

## Spółczesność lokalna a współczesny regionalizm i tożsamość lokalna

W licznych przekonaniach i oczekiwaniach społeczność lokalna była i jeszcze jest kojarzona z ludowością i w jej obrębie jest realnością autonomiczną, przeciwstawianą kosmopolitycznemu centrum. W takich przeświadczeniach mentalna przestrzeń ludowości zawiera w sobie prawdy życiowe, wartości etyczne i autentyczność doświadczenia świata, co można kontrastować ze złudą, fałszem i naskórkowością przeżycia, jakie niesie ze sobą współczesny, globalny sposób komunikowania. Panuje też przekonanie, że jeżeli nawet te wymienione pozytywne wartości skomponowane są już inaczej i uczestniczą w nowych kontekstach, to i tak są one wciąż atrakcyjne dla dialogu społecznego. Bierze się to z przeświadczenia, że w dawnej kulturze ludowej istniała trwała funkcjonalna zgodność między rodzajem gospodarki, wyposażeniem materialnym i typem umysłowości, na który składał się mito-magiczny i religijny obraz rzeczywistości oraz typ organizacji społecznej, co tworzyło łącznie rodzaj aksjonormatywnego ładu.

Ale też ludowość wywołuje współcześnie ambiwalentne postawy nawet wśród znawców folkloru, sztuki ludowej, etnografów i antropologów, ponieważ pojęć „ludowość”, „kultura ludowa”, używa się w wielu znaczeniach i na różnych poziomach interpretacji. Używając tego terminu, mówi się o realności społecznej, na którą składają się zachowania, wartości i idee oraz ich materialne wymiary, łatwo dochodzi tu więc do mieszania punktów widzenia, co wynika z różnie rozumianego statusu ontologicznego tego typu kultur. Relatywizacja światopoglądów i sposoby użycia kategorii opisowych w dialogu społecznym prowadzą właśnie do paradoksów i dylematów, które są czymś nieusuwalnym ze współczesnej recepcji świata kultury.

Na poziomie opisu i interpretacji badawczych (naukowych) mówi się, że:

1. dawno odrzucono klasową definicję kultury ludowej. Nie jest ona w swojej współczesnej postaci atrybutem chłopstwa ani nawet mieszkańców wsi lub jeszcze inaczej rozumianej prowincji. Przejawia się obecnie najczęściej w postaci kultur z przymiotnikiem (np.: podmiejska, korporacyjna, lokalna, regionalna lub inna). Wszak, by mówić o takiej kulturze, wystarczy, że myśli-

- my o realności symbolicznej lub społecznej, jeżeli tylko spełnia ona potrzebę emocjonalnej solidarności, jest ramą wspólnych przekonań zbiorowości, pomaga odnaleźć w różnorodności stylów życia poczucie tożsamości;
2. znana z opisów etnograficznych kultura ludowa, jak wspominałem, już od lat nie istnieje jako autonomiczna całość. W tym sensie kultura ludowa jest już tylko zrekonstruowanym modelem historycznym. W takiej postaci przydaje się regionalistom właśnie jako historyczny kontekst w interpretacjach lub poszukiwaniach oryginalności lokalnych;
  3. współcześnie lepiej mówić o „kulturze regionalnej” jako o rzeczywistości innej jakościowo, powstałej z różnych elementów rozmaitych dawnych całości kulturowych (w tym ludowych), przy tym inaczej skomponowanych. Ta nowa całość jest pozatechnologiczna, są to struktury mentalne, wyrażające się często w tych samych rytuałach i obyczajach, ale brak w nich mitycznych i magicznych sensów, skutkiem czego stają się one eklektycznym zlepkiem ceremoniałów mających swoje nowe kostiumy i często zbanalizowane znaczenia. Tak powiada folklorysta obserwujący tzw. nowy folklor<sup>1</sup>.
  4. Tak rozumiana kultura regionalna jest wariantem wielopostaciowej kultury współczesnej, która ma wymiar powszechny i stechnicyzowany, jest rozmaicie zideologizowana, zmienna i wielowartościowa. Toczy się w niej gra i wymiana wartości, powstają liczne przetworzenia i nawroty. Taka natura kultury współczesnej powoduje, że każdy jej element lub wariant łatwo może stać się jej marginalną wersją (choćby na skutek zmiany mody), ale też zdarzają się powroty do centrum życia w postaci zrekonstruowanej lub częściowej.
  5. Współczesne tzw. postawy postmodernistyczne dopuszczają wielość ogłędów świata, traktując je jako równoprawne. Częstym przejawem współczesnego sposobu przeżywania świata staje się po raz kolejny poszukiwanie egzotyki, prawdy, autentyczności i głębi przeżycia, przy czym uważa się takie deklaracje za podejrzane, nienależące do przekonań głęboko uzasadnionych. Jednak czy można odmawiać nam współczesnym zdolności do świadczenia metafizyczności świata, czy metafizyka ostatecznie umarła?

W kontekście powyższych zdań ludowość występuje w kilku sposobach odczytywania tekstów kultury:

1. może ona funkcjonować jako metateksty interpretacyjne;
2. ludowość odnosi się wówczas do wartości i idei. Jej aspektem jest folklorizm – kojarzy się on ze sztuką ludową i amatorską, na nowo praktykowa-

---

<sup>1</sup> P. Kowalski, *Popkultura i humaniści*, Kraków 2004, s. 156–158.

- nym obyczajem ludowym, sceną, komercją, agroturystyką i im podobnym zjawiskom;
3. kultura ludowa pojmowana jest jako model historycznej rzeczywistości społecznej i kulturowej będący wynikiem studiów i w wyniku tego pozostaje w kreacji i narracji naukowej.
  4. kultury alternatywne sięgają do pokładów ludowości, by propagować pewne style życia, teatr, a formy ekspresji uważają za ideowy protest przeciw, np. bezduszności stechniczowanego życia;
  5. pomysły i praktyki regionalizmu propagują nośne hasło tzw. małych ojczyzn. Kultura ludowa dostarcza w takich przypadkach znaków afiliacji i tożsamości, wtedy gdy traktujemy to pojęcie realistycznie, a przecież jest ona też, antropologiczną, literacką i socjologiczną hipostazą, a nie rzeczywistością. Tak było u źródeł powstawania tego pojęcia, np. u Stanisława Ossowskiego. Pisałem o tym już w 1998 r.<sup>2</sup>

W takim użyciu o kulturze ludowej i jej udziale w kulturze regionalnej można powiedzieć, że tylko w części należy współcześnie do środowiska wiejskiego; środowisko (przestrzeń i społeczność) kultury regionalnej jest zróżnicowane ze względu na typ świadomości, a więc zorganizowane jest inaczej, niż opisywali to dawni badacze kultury ludowej; w narracjach jest wykreowaną, zmyśloną wizją świata bez ciemnych stron; jako styl życia i sposób myślenia jeśli przynależy do przestrzeni wiejskiej, to kultywuje się idealną jej wizję nie tylko wśród rolników<sup>3</sup>; a jako meta-tekst naukowy została na nowo utworzona i należy do słownika interpretacji.

Oto wnioski z tego płynące: Kultura ludowa jest rodzajem nowego mitu, a nie rzeczywistością. Jest zbiorową opowieścią o przeszłości formującą niektóre sfery światopoglądu. Bywa wartością i podstawą krytycznych ocen współczesnych zachowań. Przekonania o naturalnym charakterze kultury ludowej odnosi się, jak zawsze w historii, do współczesności i w niej są one wykorzystywane w sferze perswazji, polityki kulturalnej, ruchu regionalistycznego. Ale przecież nie jest to kultura ludowa w tradycyjnym sensie tego słowa. Nowa kultura ludowa, ta, z którą spotykamy się w wymienionych wyżej sposobach istnienia, miesza tradycje z wiedzą o charakterze naukowym. Historia, literatura, etnografia, pojawiają się w niej na poziomie użycia i narracji potocznej. Łatwo przecież zaglądnąć do książki, powołać eksperta, który powie co jest

<sup>2</sup> C. Robotycki, *Nie wszystko jest oczywiste*, Kraków 1998, s. 42–61.

<sup>3</sup> Por. J. Laskowska-Otwinowska, *Globalne przepływy kulturowe a obecność nowoosadników na wsi polskiej*, Łódź 2008.

ludowe i co charakteryzuje region. Przeważa w takim użyciu wymiar lokalny, miejscowy, integrujący, tożsamościowy. Kulturowym tego wyrazem są karnawały, święta, festiwale, jarmarki, lekcje regionalne, agroturystyka itd.

