m.in. postrzegania języka ojczystego, w tym też stosunku do poprawności językowej, zapożyczeń i gwary, rozumienia tożsamości, relacji między językiem (w tym gwarą) a tożsamością. Ankieta składała się z 19 pytań[15], w tym miejscu przedstawię jedynie wnioski płynące z analizy pierwszych siedmiu pytań.

Przeprowadzone skromne badania mają formę rekonesansu, rozeznania ocen studentów dotyczących roli języka w kształtowaniu poczucia tożsamości. Pytania zadane studentom miały charakter ogólny, aby nie naprowadzać ich na konkretne odpowiedzi i aby dać im możliwość pełnego wypowiedzenia się na badany temat; charakter pytań miał w założeniu przydać badaniom waloru jakościowego, co też częściowo rekompensuje ich niepełny zasięg. Celem badań jakościowych powinna być „pogłębiona wiedza na jakiś

[15] Oto wszystkie pytania, które pojawiły się ankiecie: 1. Czym jest dla Ciebie język polski/język ojczysty? 2. Jak rozumiesz słowa Ludwiga Wittgensteina: „Granice mojego języka są granicami mojego świata"? Zgadzasz się z nimi? Odpowiedź uzasadnij. 3. Jak rozumiesz pojęcie tożsamość? 4. Czy dostrzegasz relację między językiem a tożsamością? 5. Jeżeli odpowiedziałeś twierdząco na poprzednie pytanie, opisz, w jaki sposób postrzegasz relację między językiem a tożsamością. 6. Które zdanie najlepiej oddaje Twój stosunek wobec języka: (…) 7. Jak jeszcze opisałbyś Twój stosunek do języka polskiego/ojczystego? 8. Jak opisałbyś Twój stosunek do poprawności językowej? 9. Jak opisałbyś Twój stosunek do obecności w języku polskim/ojczystym zapożyczeń? 10. Czy znasz jakieś słowa/wyrażenia języka polskiego/ojczystego, które trudno przetłumaczyć na inne języki bez zmiany ich znaczenia? Podaj przykłady. 11. Czy odmiany języka, jakimi się posługujesz, wyrażają Twoją przynależność do różnych grup społecznych? Odpowiedź uzasadnij. 12. Czy język, którego używasz, pozwala Ci się wyróżnić na tle innych? Odpowiedź uzasadnij. 13. Czy język, którego używasz, wpływa na Twoją integrację i poczucie więzi z otoczeniem? Odpowiedź uzasadnij. 14. Jak rozumiesz pojęcie: bariera językowa? 15. Czy jesteś w stanie zaprzyjaźnić się/wejść w związek intymny z osobą, która posługuje się innym językiem niż Twój język ojczysty? 16. Czy w Twoim domu rodzinnym posługiwano się gwarą? 17. Jak opisałbyś Twój stosunek do gwary? 18. Jak myślisz, w jaki sposób gwara może kształtować tożsamość? 19. Czy znasz jakieś słowa lub wyrażenia, które są obecne w gwarze śląskiej/innej, a których nie sposób oddać za pomocą języka polskiego/narodowego? Podaj przykłady. Metryczka obejmowała jedynie płeć respondentów, wiek i kierunek studiów.

temat, dotarcie do sedna problemu, jak najpełniejsze poznanie istoty zjawiska"[16] (Krok 2015, 57). Wykorzystane w kwestionariuszu otwarte i półotwarte pytania miały za zadanie dotarcie do głęboko ukrytych przekonań i emocji, stąd też konieczne wydaje się odwołanie do cytatów (por. Babbie 2004; Krok 2015, 57).

Inspiracją do podjęcia tego tematu stały się wcześniejsze badania ankietowe, które przeprowadziłam w lutym 2017 r. na grupie 122 studentów studiów humanistycznych, a których celem było dookreślenie tożsamości młodych ludzi w kontekście zmian cywilizacyjnych. Wiek badanych (18–22 l.) to okres kształtowania się dojrzałej hierarchii wartości i koncepcji własnego Ja (okres tzw. późnej adolescencji według Erika Eriksona). Badania wykazały, że na poczucie tożsamości studentów największy wpływ ma ich p ł e ć i n a r o d o w o ś ć (jedna z dwu najważniejszych identyfikacji dla połowy respondentów). Respondenci podkreślali też znaczenie kultury i wychowania. Wskazywali, że cechuje ich tradycyjna hierarchia wartości, duże znaczenie przypisują rodzinie, miłości i przyjaźni. Z drugiej strony połowa ankietowanych uznała, że nie ma żadnych autorytetów. Studenci dostrzegają oddziaływanie Internetu na kształtowanie tożsamości, przy czym wpływ ten oceniają raczej wyłącznie pozytywnie (w kategoriach szansy: jako nieograniczone możliwości wyboru tego, kim będę). Zaskoczeniem w przeprowadzonej analizie okazał się fakt, iż studenci nie czują się katolikami (nieraz wręcz manifestacyjnie się od tej kategorii odcinają) (zob. Kałuzińska 2017).

Bezpośrednią przyczyną podjęcia tematu stały się odpowiedzi studentów na zadane im wówczas pytanie: „Które czynniki uznałbyś za ważne elementy Twojej tożsamości? Możesz zaznaczyć dowolną liczbę odpowiedzi". Okazało się tutaj, że jedynie nieco ponad połowa badanych uznaje język ojczysty za ważny element tożsamości. Aby zinterpretować otrzymany wynik, można odwołać się do badań ankietowych Kazimierza Przyszczypkowskiego (1998), który ustalił, że „język sytuuje się bardzo wysoko na skali wyznaczników tożsamości (identyfikacji) narodowej". Na język polski jako ważny wyznacznik tożsamości narodowej wskazało w jego badaniach 89% respondentów. Badania Przyszczypkowskiego pokazały, że „język polski jest nie tylko najważniejszym kulturowym wyznacznikiem polskości, lecz w ogóle pierwszym i najpoważniejszym jej determinantem…" (za: Walczak 2013,

[16] Nadają się do opisu cech, procesów, które nie są kwantyfikowalne (o ile w ogóle są mierzalne) w kategoriach ilości lub wielkości (Denzin, Lincoln 2009).

121–122)[17]. Skoro zatem w moich badaniach studentów identyfikacja narodowa okazała się jedną z dwu najistotniejszych, należałoby oczekiwać wyniku znacznie wyższego. Na uwagę zasługuje też fakt, że większość respondentów stanowili studenci filologii polskiej, dla których język powinien być wartością autoteliczną. Można przypuszczać, że w innej grupie badawczej wynik ten byłby niższy.

Z przeprowadzonych badań wynikało ponadto, że młodzi Ślązacy nie identyfikują się ze swoją przynależnością etniczną, co potwierdziły także odpowiedzi na pytania dotyczące gwary – które pokazały jej marginalne znaczenie (por. Kałuzińska 2017). Okazało się, że gwara nie stanowi języka porozumienia dla respondentów pochodzących ze Śląska, a przecież odrębność językową często wskazuje się jako jeden z najistotniejszych czynników więzi w ramach grupy etnicznej (Tambor 2010).

Wydaje się zatem, że młodzi dorośli nie doceniają roli języka w kształtowaniu tożsamości, a przecież „jak twierdzi Taylor, język jako twór społeczny »wprowadza do tego procesu zarówno wspólnotę ludzką, jak i udział konkretnych osób, które odegrały w życiu jednostki istotną rolę«" (Rosner 2006, 36). Aby przekonać się, czy intuicje wynikające z poprzednich badań są słuszne, postanowiłam przeprowadzić kolejną ankietę w tej samej grupie wiekowej[18].

Badając świadomość roli języka w procesie kształtowania tożsamości, warto odwołać się do pojęcia świadomości językowej, pojmowanej jednak nie tylko jako wiedza o języku, o poprawności językowej, ale w ujęciu szerszym, zaproponowanym przez Wojciecha Chlebdę, a mianowicie jako:

> zdolność człowieka do zdawania sobie sprawy ze stanu rzeczywistości językowej, w jakiej jest zanurzony, proces jej ujmowania (postrzegania, kategoryzowania, przetwarzania, internalizacji), wreszcie rezultat tego procesu w postaci pewnego złożonego, tematycznie określonego konstruktu mentalnego (Chlebda 1995, 24).

[17] Wyniki te pozostają w zgodzie z opiniami innych badaczy, por.: „niektórzy badacze postrzegają wręcz język narodowy jako siłę sprawczą, demiurga tożsamości narodowej. Joshua Fishman, autor licznych prac z dziedziny socjolingwistyki, opisuje związek między tożsamością narodową a językiem w sposób następujący: »Kwintesencję narodowości stanowi jej duch, jej osobowość, jej istota. Istota ta nie tylko zostaje odzwierciedlona i zachowana w języku ojczystym, ale w pewnym sensie to język ojczysty sam staje się aspektem owej istoty, jej częścią, a nawet wręcz jej manifestacją«" (Fishman 1973, 153, za: Kuczkiewicz-Fraś 2012, 124).

[18] Badania zostały przeprowadzone w październiku 2017 r.

Autor szczegółowo opisuje czynniki wchodzące w skład tak rozumianej samoświadomości językowej[19], wśród których znajdują się m.in. myślenie o przynależności do zbiorowisk ludzi mówiących podobnie i nieprzynależności do innych, a także poczucie więzi i bliskości ze wspólnotą językową. Tak pojmowana świadomość językowa staje się warunkiem świadomości roli języka w kształtowaniu tożsamości.

Pytanie pierwsze miało charakter rozpoznawczy, wprowadzający i brzmiało: „Czym jest dla Ciebie język polski/język ojczysty?". Odpowiedzi studentów można podzielić na takie, w których studenci uznają język przede wszystkim za środek komunikacji (28%), oraz takie, które widzą w nim coś jeszcze (60%). Dla ponad połowy badanych język polski/ojczysty jest czymś więcej niż środkiem komunikacji, por.:

- Przede wszystkim jest wartością, czymś, z czym się utożsamiam i staram się pielęgnować;
- Język ojczysty jest dla mnie istotnym symbolem przynależności narodowej, sposób kreowania wypowiedzi w języku ojczystym przez ludzi potrafi wiele powiedzieć o danej osobie;

[19] „Odpowiedzmy opisowo, że będzie to, chyba przede wszystkim, myśl o tym, że mówię – i że poprzez tę zdolność przynależę do określonych (mówiących podobnie) zbiorowisk ludzi (a nie przynależę do zbiorowisk innych, mówiących inaczej). (…) Dołączyć się tu może poczucie więzi i bliskości wobec tych, których treść i sam sposób mówienia nie odbiega od mojego – i np. poczucie obcości czy niechęci wobec wypowiadających się odmiennie. Do ważnych składników odniosę przekonanie, że moje mówienie wywiera wpływ na innych ludzi – dokładnie tak, jak mówienie innych wywiera wpływ na mnie; mam przeświadczenie, że mogę ten wpływ regulować i do jakichś granic nim sterować (i że inni są w stanie podobną „regulację" zastosować wobec mnie). Mam też przekazaną mi wiedzę, że tak jak w pewnych okolicznościach jedne formy językowe są wręcz zalecane i skutkują korzystnie, tak w innych okolicznościach użycie tych form jest niewskazane (bo niekorzystne) bądź zakazane; wiedzę tę wspieram intuicją, a gdy użycie intuicyjne zweryfikuję w praktycznym dialogu z ludźmi, efekt tej weryfikacji włączam do swojej wiedzy prywatnej (…), doznaję zadowolenia, gdy to, co mówię, wyraża dokładnie to, co chciałem powiedzieć – i dyskomfortu, gdy dla swej myśli nie mogę dobrać odpowiednich słów; świadomość tego dyskomfortu popycha mnie ku poszukiwaniom rozwiązań bardziej adekwatnych, które memu odbiorcy (rozmówcy, czytelnikowi) ukażą me myśli, intencje i motywacje jaśniej. Mam rozeznanie, że dysponuję pewnym zapasem środków językowych dla takich poszukiwań, powoduje też mną chęć, by w razie poczucia niewystarczalności tego zapasu wzbogacić jego zasoby. (…). Myślę, że jej [samoświadomości językowej – E.B.] podstawę stanowi stale gromadzona i świadomie porządkowana wiedza (w szerokim sensie tego słowa), zdolność dokonywania (samo)oceny oraz zespół czynników wolicjonalnych – chęci, potrzeby, postanowienia odnośnie do podejmowania takich, a nie innych decyzji i działań językowych (Chlebda 1995, 24–45; por też: Skudrzyk, Urban 2010, 20–21).

- Jest środkiem komunikacji, ale także sposobem wyrażania myśli i uczuć;
- Jest jednym z najważniejszych elementów określających to, kim jestem. Ponadto jest również czymś, co mnie interesuje. Jest wartością niematerialną i elementem mojej tożsamości narodowej;
- Narzędziem identyfikacji mojej tożsamości, świadectwem mojego pochodzenia;
- Integralną częścią mojego życia i tożsamości.

Zwróćmy uwagę, że już w odpowiedziach na to pytanie pojawia się pojęcie tożsamości, które wprawdzie jest zawarte w tytule ankiety, pytanie natomiast bezpośrednio się do niego nie odnosi.

Pytanie drugie dotyczyło rozumienia słów Ludwiga Wittgensteina: „Granice mojego języka są granicami mojego świata". Studenci w zdecydowanej większości (85%) zgadzają się ze słowami filozofa, przy czym rozumienie tych słów bywa rozmaite. Pojawiają się odpowiedzi świadczące o znajomości cytatu, a nawet o znajomości odpowiedniego kontekstu teoretycznego, por.:

> Jeśli czegoś nie potrafię nazwać, to nie mogę o tym myśleć, a więc jest to w pewnym sensie poza obrębem świata, który dostrzegam. Cytat ten dobrze koresponduje z innym powiedzeniem: „Język drąży ścieżki myślom". Im bogatszy jest mój język, tym szersze jest moje myślenie. Zdecydowanie zgadzam się z tymi słowami, ponieważ język kształtuje nasz sposób postrzegania świata. Jak wiadomo, ludzie myślący w różnych językach nieco inaczej doświadczają pewnych elementów świata (przykład z wieloma określeniami 'śniegu' u Eskimosów albo brak rozróżnienia pojęć 'siostra-brat' u pewnego plemienia Indian). Mówi o tym zresztą również prawo relatywizmu językowego Sapira-Whorfa;

> Wydaje mi się, że autorowi chodziło o to, że człowiek dzięki znajomości języka, potrafi nazwać to, co jest w stanie poznać dzięki językowi. Wszystko, co widzi, co zna, co jest w stanie nazwać, nazwie, bo ma taką wiedzę. Jeśli spotka coś nowego, coś, co pochodzi na przykład z innej kultury, co jest mu zupełnie nieznane, może mieć trudność z określeniem tej rzeczy, ponieważ nigdy wcześniej nie miał z nią styczności. Tak, zgadzam się, ponieważ niejednokrotnie doświadczamy takiego zjawiska w swoim życiu;

> Tak. Językowy obraz świata jest realny. Każdy kształtuje nim swoje wyobrażenia.

Najczęściej jednak studenci rozumieją słowa Wittgensteina pragmatycznie, w odniesieniu do znanych im z doświadczenia problemów komunikacyjnych i praktyk językowych. Prawie 30% badanych (20 osób) rozumie przytoczone słowa w odniesieniu do języków obcych, mianowicie: znajomość języków obcych umożliwia poznawanie innych kultur, a to poszerza nasze horyzonty:

> Zgadzam się z mottem, uważam, że znajomość różnych języków i ich odmian umożliwia komunikację na całym świecie. Znajomość wielu języków sprawia, że granice międzyludzkie i te między państwami zacierają się. Dodatkowo poszerzanie granic języka to poszerzanie wiedzy i umiejętności…;

> Rozumiem to przede wszystkim w kontekście języków obcych (może dlatego, że ten napis wisiał na drzwiach sali z angielskiego w mojej szkole :)) – mogę poznawać świat i inne kultury, jeśli będę w stanie się porozumieć z ludźmi, którzy do nich należą. Ale rozumiem te słowa także w obrębie tylko jednego języka – im więcej znam słów, stylów językowych, tym bardziej mogę „dopasować się" do różnych sytuacji, lepiej je zrozumieć;

> Zgadzam się, gdyż poprzez naukę innych języków można dogadywać się z większą ilością ludzi, a także dowiadywać się o ich świecie i kulturze.

Niektórzy uznają, że w dobie globalizacji słowa te tracą na znaczeniu, przestają być aktualne, por.:

> W dzisiejszym świecie, kiedy świat jest otwarty i różne kultury oraz języki przenikają się ze sobą, te słowa wydają się bardzo przestarzałe. Być może my, Polacy, możemy się w nich jeszcze odnaleźć, ponieważ nasz język jest trudny dla obcokrajowców i nie obowiązuje w żadnym innym państwie, natomiast mieszkańcy krajów, gdzie językiem urzędowym jest język angielski bądź francuski, dogadają się niemal wszędzie. Znajomość języków przesuwa granice;

> 60 lat temu filozof miał rację, ale w naszym czasie, epoce internetu i komunikacji języki obce pozwalają nam poszerzyć swoją świadomość jakby o drugiego człowieka, zyskując jednocześnie klucz do jego kultury.

W sumie jedynie 10 osób (15%) nie zgadza się z tymi słowami, uznając, że są inne sposoby porozumiewania niż język (np. sztuka) oraz że języków można się nauczyć, więc ich aktualna znajomość nie ma charakteru determinującego. Tutaj też widać niestandardowe odczytanie intencji cytatu.

Pytanie kolejne dotyczyło bezpośrednio pojęcia tożsamości: „Jak rozumiesz pojęcie tożsamość?". Studenci na ogół nie mają problemu z określeniem, czym jest tożsamość, 40% respondentów podaje szeroką i ogólną definicję tożsamości, np. „Coś, co mnie określa, to, kim jestem", „Coś, co jest ze mną spójne, z czym się identyfikuję". Pozostałe odpowiedzi równomiernie rozkładają się na charakterystykę tożsamości indywidualnej (por. „Jest to pewna indywidualność, która rozróżnia nas od innych"; „kojarzy mi się z osobowością, indywidualnością, czymś niepowtarzalnym") i społecznej (por. „Tożsamość to poczucie przynależności do danego miejsca, grupy itp."; „Przynależność do grupy, z której kulturą/ideami zgadzamy się i czujemy się związani") – po 25%.

Pytanie czwarte miało charakter zamknięty: „Czy dostrzegasz relację między językiem a tożsamością?". 80% studentów odpowiedziało na to pytanie twierdząco, 16% uznało, że nie ma zdania w tej kwestii. Pytanie piąte odnosiło się tylko do tych respondentów, którzy dostrzegają relację między językiem a tożsamością: „Jeżeli odpowiedziałeś twierdząco na poprzednie pytanie, opisz, w jaki sposób postrzegasz relację między językiem a tożsamością". Prawie połowa respondentów (45%), którzy udzielili odpowiedzi na to pytanie, dostrzega relację między językiem a tożsamością społeczną, w tym zwłaszcza narodową; język pozwala utożsamiać się z polską historią i kulturą, jest też ważnym elementem wpływającym na autodefinicję (Ślązak):

> Język może być narzędziem/wspólnym elementem dla grupy, z którą się utożsamiamy. Na przykład, język polski jest cechą wspólną dla Polaków, z którymi możemy się utożsamiać;
>
> Język wpisuje się w to, kim jestem, więc jest częścią mojej tożsamości. Gdy wracam z zagranicy, wielką ulgę sprawia mi słuchanie własnego języka, dzięki któremu czuję się bezpiecznie;
>
> Przez język czuję się Polakiem, Ślązakiem (czasami wdrażam śląskie wyrazy do zdania);
>
> Często to język, którym się posługujemy, determinuje to, jak się określamy. Najlepszym przykładem są gwary. Osoba władająca gwarą śląską określi się jako Ślązak.

