

**Wojciech Klimski, Katarzyna
Ukłańska, Joanna Urlik, Katarzyna
Górak-Sosnowska, Michał
Łyszczarz, Eugeniusz Sakowicz**

Biuletyn socjologii religii

Collectanea Theologica 79/4, 153-199

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

BIULETYN SOCJOLOGII RELIGII (62)

ZAWARTOŚĆ: I. Katolik-obywatel, czyli gdzie i jak katolicy realizują społecznikowską naturę swojej religii; II. Polityczna (nie)poprawność. Perspektywa socjokulturowa; III. Tatarzy polscy a muzułmańska kultura konsumpcyjna. Analiza w świetle socjologicznych badań jakościowych.*

I. KATOLIK-OBYWATEL, CZYLI GDZIE I JAK KATOLICY REALIZUJĄ SPOŁECZNIKOWSKĄ NATURĘ SWOJEJ RELIGII

Wydaje się, że mechanizm kształtowania postaw obywatelskich przez polski katolicyzm nie jest jeszcze wystarczająco opisany. Głębsze analizy dotyczą głównie jego społecznej roli w okresie PRL. Natomiast tematyka relacji katolicyzmu i postaw obywatelskich (szczególnie po 1989 r.) została sprowadzona i „zamknięta” w formule: stopień zaangażowania społecznikowskiego wzrasta wraz ze wzrostem poziomu zaangażowania religijnego. Inaczej mówiąc, prezentowana jest korelacja między udziałem w danej praktyce religijnej (najczęściej jest nią udział we mszy św.) bądź deklaracją wiary i jakimś typem aktywności obywatelskiej. Zatem pojawia się postulat przeprowadzenia poważniejszych analiz, które ostatecznie prowadziłyby do opracowania pełnej sylwetki katolika-społecznika. Winny one uwzględnić rolę religijnej motywacji w generowaniu zachowań obywatelskich katolików-społeczników, poziom znajomości przez nich katolickiej nauki społecznej, warunki, w których pojawia się ten typ zachowań. Niniejszy artykuł jest przyczynkiem prezentującym wybrane zachowania obywatelskie katolików, które istniały przed i po 1989 r. W swej problematyce koncentruje się na sektorach życia społecznego, w których są aktywni katolicy-obywatele (gdzie), a także przedstawia formy tych zachowań (jak). Autorzy przyjęli czasową perspektywę opisu przed i po 1989 r. Wynika to z chęci zaprezentowania niepowtarzalnego na skalę światową charakteru zachowań obywatelskich Polaków, które były podejmowane w okresie PRL, a które brały swój początek w ówczesnej sytuacji społeczno-politycznej. Te społecznikow-

* Redaktorem Biuletynu socjologii religii jest Eugeniusz S a k o w i c z, Warszawa.

skie działania były unikatowe w swej formie i w dużej mierze zostały ukształtowane przez katolicyzm. Ponieważ obywatelskość w swych przejawach jest wielopostaciowa, dlatego zaistniała konieczność dokonania przez autorów arbitralnego wyboru z palety zachowań charakterystycznych dla katolików-społeczników.

Cechy społeczeństwa obywatelskiego

Idea społeczeństwa obywatelskiego rozumie różnego rodzaju instytucje społeczne (stowarzyszenia) jako wyraz podmiotowości jednostek. One organizują się, aby przez te instytucje manifestować i realizować swoje potrzeby, wartości, światopoglądy¹. Obecność instytucji społecznych odrębnych od państwa i rodziny, a sytuujących się między nimi, świadczy o pluralizmie społeczno-kulturowym. Zaangażowanie w nie kształtuje umiejętność rezygnacji z indywidualnych potrzeb na rzecz wspólnych celów². Różnorodność społeczno-kulturowa skutkuje konfliktem i rywalizacją między poszczególnymi grupami światopoglądowymi. Ponadto, społeczeństwo obywatelskie charakteryzuje określony rodzaj relacji między instytucjami społecznymi i państwem. Państwo, przez stanowienie prawa, określa prawne ramy ładu obowiązującego wszystkich aktorów życia społecznego, a prasa, sądy, opinia publiczna i stowarzyszenia monitorują posunięcia instytucji państwowych³. Zarówno państwo, jak i instytucje społeczne, traktują taki porządek społeczny jako wartość podstawową.

Koncept społeczeństwa obywatelskiego uznaje, że przez przynależność do grup, wspólnot, stowarzyszeń, a przez nie do całego społeczeństwa, następuje doskonalenie jednostek. Ich kondycja zależy od kondycji zbiorowości, w których partycypują. Dlatego też cenione są działania rozwijające instytucje społeczne i państwo. Te działania, jak i wszelka aktywność podmiotów życia społecznego, przebiega w obrębie wartości podstawowych, których rolą jest definiowanie granic pluralizmu kulturowego i konfliktu⁴.