Patrząc na te zagadnienia i znając ich naturę, powołany do metatekstowych opisów antropolog kultury i równocześnie wykształcony etnograf, wpada tu w dylematy społecznego uczestnictwa. A jest to problem, którego nie można zlekceważyć. Ja sam jestem w tych sprawach (chodzi o uczestnictwo) raczej sceptyczny, ale oto oczekiwania społeczności lokalnych, które mają prawo swoją potrzebę lokalności podnosić do rangi istotnych wartości, skierowane są w stronę autorytetu nauki – instytucji uznawanej za jedyne pewne źródło wiedzy. Czy należy więc odpowiadać na tzw. zapotrzebowanie społeczne? Kłóci się to z ironicznymi postulatami, jakie zgłasza część współczesnych antropologów kulturowych wobec opisu rzeczywistości. Antropolog wolałby stać z boku i obserwować spontaniczne zachodzące procesy. Ale spontaniczność dzisiaj jest nieustanną komunikacją i wymianą. Trzeba to wyraźnie powiedzieć. Przy obecnym poziomie świadomości społecznej badacz nie uniknie pytań i nie może odmawiać pomocy w powstawaniu nowych form użycia kultury ludowej. Prowincja jako jedno z miejsc, gdzie przejawia się kultura regionalna, nie jest odcięta od informacji, uczestniczy w komunikacji globalnej według tych samych powszechnych zasad, co antropolog kultury. Wyciągnijmy z tego wnioszek. Wszyscy kreujemy pewne zmityzowane, wyobrażone treści odnoszące się do wiedzy o regionach i nowych lokalnych społecznościach. Taka jest m.in. terapeutyczna rola współczesnej humanistyki. Zwraçała na to uwagę już wiele lat temu Maria Janion<sup>4</sup>. Jednak istotna zmiana sensów pojęć opisujących proces komunikacji wynikający z innego niż dotychczas sposobu patrzenia na rzeczywistość, komunikację społeczną i kulturową opisywaną za pomocą konstruktywistycznego sposobu pojmowania świadomości zbiorowej, nadaje im inne wymiary.

Oto przykład odnoszący się do kategorii używanych w teorii regionalizmu, a zaczerpnięty z rozważań Anny Wierzbickiej, która w zbiorze swoich prac przeprowadziła analizę porównawczą słów-kluczy należących do współczesnego języka niemieckiego i polskiego: *Heimat*, *Vaterland* i *ojczyzna*<sup>5</sup>. Wspomniana autorka przyjmuje wyjściową tezę mówiącą, że w językach europejskich istnieje wiele słów oznaczających kraj rodzinny i można by oczekiwać, iż zakresy pojęć nimi nazwanych będą wspólne. Tymczasem w każdym przypadku są one obciążone tradycją kulturową i historyczną poszczegól-

---

<sup>4</sup> M. Janion, *Humanistyka: poznanie i terapia*, Warszawa 1982.

<sup>5</sup> A. Wierzbicka, *Język – umysł – kultura*, Warszawa 1999, s. 450–489.

nych języków, co przyczynia się do wyraźnego zróżnicowania ich sensów<sup>6</sup>. Prowadząc dalej drobiazgową analizę wszystkich aspektów poszczególnych pojęć (kolejno: *Heimat*, *Vaterland*, *ojczyzna*), wskazując ich semantyczną złożoność, ustala ich eksplikacje w różnych formach ekspresji kulturowej, by podsumować następującym stwierdzeniem. Każda kultura ma swoje idiomy. Gdy przychodzi do tłumaczenia, nie można ich stawiać na równi, można natomiast wskazywać ich wspólne i odmienne zakresy. I tak istnieją częściowe odpowiedniości między *Heimatem* a ojczyzną, ale są istotne różnice między *ojczyzną a Vaterlandem*, tak jak brak wspólnych komponentów pomiędzy *Heimatem a Vaterlandem*. O ile *Heimat* jest emocjonalny, nostalgiczny, wspólnotowy, to *Vaterland* jest świadomościowy, wywołuje poczucie obowiązku. *Ojczyzna* w tradycji polskiej jest zawsze matczyna, martyrologiczna, związana z walką o jej wolność<sup>7</sup>. To oczywiście tylko skrótowa synteza myśli Anny Wierzbickiej. Jednak nawet i w tej postaci zreferowana jej praca pozwala na pewien zabieg wyjaśniający.

Można oto wytyczyć wstępnie zakres dla polskich kategorii ojczyzny, o której wiele lat temu pisał Stanisław Ossowski wskazując na jej wymiar prywatny i ideologiczny, a Stanisław Vicenz wprowadził kategorię „mała ojczyzna”, i co zostało powszechnie przyjęte w współczesnych rozważaniach o regionalizmie. Na pole semantyczne kategorii „mała/prywatna ” w obu znaczeniach składają się m.in. nazwy i pojęcia, takie jak: „kraj rodzinny”, „miejsce urodzenia”, „kraj przodków”. Mają one wymiar wspólnotowy i są odniesieniem dla ocen moralnych, stąd pozytywne emocje podbudowane zbiorową pamięcią. Ojczyzna ideologiczna to wspólna historia, martyrologia, walka o wolność, ojczyzna to matka, nie wolno więc jej bezcześcić. Te i wiele innych zmetaforyzowanych postulatów, jakie pojawiają się w tekstach o ojczyźnie, przez użycie niejako same się wyjaśnia, gdyż w zgodzie z postulatami A. Wierzbickiej i etnolingwistów, należy nieustannie odwoływać się do kontekstów historycznych i kulturowych.

Dla precyzji wywodu należy tu przypomnieć, że mówimy tu o rzeczywistościach, które Benedict Anderson nazywa wspólnotami wyobrażonymi. Tak bowiem pisze o narodzie: „[...] członkowie nawet najmniej licznego narodu nigdy nie znają większości swych rodaków, nie spotykają ich, nawet nic o nich nie wiedzą, a mimo to pielegną w umyśle obraz wspólnoty”<sup>8</sup>. Tezy Andersona nie

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 450.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 452–484.

<sup>8</sup> B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Kraków 1997, s. 19.

są żadną rewelacją dla polskich socjologów, gdyż o takim wymiarze więzi społecznej łączącej członków narodu lub regionu pisał już dużo wcześniej Stanisław Ossowski, gdy proponował, jak wspomniałem wyżej, rozróżnienie na tzw. ojczyznę ideologiczną i prywatną<sup>9</sup>, a tezy Anny Wierzbickiej o pojęciu „narodu” są dobrą analogią do niniejszych rozważań o regionalizmie.

Poziomy uczestnictwa we wspólnotach wyobrażonych muszą uwzględniać zbiór wielu czynników określających lub nawet determinujących tę świadomość. Należą do nich różne socjologiczne aspekty uczestnictwa społecznego oraz aspekty kulturowe i językowe tychże zjawisk. Na początek przypominam kilka, być może banalnych już tez, opisujących charakter sądów w naukach humanistycznych, co jest niezwykle istotne dla wspomnianego tu kontekstowego sposobu wykładu istoty regionalizmu i jego edukacyjnego upowszechniania.

Nauki humanistyczne i społeczne nawet wtedy, gdy aspirują do obiektywizmu, uwikłane są w konteksty swoich czasów. W badaniach nad świadomością lokalną w tezach, jakie się stwierdza o tego rodzaju realnościach odbijają się społeczne fobie, konflikty i niepokoje epoki oraz jej wyobrażenia i wartości. Elementy świata przekonań i wartości bywają przenoszone przez badaczy na poziom analiz wyjaśniających i opisów rzeczywistości społecznej. Nadto badacze rzeczywistość społeczną także oceniają, bo często poprzez swoje prace i zainteresowania chcą ingerować w tok życia zbiorowego, by w najlepszych intencjach tym życiem sterować. To dzisiaj ważny nurt tzw. antropologii zaangażowanej. Bywało przecież tak, że spetryfikowane w nauce przekonania o naturze społeczeństwa narzucały opisowi z góry założoną tezę ideologiczną. W takich przypadkach w analizach świadomości (etnicznej, lokalnej) dochodzi do przemieszania różnych porządków opisu: naukowego, potocznego, mitycznego lub ideologicznego. Ponieważ gdy tworzy się obrazy świadomości własnej lub obcych, łączy się nieświadomie w jedno różne poziomy rzeczywistości.

Nauka to tylko jeden z kulturowych sposobów artykulacji zjawisk, takich jak świadomość lokalna lub regionalizmy. Pytania, czy może być ona uprzywilejowana w orzekaniu o tego rodzaju realnościach społecznych, nie można pozostawiać bez odpowiedzi. Jednak odpowiedź zależy od przyjmowanego punktu widzenia. Na przykład w semiotycznym sposobie opisu kultury podkreśla się, że nauka jest równoważna z innymi metaopisami kulturowymi<sup>10</sup>. Ale te inne metaopisy nazywane legendą, mitem, literaturą, w systemach gdzie

<sup>9</sup> S. Ossowski, *Z zagadnień psychologii społecznej*, [w:] *idem, Dzieła*, t. 3, Warszawa 1967, s. 203.