Nieco ponad jedna czwarta badanych (26%) uznaje, że język pomaga wyrazić siebie. Studenci zwracają przede wszystkim uwagę na prezentatywną funkcję języka:

> Język jest ściśle związany z osobowością człowieka. Jeśli człowiek jest niewykształcony, nie będzie sięgał po wygórowane słownictwo, a użyje prostych środków. Zupełnie inaczej postąpi człowiek wykształcony, który zanim wypowie się, pomyśli nad formą i przesłaniem;
>
> Język każdego z nas, jak go używamy, jaki mamy zakres słownictwa, dużo mówi o nas samych i przekazuje wiedzę o naszej tożsamości…;
>
> Człowiek wyraża siebie za pomocą języka, język to element kultury, z którą człowiek jest silnie związany;
>
> Po sposobie zachowania, upodobań można wywnioskować, w jaki sposób będzie ktoś mówił i odwrotnie. Przykładowo osoba dostojna, elegancka nie będzie mówić w sposób totalnie kolokwialny.

Co piąty badany uważa, że język jest formą myślenia i poznawania rzeczywistości – a te z kolei wpływają na naszą tożsamość:

> Język kształtuje nasze postrzeganie świata i sposób, w jaki myślimy o świecie, ale także o nas samych…;
>
> Język wiąże się z naszym postrzeganiem świata, ponieważ za jego pomocą go opisujemy, a nasze postrzeganie świata wpływa na naszą tożsamość.

Studenci (w odpowiedzi na pytanie 6.) mieli też wybrać zdanie, które najlepiej oddaje ich stosunek wobec języka. Możliwości były następujące: „język jest dla mnie przede wszystkim środkiem komunikacji, jego wartość polega na użyteczności"; „język jest dla mnie wartością samą w sobie"; „język nie jest dla mnie wartością", „inna odpowiedź, jaka?". Respondenci dzielą się tutaj równomiernie, na tych, dla których język jest przede wszystkim środkiem komunikacji (45%), i na tych, dla których jest wartością autoteliczną (42%). Inne odpowiedzi niemalże bez wyjątku opisują stanowisko pośrednie: język jest jednym i drugim. Tylko jedna osoba uznała, że język nie jest dla niej wartością. Odpowiedzi na to pytanie nie pokrywają się z odpowiedziami na pytanie pierwsze – gdzie studenci sami podkreślali, że język jest czymś więcej niż środkiem komunikowania. Być może uznanie języka za wartość wydaje się części studentom patetyczną przesadą.

Ponad 90% respondentów deklaruje pozytywny stosunek do języka polskiego. W odpowiedzi na pytanie siódme: „Jak jeszcze opisałbyś swój stosunek do języka polskiego/ojczystego?" studenci podkreślali, że język polski jest trudnym (7), ale pięknym językiem (7), o który należy dbać (6). Szanują go (5), lubią (5), są z niego dumni (5):

> Jest czymś, o co należy dbać i pielęgnować, jednocześnie nie zamykając mu drogi do rozwijania się przez nadmierny puryzm. Żałuję, że tak mało osób ma świadomość, jak poprawnie używać języka polskiego;
>
> Jestem dumna, że mówię po polsku;
>
> Jest ważnym elementem życia, o który trzeba dbać i świadomie przekazywać następnym pokoleniom;
>
> Staram się go szanować, choćby ze względu na to, że jest to jeden z najtrudniejszych języków na świecie;
>
> Jest to jeden z najtrudniejszych języków, który wyraża najwięcej emocji;
>
> Jest dla mnie ważny i jestem dumna z tego, że znam język polski i że jest to mój język ojczysty, gdyż jest jednym z najtrudniejszych na świecie.

Pozostali uznali swój stosunek wobec języka ojczystego za obojętny.

Zakończenie

Przeprowadzone skromne badania i niepełna analiza zebranego materiału nie pozwalają na ostateczne rozstrzygnięcia. Z pewnością powiększenie grupy respondentów, a także skrupulatna analiza ilościowa mogłyby rzucić dodatkowe światło na badane zagadnienie. Stosunkowo duża jednomyślność respondentów sprawia, że możliwe wydaje się jednak zarysowanie wstępnych wniosków. Przede wszystkim większość studentów uznaje, że język ojczysty jest dla nich czymś więcej niż środkiem porozumiewania się, a dla prawie połowy badanych stanowi wartość autoteliczną. Z wypowiedzi studentów wyłania się niezwykle pozytywny obraz samej polszczyzny jako trudnego, ale i pięknego języka, dobra narodowego, o które trzeba dbać. Należy przy tym zauważyć, że badana grupa to studenci studiów humanistycz-

nych, z których większość spotyka się w czasie studiów z instruktażem ze strony kadry akademickiej na temat pożądanego stosunku wobec języka, przy czym przejmowanie tych poglądów należy uznać za zjawisko pozytywne. Warto także pamiętać, że opisany stosunek wobec języka, podobnie jak inne odpowiedzi studentów mają charakter deklaratywny, nie wiemy, na ile są to ich rzeczywiste postawy.

Ciekawe wydaje się rozumienie słów Wittgensteina: „Granice mojego języka są granicami mojego świata". Odpowiedzi studentów, choć często niezgodne z intencją filozofa, pokazują ich pragmatyzm, nastawienie na konkret i bezpośrednie doświadczenie, a także gotowość do zmian, np. możliwość nauki nowych języków.

Respondenci dobrze rozumieją pojęcie tożsamości, uznając, że tożsamość określa to, kim są. Rozkład między pojmowaniem tożsamości w kategoriach społecznych i jednostkowych okazał się równomierny. Pozytywnie należy ocenić fakt, że zdecydowana większość (80%) studentów dostrzega relację między językiem a tożsamością. Relację ową studenci postrzegają w kilku wymiarach. Najczęściej wskazują związek języka z kulturą narodową i etniczną. Język identyfikuje ich jako członków zbiorowości, daje poczucie przynależności do wspólnoty, a nawet poczucie bezpieczeństwa. Pozwala ponadto wyrazić własną niepowtarzalność, ale też zdradza nasze pochodzenie czy wykształcenie. Studenci wykazali się tutaj świadomością prezentatywnej czy socjolingwistycznej funkcji języka. Część badanych dostrzegła także, że język jest formą myślenia i pośrednicząc w poznaniu świata, kształtuje tożsamość.

Porównanie zaprezentowanych wniosków z poprzednimi badaniami, które nie wykazały podobnej roli języka w kształtowaniu tożsamości studentów, prowadzić może do konkluzji, że samo sformułowanie pytań pobudziło refleksję młodych ludzi na temat sprawczej roli języka w kreowaniu tożsamości.

Badanie relacji między językiem a tożsamością wydaje się zagadnieniem bardzo atrakcyjnym szczególnie dzisiaj, w dobie globalizacji. Niewyobrażalnie duża ruchliwość społeczna, ekspansja języka angielskiego jako uniwersalnego kodu międzykulturowego czy możliwość kontaktu z osobami z całego świata wywołują dwie przeciwstawne tendencje. Z jednej strony

> dziś w procesie kulturalizacji ważna staje się kultura symboliczna ponadnarodowa, globalna, zacierają się granice poszczególnych kultur symbolicznych. Mówić nawet można o symbolicznej dezorientacji, symbolicznym zagubieniu, innymi słowy o sytuacji „globalnego prania mózgu

> i stworzenia cywilizacji ludzi pozbawionych świadomości własnej, jednostkowej odrębności" (Skudrzyk, Urban 2010, 62).

W ten sposób powstaje podatna na wpływy i niestabilna osobowość typu *borderline*. „Globalna konkurencja zachęca do przenoszenia się i podejmowania nowych wyzwań (…), ale ludzie potrzebują nie tylko skrzydeł, ale i korzeni" (Dionne 2001, 171), dlatego też druga tendencja opiera się na docenieniu kultur regionalnych, lokalnych, małych ojczyzn, a

> szukanie w globalnej wiosce małej ojczyzny, tożsamości i podmiotowości rodzi [ponadto – E.B.] inny stosunek do języka – język jest wówczas traktowany nie tylko jako środek komunikacji, ale funkcjonuje jako istotny znak więzi. Odwołanie się do wartości języka i uznanie go za istotny element identyfikacji to sposób na przeciwstawianie się homogenizacji ogromnych obszarów rzeczywistości symbolicznej, sposób na wyodrębnienie się z tłumu, na ugruntowanie świadomości własnej odrębności kulturowej (Skudrzyk, Urban 2010, 9).

Przeprowadzone badania zdają się potwierdzać, że młodzi ludzie u progu dorosłości dostrzegają w języku właśnie opisywany znak więzi.

Literatura

Babbie E., 2004, *Badania społeczne w praktyce*, Warszawa.

Bańkowska E., Mikołajczuk A., red., 2000, *Praktyczna stylistyka nie tylko dla polonistów*, Warszawa.

Baran L., 2013, *Tożsamość narodowa Polaków w przekazach „Naszego Dziennika" i „Gazety Wyborczej" w tygodniu żałoby narodowej po katastrofie smoleńskiej*, „Zeszyty Naukowe – Politechnika Śląska. Organizacja i Zarządzanie", z. 65.

Bartmiński J., 2014, *Język w kontekście kultury*, w: Bartmiński J., red., *Współczesny język polski*, Lublin.

Bartmiński J., Panasiuk J., 1993, *Stereotypy językowe*, w: Bartmiński J., red., *Współczesny język polski*, Wrocław.

Bokszański Z., 1999, *Tożsamość aktora społecznego a zmiana społeczna*, w: Kurczewska J., red., *Zmiana społeczna. Teorie i doświadczenia polskie*, Warszawa.

Bokszański Z., Piotrowski A., Ziółkowski M., 1977, *Socjologia języka*, Warszawa.

Chlebda W., 1995, *Fatum i nadzieja. Szkice do obrazu samoświadomości językowej dzisiejszych Rosjan*, Opole.

Cybal-Michalska A., 2006, *Tożsamość młodzieży w perspektywie globalnego świata. Studium socjopedagogiczne*, Poznań.

Denzin N.K., Lincoln Y.S., 2009, *Wprowadzenia. Dziedzina i praktyka badań jakościowych*, w: Podemski K., red., *Metody badań jakościowych*, t. 1, Warszawa.

Dionne E.J., Jr., 2001, *Wyzwoliciel czy dyktator. Globalizacja*, „Newsweek Polska", nr 16–17.
Edwards J., 2009, *Language and Identity: Key Topics in Sociolinguistics*, New York.
Gadamer H.G., 1976, *Człowiek i język*, przeł. K. Michalski, „Teksty", nr 6.
Giddens A., 2007, *Socjologia*, przeł. Szulżycka A., Warszawa.
Grzegorczykowa R., 2007, *Wstęp do językoznawstwa*, Warszawa.
Grzybowski P., 2001, *Tożsamość globalna – kłopoty z poszukiwaniem siebie*, w: Bajkowski T., Sawicki K., red., *Tożsamość osobowa a tożsamości społeczne*, Białystok.
Jawłowska A., 2001, *Tożsamość na sprzedaż*, w: Jawłowska A., red., *Wokół problemów tożsamości*, Warszawa.
Jaworska D., 2012, *Tożsamość narodowa na pograniczu. Poczucie tożsamości narodowej w narracjach uczniów, rodziców i nauczycieli polskich szkół na Litwie*, Toruń.
Kajtoch W., 2000, *Rola języka w kształtowaniu poczucia tożsamości subkultur młodzieżowych*, w: Kostyrko T., Zgółka T., red., *Kultura wobec kręgów tożsamości*, Poznań–Wrocław.
Kałuzińska E., 2017, *Tożsamość w kontekście zmian cywilizacyjnych. Przybliżenia*, w: Пасичник И.Д., рэд., *Наукові записки Національного університету „Острозька академія". Серія: Культурологія*, Випуск 18, *Проблеми культурної ідентичності в ситуації сучасного діалогу культур*, Острог.
Karkowska M., 2013, *Tożsamość młodzieży polskiej na przełomie wieków w perspektywie badań fenomenologicznych. Wyzwania współczesności*, Łódź.
Kłoskowska A., 1992, *Tożsamość i identyfikacja narodowa w perspektywie historycznej i psychologicznej*, „Kultura i Społeczeństwo", nr 1.
Konieczna D., 2014, *Analiza dyskursu. W poszukiwaniu tożsamości współczesnej młodzieży*, Warszawa.
Kornacka-Skwara E., 2011, *Tożsamość narodowa w świetle przemian kulturowych*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Pedagogika", t. 20.
Krok E., 2015, *Budowa kwestionariusza ankietowego a wyniki badań*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. Studia Informatica", nr 37.
Kuczkiewicz-Fraś A., 2012, *Język jako determinant tożsamości narodowej i państwowej w Pakistanie i Bangladeszu*, „Politeja", nr 2/2 (20/2).
Lubas-Bartoszyńska R., 2003, *Tożsamość i autobiografia*, „Przestrzenie Teorii", nr 2.
Lubaś W., 2009, *Polityka językowa*, Opole.
Misiuda-Rewera W., 2016, *Wstęp. Tożsamość językowa i kulturowa*, w: Misiuda-Rewera W., *Język mniejszości i migracje w pejzażu kulturowym Włoch*, Lublin.
Nowicka E., 1992, *Elementy tożsamości społecznej polskiej młodzieży*, „Kultura i Społeczeństwo", nr 4.
Przyszczypkowski K., 1998, *Postawy obywatelskie Polaków. Studium empiryczne*, w: Melosik Z., Przyszczypkowski K., red., *Wychowanie obywatelskie. Studium teoretyczne, porównawcze i empiryczne, Poznań–Toruń.*
Rosner K., 1999, *Narracja jako struktura rozumienia*, „Teksty Drugie", nr 3.
Rosner K., 2006, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków.
Skudrzyk A., Urban K., 2000, *Mały słownik terminów z zakresu socjolingwistyki i pragmatyki językowej*, Kraków–Warszawa.
Skudrzyk A., Urban K., 2010, *Małe ojczyzny. Świadomość językowo-kulturowa społeczności lokalnych*, Katowice.
Szacki J., 2004, *O tożsamości (zwłaszcza narodowej)*, „Kultura i Społeczeństwo", nr 3.

Szpociński A., 1999, *Inni wśród swoich. Kultury artystyczne innych narodów w kulturze Polaków*, Warszawa.

Szpociński A., 2000, *Tożsamość narodowa w perspektywie kulturalistycznej*, w: Kostyrko T., Zgółka T., red., *Kultura wobec kręgów tożsamości*, Poznań–Wrocław.

Tambor J., 2010, *Kulturowe wyznaczniki tożsamości. Tożsamość mieszkańców województwa śląskiego*, http://www.regionalneobserwatoriumkultury.pl/ [dostęp: 12.08.2014].

Therborn G., 1998, *Drogi do nowoczesnej Europy*, przeł. Pucek Z., Warszawa–Kraków.

Walczak B., 2013, *Język i wyznanie a tożsamość etniczna i narodowa dawniej i dziś*, w: Cyran G., Skorupska-Raczyńska E., red., *Językowa kreacja tożsamości*, Gorzów Wielkopolski.

Warchala J., Skudrzyk A., 2010, *Kultura piśmienności młodego pokolenia*, Katowice.

Witkowski L., 2000, *Rozwój i tożsamość w cyklu życia. Studium koncepcji Erika H. Eriksona*, Toruń.

Zinken J., 2015, *Lubelska szkoła etnolingwistyczna a anglo-amerykańskie językoznawstwo kognitywne*, „Etnolingwistyka", nr 17.

PRZEGLĄDY

doi: 10.31261/PS_P.2019.23.18 POSTSCRIPTUM POLONISTYCZNE, 2019 • 1 (23)
ISSN 1898-1593

AGNIESZKA NĘCKA
https://orcid.org/ 0000-0002-0874-0295
Uniwersytet Śląski
Katowice

Półka literacka 2018

Literary Shelf 2018

Abstract: The article presents the most important and the most interesting prose and poetry publications that appeared in 2018. Last year was marked by a dominance of well-known authors (such as: Marek Bieńczyk, Wiesław Myśliwski, Zyta Rudzka, Eustachy Rylski, Szczepan Twardoch, Krzysztof Varga, Janusz Pasterski, Marzanna Bogumiła Kielar, Eugeniusz Tkaczyszyn-Dycki) and proved that the Polish literary market was stable, but there was no place for new trends or spectacular literary debuts.
Keywords: modern Polish prose and poetry, readers' preferences, publishing market, bestsellers

Rok 2018 – jak się zdaje – potwierdził w miarę stabilne preferencje czytelnicze, dzięki którym (mniej lub bardziej „wyspecjalizowani") odbiorcy chętniej doceniali zwłaszcza te propozycje wydawnicze, które, czerpiąc z repertuaru „literatury środka", opowiadały się za hybrydyzacją formy, przekraczaniem ram gatunkowych, artystyczną wyrazistością, słowem: za takimi książkami, które przekonywały potencjałem odautorskiego przekazu. Szczególnie ciepłym przyjęciem cieszyły się te spośród nich, które tematyzowały problemy tożsamościowe czy pokazywały zmaganie się z „demonami" przeszłości. Wśród tomów prozatorskich na szczególną uwagę – nie tylko zdaniem piszącej te słowa – zasłużyły propozycje pisarzy i pisarek doskonale już publiczności czytającej znanych: *Wielka wymiana ognia* Zyty Rudzkiej, *Ucho Igielne* Wiesława Myśliwskiego, *Kontener* Marka Bieńczyka, *Sonnenberg* Krzysztofa Vargi, *Blask* Eustachego Rylskiego i *Królestwo* Szczepana Twardocha. Warto przywołać również *Innych ludzi* Doroty Masłowskiej, która wykorzystując język hip-hopu, brutalnie diagnozuje nasze zdegenerowane „tu i teraz" czy *Opowiadania bizarne* Olgi Tokarczuk. Z książek debiutanckich

obroniły się właściwie trzy: *Psy ras drobnych* Olgi Hund, *Stopa od nogi* Marty Kozłowskiej i *Brzuch Matki Boskiej* Marty Handschke. Przychylne komentarze zebrały też *Tłuczki* Katarzyny Wiśniewskiej i *Lekcje kwitnienia* Katarzyny Pochmary-Balcer, a *Fragmenty dziennika SI* Łukasza Zawady przyniosły autorowi nominację do Paszportów „Polityki". Podobnie jest w obrębie zbiorów poetyckich. Kolejne książki wydali między innymi: Jacek Dehnel (*Serce Chopina*), Jerzy Jarniewicz (*Sankcje*), Joanna Roszak (*Przyszli niedokonani*), Julia Szychowiak (*Dni powszednie i święta*) oraz Bohdan Zadura (*Po szkodzie*). Listę tę należy uzupełnić przynajmniej o *Nawigacje* Marzanny Bogumiły Kielar, *Księgę Likierka i inne wiersze* Janusza Pasterskiego czy *My się chyba znamy. 111 wierszy* Eugeniusza Tkaczyszyna-Dyckiego.

Marek Bieńczyk: *Kontener*. Wielka Litera

Trudno się nie zgodzić z Justyną Sobolewską przekonującą, że „To, co pisze Bieńczyk, najbardziej kojarzy się z utworem muzycznym, w którym kolejne motywy, dźwięki pojawiają się, wprowadzają następne, powtarzają się i dopiero razem mogą wybrzmieć w pełni. Wspaniale się słucha/czyta taką opowieść" (Sobolewska 2018c). Bo też i *Kontener* jest opowieścią, która uzupełniając niejako snute wcześniej przez Barthesa, Prousta, Flauberta, Camusa lub Tkaczyszyna-Dyckiego refleksje, tematyzuje problem utraty. Opowieść koncentruje się wokół postaci zmarłej matki, starając się jednak nie być klasycznym dziennikiem żałoby. Najnowsza książka-hybryda autora *Przezroczystości* pomyślana została jako zbiór krótkich fragmentów eseistycznych, „luźnych" opowieści o rzeczach i zdarzeniach, emocjach i różnego rodzaju codziennych doznaniach. W konsekwencji da się ją czytać na wiele (wzajemnie uzupełniających się) sposobów. Między innymi jako opowieść o tym, co się pojawia w momencie, gdy kogoś tracimy, o poszczególnych stadiach żałoby, o miłości, o specyfice pamięci, o podróżowaniu, o pożegnaniach i o uciekaniu od siebie albo jako o wyzwaniu literackim, jakim jest opowiadanie o stracie. Jak bowiem pisać o utracie i pustce, rezygnując z milczenia czy wspierania się innymi tekstami? Grzegorz Wysocki odpowiada:

> Być może właśnie tak – wypróbowując różne słowa, pojęcia i synonimy, mnożąc warianty zdań, stosując obsesyjne repetycje. Nieustannie rwąc narrację, bo „ciągła opowieść o niej [o mamie] powstać nie może". Bień-

> czyk wciąż zaczyna od nowa, powraca do zarzuconych wątków, nie chce stawiać kropki („nie chcę jej [książki] kończyć, jeden pogrzeb wystarczy"). Dorzuca do tego kontenera, tej inkrustowanej słowami urny po matce, kolejne wspomnienia i obrazy (Wysocki 2019).