<sup>10</sup> J. Łotman, B. Uspieński, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, [w:] *Semiotyka kultury*, wybór tekstów: E. Janus, M.R. Mayenowa, Warszawa 1975, s. 177–187.

dominuje opis naukowy są dyskredytowane przez ten punkt widzenia, ponieważ nie zezwalał on na takie równoważenie sądów. Dzisiaj przy konstruktywistycznych postulatach opisów rzeczywistości społecznych konfrontacja z nauką nie falsyfikuje wszelkich orzeczeń potocznych jako nieprawdziwych, nakazując zaliczyć je do zabobonów lub fałszywej świadomości, lecz nadaje im inny status tzw. wiedzy lokalnej<sup>11</sup>.

Przyjąć więc można zasadę bardziej liberalną i uznać, że w kwestiach świadomościowych wymiar mityczny zjawisk jest równoważny przekonaniom naukowym. Teza taka otwiera istotną perspektywę w interpretacji antropologicznej. Polega ona na tropieniu struktur mitycznych w wyobrażeniach grupowych oraz na odkrywaniu faktu przemieszania porządków opisu i wyjaśniania. Możliwe jest to dzięki antropologicznej ironii, eksponującej sprawiedliwie wszystkie formy wypowiedzi kulturowych.

„Prawda” zawarta w wypowiedziach lub „przesądach” o grupie własnej, w poczuciu więzi z regionem lub też o „obcych”, odnosi do sfery wyobrażeń. Taka „rzeczywistość” to właśnie realność mityczna lub poddająca się mechanizmom mityzowania. Nie jest ona jedyną odmianą rzeczywistości wyobrażonej. Jest ich tyle, ile jest paradygmatów określających sposób widzenia świata. Rozróżnienie pomiędzy nimi jest umowne, jak wszystkie rozróżnienia dokonujące się w kulturze. Najwyraźniej widać to w aspekcie wartościującym kultury. Trudno bowiem rozsądzić, kto ma rację, czy mieszkaniec regionu, który twierdzi, że jest tutejszy, by posłużyć się frazą użytą kiedyś przez Józefa Obrębskiego, mówi, że jest mieszkańcem danego regionu, czy też przybysz w jego strony, który wie, że ten ktoś jest Polakiem, ponieważ posługuje się w komunikowaniu odmianą języka polskiego. Dla tego kogoś (mieszkańca regionu) sąd przybysza będzie fałszywy, ponieważ nie uwzględnia jego odczuć – i odwrotnie – sąd „tutejszego” okaże się mityczny dla przybysza wyznającego obiektywistyczną koncepcję narodu. Przyporządkowanie któregokolwiek z tych twierdzeń do niewłaściwej realności świadomościowej podważa walor prawdziwości tegoż twierdzenia i, stosownie do obowiązującej matrycy, czyni go sądem „mitycznym”, „subiektywnym”, „przesądnym” lub „irracjonalnym”. Takie operacje niewłaściwego przyporządkowania zachodzą w każdej sferze aktywności kulturowej, nie wyłączając nauki.

W kontekście powyższych stwierdzeń przedstawiam dalej kilka problemów bazujących na semiotycznym sposobie odczytywania kultury, a dotyczącym komparatystyki kulturowej oraz potocznego rozumienia regionalizmów i świa-

<sup>11</sup> C. Geertz, *Wiedza lokalna*, tłum. D. Wolska, Kraków 2005, s. 81–100.

domości lokalnej. Inspiracją moich rozważań są, myśli Jurija Łotmana, szczególnie jego praca *Kultura i eksplozja*<sup>12</sup>.

Rozpatrywanie wymienionych wyżej kwestii powinno uwzględniać trzy socjologicznie różne konteksty życia zbiorowego, nazywane poziomami uczestnictwa: państwo, naród i grupę etniczną (lokalną). W jednostkowym abstrakcyjnym ujęciu oznacza to, że dowolny „Ego” jest w większości przypadków równocześnie obywatelem jakiegoś państwa, członkiem pewnego narodu i należy (lub należał) do określonej grupy etnicznej lub lokalnej. Poziomy uczestnictwa „Ego” w rzeczywistości społecznej są wyznaczane przez rodzaje afiliacji i identyfikacji. Mają one wymiar grupowy i indywidualny. Powyższa sytuacja opisuje złożony status społeczny większości jednostek ludzkich – obywateli współczesnej Polski.

Wyznaczone socjologicznie poziomy uczestnictwa można rozpatrywać w aspektach kulturowych, językowych i społecznych jako tych, które określają ludzki sposób bycia w świecie. Gdy owe porządki (poziomy uczestnictwa i wymienione aspekty) skrzyżujemy ze sobą, otrzymamy zbiór możliwych interpretacji zagadnień, o których chcemy mówić. Ich uwzględnianie w dyskusjach nad świadomością regionalną i zróżnicowaniem kulturowym jest konieczne.

Możliwości interpretacyjne, jakie istnieją w obrębie nauki, jak i te dokonywane w myśleniu potocznym, są niejednakowe na różnych poziomach uczestnictwa. Wykorzystując doświadczenie antropologiczne oraz wiedzę zaczerpniętą z innych nauk, można szeroko interpretować problemy wynikające z krzyżowania poziomów uczestnictwa z aspektami rzeczywistości kulturowej, językowej i społecznej.

Na poziomie identyfikacji formalnej (państwo) możemy stwierdzić, że konstytucje i systemy prawne państwa gwarantują równouprawnienie społeczne i kulturowe obywateli. Wiadomo też, że polityka w programach i deklaracjach zapewnia, że chodzi w niej o realizację podstawowych wartości, takich jak: wolność, suwerenność, godność ludzka. Rozziew między deklaracjami a praktyką społeczną ich realizacji jest skutkiem myślenia życzeniowego. We wspomnianych deklaracjach odnajdujemy zbiór wartości wynikający z przyjętej wizji świata i człowieka, a to są obszary istnienia mitu. W polityce każdego państwa jest też miejsce na mityczne uzasadnienie systemu politycznego. Perswazyjnie zastosowany język przemycza fałsze, zawiera eufemizmy, sugestie, łatwo ulega hipostazom. Jego sposób użycia bliski jest zabiegom magicznym,

---

<sup>12</sup> J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, Warszawa 1999.



ponieważ operuje się tu tabu językowym lub w aktach mowy nadaje się językowi moc kreującą.

Na poziomie uczestnictwa świadomościowego, w którym używa się pojęcia „naród”, spotykamy zmytizowaną wersję historii. Dzieje narodu przybierają tu postać legendową, układają się według wartości i ideologii panujących w narodzie. Znaki, symbole i mity narodowe odżywają wciąż na nowo, jako emblematy identyfikacji przy różnych okazjach – od polityki do sportu. Bywają też sytuacje społecznie ważne (kryzysy, konflikty), które są projekcją nastrojów i postaw, stając się elementami symbolicznego i mitycznego uniwersum.

Na społeczne, kulturowe i językowe zjawiska z poziomu więzi emocjonalnych i typu afiliacji lokalnej składa się mozaika faktów wyrażająca się w ruchach regionalistycznych, lokalnych i mniejszościowych. Ruchy te są obecnie bardzo aktywne w podkreślaniu odrębności obyczajowych, folklorystycznych i gwarowych. Z drugiej strony rzecz biorąc, wiemy, jak trudno uporać się z uprzedzeniami i np. walka z przezwiskami i żartami etnicznymi przypomina przelewanie wody sitem.

Lista wymienionych zagadnień jest zaledwie przykładem niektórych ważnych kwestii, pozwalających na uchwycenie istoty rzeczy. Istotna tu jest rola kontekstów, w jakich należy ujmować toczący się permanentny proces powstawania świadomości regionalnej. Bo właśnie działania na rzecz dziedzictwa, jakie mają miejsce na poziomie regionalnym, są tu najintensywniejsze. W regionach mamy bowiem do czynienia z różnie rozumianą sytuacją wielokulturowości. Takie jest potoczne przekonanie, takie też jest przeświadczenie działaczy regionalnych, zaangażowanych nauczycieli, ideologów i urzędników państwowych. Na niej buduje się lokalne poczucie odrębności. W tym kierunku odbywa się też edukacja regionalna, tak chętnie podkreślana przez działaczy. Ale współcześnie wielokulturowość to sytuacja kontaktu kulturowego, który przy dzisiejszych możliwościach techniki zachodzi w skali trudnej do opisania, jeżeli nie użyje się terminu „globalny”. Stąd pytanie o relację globalne – lokalne. Różnie pojmowana granica świadomościowa między tym, co lokalne i tym, co globalne jest swojego rodzaju filtrem kulturowym, teksty by zaistnieć, muszą się przez nią przecisnąć, co jest podstawowym mechanizmem procesu nadawania znaczeń<sup>13</sup>. I w tym miejscu znowu „kłania się” teoria regionalizmów, która zawsze opiera się na założeniu wielokulturowości różnie rozumianej.