Jest też *Kontener* opowieścią o oddechu.

> Ów oddech to prawdopodobnie ostatnie tchnienie pojmanego, chociaż Faulkner urywa historię przed spodziewaną egzekucją. Oddech u Bieńczyka staje się namacalnym znakiem życia. Opisuje m.in. Bartka, rehabilitanta, który wykonując z narratorem ćwiczenia, zwraca baczną uwagę na oddech. „Nie umiesz oddychać. Mało kto umie" – stwierdza (Kurkiewicz 2018).

Wiesław Myśliwski: *Ucho Igielne*. Wydawnictwo Znak

Nadrzędnym tematem *Ucha Igielnego* Wiesława Myśliwskiego, książki będącej siódmą powieścią w dorobku dwukrotnego zdobywcy Nagrody Literackiej „Nike" i laureata wielu innych prestiżowych wyróżnień, jest konflikt młodości i starości. Bohaterem tej opowieści jest profesor historii (*alter ego* autora), który pojawia się w dwóch osobach: dorastającego mężczyzny i poruszającego się o lasce staruszka. Książka rozpoczyna się od ich spotkania na stromych schodach przechodzących przez tzw. Ucho Igielne, Furtę Dominikańską prowadzącą do „dawnej, dzikiej, zielonej doliny" (Myśliwski 2018, 5), która już nie istnieje. Obydwaj czekają na dziewczynę, która kiedyś zniknęła. Jej poszukiwanie – obok wyraźnie zarysowanego problemu przemijania – okazuje się spoiwem snutej w najnowszej książce autora *Nagiego sadu* narracji, która przypomina swego rodzaju mozaikę składającą się z wielu mniejszych, dygresyjnych historii. W efekcie pojawi się choćby: milicjant Edek, tajemnicza para wynajmująca pokój u rodziców, domokrążca, obchodzący jubileusz pisarz amator, partyjny dygnitarz, weteran I wojny światowej Franuś, były więzień Zbychu, autor mów pogrzebowych czy podstarzały playboy, w których losach odnaleźć można bez większego problemu własne dzieje.

Powracając do fantazmatycznego miasta swojej młodości, narrator szkicuje tło historyczne XX-wiecznej Polski (pojawiają się między innymi nawiązania do II wojny światowej, Holocaustu, przejścia wojsk radzieckich, czasów stalinowskich czy odwilży) i prowadzi śledztwo przeciwko samemu so-

bie. W konsekwencji pokazuje, że od przeszłości nie sposób się oderwać lub uciec, nieustannie mamy bowiem do czynienia z powracaniem do wspomnień, powielaniem życiorysów czy nieuczeniem się na błędach poprzedników. Michał Nogaś uważa, że

> [n]ajwiększe wrażenie robi jednak podjęta przez Myśliwskiego próba rozprawienia się z pamięcią, której człowiek – jak się zdaje – nie jest w stanie sprostać. Pamięć jest zaś najważniejszym narzędziem kreacji. Służy nam do konstruowania własnego losu – najczęściej wbrew faktom i zdarzeniom – dlatego gdy nasze życie dobiega końca, przychodzi nam się rozprawić przede wszystkimi z wyobrażeniami na jego temat, skrzętnie przez lata gromadzonymi i wyciszającymi sumienie (Goźliński, Grzymisławski, Kurkiewicz, Nogaś, Suchecka, Szostak, Wężyk 2018).

Pamięć, która bywa kapryśna, ulotna, selektywna, zawodna, przeinacza fakty, utrzymując nas w złudzeniach. Z tego między innymi powodu sentymentalne regresy do czasów dzieciństwa mogą – jak w przypadku narratora *Ucha Igielnego* – okazać się koszmarem. Zamysł pisarski Myśliwskiego, jak się zdaje, miał jeszcze jeden ważny aspekt – podkreślenie występującej na różnych poziomach naszej egzystencji powtarzalności. Tym, co scala pomieszczone w najświeższej prozie autora *Ostatniego rozdania* opowieści, jest choćby powrót do znanych z poprzednich książek pisarza motywów. I tym razem pojawi się między innymi rozliczanie się ze swojego życia, marzenie ojca o studiach i spełniającego to pragnienie syna, łączące światy schody, przestrzeń wiejska jako arena zdarzeń historycznych, II wojna światowa i getto czy istotna rola fotografii. A mimo to zrozumienie zarówno samego siebie, jak i innych z góry skazane jest na niepowodzenie. Człowiek wie tak na dobrą sprawę niewiele i o otaczającym go świecie, i o ludziach, których spotyka na swej drodze. W rezultacie wiele w *Uchu Igielnym* niedopowiedzeń czy urwanych wątków. Rację też miała Justyna Sobolewska, przekonując, że z życia pozostaje „Opowieść. Jesteśmy, póki opowiadamy siebie. »Życie człowiek nosi w sobie. Nie opowie, to go nie ma«" (Sobolewska 2018b).

Zyta Rudzka: *Krótka wymiana ognia*. Wydawnictwo W.A.B.

O tym, że „pamięć nie gnat, nie zrasta się" opowiada Zyta Rudzka w swojej najświeższej powieści. *Krótka wymiana ognia* – bo taki rzecz ta nosi tytuł –

jest książką wyjątkową. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że na nową prozę autorki *Białych klisz* trzeba było czekać kilkanaście lat. I – dodać należy od razu – zdecydowanie warto było czekać. Powodem o wiele ważniejszym okazuje się jej migawkowa, niedookreślona konstrukcja, która – do czego Zyta Rudzka zdążyła już czytelników przyzwyczaić – opowiada się za poetyką (prze)milczenia. Czytanie niewielkiej pod względem objętości *Krótkiej wymiany ognia* przypomina bowiem układanie puzzli, z tą jednakże różnicą, że w tej łamigłówce nie wszystkie elementy do siebie pasują. A brak chronologii i przeplatanie rzeczywistości z sennymi majakami czy zacierającymi się wspomnieniami sprawy bynajmniej nie ułatwia.

Główną bohaterką jest siedemdziesięcioletnia poetka Roma Dąbrowska, która jawi się jako „podglądaczka istnienia. Doskonała w anatomii przedmiotów. Sekcji rzeczy. Odgrzebywaniu istnień. Dmucha w popiół. Wychwytuje fragment. Ukryty zarys. Nieważny detal. Schowany szczegół. Nieśmiały ślad. Zatartą poszlakę. Zapomniany trop". To swoiste nastawienie detektywistyczne Romy dość łatwo da się wytłumaczyć. Z jednej strony kobieta jest dziedziczką traumatycznej, pełnej tajemnic przeszłości swojej matki (dramatyczne doświadczenia II wojny światowej, które miały miejsce w jednej z pogranicznych wsi leżących nad rzeką Mokrą), z drugiej – próbuje zrozumieć powody, dla których jej utalentowana muzycznie córka Zuzanna nie tylko jako nastolatka uciekła z domu, ale także z dnia na dzień porzuciła karierę pianistki.

Właściwie wszystkie te trzy biografie (bezimiennej „mamulki", Romy i Zuzy), choć się na siebie nakładają oraz w pewnym sensie naświetlają i uzupełniają, niczego tak na dobrą sprawę nie wyjaśniają. Pełne są bowiem luk, niedopowiedzeń, znienacka urwanych wątków. *Krótka wymiana ognia* – jak wskazuje już sam tytuł – jest narracją gwałtowną, poszarpaną, fragmentaryczną, złożoną w dużej mierze z króciutkich zdań oznajmujących lub równoważników zdań. W pewnym sensie forma tej prozy naśladuje pracę pamięci, która generując wspomnienia na zasadzie asocjacji, nieustannie skacze pomiędzy wyciąganymi ze studni (nie)pamięci strzępami zdarzeń. W konsekwencji snuta przez Romę opowieść łączy ze sobą przeszłość i teraźniejszość, realizm i erotyczne fantazje, reminiscencje własne i cudze. Wszystko – jak można sądzić – przede wszystkim po to, by (po)godzić się ze swoją starością. Bo też i *Krótka wymiana ognia* opowiada się po stronie historii prywatnych, pamięć zbiorową traktując raczej jako swoiste repozytorium wiedzy. Nawet jeśli pojawiają się migawki nawiązujące do Holocaustu czy Marca'68, to są one nie do końca dookreślone czy wysłowione, pozostając – za

sprawą wyjawiających je opowiadaczy – raczej w przestrzeni aluzji. Zawsze bowiem autorce *Mykny* chodzi o zaakcentowanie indywidualnego, intymnego rysu doświadczenia i wiążącej się z nim konfesji. Nie inaczej jest tym razem.

Roma, dziedzicząc traumę matki, przez całe swoje życie nie potrafiła wyzbyć się piętna obcości. Nie jest do końca jasne, kim była matka poetki. Można domniemywać, że Niemką lub Ślązaczką, ale tajemnicy tej nie sposób rozwikłać, ponieważ po wojnie zmieniono jej imię i nazwisko, odbierając tym samym poczucie tożsamości. Jako młoda kobieta utraciła bliskich. Przyjaciółki i sąsiadki wybierały samobójstwo, uciekając przed żołnierzami Armii Czerwonej. Ona, dając się gwałcić, zdecydowała, by żyć dalej. Pierworodne dziecko (choć być może dzieci było więcej) zamordowała. Nie potrafiła jednak poradzić sobie z powojenną traumą, w efekcie czego nie umiała nawiązać relacji z córką. Jedyną formą (auto)terapii stało się opowiadanie o tym, co się wydarzyło studni. Dzięki temu paląca od wielu lat rana nieustannie się jątrzyła, sprawiając, że kobieta z czasem coraz bardziej pogrążała się w otchłani pochłaniającej ją samotności i pustki.

Nic więc dziwnego, że i Roma nie była w stanie nawiązać porozumienia z własną córką, która uciekła z domu być może właśnie dlatego, żeby przerwać rodzinną traumę i nie powielać błędów swojej matki. Narcystycznie usposobiona Roma ma bowiem za sobą choćby aborcję, dwa nieudane małżeństwa, rodzicielską katastrofę i porażkę jako poetka, której twórczość okazuje się niemal nikomu niepotrzebną formą ekspresji. Mechanizmem obronnym przed starością stają się – jak można się domyślać – kpiarskie komentarze.

Krótka wymiana ognia Zyty Rudzkiej jest zatem opowieścią przede wszystkim o zerwanym kobiecym porozumieniu. Wszak reprezentantki trzech generacji, nie umiejąc znaleźć wspólnego języka, nie potrafią się porozumieć, zrozumieć, a w rezultacie wesprzeć. Mamulka powierza swoje sekrety studni, Roma ciosa „słowa jak drewno na opał", a Zuzanna najprawdopodobniej dzwoni czasami do matki, by podzielić się „słowami, których nie ma". Brak oparcia we wspólnocie powoduje, że żadna z nich nie może przepracować traumy i spróbować odbudować życia na nowo. Żadna też nie może odciąć się od przeszłości i zapomnieć, zaś niezrastająca się pamięć staje się balastem mimowolnie przekazywanym kolejnym pokoleniom. Ale być może jest jednak jakaś nadzieja. Wszak Zyta Rudzka zadbała o to, by nic w tej opowieści nie było jednoznaczne czy oczywiste. *Krótka wymiana ognia* jest – co warto szczególnie podkreślić – prozą wymykającą się łatwemu „szufladkowaniu". Autorka *Ślicznotki doktora Josefa* umiejętnie wymyka się schematom fabular-

nym, starając się nie powielać doskonale znanych klisz czy stereotypów. Udaje się jej to właśnie dlatego, że w najnowszej powieści nazbyt wiele jest tzw. białych plam, dzięki którym o wiele istotniejsze okazuje się to, co ukryte w podświadomości i to, co nie zostało wypowiedziane *explicite*.

Eustachy Rylski: *Blask*. Wielka Litera

Głównym bohaterem *Blasku* – nowej powieści Eustachego Rylskiego – jest Fabian Grabowski (*vel* Gaponia), prawa ręka rządzącego Polską Dona (*vel* Baniaka), który – choć sam formalnie nie sprawuje żadnego urzędu – decyduje o wszystkim, co się w kraju dzieje. Ze względu na nagromadzenie dużej liczby aluzji politycznych prozę tę czytano między innymi przez pryzmat powieści rozrachunkowej z naszym zdegenerowanym „tu i teraz". Zdaniem Dariusza Nowackiego nie sposób jednak widzieć w *Blasku* powieści interwencyjnej, ponieważ „raczej cienkie to aluzyjki. Wygląda to tak, jak gdyby Rylski chciał wymierzyć sprawiedliwość widzialnemu światu i zarazem nie chciał. Zawahał się, stanął w rozkroku, w pół drogi. Zapewne nie z braku odwagi" (Nowacki 2018a). Dzieje się tak najprawdopodobniej dlatego, że Rylski zawsze skłania się „ku rozterkom moralnym, filozoficznemu namysłowi nad naturą ludzką, opisom przyrody i zadumie nad krajobrazem jak z Turgieniewa (główny bohater *Blasku* w kółko czyta *Zapiski myśliwego*)" (Nowacki 2018a).

Niemniej bez problemu da się snuć analogie pomiędzy naszą dzisiejszą sytuacją a opisami naszkicowanymi przez autora *Człowieka w cieniu*. Ważne są rozmowy, jakie toczą mieszkańcy usytuowanego nad Bugiem w pobliżu Drohiczna pensjonatu Wrzos – Gaponia, jego kochanka, ochroniarz i kierowca Darek, a także Don. Początkowo dominuje temat manipulacji i strategii rozgrywania polityki, ale po śmierci Dona na plan pierwszy wysuwa się problem sukcesji władzy. Efekt tych zawirowań dość łatwo jednak przewidzieć – Gaponię opuszczają bliscy, zaś on sam staje się coraz bardziej melancholijny i wyizolowany. Na czele rządu staje ktoś inny, zaś bohater *Blasku* zostaje skazany na śmierć za zdradę stanu.

Najnowsza powieść Eustachego Rylskiego, mając ambicje opowieści uniwersalnej, jest wszakże zapisem nie tylko konsekwencji deprawacji ludzi władzy, ale również krótkowzroczności niepotrafiących się zbuntować mieszkańców, którzy po pewnym czasie przestają potrzebować dyktatury,

bowiem mimowolnie poddają się spirali nienawiści. Jak podsumowywał Janusz R. Kowalczyk:

> Jednak najciekawszym przędziwem tej niezwykłej powieści pozostaje ukazanie hybrydowej rzeczywistości naszych czasów, gdzie ani bezdennie nijaki dyktator, ani jego nieprzeciętnie inteligentny doradca mimo wzmożonych wysiłków i wielkiego poświęcenia (głównie postronnych, Bogu ducha winnych ofiar) nie będą w stanie zagwarantować bezpiecznego przetrwania nawet samym sobie, nie wspominając nawet o milionowych rzeszach nadzorowanych przez siebie obywateli (Kowalczyk 2018).

Jest tedy *Blask* Eustachego Rylskiego ponadczasową powieścią o tak zwanej ciemnej stronie ludzkiej natury. Człowiek, jak przekonuje autor *Obok Julii*, jest bezbronny wobec mechanizmu rozkładu i (auto)destrukcyjnej siły tkwiącej w nim samym i w innych ludziach.

Szczepan Twardoch: *Królestwo*. Wydawnictwo Literackie

Królestwo – najnowsza powieść Szczepana Twardocha – jest kontynuacją wydanego w 2016 roku *Króla*. Jak zauważyła Justyna Sobolewska, „[t]ym razem zrezygnował z elementów nadprzyrodzonych i z wielu narracyjnych fajerwerków, i to wyszło na dobre, bo *Królestwo* pod wieloma względami jest nawet lepsze od *Króla*, okazuje się przede wszystkim powieścią społeczną i polityczną" (Sobolewska 2018a). Ale – co warto już na wstępie dodać – jest też powieścią przygodową, w której jednym z centralnym tematów jest erotyka. W konsekwencji tego, że mamy do czynienia z sequelem, powracamy do postaci mającego żydowskie pochodzenie gangstera i boksera Jakuba Szapiry, choć nie on jest głównym bohaterem tej narracji. Na pierwszym planie tym razem Twardoch bowiem usytuował zakochaną w królu Ryfkę Kij – właścicielkę ekskluzywnego burdelu oraz 14-letniego Dawida – jednego z dwóch synów Jakuba, czyniąc jednak z niegdysiejszego króla warszawskiego międzywojennego półświatka tzw. punkt odniesienia. Była kochanka ratuje bowiem mężczyznę, by później się nim opiekować. Z kolei źle myślący o ojcu Dawid ma świadomość tego, że jest o wiele bardziej podobny do rodzica niż chciałby (także przed samym sobą) przyznać. Oboje za wszelką cenę próbują przetrwać w nieludzkim świecie, wiedząc, że nie mogą liczyć na niczyją pomoc. Tym razem tłem akcji jest II wojna światowa. Twardoch

umieszcza swoich bohaterów w czasie kampanii wrześniowej, likwidacji getta oraz w okresie kilku miesięcy po upadku powstania warszawskiego.

Łukasz Grzymisławski słusznie powiadał, że „[o]powieści Ryfki i Dawida uzupełniają się w licznych retrospekcjach, które dojaśniają niedomknięte wątki z *Króla*, ale Twardocha już mniej zajmuje detal epoki, restaurowanie warszawskiej Atlantydy lat 30. czy 40. Teraz zajmuje się objaśnianiem okoliczności katastrofy, z naciskiem na polski antysemityzm" (Grzymisławski 2018). Jak przekonywał z kolei Dariusz Nowacki:

> Nadświadome, formułowane w oparciu o wiedzę z roku 2018 wypowiedzi Ryfki i Dawida sprawiają, że sequel *Króla* tu i ówdzie przechodzi w wykład na temat położenia polskich Żydów w latach 1937–45. Wykład – co ważne – pisany po ogłoszeniu fundamentalnych prac historyków skupionych w Centrum Badań nad Zagładą Żydów, z monumentalnym opracowaniem *Dalej jest noc* na czele (Nowacki 2018b).

Głównym problemem *Królestwa* okazuje się bowiem antysemityzm. Gdy Dawid skacze z wagonu, uciekając z transportu wiozącego go z Umschlagplatzu do obozu zagłady w Treblince, polscy chłopi chcą go obrabować i zamordować. Bo też i Twardoch ma świadomość tego, że wikłanie się w temat Holocaustu wiąże się z niebezpieczeństwem powielania klisz. Uwagę zatem koncentruje nie tyle na podłości Niemców, ile na bezwzględnym okrucieństwie Polaków. Ale – jak trafnie konstatuje Maciej Jakubowiak:

> Zło jest naturą rzeczywistości, więc, owszem, można współczuć jego ofiarom, ale próby wskazywania winnych czy, nie daj kaszalocie, angażowania się w zmianę tej natury są tylko ideologią, czyli objawem „intelektualnej niewydolności". A skoro tak, to wywrotowy ładunek historii o Polakach mordujących Żydów podczas II wojny światowej zostaje momentalnie rozbrojony, bo właściwie czyja to sprawa, kto mordował, a kto był mordowany, kto był żertwą, a kto kapłanem w całopalnej ofierze, kto był robakiem, a kto mięsem na gruzach historii? (Jakubowiak 2018).