Z tego, co powyżej powiedziałem, można wysnuć wniosek, że z semiotycznego punktu widzenia, stale odbywa się proces filtrowania tekstów przez granice, tak by „moje” teksty znalazły się w centrum semiotycznym, w przestrzeni

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 33–34.

własnej i dzięki temu nabierały znaczenia większego niż trywialne/globalne. Jeżeli tak jest, to można postawić takie oto pytania:

- czy sytuacja wielokulturowości lub pogranicza kulturowego to trzecia wartość (znaczą tu teksty z wielu stron), czy jak chce Łotman, proces semiozy jest w takich sytuacjach osłabiony przez nakładanie się tekstów i znaczeń, co prowadzi do „dozy ich trywialności”<sup>14</sup>;
- czy regiony wielokulturowe to obszar negocjacji, lub też przyzwolenia na istnienie tekstów „obcych” w „moim” kręgu znaczeń;
- czy porównywanie (potoczny dialog kulturowy) koniecznie musi polegać na tym, że trzeba dzielić, by określić siebie.

Powyższe kwestie powodują sytuację ciągłego odczuwania dysonansu przy obserwowaniu i porównywaniu kultur, ale wydaje się, że jest to stały element wymiany społecznej. W świecie każdej kultury i w sytuacji kontaktu kulturowego toczy się dialog i wymiana. Jednym z edukacyjnych wyrazów tych procesów jest właśnie rozmaicie rozumiane porównywanie. Możliwe jest ono przy ustalonych (wynegocjowanych) kryteriach i uznanych wartościach. Wartości muszą istnieć, by zachodził proces porównywania, a tym samym i społecznej edukacji.

Wiedza regionalna jest wariantem stale toczącego się procesu wymiany kulturowej. Występująca w niej wiedza potoczna (folklor, przeświadczenia, stereotypy – przypominam poziom emocjonalny identyfikacji i afiliacji społecznej) jest mityczną interpretacją kategorii „mała ojczyzna”. Wymiana komunikacyjna przez porównanie może dać efekt tolerancji (tak, jak my, każdy ma swoją małą ojczyznę) albo może skutkować napięciami i przejawami niechęci (nasze versus inne), gdy przemieszane zostaną porządki i poziomy uczestnictwa.

Podsumowując: w procesach komunikacyjnych nieustannie dokonuje się świadomych lub mimowolnych porównań. W sytuacji wielokulturowości i różnorodności dziedzictwa kulturowego poczucie tożsamości lokalnej przejawia się jako syndrom zjawisk określonych przez kontekst uczestnictwa i afiliacji. Wziąwszy to pod uwagę uważam, że dla realizacji postulatu szacunku dla dziedzictwa konieczne jest przeniesienie go na odpowiedni poziom, a nie bezpośrednie rozpoznawanie różnic kulturowych. Konieczne jest wyartykułowanie hierarchii wartości wspólnotowych, które mogą być metatekstowym komentarzem dla komunikacji i wymiany społecznej. Powstanie w ten sposób ponadlokalna zmityzowana sfera kultury, którą wszyscy się posługujemy.

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 187–188.

Kolejnym istotnym kontekstem dyskusji o regionalizmie są współczesne rozważania o naturze tożsamości i jej roli w procesie identyfikacji kulturowej. Już z poprzednich tez wynika, że problemem tym trzeba się bliżej zająć. W tradycji nauk antropologicznych rzecz była jednoznacznie rozstrzygnięta, gdy dotyczyła społeczności w dużym stopniu społecznie i kulturowo homogenicznych. Tożsamość była swoiście zadana, wynikała z tradycji i sposobów społecznej edukacji. Nawet wtedy, gdy przekonanie o jednorodności kulturowej i społecznej było socjologiczną złudą kreowaną przez prawodawców lub uczonych, nie wywoływało to wątpliwości odnośnie do statusu i natury tożsamości kulturowej jako danej raz na zawsze. Zdefiniowane w duchu pozytywistycznego empiryzmu pojęcie „regionalizmu” określało status zarówno „ego”, jak i całych grup. Zasygnalizowana wyżej komplikacja użycia omawianego terminu jest próbą dyskusji z kategoriowym, pojęciowym sposobem wyznaczania zakresu kategorii. Rama, jaką tworzą kategorie afiliacji i identyfikacji, wskazuje na elementy uwzględniane przez tych, którzy uznają tożsamość jako zadaną cechę osobowości psychospołecznej. Dominujące jest w nim przekonanie o przewadze przeświadczeń grupowych nad jednostkowymi.

Współczesne przeniesienie ciężaru rozważań z wymiaru zbiorowego na jednostkowy w odniesieniu do kwestii tożsamości dało takie oto tezy: tożsamość może być autokreacją lub autoprezentacją. Można o niej wiele mówić, niektórzy powiadają wręcz, że tożsamość to nieustanna narracja. Przy czym język wypowiedzi pozostaje dowolny.

Tożsamość ma wymiar refleksyjny, czasowy i narracyjny. Poprzez akty przekraczania samego siebie człowiek kreuje nowe symboliczne światy. Dzięki tej zdolności powstaje zmienna migotliwa rzeczywistość kulturowa, wobec której trzeba zająć stanowisko, określić się, wzrasta więc ilość narracji i interpretacji. Postmodernistyczna kultura jest zróżnicowana w warstwie zachowań i idei, istnieje w dziesiątkach wariantów, w odmianach lokalnych, potocznych, alternatywnych, wysokich i niskich. Oferta udziału w życiu społecznym i kulturze, który to udział utrwała nasze poczucie tożsamości, jest zbyt obszerna, by można było potraktować ją inaczej niż powierzchownie. Uczestnictwo pozostaje więc pozorne, z czego płynie potrzeba natychmiastowej ekspresji i akceptacji w ocenie postaw i osobowości. Ważniejsze staje się dzięki temu odczucie estetyczne, niż etyczne.

Powyższe tezy wspierają fakty mówiące, że myślenie narratywne, zakorzenione jest w ludzkim doświadczeniu i pozostaje związane ze stanami mentalnymi każdego z nas. Wywołuje to opowieści i obrazy w porządku innym niż logiczny. Można powiedzieć, za autorami tzw. moralności ponowoczesnej, że

zmienny charakter teraźniejszych tożsamości jest odpowiedzią na diagnozę współczesnego świata, w którym relacje między jednostkami oraz między jednostką a grupą nie są regulowane utartym obyczajem, ale za każdym razem trzeba je ustalać (negocjować), konstruować obraz swój i innego.

W antropologicznych opisach tożsamości dominuje sąd stwierdzający, że tożsamość to świadomość samego siebie. Podmiot konstruuje siebie w relacji do kultury i społeczeństwa. Dla antropologii kulturowej podstawą tożsamości jest kultura skłaniająca do swoistego stylu, idiomu kulturowego odróżniającego nas od innych. Cechą podejścia antropologicznego jest bowiem podkreślanie więzi pomiędzy właściwościami kultury a tożsamością przeżywaną przez członków grupy. Jednak przy tym tożsamość zbiorowa nie jest wyraźnym obrazem grupy, jest przez jej eksponentów konstruowana. Określa się wówczas za pomocą kodów symbolicznych dystynkcje tego, co jest nasze, a co obce, co jest cywilizowane i dozwolone, a co barbarzyńskie i nieprzystojne (dalszych przykładów takich rozgraniczeń nie trzeba tu mnożyć).

Powstająca w ten sposób normatywna i symboliczna warstwa kultury kształtuje poczucie jednostkowe i grupowe poczucie tożsamości, a system normatywny integruje zbiorowość. Tezy te opisywałyby skutecznie mechanizmy kształtowania się tożsamości, gdyby nie fakty, na które trzeba zwrócić uwagę. Chodzi o wspomnianą tymczasowość i powierzchowność kontaktów we współczesnym społeczeństwie oraz stałe przekodowywanie całych sfer kultury. Widać to wyraźnie np. w sposobie użycia zwyczajów językowych w środowiskach subkulturowych, a w obszarze nauki antropologicznej w modzie na studia typu gender i queer. Tożsamość może być czymś płynnym, zmiennym, konstruowanym i czasowym. Taką lekcję możemy odczytać z przekonania postmodernistycznej antropologii kultury.

Nie są to problemy wydumane. Oto przykład: na wystawie plastycznej zatytułowanej *Identity* (autor: Alek Janicki, Kraków, Bunkier Sztuki 2006) artysta pokazuje językiem plastyki i życia potocznego, zaskakujące polskie sytuacje przemieszania kulturowego. Na jednym z monitorów ogląda się dziewczynę, antropologicznie odmienną od tzw. typu słowiańskiego, jest ciemnoskóra, a recytuje płynną polszczyzną powszechnie znaną w Polsce frazę z romantycznego poematu: „Litwo! ojczyzno moja! ty jesteś jak zdrowie; Ile cię trzeba cenić, ten tylko się dowie, kto cię stracił”. Można tu zapytać, czy tradycja, język pozostaje jeszcze wyznacznikiem tożsamości. Co jest ważniejsze geny, czy deklaracja świadomości. W naszym kraju też zaczyna być to problem realny. Ale ma on także wymiar o wiele szerszy, pojawia się wszędzie tam, gdzie tradycje są przemieszane na skutek procesów migracyjnych i globalizacyjnych.

Tożsamość to intymność, to sprawa wewnętrznej świadomości. Pytanie „kim jestem” odbija się jednak w zbiorowym lustrze, ponieważ taki charakter ma każda forma ekspresji. Istotne kiedyś pytanie o osobowość psychospołeczną partnera interakcji pozostaje w mocy, gdy dialog (współdziałanie) toczy się na poziomie lokalności. Co natomiast o sobie wiemy, gdy rozmawiamy na internetowych czatach, forach i blogach. W czasach, gdy nie wiemy, co dzieje się u sąsiada za ścianą, anonimowość jest czymś powszechnie akceptowanym, a wysyłane do siebie komunikaty mogą mieć charakter dowolny – nic nikogo nie dziwi. Czy globalne techniki komunikacji zabijają lokalność i regionalizm.

Powiada się, że niezbywalnym aspektem tożsamości jest pamięć. Tymczasem naszą tożsamość mogą tworzyć inni. Twarz rozumiana dosłownie i metaforycznie jest do wymiany, poprawki lub wyboru. Wszak wypowiadając od zawsze istniejące przekonanie wyrażające się w porzekadle „ór czyni człowieka”, co rozumiemy – jest znakiem jego społecznych ról, można zapytać, czy role społeczne wyczerpują osobowość. Ważna może tu być i taka sugestia współczesnej kultury, że rolą można się bawić w sensie bliskim aktorstwu. Kultura popularna, nie tylko w Polsce, karmi się sensualistycznym sposobem percepcji rzeczywistości, który zawiera w sobie mechanizm brania reprezentacji za samą rzeczywistość. To też jest kwestią współczesnych rozważań nad tożsamością. Odnosi się to również do potocznego rozumienia regionalizmu i znaków identyfikacji w Polsce.

Regionalizm nie jest pojęciem, które funkcjonuje w izolacji. Zalicza się on do kategorii i pojęć służących do kulturowych samoopisów rzeczywistości społecznej, które jak każda wysoko zorganizowana kultura, buduje sama sobie. Rozwijając historycznie to stwierdzenie, można powiedzieć, że już w I Rzeczypospolitej wśród warstwy uczestniczącej w życiu zbiorowym świadomie i pełnoprawnie, czyli głównie w stanie szlacheckim (powiadają specjaliści, że w różnych okresach szlachta stanowiła 10–12% społeczeństwa), tworząc naród polityczny, narodziło się w niej głębokie przekonanie o pewnego rodzaju wspólnocie kulturowej, społecznej i religijnej. Poświadcza to historia obyczaju i literatury<sup>15</sup>. Natomiast reszta społeczeństwa (stany/warstwy nieelitarnie) pozostawały na poziomie identyfikacji społeczeństwa agrarnego. Punktem odniesienia dla mieszkańców ziem polskich była w większym stopniu najbliższa przestrzeń, stąd tożsamość wyrażała się raczej w folklorze, lokalnych tradycjach i podległości wobec swoich bezpośrednich „panów” lub w związkach sąsiedzkich<sup>16</sup>. Przypomnę, że jeszcze w latach 30. XX w. Józef

<sup>15</sup> A. Walicki, *Trzy patriotyzmy*, Warszawa 1991, s. 10–41.

<sup>16</sup> R. Wapiński, *Polska na styku narodów i kultur*, Gdańsk 2002, Warszawa 2004, s. 36–78.

Obrębski pisał o ludności Polesia, że kiedy miała zadeklarować opcję narodową, odpowiadała ankieterom: „tutejszy”. Brak tu było imponderabiliów związanych ze świadomością narodową, odwoływano się wyłącznie do lokalności<sup>17</sup>. Dowodzi to trwałości tego rodzaju identyfikacji.

Na ziemiach polskich powstająca warstwa inteligencji – wywodząca się ze zubożałej szlachty i w mniejszej ilości z mieszczaństwa – wyznaczyła sobie historyczny cel, którym było obudzenie świadomości narodowej w najliczniejszej warstwie społeczeństwa, jaką tworzył lud wiejski. W jej przekonaniu państwo powinno zmienić charakter – udział w nim miał być powszechny i świadomy.

Na terenach Polski zagarniętych przez zaborców przetrwał typ identyfikacji z kulturą podtrzymującą tradycje szlacheckie rozumiane jako narodowe. Znane też jest romantyczne przekonanie, że mimo opresji istniało wśród Polaków niepodległe państwo ducha – właściwa Polska. Nakładało to ogromne obowiązki na uczestników tak wyobrażonej wspólnoty. Gdyby spojrzeć na nie ze współczesnego punktu widzenia – obowiązki trudne do spełnienia, ale spełniane. Trzeba było nieustannie zaświadczać gotowość do wyrzeczeń dla ojczyzny łącznie z poświęcaniem życia. Miłość po śmierć (słynne, znane też w języku łacińskim: „jak słodko umierać za ojczyznę”). Tradycja romantyzmu rozwinęła więc w szczególną postać patriotyzmu, w narodzie pozbawionym własnego organizmu państwowego.

W interpretacji historii i literatury polskiego romantyzmu zwraca się uwagę na jej mesjanistyczny i tytejski charakter. Taki profil interpretacyjny ma głośna w swoim czasie praca Marii Żmigrodzkiej i Marii Janion o romantycznym rozumieniu i praktykowaniu wzorców osobowych<sup>18</sup>. W późniejszych wypowiedziach Maria Janion przekonuje nas, że romantyczny model przeżywania patriotyzmu w polskiej świadomości narodowej przetrwał aż do lat 80. XX w. Według niej, ostatnim romantycznym zrywem był ruch „Solidarność”. Jest w tym dużo trafnej obserwacji, przecież inteligencja polska, „od zawsze” czuła się przewodnikiem narodu. Bycie inteligentem polegało nie tylko na uczestnictwie w pewnej grupie społecznej, lecz także nakładało obowiązki i misję: nauczyciele, lekarze, prawnicy, księża, uczeni, artyści – wszyscy oni starali się realizować posłanie rozbudzenia poczucia tożsamości narodowej i patriotycznych postaw w całym społeczeństwie. Tak kształtowała się narodowa tożsamość, jako kategoria zadana i obligatoryjna.

---

<sup>17</sup> J. Obrębski, *Dzisiejsi ludzie Polesia i inne eseje*, Warszawa 2005, s. 108–110.

<sup>18</sup> M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, Warszawa 1978.

Dopiero pod koniec lat 90. XX w. zmieniają się nastawienia społeczne. W Polsce wolnej po 1989 r. przyswajanie kapitalizmu pokazało, że wyczerpuje się przewodnia rola inteligencji. Trwająca od upadku „komuny” nieustanna dyskusja o współczesnym miejscu inteligencji w społeczeństwie polskim uświadamia nam, że jej ważna historyczna misja jest obecnie podważana. Powiada się, że jej rolę z powodzeniem spełni tzw. klasa średnia. Ale przecież jej przedstawiciele przekonują swoimi działaniami, że nie spełniają etosowych wymogów obowiązujących inteligencję – daleko im do idei posłannictwa społecznego. Okazuje się przy tym, że jednocześnie zanika kateryczne hasło służby społecznej. Powiada się w tej chwili, że inne trzeba przyjmować postawy, trzeba się bogacić (państwo jest bogate, gdy ma bogatych obywateli), zdobywać przydatne umiejętności, realizuje się cele raczej indywidualne, a nie zbiorowe. Nie musi to stać w sprzeczności z lojalnością wobec państwa i narodu. Głębokie motywy o charakterze patriotycznym są w tej chwili nieprzydatne, trzeba je zostawić na inny czas. Nie można żyć w stałym napięciu motywowanym narodowo, ponieważ motywacje takie szybko się zdewaluują. Odradza się więc inaczej rozumiany regionalizm.

Najlepiej powyższe przemiany pokazuje konfrontacja sytuacji z lat obecnych, z nieodległym jeszcze przecież przykładem Polski Ludowej. Wiemy dzisiaj, że w czasach PRL zdeprecjonowały się postawy patriotyczne i różnicowała się rola inteligencji w kształtowaniu świadomości narodowej.