Krzysztof Varga: *Sonnenberg*. Wydawnictwo Czarne

Akcja najświeższej powieści Krzysztofa Vargi rozgrywa się w Budapeszcie, mieście, które staje się również bohaterem *Sonnenbergu*, bo o tej książce mo-

wa. Ale – co warto podkreślić – jest to proza, która potwierdza, że w przypadku autora *Nagrobka z lastryko* mamy do czynienia z pisaniem od lat jednej i tej samej opowieści. I tym razem bowiem odnajdziemy tu znamienne dla Vargi połączenie nastroju depresyjno-melancholijnego z ironią i przesyconego żartami dyskursu. I tym razem bohaterem opowieści będzie zanurzony w spleenie malkontent András – Węgier w wieku średnim, który zawodowo zajmuje się badaniem literatury austriackiej i desperacko próbuje napisać wiekopomną powieść, choć niewiele z tych planów wychodzi. Ma zresztą tego świadomość sam narrator, przyznając:

> moja powieść miała być epokowa, przełomowa i rewolucyjna. To marzenie każdego pracownika naukowego i każdego badacza literatury: planowanie napisania wielkiej, przełomowej powieści, planowanie, a nie napisanie rzecz jasna, ponieważ zazwyczaj żaden z nas, pilnych badaczy literatury, tego planu nie realizuje i do kresu swoich dni żyje cudzymi książkami (Varga 2018, 94).

Po wyjeździe kochanki Ágnes wraz z mężem na wakacje bohater *Sonnenbergu* wyrusza w miasto. Niewiele jednak – pod względem tempa akcji – w tej opowieści się dzieje. Fabuła jest tu raczej szczątkowa, zaś uwagę przykuwa to, co doskonale znamy z poprzednich książek prozatorskich autora *Alei Niepodległości* – dygresyjność. Najnowsza powieść Vargi tematycznie jest bowiem zbliżona do jego eseistycznej trylogii poświęconej kulturze i historii Węgier. Podobnie jak w *Gulaszu z turula*, *Czardaszu z mangalicą* czy *Langoszu w jurcie*, tak i w *Sonnenbergu* otrzymujemy kolekcję ciekawostek dotyczących madziarskiej historii, kultury, polityki, gastronomii, architektury czy osiągnięć sportowych. W rezultacie wraz z przemieszczającym się po Budapeszcie Andrásem możemy śledzić detaliczne opisy dzielnicy Zugló, poznać losy babci bohatera będącej nałogową palaczką i fanatyczką religijną, prowokacyjnie staroświeckiego estety, wydawcy Trakla i Rilkego, Laciego czy kolejnego przyjaciela Andrása Attili – wielbiciela sportu i rewolucji politycznych, a także posłuchać wywodu na temat szalonego stosunku seksualnego odbytego na najważniejszym budapesztańskim cmentarzu. Varga w opowieści wplata też komentarze dotyczące na przykład związków między węgierskością a kalwinizmem lub skomplikowanych dziejów sojuszu politycznego z III Rzeszą. Wszystko po to, by naszkicować mentalność reprezentującego odchodzącą w niepamięć formację kulturową Andrása. Jak twierdził Maciej Robert, „Varga daje przy tym czytelne sygnały, że i historyczna, i współczesna sytuacja polityczna na Węgrzech i w Polsce mają jednak ze sobą wiele

wspólnego" (Robert 2018). Ale koncentracja na stagnacji czy melancholii głównego bohatera *Sonnenbergu* może być myląca. Piotr Bratkowski pisał:

> Opowieść o nijakim życiu nieudacznika? To pozór, pułapka zastawiona na czytelnika. Czas – według dzisiejszych norm – stracony okazuje się czasem odzyskanym. Pozwalającym w pełni, wszystkimi zmysłami przeżyć i pojąć piękno zwyczajnego świata. Ta powieść, wbrew zwyczajom Vargi, daje czytelnikowi nawet trochę nadziei, choć doprawionej melancholią (Bratkowski 2018).

Marzanna Bogumiła Kielar: *Nawigacje*. Wydawnictwo Znak

Od publikacji *Monodii* – poprzedniego tomu poetyckiego Marzanny Bogumiły Kielar – minęło dwanaście lat. W 2018 roku do rąk czytelników trafiły *Nawigacje*, które – najkrócej rzecz ujmując – poświęcone zostały namysłowi nad przemijaniem. Bartosz Suwiński słusznie zauważył, że

> [p]oetka dostrzega epizodyczne poruszenia rzeczywistości, falowanie detali, zdarzenia ginące pod naporem kolejnych zdarzeń. Próbuje wyjść od szczegółu, zanim ten zniknie, wpisany w coraz bardziej odległe kadry. Drobne zmiany składają się na urodę każdej chwili, której poetka przygląda się z uwagą, niespiesznie, próbując wyłuskać z niej wszystkie potencje, możliwości istnienia, skrywane nici łączące je z powodzią czasu. Te wiersze to często momenty, kiedy pękają tamy, a nieposkromiona rzeczywistość zdarzeń porywa błyski percepcji, sumując je w ciągłość doświadczenia, wieczny głód istnienia. W świecie *Nawigacji* chodzi się od godziny do godziny, od węzła do węzła, od zdumienia do zdumienia, od słowa do słowa, w skupieniu i ciszy, darując sobie chwilę zachwytu, milczenia (Suwiński 2018b).

Ale ów zachwyt nad ulotnością czy chwilowością wiąże się w przypadku *Nawigacji* – podobnie zresztą jak w poprzednich tomach poetyckich Kielar – z sensualnością, hipnotycznym rozerotyzowaniem, zmysłowością czy wizyjnością. Mająca swe źródła w fascynacji przyrodą filozoficzna zaduma łączy się w najnowszym zbiorze wierszy z kreśleniem swego rodzaju mapy (rozumianej nie tyle geograficznie, ile mentalnie). Autorka *Sacra Conversazione* uwagę poświęca śledzeniu tych momentów, w których przekraczamy granice swojej przestrzeni i własnego „ja", nieustannie mając świadomość czyhającej

na nas śmierci. Pesymizm łagodzony jest tu jednak przez przekonanie, że skoro przemijanie w naturalny sposób zostało wpisane w ludzką egzystencję, to nie należy się przeciwko niemu buntować, a raczej je zaakceptować. *Nawigacje* dają się tym samym swobodnie interpretować jako zapis trudnej drogi do oswajania zarówno cudzej, jak i własnej śmiertelności. Wszystko bowiem za sprawą miłości i desperackiego pragnienia istnienia się odradza.

Rolą poezji jest zatrzymywanie chwil w swego rodzaju kadrach. W jednym z wierszy czytamy: „Wystarczy, że słowa wiersza będą jak woda odbijająca w sobie wszystko, co jest. / Wszystko, co odchodzi, ażeby się przebudzić / w czymś większym". Tylko pogodzenie się z przemijaniem może dać szansę na pełne i radosne egzystowanie.

Janusz Pasterski: *Księga Likierka i inne wiersze*. Biblioteka „Frazy"

Na *Księgę Likierka i inne wiersze* – nowy tom poetycki Janusza Pasterskiego – składa się sześćdziesiąt jeden liryków, które w większości skoncentrowane zostały na zachwycie nad drobiazgami codzienności, pięknymi miejscami, ulotnymi wrażeniami oraz na problemie sensu poezji. Tytułowy Likierek jest kotem *sui generis*, przypominającym nieco postać Pana Cogito z utworów Zbigniewa Herberta. Przez pryzmat jego spojrzenia poeta patrzy na otaczającą go rzeczywistość, której nie sposób w pełni oddać słowami. Wzrok na moment zatrzymuje na Rzeszowie, kościele św. Jakuba w Bieczu, aniołach nad Tamizą, Marble Arch, Tebach, Champs Élysées, placu Saint-Michel, Via Faenza czy drodze do Benitses. Powraca migawkowo do Chopina, Różewicza, Stachury, Dostojewskiego, Hrabala, Conrada czy Lieberta, przekonując, że „książki mają jednak długą historię" (Pasterski 2018, 54), a ich wpływu na życie człowieka nie sposób nie doceniać. Wiele uwagi Janusz Pasterski poświęca samej poezji. Rozważa jej kondycję, specyfikę, możliwości jej oddziaływania na współczesny świat. I mimo iż w *Pytaniu Likierka* czytamy:

> Ale dzisiaj poezja
> niczego już nie rozwiązuje
> na nic nie odpowiada
> I nawet gdy się dziwi
> jest niema
> (Pasterski 2018, 43),

to jednak zrezygnować z niej nie można. Niespełnionym marzeniem poety jest wprawdzie „uchwycić a nie wyrazić / to byłoby coś" (Pasterski 2018, 51), ale liryka nadal okazuje się niezastąpionym narzędziem wyrażania emocji, zachwytów, trosk i obaw, radości i smutków, nadziei i rozczarowań. Będąc nieraz metodą (auto)terapii i skarbnicą wiedzy, porządkuje myśli, zapisuje ulotne wrażenia, uczy rozumieć siebie i innych, otwierać się na świat i godzić się z przemijaniem i śmiertelnością.

Eugeniusz Tkaczyszyn-Dycki: *My się chyba znamy. 111 wierszy*. Convivo

Na *My się chyba znamy*… złożyło się sto wierszy zamieszczonych w poprzednich tomach poetyckich Eugeniusza Tkaczyszyna-Dyckiego, laureata między innymi Nagrody Literackiej Gdynia, Nagrody Literackiej „Nike" czy Nagrody poetyckiej „Silesius" oraz jedenaście nowych utworów. Wydany właśnie wybór liryków po raz kolejny potwierdza, że w przypadku autora *Piosenki o zależnościach i uzależnieniach* mamy do czynienia z niezwykle spójną, bo poruszającą się w obrębie konkretnego kręgu problemowego twórczością. Jednym z nadrzędnych, spajających to pisarstwo tematów jest choroba. Jak zauważył Bartosz Suwiński, Tkaczyszyn-Dycki

> stale kręci się wokół tych samych spraw, ale wciąż inaczej ustawia akcenty, przestawia przedmioty, zawodzi siebie, przywodzi wierszom. Bohater tych wierszy jest w ciągłym akcie stawania się sobą, choć chwiejne tożsamościowe podstawy wydają się równie niepewne jak kolejne adresy, pod które będzie pukał, szukając dla siebie schronienia. W pewnym sensie jest zawieszony nad urwiskiem i musi zachowywać balans, gdyż szala przesuwająca się na korzyść jednej ze stron spowoduje runięcie w przepaść. Kosztuje go to ogrom cierpliwości, nerwowego napięcia i poświęcenia (Suwiński 2018a).

W konsekwencji podmiot liryczny tych wierszy nieustannie podejmuje się „przepracowywania" przeszłości. Powraca do tego, co minione, by w swoisty sposób reaktywować nowe sensy i zmagać się z codziennością. Wydobywa z (nie)pamięci mniej lub bardziej resentymentalne drobiazgi, próbując zmierzyć się z traumami.

W *Piosence czarnoleskiej* czytamy:

rozmowa o przeszłości (o czym
dobrze wiemy) jest przede wszystkim
rozmową o poezji której nikt
nie chce („odkąd możemy zmienić
płeć lub przynajmniej powiększyć
członka") i w której nikt nie rozpoznaje
ani nie odnajduje swoich bliskich

Poezja ma tu zatem być swego rodzaju (auto)terapią pozwalającą nie tylko powrócić do tego, co bezpowrotnie utracone i spróbować poukładać skomplikowaną przeszłość, ale również spróbować – pomimo dojmującego poczucia samotności, niezakorzenienia, paraliżującej niepewności – umościć się nie tylko w teraźniejszości, ale również i w języku, nieustannie zwiększając bagaż swoich życiowych doświadczeń.

* * *

Zaprezentowany przegląd – jak każde tego typu zestawienie – jest spojrzeniem subiektywnym (choć popartym przeglądem krytycznoliterackich komentarzy), niebywale wybiórczym i siłą rzeczy – podważalnym. Pokazuje jednak, że mimo kryzysu, jakim od dłuższego czasu polska literatura jest dotknięta, rodzimy rynek wydawniczy stara się trzymać fason. Wprawdzie nie można mówić o pojawieniu się żadnych nowych trendów czy ożywczych bodźców, brak też spektakularnych debiutów, ale bez większego trudu można znaleźć książki intrygujące, wciągające, ba – wręcz zachwycające.

Literatura

Bratkowski P., 2018, *Książki na lato*, „Newsweek", https://www.newsweek.pl/kultura/najlepsze-ksiazki-na-lato-2018/3rwhrcb [dostęp: 12.02.2019].

Goźliński P., Grzymisławski Ł., Kurkiewicz J., Nogaś M., Suchecka J., Szostak N., Wężyk K., 2018, *10 najlepszych książek 2018 według magazynu „Książki"*, http://wyborcza.pl/7,75517,24226383,10-najlepszych-ksiazek-2018-wedlug-magazynu-ksiazki-numer-1.html [dostęp: 12.02.2019].

Grzymisławski Ł., 2018, *Twardoch i Engelking: Dawid i Daniel, czyli kłopot kliszy*, „Książki", http://wyborcza.pl/ksiazki/7,154165,24041080,twardoch-i-engelking-dawid-i-daniel-czyli-klopot-kliszy.html [22.02.2019].

Jakubowiak M., 2018, *Muszę larwy żerują na cielsku historii*, „dwutygodnik.com", https://www.dwutygodnik.com/artykul/8079-musze-larwy-zeruja-na-cielsku-historii.html [dostęp: 1.03.2019].

Kowalczyk J.R., 2018, *Eustachy Rylski, „Blask"*, https://culture.pl/pl/dzielo/eustachy-rylski--blask [dostęp: 2.03.2019].

Kurkiewicz J., 2018, *Juliusz Kurkiewicz recenzuje najważniejsze premiery jesieni*, „Książki", http://wyborcza.pl/ksiazki/7,154165,23813898,juliusz-kurkiewicz-recenzuje--najwazniejsze-premiery-jesieni.html [dostęp: 15.12.2018].

Nowacki D., 2018a, *„Blask" Eustachego Rylskiego: państwo w rozkładzie, Kościół ekskomunikowany. To powieść o przyszłości Polski?*, „Gazeta Wyborcza", http://wyborcza.pl/7,75517,23619635,blask-eustachego-rylskiego-panstwo-w-rozkladzie-kosciol.html [dostęp: 7.03.2019].

Nowacki D., 2018b, *Jakie jest „Królestwo" Szczepana Twardocha? Sequel „Króla" to pełna fajerwerków popowa przygodówka*, „Gazeta Wyborcza", http://wyborcza.pl/7,75517,24109169,jakie-jest--krolestwo-szczepana-twardocha-sequel-krola-to.html [dostęp: 22.02.2019].

Robert M., 2018, *Węgierska arcydygresja*, „Polityka on-line", https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kultura/ksiazki/1745284,1,recenzja-ksiazki-krzysztof-varga-sonnenberg.read [dostęp: 1.03.2019].

Sobolewska J., 2018a, *Bez znieczulenia*, „Polityka on-line", https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kultura/ksiazki/1769468,1,recenzja-ksiazki-szczepan-twardoch-krolestwo.read [dostęp: 28.12.2018].

Sobolewska J., 2018b, *Jesteś, póki opowiadasz*, „Polityka on-line", https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kultura/ksiazki/1767422,1,recenzja-ksiazki-wieslaw-mysliwski-ucho-igielne.read [dostęp: 18.01.2019].

Sobolewska J., 2018c, *Jętki i dźwięki*, „Polityka on-line", https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kultura/ksiazki/1765636,1,recenzja-ksiazki-marek-bienczyk-kontener.read [dostęp: 1.03.2019].

Suwiński B., 2018a, *My się chyba znamy. 111 wierszy*, https://instytutksiazki.pl/literatura,8,recenzje,25,wszystkie,0,my-sie-chyba-znamy-111-wierszy,155.html [dostęp: 4.03.2019].

Suwiński B., 2018b, *Pierścienie Saturna*, https://instytutksiazki.pl/literatura,8,recenzje,25,wszystkie,0,nawigacje,115.html [dostęp: 7.03.2019].

Wysocki G., 2019, *Wybitny „Kontener" Marka Bieńczyka. Poruszające studium umierania i subtelna opowieść o miłości*, „Gazeta Wyborcza", http://wyborcza.pl/7,75517,24381953,wybitny-kontener-marka-bienczyka-poruszajace-studium-umierania.html [dostęp: 23.01.2019].

doi: 10.31261/PS_P.2019.23.19 POSTSCRIPTUM POLONISTYCZNE, 2019 • 1 (23)
ISSN 1898-1593

AGNIESZKA TAMBOR
https://orcid.org/ 0000-0003-1536-8986
Uniwersytet Śląski
Katowice

Półka filmowa 2018

Film Shelf 2018

Abstract: The article presents a summary of the 2018 season of Polish filmmaking. All movies mentioned in the article are chosen and described according to that which would be interesting for a foreigner or a person who studies Polish as a foreign language. The following films are described in the article: *Zimna wojna* [*Cold War*], *Kler* [*The Clergy*], *Jeszcze dzień życia* [*Another Day of Life*], *Jak pies z kotem* [*A Cat with a Dog*], *Kamerdyner* [*The Butler*], *303. Bitwa o Anglię* [*Hurricane: Squadron 303*], *Dywizjon 303. Historia prawdziwa* [*Squadron 303. A True Story*].
Keywords: contemporary Polish cinema, Polish film, Polish movie market, film awards

Zimna wojna

Nie ma najmniejszych wątpliwości, iż rok 2018 upłynął w polskiej kinematografii pod znakiem pasma sukcesów *Zimnej wojny* Pawła Pawlikowskiego. Prawie co miesiąc widzowie dowiadywali się o kolejnych nagrodach i wyróżnieniach, jakie otrzymał film lub jego poszczególni twórcy. Ostatecznym wysypem tychże stał się sezon przedoscarowy, czyli zima 2019 roku, kiedy to *Zimna wojna* niemal codziennie stawała się zdobywcą kolejnego wyróżnienia. Nie sposób wyliczyć tu wszystkich laurów, warto jednak wspomnieć chociaż niezwykłe dla *Zimnej wojny* tegoroczne rozdanie Europejskich Nagród Filmowych (6 nominacji i 5 przyznanych nagród, w tym: dla najlepszego filmu, najlepszej aktorki, najlepszego reżysera). Ukoronowaniem tego tryumfalnego pochodu przez światowe ekrany i festiwale są z całą pewnością trzy nominacje do Nagrody Amerykańskiej Akademii Filmowej: najlep-

szy film nieanglojęzyczny, najlepsza reżyseria (Paweł Pawlikowski) i najlepsze zdjęcia (Łukasz Żal).

Pytanie, które pewnie zadaje sobie niejeden widz, brzmi: czy nowy film Pawła Pawlikowskiego zasłużył na te wszystkie wyróżnienia? Nie dziwią na pewno nominacje i nagrody przyznawane filmowi na kontynencie europejskim (Londyn, hiszpańska Goya, Cottbus, Sztokholm itp.) – *Zimna wojna* to w końcu nie tylko opowieść miłosna, ale także zapis trudnego fragmentu dziejów Europy. To właśnie ta historia i sposób jej opowiedzenia wydaje się największą siłą reżysera. „W filmie Pawła Pawlikowskiego to, co najważniejsze, pozostaje poza ekranem. Pod pozorem melodramatycznych perypetii kryje się tragiczne zmaganie jednostek – i całej kultury – z żartem historii" (Brzostowski 2018). Co ważne, opowieści o głównych bohaterach nie oglądamy w trybie linearnym, raczej przenosimy się skokowo do najważniejszych, znaczących momentów w ich (i kontynentu) życiu (bohaterowie stanową tu jedynie ponadczasowy symbol tysięcy podobnych losów).

W tym kontekście pewnym zaskoczeniem stała się oscarowa nominacja w kategorii najlepszy film nieanglojęzyczny. Wydawało się bowiem, że *Ida* wyczerpała już potencjał tak prowadzonej opowieści, a sam temat nie jest tak dla Amerykańskiej Akademii nośny jak poprzedni. Okazało się inaczej – z czego oczywiście nie sposób się nie cieszyć. Być może Paweł Pawlikowski, wychowany w kulturze anglosaskiej, ma jednak receptę na widza.

Cieszy docenienie zdjęć Łukasza Żala, który współpracę z Pawlikowskim rozpoczął przypadkowo: „Kiedy Paweł Pawlikowski zobaczył go pierwszy raz, nie mógł uwierzyć, że tak wyglądający człowiek ma robić dobre zdjęcia filmowe. (…) »Na początku był przerażony. Kiedyś wieczorem opowiedział mi, jak bardzo się bał. Szukał nawet innych operatorów« [mówił Łukasz Żal – A.T.]" ([ei/iwo] 2015). Zdjęcia są ogromną siłą *Zimnej wojny*, stanowiły też jeden z największych atutów *Idy*. W lutym 2019 roku operator otrzymał nagrodę ASC przyznawaną przez Amerykańskie Stowarzyszenie Autorów Zdjęć Filmowych i tym samym jako pierwszy Polak w historii dołączył do niezwykle prestiżowego grona artystów uhonorowanych tym wyróżnieniem za filmy kinowe. Na koniec trzeba wspomnieć o warstwie dźwiękowej filmu, która stanowi z całą pewnością jeden z jego najmocniejszych atutów. Obudowanie bowiem pełnometrażowego filmu wokół jednej (przearanżowywanej wciąż na nowo) melodii jest zabiegiem, który sprawia, iż *Dwa serduszka*[1] pozostają w głowie tygodniami, a nawet dłużej.

[1] „Chociaż piosenka *Dwa serduszka, cztery oczy* powstała już w czasach PRL-u, to dopiero teraz za sprawą sukcesu *Zimnej wojny* dostała drugie życie. Twórcami utworu są założyciele zespołu

Kler

Rok 2018 z całą pewnością naznaczony został także drugim sukcesem – tym razem zdecydowanie bardziej komercyjnym. Z wynikiem 5 180 710 widzów i przychodem na poziomie prawie 106 milionów złotych film *Kler* w reżyserii Wojciecha Smarzowskiego uplasował się na trzecim miejscu najpopularniejszych i najchętniej oglądanych filmów w Polsce po 1989 roku. Warto zaznaczyć, że pierwsze dwa miejsca w tym zestawieniu zajmują filmy *Ogniem i mieczem* (7 151 354 widzów) oraz *Pan Tadeusz* (6 168 344 widzów), a zatem obrazy, na które tłumnie wybierali się nauczyciele z uczniami szkół podstawowych i ponadpodstawowych. *Kler* – co oczywiste – takiej „instytucjonalnej" widowni nie miał, zatem sukces wydaje się tym bardziej imponujący.

Kler zresztą w ogóle stał się ciekawym zjawiskiem na mapie współczesnego kina polskiego. Nieważne, kto go widział, a kto nie, kto wiedział faktycznie, o czym jest, a kto sobie to tylko wyobrażał, kogo zbulwersował zwiastun, a kto chciał sobie sam wyrobić zdanie na temat filmu, kto szedł na niego z nadzieją na „prawdziwego Smarzowskiego", a kto wręcz przeciwnie – każdy Polak miał wyrobione bardzo stanowcze zdanie o tym filmie jeszcze zanim w kinie zgasło światło. Co ciekawe, rozczarowali się właśnie ci, którzy liczyli na skandal obyczajowy i którzy podejrzewali, że Smarzowski podejdzie do tematu z właściwą sobie nonszalancją. Jeśli zatem ktoś szedł do kina po tanią sensację (którą w mojej opinii była jednak np. *Drogówka*), niczego podczas seansu filmu *Kler* dla siebie nie znalazł. Nie jest to bowiem film o ludziach, ale o problemie – większym niż pojedynczy człowiek, szerzej zakrojonym i nie tylko polskim. Jak zaznacza Joanna Tracewicz:

> Reżyser mówił, że to właśnie chciał zrobić – opowiedzieć o instytucji, a nie o wierze. I to mu się rzeczywiście udało. To nie jest obraz, który naśmiewałby się z katolików, z religii, ani z samych księży, bycia księdzem. To krytyka, to pewien manifest dotyczący patologii w Kościele. Tak jak w *Drogówce* Smarzowski przyglądał się m.in. korupcji w policji, tak tu przygląda się korupcji i pedofilii w Kościele. Ta pedofilia jest tutaj tematem najdelikatniejszym. Jej problem został potraktowany z należytą uwagą. Co ciekawe i przerażające, fragmenty wypowiedzi osób pokrzyw-

Mazowsze: Mira Zimińska, która napisała słowa, oraz Tadeusz Sygietyński, który stworzył muzykę" (Malinowska 2019).

> dzonych przez księży, które słyszymy w filmie, rzeczywiście pochodzą od ludzi, którzy takiej krzywdy doznali (Tracewicz 2018).

Tyle powiedzieć wypada. Nie jest to film, do którego obejrzenia można kogoś zachęcać lub od którego warto odwodzić. Każdy musi sam zastanowić się nad tym, czy to dzieło dla niego. Warto podkreślić, że to zaskakująco dobry film i nie należy wyrabiać sobie opinii na jego temat jedynie na podstawie mocnego i budującego mylne wyobrażenie zwiastuna kinowego.

Jeszcze dzień życia

Trzecim niewątpliwym sukcesem 2018 roku jest film animowany zrealizowany na podstawie jednej z książek Ryszarda Kapuścińskiego *Jeszcze dzień życia*. Za przeniesienie słynnego reportażu na ekran kinowy odpowiedzialny jest Damian Nenow[2], twórca m.in. *Miasta ruin*[3] zrealizowanego w 2010 roku na zlecenie Muzeum Powstania Warszawskiego. Jeśli zna się jego poprzednie filmy, np. *The Paths of Hate*, widać, że w ostatnich latach udało mu się rozwinąć oraz udoskonalić i tak już bardzo wyrazisty styl opowiadania historii. Styl ten (nieco „kanciasty" w porównaniu z wszechobecnymi produkcjami Disneya i Pixara, chciałoby się rzec), co ważne, nie każdemu będzie się podobał.

Z całą pewnością na korzyść opowiadanej historii działa włączenie do niej fragmentów fabularnych, w których przez meandry wydarzeń w Angoli prowadzą nas ich świadkowie. Dzięki wprowadzeniu do filmu tego elementu, pojawia się moment na oddech – potrzebny, aby warstwa animacyjna nie przyćmiła opowiadanej przez twórców historii. Reżyser mówi, że:

> Połączenie technik w takim układzie to coś pionierskiego. Nie znam filmu, w którym hybryda byłaby użyta na taką skalę. Te dwie warstwy mają różne znaczenie, poruszają inne wątki, ale są równie ważne dla całej filmowej konstrukcji. W innych produkcjach dokumentalnych animacja ma zwykle za zadanie wspomagać przedstawianie trudnych faktów. Rysowane są mapy, wykresy, schematy, upraszczając lub tłumacząc dane, zagadnienie polityczne lub ekonomiczne. U nas animacja to część najbardziej

[2] Współreżyserem filmu jest Raul de la Fuente.

[3] Szczegóły zob. *Miasto Ruin* [informacja prasowa].

> dynamiczna i sensacyjna. Widzowie mają jednoznaczne skojarzenie – animacja to fikcja. I kiedy w samym środku dialogu w filmie animowanym pojawia się żywa postać, animacja staje się rzeczywistością, nabiera głębi. Widz odkrywa tę zależność i może to bardzo stymulować jego wyobraźnię (*Jeszcze jeden dzień życia*… [informacja prasowa]).

Jeszcze dzień życia to historia o Angoli, ale jednocześnie to także uniwersalna opowieść o okrucieństwie wojny; w wymiarze jednostkowym można ten film traktować jako przedstawienie fragmentu życia i specyfiki pracy niezwykłego reportera, jakim był Ryszard Kapuściński. W tym przypadku nie sposób nie oddać też honorów doskonałemu literackiemu pierwowzorowi. Reportaż Kapuścińskiego, oczywiście, można było popsuć – twórcom filmu, na szczęście, to się jednak nie udało. Stworzyli film ciekawy, wciągający, zasłużenie obsypany nagrodami (m.in. Europejską Nagrodą Filmową i Nagrodą Hiszpańskiej Akademii Filmowej dla najlepszego filmu animowanego). Oglądanie tego dzieła to nie tylko ogromna przyjemność estetyczna, ale także obcowanie z filmem dającym wiele do myślenia na temat jednostki w obliczu wielkich konfliktów.

Jak pies z kotem

Pozycja czwarta w tegorocznym zestawieniu to nie obraz z największą liczbą nagród, najbardziej kontrowersyjny czy też najbardziej nowatorski – mimo to jest to jeden z najlepszych filmów roku. *Jak pies z kotem* bez zbędnych fajerwerków opowiada o życiu, o rodzinie, o tym, co najważniejsze dla każdego z nas.

Autobiograficzna opowieść Janusza Kondratiuka już w pierwszych minutach rzuca nas na głęboką wodę. Otóż główny bohater musi zaopiekować się swoim obłożnie chorym starszym bratem – Andrzejem. Relacje rodzeństwa nigdy nie były dobre, teraz Janusz nie ma wyjścia – musi stanąć na wysokości zadania. Jedyną bliską osobą, jaką poza nim ma Andrzej, jest żona Iga. W tym miejscu warto się na chwilę zatrzymać. Aleksandra Konieczna jako Iga Cembrzyńska daje na ekranie popis umiejętności aktorskich, których nie powstydziłaby się sama Meryl Streep. Iga, która zamiast zająć się niedołężnym mężem, sama wymaga raczej dość intensywnej opieki, łatwo mogła zostać przedstawiona w sposób przerysowany i karykaturalny, jednak

dzięki kunsztowi Koniecznej postać ta stanie się z całą pewnością jedną z pamiętniejszych osobowości ekranowych polskiego kina współczesnego.

W Internecie można z łatwością natknąć się na recenzje, które opisują film jako polskich *Nietykalnych* i rzeczywiście skojarzenia z francuskim hitem wydają się nieuniknione. Mamy tu jednak do czynienia z nieco inną sytuacją – więzy rodzinne i polski koloryt dodają tej słodko-gorzkiej opowieści lokalności i nastroju, z którym przeciętnemu widzowi łatwiej się utożsamić niż z historią czarnoskórego opiekuna milionera. To, co przydarzyło się Januszowi i Andrzejowi, może spotkać przecież każdego z nas… I choćby dlatego warto ten film obejrzeć.

Jak pies z kotem bez większego rozgłosu prześliznął się przez polskie ekrany, choć przecież zasługiwał na większą uwagę. Jeden z recenzentów, Jakub Koisz, podkreślał niewątpliwe zalety tego dzieła:

> To bez wątpienia dobre kino, broniące się aktorstwem i reżyserską powściągliwością. Biorąc pod uwagę pomysł wyjściowy, można było spodziewać się hagiografii albo męczącej psychoterapii. Na szczęście to się nie zdarza, a jest wręcz przeciwnie – wspomnienia po stracie kogoś bliskiego nie są bowiem w tym filmie wypalane za pomocą budzenia traum. Twórca opowiada swoją wersję zdarzeń nie po to, abyśmy mu uwierzyli, ale najwyraźniej po to, aby jeszcze raz spędzić czas z kimś, za kim tęskni. A że Kondratiukowie najlepiej ze światem porozumiewają się poprzez kino, to istnieje szansa, że również w ten sposób nawzajem przekazują sobie ważne informacje. W tym komunikacie jest dużo braterskiej miłości (Koisz 2019).

Kamerdyner

„Ludobójstwo w Piaśnicy – to hasło wielu widzom *Kamerdynera* dotąd mogło być obce; film Filipa Bajona, napisany przez Mirosława Piepkę, Michała S. Pruskiego oraz Marka Klata, odkrywa raczej niezbyt znane szerokiej widowni karty z historii Polski, a także przybliża tragiczne losy Kaszubów podczas obydwu wojen światowych i tuż po 1945 roku" (Połaski 2018), co podkreśla krytyk filmowy Krzysztof Połaski. Najnowszy film Filipa Bajona staje się zatem dziełem ważnym z kilku powodów. Pierwszy z nich to właśnie ukazanie mało znanych faktów z historii Polski i rodzącej się w różnych momentach dziejowych polskiej tożsamości na regionalnym tle. Drugi –

z kinematograficznego punktu widzenia o wiele ważniejszy: oto pojawił się w końcu film dotyczący w całości kolejnego (po Śląsku) regionu Polski. Ta ostatnia uwaga jest o tyle istotna, że dotyczy jednej z ważniejszych bolączek kina polskiego. Permanentnie brak w nim bowiem kina regionalnego z prawdziwego zdarzenia. Wyłączając z zestawienia „nadszarpniętą zębem czasu" twórczość Kazimierza Kutza (jego filmy o Śląsku z każdym rokiem coraz mniej będą odpowiadać gustom młodej widowni) oraz awangardowe historie opowiadane przez Lecha Majewskiego, można wskazać pewną grupę „nowych" filmów dotyczących Śląska – czy to wykorzystujących etnolekt śląski (np. *Wkręceni 2*), czy opowiadających śląskie historie (np. *Benek*), pozostawiają jednak one spory niedosyt. Sporadycznie pojawiają się nieidealne, acz lepsze od wspomnianych, produkcje jak np. *Zgoda* w reżyserii Macieja Sobieszczańskiego. Jednak to właściwie wyczerpuje temat polskiego kina regionalnego – które przecież podobnie jak rozmaitość meandrów historii i tradycji poszczególnych części Polski, mogłoby być przebogate. *Kamerdyner* Bajona zaczyna wypełniać zatem lukę, która – miejmy nadzieję – wkrótce zapełni się podobnymi dziełami.

Kamerdyner to na pewno ważny film – mógłby być nieco krótszy, może także odrobinę dynamiczniejszy w pierwszej części, jednak takie właśnie tempo akcji jest na pewno zamierzone. Filip Bajon chętnie mówi o swojej miłości do epiki[4], a *Kamerdyner* jest w istocie zrealizowaną z wielkim rozmachem[5], piękną sagą rodzinną, której regionalny klimat dodaje wyłącznie uroku i egzotyki.

Dywizjon 303. Historia prawdziwa
303. Bitwa o Anglię

Na koniec zeszłorocznego zestawienia omawiam dwa filmy, które z powodzeniem można nazwać najzabawniejszymi premierami roku. Najzabaw-

[4] „Bo ja się dobrze czuję w epice i powiem nieskromnie – umiem ją robić. Jedni mają dryg do filmów kryminalnych, a ja do epiki – nie boję się jej, nie przeraża mnie. Wynika to z tego, że dla mnie kino to przede wszystkim obraz. Wielokrotnie krytycy »przejeżdżali się« po mnie, że za dobre ujęcie duszę bym diabłu sprzedał. I mieli rację. Dlatego filmy Scotta czy Herzoga tak trafiają w moją wrażliwość" (Bajon, Umięcka 2018).

[5] Na pewno widać w tym filmie doświadczenie zdobyte przez reżysera podczas realizacji *Przedwiośnia* na podstawie powieści Stefana Żeromskiego.

niejszymi nie ze względu na treść czy jakość filmów, ale na perypetie z nimi związane:

> Wakacje to zazwyczaj filmowy sezon ogórkowy. W tym roku nie ma o nim mowy, między innymi za sprawą dwóch sierpniowych, długo wyczekiwanych premier: *303. Bitwa o Anglię* oraz *Dywizjon 303. Historia prawdziwa*. Ich zbliżone terminy powodują wiele pomyłek, nieporozumień i żartów – również ze strony dystrybutorów. Plakat promujący *Dywizjon 303* został opatrzony napisem „Nie pomyl filmu" (Gabryel 2018).

Który z filmów okazał się zwycięzcą tego wyścigu? Frekwencyjnie na pewno wygrał *Dywizjon 303. Historia prawdziwa* z widownią na poziomie 1 516 443[6]. Należy stwierdzić, że tak duża liczba widzów idzie w parze z jakością proponowanej produkcji. W niemal dowolnie wybranej kategorii (może poza budżetem – *Bitwa o Anglię* 10 mln USD, *Historia prawdziwa* 14 mln PLN) dzieło chorwackiego reżysera sięga po palmę pierwszeństwa.

Bitwie o Anglię nie pomogła zagraniczna obsada – patrząc na polską wersję językową, można powiedzieć, że to właściwie ona okazała się jedną z największych wad filmu. Zdecydowanie na niekorzyść brytyjskiej produkcji zadziałało także uwypuklenie perypetii miłosnych bohaterów, podczas kiedy Polacy, silnie związani z legendą przedstawioną w książce Arkadego Fiedlera, oczekiwali jedynie filmu o polskich bohaterach, dzięki którym udało się wygrać jedną z najważniejszych batalii II wojny światowej.

Oba dzieła silnie wiążą całość opowieści z postacią Witolda Urbanowicza i tu znów szalę na korzyść polskiej produkcji przechyla Piotr Adamczyk. Rola Marcina Dorocińskiego (*Bitwa o Anglię*) jest nie tyle gorsza, ile nie pozwala mu rozwinąć wachlarza umiejętności aktorskich. Także Maciej Zakościelny wykreował postać Jana Zumbacha ciekawiej niż znany z serialu *Gra o tron* Iwan Rheon. Ostatnia rzecz, której stanowczo zabrakło w *Bitwie o Anglię*, to pewna brawura, szaleństwo i niesubordynacja polskich pilotów. To właśnie na tych cechach zbudowana jest ich legenda:

> Choć obu produkcjom daleko do ideału, to *Dywizjon 303. Historia prawdziwa* zwyczajnie ma większy filmowy potencjał i lepiej z niego korzysta. Z kolei *303. Bitwa o Anglię* marnuje swój budżet i najsłynniejszego aktora. W połączeniu z chaotycznym scenariuszem i słabymi efektami specjalnymi daje to zdecydowanego wygranego tego pojedynku (Gardziński 2018).

[6] *303. Bitwa o Anglię* zgromadziła trzy razy mniejszą widownię – 408 317.

Filmografia

Dywizjon 303. Historia prawdziwa, reż.: Denis Delić, scen.: Jacek Samojłowicz, Krzysztof Burdza, Tomasz Kępski, zdj.: Waldemar Szmidt, muz.: Łukasz Pieprzyk, wyst.: Piotr Adamczyk, Maciej Zakościelny, John Kay Steel, Kirk Barker, Jan Wieczorkowski.

303. Bitwa o Anglię/Hurricane, reż.: David Blair, scen.: Michael Fleischer, zdj.: Piotr Śliskowski, muz.: Laura Rossi, wyst.: Iwan Rheon, Milo Gibson, Stephanie Martini, Marcin Dorociński.

Jak pies z kotem, reż.: Janusz Kondratiuk, scen.: Janusz Kondratiuk, Dominik W. Rettinger, zdj.: Witold Płóciennik, muz.: Bartłomiej Gliniak, wyst.: Robert Więckiewicz, Olgierd Łukaszewicz, Bożena Stachura, Aleksandra Konieczna.

Jeszcze dzień życia/Another Day of Life, reż.: Damian Nenow, Raul de la Fuente, scen.: Raul de la Fuente, Amaia Remirez, Niall Johnson, David Weber, Damian Nenow, zdj.: Gorka Gomez-Andreu, Raul de la Fuente, muz.: Mikel Salas, wyst. głosy: Marcin Dorociński, Arkadiusz Jakubik, Tomasz Ziętek, Olga Bołądź.

Kamerdyner, reż.: Filip Bajon, scen.: Mirosław Piepka, Michał S. Pruski, Marek Klat, zdj.: Łukasz Gutt, muz.: Antoni Komasa-Łazarkiewicz, wyst.: Janusz Gajos, Anna Radwan, Sebastian Fabijański, Adam Woronowicz.

Kler, reż.: Wojciech Smarzowski, scen.: Wojciech Rzehak, Wojciech Smarzowski, zdj.: Tomasz Madejski, muz.: Mikołaj Trzaska, wyst.: Arkadiusz Jakubik, Robert Więckiewicz, Jacek Braciak, Joanna Kulig, Janusz Gajos.

Zimna wojna, reż.: Paweł Pawlikowski, scen.: Paweł Pawlikowski, Janusz Głowacki, zdj.: Łukasz Żal, wyst.: Joanna Kulig, Tomasz Kot, Borys Szyc, Agata Kulesza.

Netografia

[ei/iwo], 2015, *Łukasz Żal o pracy przy „Idzie": reżyser był przerażony*, https://www.polskieradio.pl/9/3286/Artykul/1384059,Lukasz-Zal-o-pracy-przy-Idzie-rezyser-byl-przerazony [dostęp: 10.02.2019].