Naród podzielony był w PRL, z grubsza rzecz ujmując, na dwie części: aktywnych uczestników życia zbiorowego w kraju o ograniczonej suwerenności, zdominowanym przez jedną partię PZPR oraz tych, którzy się biernie sytuacji przyglądali. Dawało to niektórym poczucie oporu społecznego, a tymczasem ich postawa to była wyłącznie inercja, bezsilność i z czasem przystosowanie. Ale ta grupa, która postawiła na aktywne życie, na uczestnictwo w aparacie organizującym społeczne życie polskiej zbiorowości, obrzydziła społeczeństwu, i chyba sobie samym, pojęcia „narodu” i „ojczyzny” nieustannie dodając do nich przymiotnik „socjalistyczny”. Mówiono, że podstawową ekspresją patriotyzmu jest służba socjalistycznej ojczyźnie. Ten wielki propagandowy koncert trwał przez cały PRL. Liczne święta i obchody, miały, jak przekonywano, charakter robotniczy, ale dla pewnych obszarów – zachodniej i północnej Polski – dodatkowo podkreślano, że to jest również manifestacja polskości. Na ziemiach zachodniej Polski odkrywanie korzeni polskich było priorytetem. Poprzez badania naukowe, sterowanie społeczne, przywracanie lub tworzenie polskich nazw na obszarach „odzyskanych”, poszukiwano piastowskich tradycji. Nadto dowodziło się szybkiej, postępującej integracji społecznej

i gospodarczej. W sferze kultury folklor (pytanie jaki) i zmityzowana historia należały do istotnych form ekspresji społecznej. Był to jedyny sposób ogólnej mobilizacji. Socjolog Stefan Nowak twierdził, że w okresie PRL-u w społeczeństwie polskim istniała próżnia socjologiczna polegająca na tym, że identyfikacja w nim przebiegała tylko w kręgu najbliższym, krewniaczo-sąsiedzkim i ewentualnie na poziomie poczucia narodowego. Brak było natomiast autentycznej struktury wewnętrznej, rozmaitych instytucji, organizacji, centrów integracji życia zbiorowego. Istniały oczywiście oficjalne instytucje, ale były one wszystkie opanowane przez system państwowy i jako takie spełniały ukryte funkcje nacisku i stymulowania społecznego. Dlatego źle działały i także były odbierane. Grano również na uczuciach patriotycznych, ciągle podtrzymując przekonanie, że grożą nam – jako państwu i narodowi – Niemcy. Propagandowa sugestia o spodziewanej niemieckiej agresji miała mobilizować społeczeństwo jako całość w swoistym akcie patriotycznym, ponieważ oto stracimy ojczyznę przez niemieckie dążenia do rewanzu. To męczyło i zniechęcało do rozmaitych aktywności zbiorowych. Sprawa jest oczywiście dużo bardziej skomplikowana. O tym bardzo ciekawie pisze w swojej książce Teresa Walas, pokazując, że życie zbiorowe w PRL – naukowe, kulturalne, działalność artystyczna i wszelka inna – toczyły się wbrew albo pomimo opresji, bo przecież trudno było pozbawiać się jakichkolwiek możliwości ekspresji i aktywnego życia<sup>19</sup>.

Kiedy przyszła „Solidarność” i nastąpiła wolna Polska, zmęczone społeczeństwo, oprócz okresu pierwszej euforii, nie poszło za odruchem patriotycznym. Fala entuzjazmu szybko opadła zduszona stanem wojennym i właściwie długo się nie podnosiła. Równocześnie nastąpiło nieprawdopodobne przyspieszenie cywilizacyjne. Rewolucja informatyczna spowodowała, że rozmaite granice, w których można było zamykać Polskę, rozmyły się ze względu na możliwości oraz powiązania komunikacji – rzeczywistej i symbolicznej. Nie da się dzisiaj zamknąć dla środków przekazu żadnej części świata. Przez telewizję satelitarną, Internet wszystko, co dzieje się globalnie, dociera również do nas. Próba mobilizacji w kategoriach tyrtejskiego kanonu „bądź zwarty, gotowy” już się nie sprawdza. W skali Europy życie nabrało charakteru bardziej pragmatycznego. Dlatego stary model patriotyzmu, jaki próbowały ożywić elity rządzące w latach 2005–2007, dla większości społeczeństwa okazał się anachroniczny. Nie trafia to już do tej jego części, która jest ekspansywna, nastawiona na karierę, na nowoczesne życie, zmiany i aktywną ekspresję osobowości.

---

<sup>19</sup> T. Walas, *Zrozumieć swój czas*, Kraków 2003.



Jednocześnie pojęcia „patriotyzm” i „naród” stały się monetą, którą łatwo obracać. Wystarczy popatrzeć na deklaracje naszych polityków i perswazje skrajnie katolickiego radia „Maryja”. Wiadomo, że każda grupa społeczna istnieje dzięki więzi, więc elementów tej więzi nieustannie poszukuje. Jeżeli nie ma innej formy identyfikacji, bo świadomość i uczestnictwo w życiu zbiorowym są niskie, to pozostaje jako punkt odniesienia naród. Dlatego hasła narodowe trafiają na podatny grunt, ale są one bardzo płytko osadzone, ze względu na potoczność użycia. „Naród” i „Polak”- jako kategorie oceny życia codziennego bywają nad wyraz często motywowane religijnie i nie uwzględniają odrębności regionalnych.

Istnieje współcześnie niejeden taki rodzaj manifestacji zbiorowych emocji, który związany jest z kulturą masową. Okazuje się, że do ich realizacji wystarczą wybrane, zewnętrzne oznaki albo gesty, w swym wyrazie patriotyczne i regionalne równocześnie. Są one jednak złudne, szybko wzrastają i szybko gasną. Pojawiają się nagle, np. przy widowiskach sportowych lub jakichś festiwalach. I wtedy mecz piłkarski staje się przez chwilę manifestacją jedności narodowej i właśnie regionalnej, ba – wszyscy się spodziewają, że będzie to miało trwałe skutki społeczne. Tymczasem wiadomo, że emocja sportowa trwa, póki toczy się gra. Gdy ta się kończy, emocje gasną w ciągu kilku dni lub godzin. A jednak, ulegając myśleniu życzeniowemu, powiada się, że Polska jest „głodna” sukcesów. Potrzeba narodowej identyfikacji poprzez sport wzrosła gwałtownie, ale jest ona pozorna, powierzchowna i ślepa.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze inny ważny aspekt emocji odnoszących się do regionów. Jeżeli patriotyzm i świadomość narodowa w dawnym inteligentnym rozumieniu nie obywają się bez mitologii, to taką postawę odnieść też należy do tradycji lokalnych, a te ze swej natury przywołują czasy odległe. Trudno budować mitologię dnia wczorajszego, choć i to jest możliwe i w Polsce dzieje się od czasów katastrofy pod Smoleńskiem.

W naszej tradycji narodowej pozostaje jeden okres, w którym można było mówić o Polsce dominującej, o Polsce wielkiej. To jest Polska sprzed zaborów – Polska z dawnymi rubieżami wschodnimi Rzeczypospolitej, pamięć o nich jest ciągle punktem odniesienia dla mitologii narodowej. Kultuwując tradycję kresową jako narodową i regionalną, tamże lokujemy swój narodowy raj. Z klęski i utraty Kresów zrobiono na modłę romantyczną sztandar, pod którym możemy się identyfikować. Z „chlubnej listy” narodowych klęsk nadal konstruuje się postromantyczną wizję historii narodowej. Pielęgnuje się w Polsce tamtą przeszłość. A jednocześnie społeczeństwo bardzo wymieszane i nie najlepiej wykształcone karmi się mitami, w których treści mieszają się fakty

historyczne, zbiorowe projekcje, idiosynkrazje i stereotypy. Buduje się o sobie jakąś dziwną, wspólną, wyobrażoną rzeczywistość. Polskie wyobrażenia są chorobliwe również w tym sensie, że wciąż podtrzymują tradycyjne, zbiorowe przekonanie o własnej narodowej niezwykłości i supremacji polskiej kultury. Społeczeństwo nie umie się tego pozbyć, mimo literackich prób i licznych dyskusji o zmiennym kształcie przeszłości<sup>20</sup>.

Gdy granice przestają dzielić, to jedynym, co każda grupa ma do zaoferowania, jest oryginalność kulturowa. Co prawda zacierą się ona przez globalizację, ale z drugiej strony globalizacja zwiększa wrażliwość na lokalność. Oprócz globalizacji – glocalizacja. Dlatego ważne są wszystkie formy lokalności, wyobrażenia na temat tego, co własne i swoiste. Patriotyzm może realizować się na tych podstawowych poziomach. A na poziomie makrospołecznym istnieje lojalność państwowa. Patriotyzm lokalny łatwo się przekłada z mikropoziomu na poziom ideologiczny. Miejscowe tradycje w świadomości potocznej nie odrywają się od poczucia wspólnoty historycznej, mitycznej, wyobrażonej. Ta lokalność – to też jest Polska i to wcale nie jednoznaczna.