Bajon F., Umięcka A., 2018, *„Kamerdyner". O pracy nad filmem i prawdziwych Kaszubach mówi Filip Bajon*, https://www.gdansk.pl/wiadomosci/spokojni-dyplomatyczni-i-dowcipni-kaszubi-w-kamerdynerze-wywiad-z-rezyserem,a,125771 [dostęp: 9.02.2019].

Brzostowski G., 2018, *Spustoszona historia. Recenzja filmu „Zimna wojna" Pawła Pawlikowskiego*, „Kultura Liberalna", nr 26, https://kulturaliberalna.pl/2018/06/26/grzegorz-brzozowski-spustoszona-historia-recenzja-zimna-wojna-pawel-pawlikowski/ [dostęp: 5.02.2019].

Gabryel S., 2018, *„303. Bitwa o Anglię" i „Dywizjon 303. Historia prawdziwa" wchodzą do kin. Wielka bitwa o widza*, https://gloswielkopolski.pl/303-bitwa-o-anglie-i-dywizjon-303-historia-prawdziwa-wchodza-do-kin-wielka-bitwa-o-widza-zwiastuny/ar/13421296 [dostęp: 9.02.2019].

Gardziński T., 2018, *Adamczyk czy Dorociński? Wiemy, kto wygrał w pojedynku dwóch filmów o Dywizjonie 303*, https://www.spidersweb.pl/rozrywka/2018/09/03/303-bitwa-o-anglie-dywizjon-303-porownanie/ [dostęp: 10.02.2019].

„*Jeszcze dzień życia". Wszystko, co trzeba wiedzieć o niezwykłym filmie o Ryszardzie Kapuścińskim*, [informacja prasowa], http://kultura.gazeta.pl/kultura/7,114438,24106479,jeszcze-jeden-dzien-zycia-wszystko-co-trzeba-wiedziec-o.html [dostęp: 5.02.2019].

Koisz J., 2019, *„Jak pies z kotem". Recenzja najbardziej osobistego filmu Janusza Kondratiuka*, https://film.org.pl/r/jak-pies-z-kotem-recenzja-najbardziej-osobistego-filmu-janusza-kondratiuka-175692/ [dostęp: 8.02.2019].

Malinowska M., 2019, *Ten cover piosenki z filmu „Zimna wojna" podbija internet*, Kobieta.pl, https://www.kobieta.pl/artykul/piosenka-z-filmu-zimna-wojna-dwa-serduszka-ten-cover-po-angielsku-podbija-siec-190115094250 [dostęp: 10.02.2019].

Miasto Ruin, [informacja prasowa], http://www.filmpolski.pl/fp/index.php?film=4223889 [dostęp:5.02.2019].

Połaski J., 2018, *„Kamerdyner" [recenzja]. Epicka opowieść o zgwałconej i sponiewieranej Polsce. Najlepszy film Filipa Bajona od lat?*, https://www.telemagazyn.pl/artykuly/kamerdyner-recenzja-epicka-opowiesc-o-zgwalconej-i-sponiewieranej-polsce-najlepszy-film-filipa-bajona-od-lat-66893.html [dostęp: 8.02.2019].

Tracewicz J., 2018, *„Kler" to film, który podzielił Polskę. I jednocześnie obraz, który zasługuje na poważną dyskusję*, https://www.spidersweb.pl/rozrywka/2018/09/28/kler-opinie-recenzja-czy-warto-isc-do-kina/ [dostęp: 5.02.2019].

ARTYKUŁY KRYTYCZNE

doi: 10.31261/PS_P.2019.23.20
CC BY NC ND
POSTSCRIPTUM POLONISTYCZNE, 2019 • 1 (23)
ISSN 1898-1593

WIOLETTA HAJDUK-GAWRON
https://orcid.org/ 0000-0001-6978-127
Uniwersytet Śląski
Katowice

O budowaniu zaplecza teoretycznego glottodydaktyki polonistycznej. Uwagi na marginesie *Podstaw dydaktyki języka polskiego jako drugiego. Podejście integracyjno-inkluzyjne* Przemysława Gębala

The need to build a theoretical base for glottodidactics in Polish studies. Remarks on *Podstawy dydaktyki języka polskiego jako drugiego. Podejście integracyjno-inkluzyjne* by Przemysław Gębal

Abstract: The article attempts to sum up the progress of research on glottodidactics in Polish studies, with particular regard to the inclusive approach in the context of students who have experienced migration. The basic source used was the book by P.E. Gębal *Podstawy dydaktyki języka polskiego jako drugiego. Podejście integracyjno-inkluzyjne*. [*Fundamentals of teaching Polish as a second language. An integration- and inclusion-based approach*]
Keywords: glottodidactics in Polish studies, inclusion, Polish as a foreign/second language, applied linguistics

Wraz z napływem do Polski osób z doświadczeniem migracyjnym – cudzoziemców zmieniających z różnych powodów kraj zamieszkania, Polaków wracających do Polski po dłuższym lub krótszym pobycie za granicą – zmienił się status uczniów pobierających naukę w polskiej szkole. Języka polskiego coraz częściej zaczynają uczyć się dzieci, które trafiły do polskich szkół, choć nigdy wcześniej nie mówiły po polsku i dla których polszczyzna początkowo jest językiem obcym, a docelowo staje się językiem ich edukacji i językiem drugim. Do polskich placówek oświatowych zaczęły uczęszczać

dzieci polskich obywateli, które rozpoczęły edukację poza granicami Polski i dla których język polski był najczęściej językiem domowym, które często dobrze mówią, ale nie zawsze potrafią pisać i czytać po polsku. Taka rzeczywistość w niektórych szkołach w Polsce zrodziła zapotrzebowanie zarówno na kadrę edukatorów pracujących w szkołach różnokulturowych i różnojęzycznych, jak również na pomoce dydaktyczne uwzględniające zmianę w dotychczasowej metodyce nauczania języka polskiego nastawionej przede wszystkim na nauczanie języka jako ojczystego lub obcego (z wyraźnym rozdzieleniem tych metodyk). Przyjęcie do polskich szkół uczniów z doświadczeniem migracyjnym otwiera szerokie pole badawcze dla pedagogów, psychologów i dydaktyków.

Potrzeba budowania teoretycznego zaplecza glottodydaktyki polonistycznej pojawiła się niezaprzeczalnie od momentu, kiedy zainteresowanie językiem polskim najpierw jako obcym, potem odziedziczonym, drugim, a wreszcie jako językiem edukacji dzieci i młodzieży z doświadczeniem migracyjnym przybrało spore rozmiary (w Polsce i poza jej granicami). W ślad za niezbędnymi podręcznikami i skryptami akademickimi zaczęły powstawać opracowania teoretyczne towarzyszące tym praktycznym działaniom. Z pewnością taką właśnie pozycją jest książka Przemysława E. Gębala *Podstawy dydaktyki języka polskiego jako drugiego. Podejście integracyjno-inkluzyjne* (Gębal 2018), która wpisuje się w nurt tego typu badań i rozważań naukowych. Autor opracowania stawia sobie za cel skrystalizowanie podstaw jednej z subdyscyplin glottodydaktyki polonistycznej, a mianowicie nauczania języka polskiego jako drugiego. W podtytule z kolei odnajdziemy doprecyzowanie kierunku podjętych rozważań teoretycznych: chodzi o podejście integracyjne i inkluzyjne, które w ostatnich latach promowane są na gruncie nie tylko dydaktyki języków obcych, ale w szeroko pojętej edukacji, dydaktyce i pedagogice. Z tego też powodu autor sporo uwagi poświęca edukacji pozytywnej i międzykulturowej.

Przypomnijmy, że w dorobku naukowym Przemysława E. Gębala odnajdziemy liczne opracowania, zarówno artykuły, jak i książki poświęcone glottodydaktyce w ogóle (dotyczące zatem nie tylko języka polskiego), prace na temat podejścia porównawczego i kulturowego w dydaktyce języków obcych. Ich kontynuacją jest właśnie książka *Podstawy dydaktyki języka polskiego jako drugiego. Podejście integracyjno-inkluzyjne*. Autor przywołuje w niej wyniki badań wielu naukowców, ujmuje je porównawczo oraz zamieszcza własne opracowania tabelaryczne, np. tabelę zestawiającą rozprawy naukowe (doktorskie, habilitacyjne i profesorskie) z zakresu glottodydaktyki polonistycznej

powstałe w polskich uniwersytetach w latach 1980–2017 (zob. s. 48– 60). Wartość dokumentacyjna tego zestawienia jest niezwykle cenna, zwłaszcza w przypadku niepublikowanych prac doktorskich, ponieważ w ten sposób uwidoczniony został dorobek wszystkich naukowców zajmujących się glottodydaktyką polonistyczną w polskich ośrodkach akademickich, a nie tylko tych publikujących rozprawy. Zawartość merytoryczna poszczególnych rozdziałów książki Gębala jest odpowiedzią na doskwierające braki, ale jest też podsumowaniem dotychczasowych rozważań na temat dydaktyki języka polskiego jako obcego i jako drugiego.

Publikacja z założenia jest monografią, jednak tematyka kolejnych rozdziałów pozwala czytać ją całościowo (linearnie) lub wyrywkowo, gdyż niepołączone ze sobą części wyczerpująco omawiają takie zagadnienia, jak: historia myśli naukowej glottodydaktyki polonistycznej, rozwiązania dydaktyczne w zakresie nauczania języka polskiego jako drugiego, glottopedagogika międzykulturowa, dydaktyka wielojęzyczności, edukacja włączająca (inkluzyjna) i integracyjna oraz pozytywna.

Takiego właśnie wszechstronnego, interdyscyplinarnego ujęcia tematu wymaga wyznaczony przez autora obszar badań – glottodydaktyka w swej istocie jest bowiem dziedziną łączącą osiągnięcia kilku dyscyplin nauk społecznych i humanistycznych, co zarazem stanowi o jej autonomii. Na dowód tego autor w pierwszym rozdziale przytacza postulaty Bronisława Wieczorkiewicza – uznawanego za prekursora badań nad glottodydaktyką jako autonomiczną dziedziną naukową – oraz wielu wybitnych znawców i twórców glottodydaktyki. W tej części Gębal zapoznaje czytelnika z etapami rozwoju glottodydaktyki polonistycznej w kontekście nauczania języków europejskich. Czerpiąc z doświadczeń glottodydaktyki języka niemieckiego czy francuskiego, pokazuje złożoność procesu nauczania i uczenia się języka jako drugiego, a swoje rozważania podsumowuje opisem istoty g l o t t o d y d a k t y k i p o l o n i s t y c z n e j, której przedmiotem – jak ujął to twórca tego pojęcia, Władysław T. Miodunka – jest zarówno kształcenie nauczycieli, patrzenie na język polski jako na język obcy, drugi i odziedziczony, tworzenie materiałów dydaktycznych, akwizycja języka oraz certyfikacja języka polskiego (Miodunka 2016b).

W rozdziale drugim badacz pokazuje praktyki i rozwiązania prawne wspomagające przyjmowanie uczniów z doświadczeniem migracyjnym do polskich szkół. Pomimo wielu udogodnień prawnych konieczne jest jeszcze wsparcie w postaci odpowiedniego kształcenia nauczycieli oraz budowania odpowiedniej bazy materiałów dydaktycznych. Nadal aktualnym problemem

pozostaje włączenie do polskiego systemu edukacyjnego szerszego kontekstu międzykulturowego, pokazującego różnorodność świata kulturowego i religijnego ludzkości. Wówczas łatwiej będzie zaakceptować i zaadaptować „inność" w klasie, o czym pisze Gębal, dokonując przeglądu prac socjologicznych, edukacyjnych i psychologicznych oraz przywołując kanoniczne już opracowanie Krystyny M. Błeszyńskiej z 2010 roku na temat dzieci obcokrajowców w polskich szkołach (Błeszyńska 2010).

Kluczowy, bo realizujący zawarte w tytule założenia merytoryczne książki, jest rozdział trzeci. To w nim zawarł autor podstawowe, opisane w jedenastu punktach, wyznaczniki charakteryzujące środowisko oraz specyfikę procesu nauczania, kiedy język polski jest językiem drugim dla osób uczących się. Niezwykle wartościowa – szczególnie dla młodych adeptów specjalności nauczania polonistycznego wśród cudzoziemców – jest tabela zestawiająca cechy metodyki nauczania języka polskiego jako obcego i jako drugiego (Gębal 2018, 87–88). Autor uzmysławia czytelnikom również zasadność zmiany nomenklatury z „uczeń cudzoziemski" na „uczeń z doświadczeniem migracyjnym", gdyż dzięki temu uwzględnione są współczesne ruchy społeczne i globalizacyjne w podejściu dydaktycznym, uzasadnia też zmianę perspektywy metodycznej nauczanego języka.

Dotychczasowe prace glottodydaktyków polonistycznych dotyczyły zwykle edukacji języka polskiego jako obcego wśród dorosłych lub wśród dzieci i młodzieży polonijnej albo Polaków na Wschodzie. Prace Ewy Lipińskiej z 2003 roku pt. *Język ojczysty, język obcy, język drugi. Wstęp do badań dwujęzyczności* oraz Ewy Lipińskiej i Anny Seretny z roku 2012 pt. *Między językiem ojczystym a obcym. Nauczanie i uczenie się języka odziedziczonego na przykładzie szkolnictwa polonijnego w Chicago* pokazują zróżnicowaną problematykę w kontekście dobieranych metod i używanych pomocy dydaktycznych w nauczaniu języka polskiego jako obcego, odziedziczonego i jako drugiego poza granicami Polski. Wraz z upływem lat status Polonii w wielu krajach na świecie uległ zmianie – kolejne pokolenia Polaków urodzonych poza granicami zaczęły posługiwać się płynniej językiem kraju osiedlenia aniżeli językiem polskim – pierwotnie językiem ojczystym lub językiem przodków. Stąd też wynika konieczność zmiany metodyki nauczania języka polskiego nie jako języka ojczystego lub drugiego, jak było dotychczas, ale jako obcego. Konieczne stało się więc opracowanie podręczników do nauczania języka polskiego jako obcego wśród dzieci polonijnych. Nauczyciele poza granicami Polski tworzyli skrypty i książki dla lokalnych odbiorców. Także w Polsce powstawały książki adresowane do dzieci i młodzieży (m.in. autorstwa Magdaleny Szelc-

-Mays, Agnieszki Rabiej, Aleksandry Achtelik i Bernadety Niesporek-Szamburskiej). We wstępie do pracy Gębala Władysław T. Miodunka omawia kolejne publikacje naukowe, które były efektem coraz to nowszych badań na temat bilingwizmu polsko-obcego, języka polskiego jako odziedziczonego i drugiego, zwraca też uwagę na potrzebę tworzenia takich opracowań, a książkę Gębala uznaje za kolejne istotne opracowanie teoretyczne z zakresu glottodydaktyki polonistycznej. W tym miejscu warto wspomnieć również o książce Władysława T. Miodunki *Glottodydaktyka polonistyczna. Pochodzenie – stan obecny – perspektywy* (Miodunka 2016b) oraz jego artykule na temat biografii językowych (zob. Miodunka 2016a), traktujących o użytkownikach języka polskiego jako obcego, odziedziczonego bądź drugiego.

Obecnie obserwujemy wzrost zapotrzebowania na kursy języka polskiego jako obcego, który docelowo stanie się językiem drugim i językiem edukacji szkolnej dla uczniów z doświadczeniem migracyjnym. Dowodzą tego wyniki badań zespołu pod kierownictwem Haliny Grzymały-Moszczyńskiej (Grzymała-Moszczyńska i in. 2016), Agaty Szybury (2016a; 2016b) i Wioletty Hajduk-Gawron (2018) na temat stanu funkcjonowania uczniów z doświadczeniem migracyjnym w polskich szkołach. Z perspektywy tego zjawiska omawianą tu publikację należy uznać za inspirację do dalszych poszukiwań i wstęp do bardziej pogłębionych badań. Prace oparte na swoich doświadczeniach dydaktycznych przygotowały takie badaczki, jak: Barbara Kyrc (2018), Beata Katarzyna Jędryka (2015a; 2015b), Anna Mikulska (2016). Ich obserwacje dowodzą, jak ważna jest diagnoza i odpowiednia edukacja dziecka ze specjalnymi potrzebami językowymi. Doświadczenia polskiej szkoły uwidaczniają zapotrzebowanie na kompetentnych edukatorów, a przytoczone przez Gębala praktyki stosowane w nauczaniu innych języków europejskich stają się podstawą opisu koncepcji kształcenia nauczycieli języka polskiego jako drugiego. Zakończeniem publikacji są postulaty na przyszłość, czyli modułowa koncepcja kształcenia nauczycieli języka polskiego jako drugiego, będąca opisem planu studiów, o którym autor pisze:

> Należy go jednak postrzegać jako opis tzw. kierunku unikatowego, niemieszczącego się w ramach studiów o charakterze filologicznym oraz pedagogicznym. (…) Studia spełniają wymagania obowiązujących w roku akademickim 2017/2018 standardów kształcenia nauczycielskiego, choć realizują je z perspektywy potrzeb nauczyciela języka polskiego jako drugiego, przywiązując większą wagę do zajęć o charakterze kulturowym niż językowym. Tym samym różnią się znacznie od koncepcji studiów w za-

> kresie języka polskiego jako obcego prowadzonych obecnie na polskich uczelniach, gdzie dominują treści o charakterze językoznawczym (Gębal 2018, 247).

Zmiana w składzie etnicznym dotychczas monokulturowych i monolingwalnych klas w polskich szkołach wygenerowała konieczność zmierzenia się z takimi zjawiskami, jak integracja osób przyjmowanych ze środowiskiem przyjmującym oraz edukacja inkluzyjna wobec uczniów o specjalnych potrzebach językowych i kulturowych. Jeśli przez inkluzję w aspekcie społecznym i pedagogicznym rozumie się nie tylko przystosowanie osób z dysfunkcjami do obecnego świata, ale też dostosowywanie otoczenia zewnętrznego do potrzeb osób niepełnosprawnych, czyli połączenie obu grup, a nie życie obok siebie, to z łatwością dostrzeżemy zasadność podtytułu omawianej książki. Podejście integracyjno-inkluzyjne w stosunku do uczniów o specjalnych potrzebach językowych staje się gwarancją sukcesu edukacyjnego, który następnie przełoży się na integrację społeczną. Przyjęcie do jakiegokolwiek środowiska przybysza z doświadczeniem migracyjnym (z obcego kraju, z obcej kultury) zakłada bowiem jego integrację w nowym miejscu. Integracja oznacza współistnienie, czyli wzajemne poznanie dwóch grup: mniejszościowej i dominującej. Obie społeczności (przyjmowani i przyjmujący) zaangażowane w proces integracji uczestniczą w złożonym zjawisku akulturacji – specyficznym mechanizmie adaptacyjnym. W rozdziale trzecim pracy Gębala można odnaleźć omówienie koncepcji edukacji włączającej niemieckiego pedagoga Kerstena Reicha na temat nauczania języka polskiego jako drugiego (Gębal 2018, 213–222).

Książka pobudza do pogłębionej refleksji szczególnie w związku z aktualnymi zmianami społecznymi – ruchami migracyjnymi, które z pewnością wpłyną na kształt polskiego społeczeństwa, a to z kolei przełoży się na przygotowanie przyszłych nauczycieli pracujących w wielokulturowych i różnojęzycznych polskich szkołach. Dlatego za niebywale ważny w omawianym studium należy uznać rozdział ostatni, w którym autor zawiera postulaty dotyczące kształcenia kadry nauczycielskiej. Wiele pomysłów i sugestii zasługuje na uznanie, jak choćby wprowadzenie do siatki studiów przyszłych edukatorów obowiązkowej nauki podstaw języka obcego, aby sami mogli zrozumieć mechanizm poznawania nowego języka i funkcjonowania w świecie, w którym trzeba wszystkiego nauczyć się od początku, czy treningu interpersonalnego albo podstaw antropologii kulturowej. Niewątpliwie należy zgodzić się z wieloma postulatami zaproponowanymi przez badacza; choć

być może wydają się one dość nietypowe i odległe w realizacji, to pokazują, jak ważne jest odpowiednie przygotowanie kadry pedagogicznej do edukacji inkluzyjnej uczniów o specjalnych potrzebach językowych (w tym z doświadczeniem migracyjnym), która w efekcie doprowadzi do integracji ze środowiskiem przyjmującym. Postulaty Gębala uznać trzeba za pierwszy krok w kierunku doprecyzowania kompetencji przyszłych nauczycieli języka polskiego jako drugiego i ten głos należy włączyć do narracji naukowej dotyczącej pedeutologii przede wszystkim. Kierunek tu opisany ze względu na swą unikatowość i interdyscyplinarność może wprawdzie nie doczekać się pełnej realizacji, jednak od czegoś trzeba zacząć, aby w przyszłości móc zmierzyć się z nowymi realiami edukacyjnymi i społecznymi.