Mówi się, że regionalizm jest trwałą modą społeczną, a antropologia kulturowa nieustannie w debacie publicznej przypomina o nim jako o rodzaju wyrazu mikro-wielokulturowości. Ale słusznie pojawiają się wówczas wśród badaczy tezy stwierdzające, że przy współczesnym mieszanym się migrującej nieustannie ludności coraz trudniej mówić o regionach w dotychczasowych pojęciach. Kwestią pozostają bowiem rodzaje identyfikacji, ponieważ trudno wyznaczyć, czym ona jest ze względu na współczesną przewagę indywidualnych przekonań przy konstruowaniu tożsamości. Lojalność obywatelska w wymiarze państwowym nie ulega wątpliwości, jeżeli traktuje się ją poważnie. Co jednak robić z tożsamością lokalną? Czy jest wystarczająco silna jako więź społeczna? Zapewne tak, skoro wywołuje napięcia występujące na różnych poziomach życia społecznego. Oto przykłady.

Po pierwsze, w świadomości potocznej obraz zróżnicowania etnicznego i regionalnego Polski jest dużo prostszy i bez specjalnego wywołania obraz takowy w ogóle nie istnieje. Polacy mają silne poczucie dystansu etnicznego i tam, gdzie dochodzi do kontaktu z innymi etnicznie i narodowościowo, zajmują postawy mało tolerancyjne. Przykładem są kontakty polsko-ukraińskie nie tylko na wschodniej granicy, i kontakty polsko-niemieckie na Śląsku. W Opolskiem od lat trwa spór internetowy wywołany artykułem o pojawieniu się dwujęzycznych tablic z nazwami miejscowości. Wśród głosów dyskutan-

---

<sup>20</sup> M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Kraków 2006, s. 259–330.

tów dominują obelgi, jakimi obrzucają się mieszkańcy Opolszczyzny, głosy odsądzające od czci i wiary autorkę tekstu, a także napaści na tych, co zabierają głos w dyskusji, a nie pochodzą ze Śląska.

Po drugie, gdy przyrzeć się rzeczywistości z poziomu opisu specjalistycznego, to obraz zróżnicowania kulturowego jest bardziej złożony, niż ten przedstawiany oficjalnie, lecz nie ma on realnego znaczenia w życiu zbiorowym. Przy liczbowo niewielkich ilościach mniejszości w stosunku do kultury dominującej, mniejszości to raczej ciekawostki etnograficzne. Reprezentują je przy tym często zrekonstruowane przez badaczy-etnografów artefakty. Są to stare nazwy, historyczne i materialne ślady po dawnych mieszkańcach ziem, którym przywracając imiona, buduje się dyskursy regionalistyczne i symboliczne mające za zadanie integrację nowych i starych mieszkańców. Jest to raczej działalność muzealna, polegająca na odtwarzaniu szczegółu etnograficznego, który różnicował, ale nie był i nie jest podstawą wielokulturowości. Polska od lat nie jest wielokulturowa, wielokulturowość jest w skansenach. Społeczeństwo polskie jest ksenofobiczne (patrz punkt wyżej) a podtrzymuje je w tym Kościół katolicki w swoim ludowym wymiarze i konkordatowym monopolu. Struktura polskiej kultury jest jednoimienna, z trudem przełamuje się w stronę otwartości.

Po trzecie, z powodów powyższych polskie społeczeństwo nie radzi sobie z pojawiającymi się od pewnego czasu przybyszami/uchodźcami/emigrantami ze wschodu (z Kaukazu i krajów położonych dalej na wschód). W Polsce trudno być uchodźcą, ponieważ kraj nasz jest tylko drogą tranzytową na zachód. A jeżeli nie, to adaptacja jest trudna ze względu na typ kultury, postawy Polaków, przeszkody administracyjne. O tym mało się mówi, a przecież w Polsce żyją tysiące Wietnamczyków, uchodźcy z krajów muzułmańskich (mówi się, że jest ich do 25 tysięcy) i inni. Problem widzą badacze: antropologowie, socjologowie, pedagodzy. W życiu społecznym jednak tych ludzi nie widać. Co z nimi robić, każda sytuacja jest możliwa: integracja, asymilacja, separacja, marginalizacja, internowanie, wydalanie. W Polsce imigranci nie mają grup wsparcia w postaci społeczności etnicznie podobnych (rasa, kultura, religia), ludzi już zaaklimatyzowanych, a społeczeństwo przejawia postawy obojętne.

Oto inne przykłady lokalnych konfliktów. Każda z tych form konfliktu znana jest badaczom społecznym. We współczesnym społeczeństwie polskim, żmudnie budującym więzi obywatelskie, lokalna debata społeczna jest czymś szczególnie ważnym i pożądanym. Nie mogło więc to umknąć uwadze badaczy obserwujących życie wspólnot lokalnych. I tak na przykład, miejscowe debaty

obserwowała A. Malewska-Szałygin<sup>21</sup>, o pozaprawnym sposobie rozwiązywania wewnętrznych konfliktów wiejskich pisała M. Magoska<sup>22</sup>, etyczne aspekty związane z tożsamością mniejszości i środowisk lokalnych były przedmiotem studiów zespołu Zakładu Antropologii Społecznej Instytutu Socjologii UJ<sup>23</sup>.

Zakresów i sposobów pisania o regionach jest wiele, tyle ile może być rodzajów refleksji humanistycznej nad nimi. Dalej przywołam jako przykłady pojedyncze prace, które traktuję jako ilustrację bogactwa, które niosą w sobie te zagadnienia.

Jest więc region (za jego językowy ekwiwalent uchodzi często termin prowincja) przedstawiany jako miejsce zamieszkania, ale o specjalnych warunkach. Jest to przestrzeń oswojona poprzez trwałe symboliczne jej waloryzowanie i odczytywanie, od wymiaru kosmologicznego zaczynając, na folklorze kończąc. Tak o niej piszą antropologowie i etnografowie<sup>24</sup>, folklorysty<sup>25</sup>, literaci<sup>26</sup>. Niezwykłość zamieszkania bierze się też z faktu, że bywa traktowane jako znak indywidualnego wycofania się lub zbiorowej manifestacji pewnych postaw społecznych związanych z krytyką społeczną nazywaną antyglobalizmem. Zamieszkiwanie prowincji jest w takich przypadkach świadomym wyborem realizującym życie w społecznościach alternatywnych, nastawionych często na specyficzne formy twórczości i ekspresji<sup>27</sup>.

Problematykę i retorykę nadającą specyficzne sensy naczelnej kategorii naszych rozważań odnajdujemy też w tekstach poświęconych tzw. małej ojczyźnie. Jest w nich ona łączona z takimi kategoriami, jak tradycja, tradycja wynaleziona, folklor, historia. Wszystkie służą konstruowaniu (w przekonaniu miejscowych – odtwarzaniu) lokalnej „prawdziwej” tradycji. Przeświadczenia o prawdzie zawartej w folklorze i regionalnej historii wynikają z pewnej ka-

<sup>21</sup> A. Malewska-Szałygin, *Wiedza potoczna o sprawach publicznych*, Warszawa 2002.

<sup>22</sup> M. Magoska, *Społeczno-kulturowe podłoże konfliktów prawnych. Studium konfliktów w dwu społecznościach wiejskich*, Wrocław et al. 1991.

<sup>23</sup> *Etyczny wymiar tożsamości kulturowej*, red. M. Flis, Kraków 2004.

<sup>24</sup> D. i Z. Benedyktowicz, *Dom w tradycji ludowej*, Wrocław, 1992; Z. Benedyktowicz, *Powrót do domu. Tarkowski i Kantor*, [w:] *Pochwała prowincji*, red. I. Godoń et al., Sandomierz 2007, s. 21–45; D. Czaja, *Paradoksy prowincji*, [w:] *Pochwała prowincji...*, s. 47–53.

<sup>25</sup> J. Bartmiński, *Ojczyzna w wierszach i pieśniach chłopskich*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1990, R. 44, nr 3, s. 9–13.

<sup>26</sup> S. Vincenz, *Na wysokiej poloninie*, Warszawa 1980.