Wnikliwa lektura opracowania *Podstawy dydaktyki języka polskiego jako drugiego. Podejście integracyjno-inkluzyjne* przynosi wielowątkowy obraz badań i refleksji naukowych skupionych wokół dydaktyki języka polskiego (jako obcego i jako drugiego). Wielopłaszczyznowość ujęcia tematu oraz mnogość przywoływanych twierdzeń i wyników badań innych naukowców stanowi o ambitnych celach autora opracowania i zamiarze prezentacji glottodydaktyki polonistycznej w kontekście praktyk edukacyjnych stosowanych w innych krajach europejskich. W rzeczy samej odbiorca otrzymuje taką właśnie kreację glottodydaktyki polonistycznej. Jednak ze względu na początkujących nauczycieli języka polskiego jako drugiego – potencjalnych czytelników tej publikacji – ciekawe byłoby praktyczne zestawienie działań dydaktycznych opartych na edukacji włączającej i edukacji pozytywnej, gdyż autor jedynie prezentuje ich teoretyczne wyznaczniki.

Książka Przemysława Gębala jest zestawieniem propozycji dobrych praktyk glottopedagogicznego podejścia w nauczaniu języków obcych i może być inspiracją do dalszych poszukiwań naukowych. Jest to publikacja ciekawa i bogata poznawczo, dlatego potrzebna i ważna dla środowiska skupionego wokół prężnie rozwijającej się dyscypliny, jaką jest glottodydaktyka polonistyczna. Omawiana monografia jest pozycją obowiązkową dla osób zajmujących się, zarówno teoretycznie, jak i praktycznie, nauczaniem języka polskiego jako obcego, drugiego, odziedziczonego, a jej lektura ustrzeże przed wyważaniem otwartych drzwi. Glottodydaktyka polonistyczna jest wprawdzie dziedziną młodą, ale już ugruntowaną dzięki naukowcom podejmującym wysiłek opisu kolejnych jej aspektów. Sytuacja nauczania języka polskiego jako obcego, drugiego, odziedziczonego, jako języka edukacji szkolnej we współczesnym ruchliwym świecie zmienia się bardzo szybko. Aby wskazywanie środków zaradczych nadążało za nią, potrzebne są skon-

solidowane wysiłki badaczy – a temu służą wszelkie podsumowania, za jakie m.in. można uznać opracowanie Przemysława Gębala.

Literatura

Bleszyńska K.M., 2010, *Dzieci obcokrajowców w polskich placówkach oświatowych – perspektywa szkoły. Raport z badań*. Ośrodek Rozwoju Edukacji, Warszawa.

Gębal P.E., 2018, *Podstany dydaktyki języka polskiego jako drugiego. Podejście integracyjno-inkluzyjne*, Kraków.

Grzymała-Moszczyńska H., Grzymała-Moszczyńska J., Durlik J., Szydłowska P., 2016, *Język polski – swój czy obcy? O wyzwaniach językowych dzieci powracających z emigracji*, „Języki Obce w Szkole", nr 1.

Hajduk-Gawron W., 2018, *Uczniowie cudzoziemscy w polskim systemie edukacyjnym – doświadczenia śląskich szkół z perspektywy osób przyjmowanych i środowiska przyjmującego*, „Postscriptum Polonistyczne", nr 2.

Jędryka B.K., 2015a, *Ja i mój świat. Program nauczania języka polskiego jako obcego/drugiego dzieci w wieku przedszkolnym*, Warszawa.

Jędryka B.K., 2015b, *Metodyka nauczania języka polskiego jako obcego/drugiego dzieci w wieku przedszkolnym*, Warszawa.

Kyrc B., 2018, *Dziecko dwujęzyczne jako uczeń o specjalnych potrzebach edukacyjnych. Słownik dziecka dwujęzycznego – studium przypadku*, „Postscriptum Polonistyczne", nr 2.

Mikulska A., 2016, *Dziecko chińskie w polskiej szkole. Studium przypadku*, w: Dębski R., Miodunka W.T, red., *Bilingwizm polsko-obcy dziś. Od teorii i metodologii badań do studiów przypadku*, Kraków.

Miodunka W.T., 2016a, *Biografia językowa jako jedna z metod badania dwujęzyczności*, w: Dębski R., Miodunka W.T., red., *Bilingwizm polsko-obcy dziś. Od teorii i metodologii badań do studiów przypadku*, Kraków.

Miodunka W.T., 2016b, *Glottodydaktyka polonistyczna. Pochodzenie – stan obecny – perspektywy*, Kraków.

Szybura A., 2016a, *Nauczanie języka polskiego dzieci imigrantów, migrantów i reemigrantów*, „Języki Obce w Szkole", nr 1.

Szybura A., 2016b, *Potrzeby językowe uczniów przybywających z zagranicy w zakresie nauczania języka polskiego*, „Języki Obce w Szkole", nr 2.

doi: 10.31261/PS_P.2019.23.21
CC BY NC ND
POSTSCRIPTUM POLONISTYCZNE, 2019 • 1 (23)
ISSN 1898-1593

Elżbieta Dutka
https://orcid.org/ 0000-0002-5404-2586
Uniwersytet Śląski
Katowice

Jak napisać biografię miejsca „o wymienionej krwi"?

How to write a biography of a place "with its blood replaced"?

Abstract: The paper briefly analyses representations of the city and "writing about the city" as reflected on in contemporary humanities, in relation to Katarzyna Taborska's book *Literatura miejsca. Piśmiennictwo postlandsberskie.* [*Literature of a place. Post-Landsberg writing*].
Key words: urban studies, Polish literature, contemporary literature

Katarzyna Taborska, 2017, *Literatura miejsca. Piśmiennictwo postlandsberskie,*
Wydawnictwo Naukowe Akademii im. Jakuba z Paradyża,
Gorzów Wielkopolski, ss. 270.

Miasto – fenomen współczesności i fantazmat wyobraźni stanowi temat wielu utworów literackich i wręcz lawinowo przyrastających prac z zakresu studiów miejskich. „Pisanie o mieście to nieuchronne sytuowanie się wobec ogromu tematów i tekstów" – stwierdziła jedna z badaczek (Szalewska 2017, 5). Na pytanie, jak poruszać się w tym „gąszczu", jakie przyjąć rozwiązania metodologiczne, różnie próbują odpowiadać artyści i naukowcy. Tradycyjnie zapleczem teoretycznym literaturoznawczych monografii poszczególnych miast bywa tematologia lub socjologia życia literackiego. Specyficzna przestrzeń urbanistyczna jest traktowana jako temat, motyw bądź scena dla życia i działalności związanych z nią jednostek tworzących lokalne środowisko literackie, obszar, na którym funkcjonują określone instytucje, np. biblioteki czy wydawnictwa. Przykładem takiego podejścia może być opracowanie

Wojciecha Janoty *Obraz Katowic w literaturze polskiej* (Janota 2008) oraz sposób prezentacji problematyki literackiej w monografii *Katowice. Środowisko, dzieje, kultura, język i społeczeństwo* (Barciak, Chojecka, Fertacz, red. 2012). Na rozwój i odnowienie refleksji na temat miast wpłynął zwrot przestrzenny w humanistyce. W literaturze jedną z ciekawszych tendencji jest „biografistyka miast", reprezentowana przez opowieści o Londynie (Ackroyd 2011) i Jerozolimie (Sebag 2011). Antropomorficzne czy somatyczne spojrzenie na miasto staje się przeciwwagą dla dominujących wcześniej metafor o proweniencji kulturowej: miasta jako dzieła sztuki, palimpsestu czy teatru (Rybicka 2014, 280). W badaniach literackich nacisk coraz częściej jest kładziony już nie tylko na sposoby reprezentacji w tekstach przestrzeni geograficznej, ale również na performatywność sztuki słowa, postrzeganej jako działanie sprawcze, światotwórcze, znaczeniotwórcze i zdarzeniotwórcze (Rybicka 2014, 11). Miasto bywa opisywane, ale i „wytwarzane", a wraz z tym znaczenia nabrały takie kategorie, jak „geografia wyobrażona" czy „imagologia terytorialna".

Przed „ogromem tematów i tekstów", a także na metodologicznym rozdrożu stanęła Katarzyna Taborska – autorka monografii zatytułowanej *Literatura miejsca. Piśmiennictwo postlandsberskie.* Próbując syntetycznie oddać charakter tej rozprawy, można powiedzieć, że jest ona rozpięta między konkretem a wielością, między biografią miasta a jego kreacją. Autorka z jednej strony zawęziła obszar swoich badań pod względem przestrzennym i czasowym, przedmiotem zainteresowań jest konkretne miejsce, które wcześniej nazywało się Landsbergiem, a na skutek powojennych rozstrzygnięć w 1945 roku stało się Gorzowem Wielkopolskim. Wyodrębniła zatem pewien wycinek materiału badawczego, który można by określić jako: historia i kultura pogranicza polsko-niemieckiego czy dzieje tzw. Ziem Odzyskanych, piśmiennictwo zachodniego pogranicza, powojenne migracje. Wyraźne przestrzenno-czasowe wytyczenie obszaru badań trafnie oddaje stosowane w rozprawie określenie „pogranicze chwili" (rozumiane jako „pogranicze w momencie gwałtownej przemiany", moment „nagłego przeistaczania się danego miejsca"). Rozprawa *Literatura miejsca. Piśmiennictwo postlandsberskie* nie jest zatem pełną biografią miasta, lecz studium jednego, przełomowego momentu w urbanistycznym życiorysie.

Z drugiej strony, literaturoznawczyni z Akademii im. Jakuba z Paradyża rozszerza perspektywy badawcze, prezentując i analizując zarówno teksty związane z sytuacją opuszczających miasto Niemców, jak i przybywających tu Polaków, a także stacjonujących w nim Sowietów. Analizy przekazów po-

zostawionych przez autorów z kręgu Armii Czerwonej, zwłaszcza zapisków Heleny Rżewskiej i wspomnień Wasilija Grossmana, stanowią bardzo interesujący fragment rozprawy. Uwzględnienie tej perspektywy odróżnia pracę Katarzyny Taborskiej na przykład od (również komparatystycznych) prac Kornelii Ćwiklak o innym mieście o przerwanej i nieciągłej historii – o Gliwicach. Poznańska badaczka porównała w nich jedynie utwory polsko- i niemieckojęzyczne (Ćwiklak 2013).

Materiał badawczy w rozprawie Katarzyny Taborskiej stanowią różnego rodzaju przekazy w języku polskim, niemieckim, rosyjskim, a nawet łacińskim, obok tekstów składają się na niego obrazy, plakaty, zdjęcia, kadry z filmu. Badaczka przyjmuje różne tryby opowieści o miejscu – niezwykle istotne są ustalenia faktograficzne, historyczne, a także historycznoliterackie i prasoznawcze. Szczególną wartość mają właśnie części poświęcone periodykom wydawanym przez byłych mieszkańców Landsbergu, czasopismom organów powojennej propagandy i gorzowskiej prasie religijnej.

Autorka w toku swojego wywodu zaznacza, że interesuje ją literatura *sensu largo*. Rzeczywiście nastąpiło tu znaczące rozszerzenie i wyjście poza teksty o charakterze ściśle literackim. Analizowane są utwory autobiograficzne (wspomnienia, pamiętniki), kroniki, ale także artykuły prasowe i reklamy, hasła plakatowe, fotoreportaż, istotne są również inskrypcje na nagrobkach i w innych miejscach, tablice pamiątkowe, napis na pieczęci itp. Przedmiotem badań są „wszelkie artefakty" pod warunkiem, że są związane z wybranym miejscem w momencie jego transformacji. Zgromadzony materiał badawczy w związku z tym jest różnojęzyczny i różnogatunkowy, w tym zakresie również można mówić o wielości. Wynika ona z dążenia do obiektywizmu – badaczka pragnie w ten sposób ukazać obraz miejsca wolny zarówno od „mitu utraconego Heimatu", jak i „mitu ziem odzyskanych".

Kwestia wielości badanego materiału wydaje się również koniecznością związaną z charakterem wybranej przestrzeni. Monografiści i biografiści dużych, znaczących miast lub nawet mniejszych, ale posiadających utrwalony w tradycji obraz, gdyż są (tak jak na przykład Krzemieniec czy Drohobycz) „miejscem autobiograficznym" znanych twórców lub poświęcono im wybitne utwory, mogą skoncentrować się na literaturze *sensu stricto*. W przypadku takich miast, jak Gorzów Wielkopolski problemem staje się już samo zarysowanie i uzasadnienie obszaru badań. Wyzwanie, które podjęła Katarzyna Taborska, było wyjątkowo trudne także ze względu na długą, ale przerwaną, nieciągłą, dramatyczną historię miasta i związaną z tym wielokulturowość. Autorka zgromadziła interesujący i nieoczywisty materiał do badań. Jest to

zarówno wartość, jak i mankament tej pracy, gdyż charakter analizowanych artefaktów nie daje możliwości wykazania się kunsztem czy finezją interpretacyjną. W tym przypadku istotniejsze wydaje się ustalenie faktów, uzasadnione są odczytania mimetyczne. Badaczka z założenia na równi traktuje różne źródła, choć – jak sądzę – mogła wyodrębnić i wyeksponować pewien blok tekstów o większej wartości literackiej i poświęcić więcej uwagi na przykład reinterpretacji *Rubieży* Natalii Bukowieckiej – jednej z pierwszych (a może nawet pierwszej) powieści o zasiedlaniu Ziem Zachodnich.

W początkowej części rozprawy Taborska definiuje kluczowe dla pracy terminy i uzasadnia swoje wybory metodologiczne. Przede wszystkim istotny wydaje się zaprezentowany tu sposób rozumienia „literatury miejsca". Badaczka wyjaśnia, że to określenie współtworzy geografię wyobrażoną, w której postrzeganie świata jest uwarunkowane przez narracje, obrazy, stereotypy i uprzedzenia (s. 11). Istotą „literatury miejsca" jest fenomen relacji człowieka i miejsca, „związki człowieka z miejscem", to piśmiennictwo tworzące pamięć o miejscu, prezentujące identyfikacje tożsamościowe ludzi z nim związanych. Taborska podkreśla, jak bardzo analizowane (czasami – wydawałoby się – niewiele znaczące) artefakty miały wpływ na wyobrażenia i sposób postrzegania miejsca. Przejmujący jest zwłaszcza przykład hasła (nazwanego przez badaczkę „posterowym epigramatem"), umieszczanego przez żołnierzy radzieckich na dawnej granicy między Polską a Niemcami (a zatem także w okolicach Landsbergu), które w tłumaczeniu na język polski brzmiało: „Oto one, przeklęte Niemcy!" (s. 57). Autorka pisze o funkcjach propagandowych słów kierowanych do wkraczających żołnierzy sowieckich, ale także o emocjach, jakie wzbudzały zarówno u tych, którzy musieli opuścić tak scharakteryzowane strony, jak i tych, którzy tu przyjeżdżali.

Katarzyna Taborska, analizując konkretny, miejski przypadek, zauważa, że równocześnie ważna była dla niej „próba stworzenia uniwersalnego, policentrycznego metajęzyka piśmiennictwa nowych pogranicz" (s. 29). W pewnym stopniu ten cel został osiągnięty. Omawiana rozprawa może być punktem odniesienia dla badań nad innymi miastami na „pograniczu chwili", w momencie powojennej przemiany. Literaturoznawczyni udowadnia, że możliwe są badania komparatystyczne (uwzględniające różne perspektywy i teksty napisane w różnych językach), że ważne jest wciąż stawianie pytań o pamięć własną i pamięć innych. W dramatycznym momencie sposobem artykulacji doświadczenia stają się różnego rodzaju media i przekazy formułowane świadomie lub nieświadomie, przekonują o tym chociażby uwagi o rodzaju czcionek w czasopismach wydawanych już po zajęciu Landsbergu przez

Armię Czerwoną, ale składanych jeszcze przez niemieckich zecerów czy analizy nazw instytucji sygnalizujące wyraźnie tymczasowość i niepewność sytuacji. Taborska pokazuje, jak można badać teksty znajdujące się dotąd na obrzeżach lub wręcz w ogóle poza obszarem zainteresowań literaturoznawczych.

Autorka *Literatury miejsca*, poszukując metajęzyka do badania miejsca w momencie transformacji inspiracji, sięga przede wszystkim do *Psychologii miejsca* Marii Lewickiej (Lewicka 2012). Taborska korzysta z psychologicznych ustaleń na temat typów relacji z miejscem, tożsamości miejsca, tożsamości prymarnej i adaptacyjnej mieszkańców, wykorzystuje psychologiczne rozróżnienie na relację wewnętrzności i zewnętrzności, uzasadniając różnice pomiędzy „narracjami miejsca" i „narracjami o miejscu" (s. 46). Przede wszystkim z pracy Lewickiej zaczerpnięte zostało określenie „miasto o wymienionej krwi", odnoszące się do miast, w których w wyniku powojennych rozstrzygnięć i ustaleń nastąpiła całkowita zmiana społeczności. Oddaje ono to, co Taborską najbardziej interesuje – moment przemiany – swego rodzaju „transfuzji" dokonanej w miejscu i konsekwencje tego „zabiegu". Powołanie się w tym przypadku na rozprawę o charakterze psychologicznym wydaje się uzasadnione i w dużej mierze przesądzające o oryginalności i wadze rozprawy Katarzyny Taborskiej. Interesujące ustalenia Lewickiej w niewielkim dotąd stopniu były wykorzystywane przez literaturoznawców. Elżbieta Rybicka jedynie o nich wspomina, nie uwzględnia ich w ogóle Katarzyna Szalewska – autorka obszernej rozprawy pod tytułem *Urbanalia – miasto i jego teksty. Humanistyczne studia miejskie*. Psychologiczne konteksty pozwalają dookreślić to, co w literaturze jest bardzo częstym problemem i tematem – rodzaj i charakter związków z miejscem, *genius loci,* kwestie wynikające z tożsamości miejsca i mieszkańców. Upodmiotowienie miejsca sprawia, że rozprawa o piśmiennictwie postlandsberskim nabiera charakteru biografii miasta.

Medyczno-somatyczne aspekty metafory miasta „po transfuzji" skłaniają do zadania pytania o ciągłość, która jest przecież jedną z cech miejsca, przywołaną przez Katarzynę Taborską (za ustaleniami Marii Lewickiej) zaraz na początku rozprawy (s. 11). Człowiek po przetoczeniu krwi jednak pozostaje sobą, a jakie jest miasto, którego historyczna ciągłość została przerwana? Katarzyna Taborska eksponuje przede wszystkim koniec świata związanego z Landsbergiem i początek nowego – gorzowskiego. Ale, przywoływana przez badaczkę, Maria Lewicka pisze: „Na popularności zyskało niedawno pojęcie miejskiego czy regionalnego DNA, które na wzór DNA biologicznego gwarantuje tożsamość miejsca mimo różnych przemian, jakim

ono podlega" (Lewicka 2012, 61). Chciałoby się wobec tego zadać pytanie o to, co (pomimo wojennego dramatu) zostało, gdzie szukać śladów ciągłości: może w samej przestrzeni, położeniu i czynnikach geograficznych, architekturze i rozwiązaniach urbanistycznych lub w czymś tak ulotnym jak atmosfera, klimat?

Z zaprezentowanych przez Taborską analiz wyłonił się przede wszystkim obraz miejsca naznaczonego różnymi emocjami osób z nim związanych (dawnych mieszkańców, przybyszy, rzuconych na front żołnierzy, przedstawicieli władzy, pierwszych urzędników). Konterfekt miasta na „pograniczu chwili" wyznaczają: przywiązanie, ale i ból, żal, przerażenie; swojskość i obcość, poczucie straty, krzywdy i pragnienie sprawiedliwości dziejowej, rekompensaty; codzienny trud, praca, wykorzenienie i adaptacja prowadząca do zakorzenienia. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że sytuacja psychologiczna przesiedleńców (opuszczających miasto i przybywających do niego) musiała być chyba jednak znacznie bardziej skomplikowana, niż to wynika z przedstawionych analiz zapisów prasowych czy tekstów okolicznościowych. Może w większej mierze należałoby tu uwzględnić to, czego w tych tekstach nie ma lub jest głębiej ukryte: bagaż wcześniejszych doświadczeń, zagubienie i brak świadomości historycznej i politycznej, chaos, przerażenie, zmęczenie przedłużającą się niepewnością, wpływ propagandy itp.? W kontekście bogatej literatury kresowej, doświadczeń nurtu „małych ojczyzn" i badań nad narracjami migracyjnymi ustalenia o piśmiennictwie postlandsberskim jednak nie zaskakują. Ale niewątpliwie fascynujące są niektóre z przedstawionych mikrohistorii – na przykład opowieść o landsberskim księdzu katolickim, zapisującym po łacinie na meblach i w księdze parafialnej krótką informację o własnym losie, o przymusowym wyjeździe, adresowaną najprawdopodobniej do nowych duszpasterzy.

Rozprawa Katarzyny Taborskiej jest interesującym studium przypadku, monografią określonego miasta w dramatycznym czasie. Ale równocześnie praca gorzowskiej badaczki jest poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie, jak napisać biografię miasta, w którym istotna jest nie tylko pamięć nasza, ale i pamięć innych, jak napisać biografię miasta „o wymienionej krwi".

Literatura

Ackroyd P., 2011, *Londyn. Biografia*, przeł. Biedroń T., Poznań.

Barciak A., Chojecka E., Fertacz S., red., 2012, *Katowice. Środowisko, dzieje, kultura, język i społeczeństwo*, t. 2, Katowice.

Ćwiklak K., 2013, *Bliscy nieznajomi. Górnośląskie pogranicze w polskiej i niemieckiej prozie współczesnej*, Kraków.
Janota W., 2008, *Katowice w literaturze polskiej*, Katowice.
Lewicka M., 2012, *Psychologia miejsca*, Warszawa.
Rybicka E., 2014, *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*, Kraków.
Sebag M.S., 2011, *Jerozolima. Biografia*, przeł. Antosiewicz M., Jeżewski W., Warszawa.
Szalewska K., 2017, *Urbanalia – miasto i jego teksty. Humanistyczne studia miejskie*, Gdańsk.

Noty o autorach

Emilia Bańczyk – dr, Instytut Języka Polskiego im. Ireny Bajerowej, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Katowice, Polska.
Absolwentka filologii polskiej oraz socjologii reklamy i komunikacji społecznej. W 2016 roku obroniła doktorat pt. *Kulturowe kody reklamy. Świat znaczeń w reklamie z perspektywy socjalizacji*. Pasję językoznawczą łączy z wiedzą socjologiczną. W kręgu jej zainteresowań znajdują się: socjolingwistyka, językoznawstwo pragmatyczne, a także determinizm technologiczny i zagadnienie socjalizacji medialnej. Członkini Stowarzyszenia „Via Linguae" i TMJP.
Kontakt: emilia.kaluzinska@gmail.com

Elżbieta Dutka – prof. dr hab., Instytut Nauk o Literaturze Polskiej im. Ireneusza Opackiego, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Katowice, Polska.
Zajmuje się literaturą polską XX i XXI wieku, zwłaszcza prozą kresową, literaturą regionalną oraz dydaktyką literatury. Jest autorką książek: *Ukraina w twórczości Włodzimierza Odojewskiego i Włodzimierza Paźniewskieg*o (2000), *Okolice nie tylko geograficzne. O twórczości Andrzeja Kuśniewicza* (2008), *Zapisywanie miejsca. Szkice o Śląsku w literaturze przełomu wieków XX i XXI* (2011), *Próby topograficzne. Miejsca i krajobrazy w literaturze polskiej XX i XXI wieku* (2014), *Centra, prowincje, zaułki. Twórczość Julii Hartwig jako auto/bio/geo/grafia* (2016).
Kontakt: elzbieta.dutka@us.edu.pl

Kamila Gieba – dr, Instytut Filologii Polskiej, Uniwersytet Zielonogórski, Zielona Góra, Polska.
Jej zainteresowania naukowe to: kategoria przestrzeni w literaturze, literatura migracyjna, regionalizm literacki, współczesny polski reportaż literacki. Autorka monografii *Lubuska literatura osadnicza jako narracja założycielska regionu* (2018), publikowała m.in. w „Kontekstach Kultury", „Pamiętniku Literackim", „Świecie Tekstów", „Tekstach Drugich", „Zagadnieniach Rodzajów Literackich". Sekretarz naukowej serii wydawniczej „Historia Literatury Pogranicza" (Oficyna Wydawnicza UZ). Kierowniczka Pracowni Badań nad Literaturą Regionalną działającej w IFP UZ.
Kontakt: kamila.gieba@gmail.com

Wioletta Hajduk-Gawron – dr, Katedra Międzynarodowych Studiów Polskich, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Katowice, Polska.

Jej zainteresowania naukowe to: recepcja literatury polskiej w świecie, metodyka nauczania języka polskiego jako obcego, teoria adaptacji. Autorka artykułów z zakresu glottodydaktyki polonistycznej, redaktorka i współredaktorka tomów *Adaptacje* (2013, 2015, 2018) oraz serii *Czytaj po polsku*, współautorka materiałów certyfikatowych *Bądź na B1. Zbiór zadań z języka polskiego oraz przykładowe testy certyfikatowe dla poziomu B1* (2009, 2012), współredaktorka publikacji elektronicznej *Literatura w dydaktyce i glottodydaktyce polonistycznej*. Egzaminatorka Państwowej Komisji ds. Poświadczania Znajomości Języka Polskiego jako Obcego. W latach 2001–2002 była lektorką języka polskiego na Uniwersytecie im. M. Tanka w Mińsku na Białorusi.

Kontakt: violahajdukgawron@yahoo.com

Wojciech Hofmański – dr, Instytut Filologii Polskiej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań, Polska.

Absolwent Wydziału Filologii Polskiej i Klasycznej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Laureat konkursu stypendialnego Fundacji UAM (2012) i czterokrotny stypendysta na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Karola w Pradze. Członek Polsko-Czeskiego Towarzystwa Naukowego, Rady „Biuletynu Polonistycznego" przy IBL PAN oraz Stowarzyszenia „Bristol". Od 2013 roku pracował w Katedrze Studiów Środkowoeuropejskich Uniwersytetu Karola w Pradze, a od 2017 związany jest z Instytutem Filologii Polskiej UAM. Prowadzi badania w zakresie psycholingwistyki, lingwistyki kontaktowej i glottodydaktyki polonistycznej. Przedmiotem szczególnego zainteresowania uczynił fenomen komunikatywności międzyjęzykowej oraz problematykę interakcji pokrewnych lingwokultur.

Kontakt: wh@amu.edu.pl

Artur Jabłoński – dr, Instytut Języka Polskiego im. Ireny Bajerowej, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Katowice, Polska.

Absolwent historii na Uniwersytecie Gdańskim. Dziennikarz i pisarz działający w ruchu kaszubskim od 1990 roku. Był związany ze studenckim pismem „Tatczëzna", telewizyjnym magazynem „Rodnô Zemia" i miesięcznikiem „Pomerania". Współzakładał Radio Kaszëbë i stowarzyszenie osób narodowości kaszubskiej „Kaszëbskô Jednota". Założyciel pierwszej kaszubsko-polskiej szkoły podstawowej. Badacz twórczości kaszubskiego pisarza Jana Rompskiego w kontekście tożsamości. Autor eseju *Kaszubi.*

Wspólnota narodowa (2012) oraz trzech powieści w języku kaszubskim: *Namerkôny* (2013), *Smùgã* (2014) i *Fényks* (2015).
Kontakt: a.jablonsczi@najaszkola.eu

Roland Marti – prof. dr hab., Slavistik, Philosophische Fakultät, Universität des Saarlandes, Saarbrücken, Niemcy.
Studiował slawistykę, germanistykę i orientalistykę w Bazylei i w Moskwie. Doktorat i habilitacja ze slawistyki; od 1989 roku profesor zwyczajny filologii słowiańskiej na Uniwersytecie Kraju Saary (Niemcy), wykłada również na uniwersytecie w Bazylei i Paryżu (INALCO). Specjalizuje się w badaniach języka i literatury staro-cerkiewno-słowiańskiej, grafematyki języków słowiańskich, polityki językowej, języków mniejszości słowiańskich, języka i literatury dolnołużyckiej.
Kontakt: rwmslav@mx.uni-saarland.de

Ewa Michna – dr hab., Instytut Amerykanistyki i Studiów Polonijnych, Uniwersytet Jagielloński, Kraków, Polska.
Socjolożka i antropolożka, jej zainteresowania naukowe koncentrują się wokół socjologii narodu i stosunków etnicznych, mniejszości narodowych i etnicznych w Europie Środkowo-Wschodniej, strategii emancypacyjnych grup nieposiadających własnego państwa, a w szczególności sposobów wykorzystywania historii i języka w polityce tożsamości. Od ponad dwudziestu lat prowadzi badania grup walczących o uznanie: Łemków i Ślązaków w Polsce, a także działaczy etnicznych ruchu rusińskiego na Słowacji i Ukrainie.
Kontakt: ewa.michna@uj.edu.pl

Małgorzata Mikołajczak – prof. dr hab., Instytut Filologii Polskiej, Uniwersytet Zielonogórski, Zielona Góra, Polska.
Profesor zwyczajny, kierownik Zakładu Teorii Literatury i Krytyki Literackiej, kierownik literaturoznawczych studiów doktoranckich. Członek Komitetu Nauk o Literaturze PAN (od 2011 roku). Członek stowarzyszeń, rad naukowych czasopism, serii wydawniczych oraz redakcji periodyków. Autorka 5 książek naukowych, redaktor i współredaktor 10 książek naukowych i 2 antologii poezji, a także autorka ok. 180 artykułów (studiów, szkiców, recenzji), publikowanych m.in. w „Pamiętniku Literackim", „Ruchu Literackim", „Zagadnieniach Rodzajów Literackich", „Tekstach Drugich", „Ethosie", „Twórczości", „Odrze", „Kwartalniku Artystycznym". W latach 2012–2017 kierowała międzyuczelnianym projektem „Nowy regionalizm w badaniach literackich".
Kontakt: M.Mikolajczak@ifp.uz.zgora.pl

Agnieszka Nęcka – dr hab. prof. UŚ, Instytut Nauk o Literaturze Polskiej im. Ireneusza Opackiego, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Katowice, Polska.
Krytyk literacki, współpracuje m.in. z „artPAPIEREM", „Nowymi Książkami", „Pograniczami", „Twórczością"; autorka książek: *Granice przyzwoitości. Doświadczenie intymności w prozie najnowszej* (2006); *Starsze, nowsze, najnowsze. Szkice o prozie polskiej XX i XXI wieku* (2010); *Cielesne o(d)słony. Dyskursy erotyczne w polskiej prozie po 1989 roku* (2011); *Co ważne i ważniejsze. Notatki o prozie polskiej XXI wieku* (2012); *Emigracje intymne. O współczesnych polskich narracjach autobiograficznych* (2013); *Polifonia. Literatura polska początku XXI wieku* (2015). Redaktorka działu krytyki literackiej w „Postscriptum Polonistycznym". Stypendystka Marszałka Województwa Śląskiego w dziedzinie kultury (2009).
Kontakt: agnieszka.necka@us.edu.pl

Monika Pakura – mgr, Instytut Języka Polskiego im. Ireny Bajerowej, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Katowice, Polska.
Doktorantka w IJP UŚ; od blisko dziesięciu lat nauczycielka języka polskiego i logopeda. Swoje zainteresowania badawcze skupia wokół dzieci romskich, z którymi pracuje. Szczególnie interesuje ją ich sytuacja językowa, związany z nią bilingwizm i wielokulturowość. W aspekcie logopedycznym tematem jej bliskim jest jąkanie, co spowodowało, że przez kilka lat była koordynatorką Klubu Ludzi Mówiących na Uniwersytecie Śląskim. Publikowała m.in. w „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Paedagogica".
Kontakt: monika_ita@op.pl

Anastasia Reis – MA, Institut für Slavistik, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, Oldenburg, Niemcy.
Urodziła się w Omsku (Rosja), studiowała filologię niemiecką na Omskim Państwowym Uniwersytecie Pedagogicznym oraz germanistykę i filologię słowiańską na Uniwersytecie im. Carla von Ossietzkiego w Oldenburgu (Niemcy), gdzie pracuje w Instytucie Slawistyki. Realizuje badania: „Endogenne i egzogenne zmiany językowe w mikrojęzykach w zakresie morfologii fleksyjnej: język łemkowski pomiędzy polszczyzną, słowacczyzną a ukraińszczyzną". Jej zainteresowania naukowe to: słowiańskie językoznawstwo porównawcze, lingwistyka korpusowa, zmiany językowe, socjolingwistyka oraz lingwistyka kontaktowa, mikrojęzyki słowiańskie.
Kontakt: anastasia.reis@web.de

Aldona Skudrzyk – prof. dr hab., Instytut Języka Polskiego im. Ireny Bajerowej, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Katowice, Polska.
Profesor w Zakładzie Socjolingwistyki i Społecznych Praktyk Komunikowania. Jej zainteresowania naukowe skupiają się wokół różnorodnych –

socjolingwistycznych, pragmatycznych i stylistycznych – aspektów zróżnicowania współczesnej polszczyzny. Najnowsze badania dotyczą stanu piśmiennego stylu myślenia (analfabetyzm funkcjonalny), wpływu nowych mediów na język młodego pokolenia oraz regionu i regionalności, zwłaszcza zaś znaczenia języka w konstruowaniu tożsamości lokalnych oraz komunikacji w warunkach dyglosji. Zajmuje się również teoretycznie i praktycznie glottodydaktyką. Autorka lub współautorka publikacji: *Czy zmierzch kultury pisma? O synestezji i analfabetyzmie funkcjonalnym* (2005), *Małe ojczyzny. Świadomość językowo-kulturowa społeczności lokalnych* (2010), *Kultura piśmienności młodego pokolenia* (2010), *Literacy of the young generation in a diglossic environment* (2012).
Kontakt: aldona.skudrzyk@us.edu.pl

Ivana Slivková – PhD, Katedra stredoeurópskych štúdií, Filozofická fakulta, Prešovska univerzita v Prešove, Preszów, Słowacja.
Jej zainteresowania badawcze skupiają się na tematach takich, jak: literatura białoruska, literatura polska, literatura rusińska na Słowacji, literatura porównawcza, komunikacja międzykulturowa, stereotyp narodowy, tłumaczenie. Ważniejsze publikacje: *Bieloruská poézia na prelome storočí* (2012), *Úvod do interkultúrnej komunikacie* (2015), *Moderná slovenská literatúra v stredoeurópskom kontexte (1890–1945)* (2016, współautorstwo).
Kontakt: ivana.slivkova@unipo.sk

Anna Sobiecka – dr hab., Instytut Polonistyki, Akademia Pomorska w Słupsku, Słupsk, Polska.
Literaturoznawca i teatrolog, autorka monografii poświęconych dramatopisarstwu Michała Bałuckiego oraz monograficznych opracowań związanych z teatrem słupskim: *Dzieje teatru w Słupsku 1945–2008. Zarys historyczno-dokumentacyjny* (2009); *Teatr w Słupsku. Instytucja artystyczna* (2012); *Teatr w Słupsku. Historie (o)powiedziane* (2017). Zainteresowania badawcze skupia wokół historii teatru oraz dramatu polskiego XIX i XX wieku, najnowszej polskiej dramaturgii, zagadnień związanych z teatrem lokalnym, a także pogranicza badań teatralnych i literaturoznawczych.
Kontakt: anna.sobiecka@apsl.edu.pl

Mustafa Switat – dr, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, Uniwersytet Warszawski, Warszawa, Polska.
Socjolog, psycholog, absolwent Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu im. F. Palackiego w Ołomuńcu (Czechy). Jego zainteresowania naukowe koncentrują się na transferze kulturowym, socjologii migracji, procesach globalizacyjnych, wielokulturowości oraz psychologii klinicznej. Autor szeregu artykułów dotyczących szeroko pojętych polsko-arabskich kontaktów

kulturowych i kwestii migracji oraz monografii *Społeczność arabska w Polsce. Stara i nowa diaspora* (2017) wyróżnionej w konkursie ACADEMIA 2018 na najlepszą publikację akademicką i naukową.

Kontakt: m.switat@uw.edu.pl

Justyna Szlachta-Ignatowicz – dr, Katedra Studiów Interkulturowych Europy Środkowo-Wschodniej, Uniwersytet Warszawski, Warszawa, Polska.

Jej zainteresowania naukowe skupione są wokół szeroko pojmowanej specyfiki i kultury pogranicza oraz współczesnej literatury tożsamościowej. Ważniejsze publikacje: *Zróżnicowanie tematyczne pieśni „Śpiewnika Górnośląskiego" Feliksa Nowowiejskiego*, w: *Interpretacja i recepcja. Nowe prace badawcze poświęcone muzyce Feliksa Nowowiejskiego*, red. K.D. Szatrawski (2016); *„Ach jak cudowna jest podróż, jaka by ona nie była". Polski blues Janoscha i Spis cudzołożnic Jerzego Pilcha*, w: *Szczęśliwy, kto poznał Janoscha. Literackie korzenie tożsamości*, red. A. Bajorek (2017); *Rola rzeki w społeczeństwie pogranicza kulturowego. „Pierwsza polka" Horsta Bienka*, w: *Śmierć w wodzie i inne motywy akwatyczne w horyzoncie wyobraźni*, red. B. Pawłowska-Jądrzyk (2018).

Kontakt: j.szlachta-ignatowicz@uw.edu.pl

Agnieszka Tambor – dr, Katedra Dydaktyki Języka i Literatury Polskiej, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Katowice, Polska.

Kulturoznawczyni, jej zainteresowania związane są przede wszystkim ze współczesnym kinem polskim i możliwościami wykorzystania go w nauczaniu cudzoziemców. Te zagadnienia były także tematem jej rozprawy doktorskiej. Jest autorką książki *Polska półka filmowa. 100 filmów, które każdy cudzoziemiec zobaczyć powinien* (2012, 2015) oraz cyklu artykułów *Półka filmowa* publikowanych na łamach „Postscriptum Polonistycznego". Opracowała 8. tom serii *Czytaj po polsku*, zawierający przystosowane do celów glottodydaktycznych opowiadania Zofii Nałkowskiej *Przy torze kolejowym* oraz Tadeusza Borowskiego *Proszę państwa do gazu* wraz z zestawami ćwiczeń i zadań do tych tekstów. Kierownik Centrum Języka i Kultury Chińskiej UŚ.

Kontakt: tamboragnieszka@gmail.com

Tomasz Wicherkiewicz – dr hab. prof. UAM, Slavic-Eurasian Research Center, Hokkaido University, Hokkaido, Japonia; Katedra Orientalistyki, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań, Polska.

Profesor Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu; stypendysta Hokkaido University; socjolingwista, badacz języków mniejszościowych i rzadziej używanych, mniejszości językowych, języków zagrożonych oraz polityki językowej, planowania językowego, dokumentacji i rewitalizacji ję-

zyków. Honorowy Obywatel Gminy Wilamowice (od 2015 roku). Pomysłodawca i kierownik projektu „Dziedzictwo językowe Rzeczypospolitej. Baza dokumentacji zagrożonych języków".

Kontakt: wicher@amu.edu.pl

Maciej Witkowski – dr hab., Katedra Pedagogiki, Akademia WSB, Dąbrowa Górnicza, Polska.

Profesor Akademii WSB; do jego głównych zainteresowań badawczych należą: metodologia badań międzykulturowych, badania nad sytuacją Romów, problemy ruchów etnicznych, narodowych, sprawy mniejszości bezpaństwowych, komunikacja międzykulturowa. Autor książki *Polityka i antropologia. Praktyki integrowania Bergitka Roma w karpackich wioskach w Polsce* (2016).

Kontakt: mwitkowski@wsb.edu.pl