<sup>27</sup> M. Sztandara, „*Miejsca święte i miejsca przekłete*”. *Szkic o antyurbanizmie „Wiejskich społeczności alternatywnych”*, [w:] *Przestrzenie, miejsca, wędrówki*, red. P. Kowalski, s. 51–69; J. Laskowska-Otwinowska, *op. cit.*

tegorycznej postawy aksjologicznej. Kreuje ona tradycję, która jest niczym innym niż zaktualizowaną przeszłością. Tradycja w tym przypadku to także specyficzne pojmowanie czasu i chronologii. Wymiary te są w niej bagatelizowane lub niedostrzegane jako istotne. Sam zastanawiałem się nad tym wielokrotnie<sup>28</sup>. Warto zwrócić uwagę, że autorów piszących lokalne historie napotykamy w każdej niemalże miejscowości. Kwestie chronologii traktują oni w różny sposób, od prób historycznej, a więc krytycznej, precyzji do swobody w operowaniu faktami. Przykłady tego znajduję od Poronina<sup>29</sup> i Jurgowa<sup>30</sup> do Legnicy<sup>31</sup> przez Dobrocice<sup>32</sup>, Bejsce<sup>33</sup>, Wójcin<sup>34</sup>, Brzesko<sup>35</sup>, Iwanowice<sup>36</sup> i wiele innych miejscowości. Podałem tu tylko garść przykładów z mojego prywatnego zbioru monografii lokalnych.

„Mała ojczyzna”, termin strawestowany przez wiedzę i język potoczny, używany kiedyś przez Stanisława Ossowskiego (ojczyzna prywatna) i Stanisława Vincenza ( mała ojczyzna), jest dzisiaj uznawany za byt realny. Tymczasem u obu wspomnianych autorów był on przestrzennym korelatem świata wyobrażonego. Był, jak o tym wyżej pisałem, funkcją subiektywnego, emocjonalnego pojmowania rzeczywistości. Współcześnie używa się skojarzeń coraz dalszych. W relacji znaczeniowej, „mała ojczyzna” / przestrzeń, pragmatyka wyraźnie preferuje realną przestrzeń (obszar). Kulturowy skutek zmiany znaczeń w polu leksykalnym jest widoczny w działaniach zbiorowych. Znane są liczne zabiegi socjotechniczne zmierzające do uczynienia z miejsca zamieszkania realistycznie rozumianej ojczyzny. Literatura na ten temat jest ogromna. Jako ważne dla opisu zjawiska są tu prace Wojciecha Łukowskiego<sup>37</sup> i Rocha Sulimy<sup>38</sup> gdy chodzi o naukę, jako przykład analizy literatury można wymienić pracę o nostalgicznym rozumieniu kategorii ojczyzna w esejach literackich<sup>39</sup>.

<sup>28</sup> Por. C. Robotycki, *Nie wszystko jest...*

<sup>29</sup> *Poronin dawniej i dziś*, red. A. Bafia, T. Nocoń Teresa, Poronin 2004.

<sup>30</sup> J. Ciągwa, *Dzieje i współczesność Jurgowa*, Kraków, 1996.

<sup>31</sup> *Teatr miasta – miasto teatru. Dawna Legnica i jej teatr we wspomnieniach mieszkańców*, oprac. R. Urbański, Legnica, b.r.w.

<sup>32</sup> J. i M. Wrońscy, *Dobrocice Stanisława Młodożeńca wczoraj i dziś*, Dobrocice 2007.

<sup>33</sup> Z. Bajka, *Bejsce 1000 lat historii*, Kraków 1994.

<sup>34</sup> K.J. Wilczyński, *Wójcin mego dzieciństwa*, Kraków 1995.

<sup>35</sup> J. Wyczesany, *Brzesko i okolice*, Krosno 2000.

<sup>36</sup> A. Miska, *Zarys dziejów Iwanowic*, Kraków 1999.

<sup>37</sup> W. Łukowski, *Spoleczne tworzenie ojczyzn*, Warszawa 2002.

<sup>38</sup> R. Sulima, *Głosy tradycji*, Warszawa 2001.

<sup>39</sup> J. Olejniczak, *Arkadia i małe ojczyzny. Vincenz, Stempowski, Wittlin, Miłosz*, Kraków 1992.

W kręgu odniesień semantycznych kategorii „społeczność”, lub lepiej „zbiorowość lokalna”, niemałą rolę odgrywa przekonanie, że charakteryzuje się ona swoistym stylem życia i rodzajem interakcji. Prawda to już historyczna, że w antropologii i socjologii mówi się o pochodzącym od Ferdynanda Toennisa rozróżnieniu środowisk społecznych na *Gemeinschaft* i *Gesellschaft*. Wspólnota to właśnie cecha strukturalna i interakcyjna realistycznie rozumianej małej ojczyzny. Obserwacje inspirujące się tym właśnie klasycznym rozróżnieniem znajdziemy w pracach etnograficznie zorientowanych antropologów, na przykład u K. Górnego i M. Marczyka<sup>40</sup>. Zbiorowość zorganizowana według wspomnianych zasad powinna dysponować znacznym kapitałem społecznym – kategorią socjologiczną znaną ze współczesnego słownika nauki o społecznościach<sup>41</sup>.

Te socjologiczne opracowania pokazują, że zmienia się kategorialny słownik opisu. Terminem najczęściej używanym, jako opisującym rzeczywistość społeczną, jest pojęcie „lokalność”, mające proveniencję postmodernistyczną. Nie jest to jednak tylko kwestia modnej nazwy. Jeżeli bowiem pojęcia znaczą, to musiała dokonać się zmiana jakościowa rzeczywistości społecznej. Dialog i debata są to formy interakcji społeczeństwa demokratycznego inaczej zorganizowanego. Proces przemian obserwują badacze od dłuższego czasu i zastanawiają się, czym jest współczesna lokalna społeczność i lokalna kultura. Zagadnieniom tym poświęciła wiele czasu Joanna Kurczewska i jej zespół. Socjologiczne odpowiedzi są tu bardzo istotne. Dawna tradycyjna wiedza etnograficzna okazuje się już niewystarczająca. Wspólna refleksja socjologii i antropologii kulturowej przynosi nowe bardzo ciekawe rezultaty. Dowodem tego mogą być dwa tomy studiów pod redakcją wspomnianej Joanny Kurczewskiej poświęcone różnym aspektom lokalności<sup>42</sup>.

To, co wyżej przedstawiłem jest naukowym aspektem rozumienia kategorii „regionalizm”. Zwracam tu jeszcze raz uwagę, że dzisiejsza socjologia i antropologia kulturowa używa, jak już to zaznaczałem, terminu „lokalność”, jako ekwiwalentu kategorii „region”, stwierdzając na podstawie empirycznych obserwacji, że ta pierwsza lepiej oddaje sytuację współczesnego społeczeństwa

---

<sup>40</sup> K. Górny, *Antropologiczno-socjologiczne studium społeczności lokalnych w okresie transformacji. Przypadek Włodawy i powiatu włodawskiego*, Wrocław 2003; K. Górny, M. Marczyk, *Na Bugu we Włodawie*, Włodawa 2003.

<sup>41</sup> B. Lewenstein, *Społeczeństwo rodzin czy obywateli – kapitał społeczny Polaków okresu transformacji*, „Societas/Communitas” 2006, nr 1, s. 163–196.

<sup>42</sup> *Oblicza lokalności. Tradycja i współczesność*, red. J. Kurczewska; *Oblicza lokalności. Różnorodność miejsc i czasu*, red. eadem, Warszawa 2006.

polskiego. Ale antropologiczny punkt widzenia obejmuje swoimi zainteresowaniami nie tylko etnograficzne wyrazy życia społecznego, „lokalność” nie wyczerpuje więc możliwości antropologicznych. Interesuje bowiem antropologa również ekspresja kulturowa dokonująca się poprzez potoczność i różne formy sztuki. W takich wymiarach „region/ mała ojczyzna” nabiera charakteru symbolicznego gestu, metafory i innych jeszcze możliwych znaczeń w trybie tychże dyskursów. Ale to osobny problem.

Można na koniec powiedzieć, że uczestnictwo w inaczej organizującym się społeczeństwie, w sytuacji stałej wymiany i komunikacji, obserwacje antropologiczne skłaniają nas do zmiany kategorii myślowych opisujących i interpretujących rzeczywistość, stąd wspomniana kategoria „lokalność” wyparła inne kategorie opisu.

## **Summary**

### ***The local community in the modern regionalism and local identity***

Categories like regionalism, local community, identity are understood in contexts other relevant terms used to describe and interpret social reality and the cultural and symbolic dimensions. In the categories : nation, homeland, national and regional consciousness. Without these contexts of problems, which Im referring to, they are often not to understand. These categories, all together, form a network through which we can recognize reality. However, nowadays it is organized in the different way, so the range of concepts is different. An article is devoted to the analysis of these new ranges and also this, what impies social and cultural practice. All these cultural facts, quated in the article, are the examples and illustrations of this phenomena, they are not analytical case studies, or generalizing statements about these phenomena.