Zachowania obywatelskie są realizacją opisanej tu idei społeczeństwa obywatelskiego. Wszelkie formy działań, które wynikają z podmiotowości i odpowiedzialności jednostek za samego siebie, rodzinę, sąsiadów, wyrażające przywiązanie do całego społeczeństwa, troskę o jego dobro, a także działania przejawiające się w istnieniu licznych komórek społecznych (instytucji społecznych),

¹ R. D a h r e n d o r f, *Zagrożone społeczeństwo obywatelskie*, w: K. M i c h a ł s k i (red.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków 1994, s. 236.

² A. T o c q u e v i l l e, *O demokracji w Ameryce*, Kraków-Warszawa 1996, s. 126-127.

³ C. T r u t k o w s k i, S. M a n d e s, *Kapitał społeczny w małych miastach*, Warszawa 2005, s. 22, 25-27.

⁴ J. M a r i a ń s k i, *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim*, Lublin 1998, s. 17.

które bronią obywatela i autonomicznych grup przed zbytnią władzą państwa, są działaniami obywatelskimi. Postawa obywatelska manifestuje, że jednostka nie jest mierzwą historii, ale podmiotem życia publicznego⁵. W ten sposób efektywniej spełnia swoje potrzeby, niż gdyby działała w pojedynkę.

Idea społeczeństwa obywatelskiego ujmuje człowieka jako osobę. Jej godność jest źródłem wolności człowieka, jego podmiotowości, a także wskazuje na istnienie pewnego ładu duchowego, związanego z Bogiem. Konsekwencją tych ujęć jest koncepcja sprawiedliwości i więzi między ludźmi, „którą nazywano rozmaicie: braterstwem, współdziałaniem, współpracą, solidarnością wreszcie”⁶. Podobnie obywatelskość jest pochodną osobowej godności człowieka. Jest on odpowiedzialny za życie swoje i swojej wspólnoty. Ma prawo do moralnej i życiowej niezależności, ale jednocześnie może pełnoprawnie uczestniczyć w debacie społecznej, określającej kondycję wspólnego bytowania ludzi. Życie społeczne jest zorganizowane według wartości, które ludzie cenią i które chronią godności osoby⁷. Ujawnia się tutaj zasada równości obywateli, zgodnie z którą wszyscy ludzie są sobie równi w prawach i w życiu społecznym.

Głębsza analiza katolickiej nauki społecznej pokazuje, że „doktryna katolicyzmu wyraża aprobatę i promuje taki sposób organizacji życia społecznego, który na gruncie socjologii jest definiowany jako społeczeństwo obywatelskie. (...) Realizacja w życiu społecznym katolickiej nauki społecznej jako «efekt uboczny» generuje społeczeństwo obywatelskie. Różnice między socjologicznymi ujęciami społeczeństwa obywatelskiego, a katolicką nauką społeczną przebiegają w «treści», która ten mechanizm społeczny wypełnia. Współczesne społeczeństwa obywatelskie tymi «treściami» właśnie się różnią”⁸.

Zachowania obywatelskie przed 1989 r.

Prezentacja zachowań społecznikowskich przed 1989 r. nasuwa przede wszystkim pytanie o możliwość ich realizacji w komunistycznym systemie totalitarnym. Znawcy przedmiotu odpowiadają tutaj twierdząco, jednak wskazują, że istniejące mechanizmy społeczeństwa obywatelskiego nie funkcjonowały tak, jak w wolnych społeczeństwach o okrzeplej kulturze demokratycznej. Totalitarny charakter państwa powodował, że obywatelskość Polaków była kar-

⁵ W. T o c z y ń s k i, *Rola organizacji pozarządowych w odrodzeniu społeczeństwa obywatelskiego*, w: M. Z a ł u s k a, J. B o c z o ń (red.), *Organizacje pozarządowe w społeczeństwie obywatelskim*, Katowice 1998, s. 13.

⁶ I. K r z e m i ń s k i, *Czego chcieli, o czym myśleli? Analiza postulatów robotników Wybrzeża z 1970 i 1980*, Warszawa 1987, s. 2.

⁷ *Tamże*, s. 3.

⁸ W. K l i m s k i, *Katolicyzm i szansa na społeczeństwo obywatelskie*, w: W.J. W y s o c k i (red.), *Patriae Commodis serviens... Być ojczyźnie pożytecznym*, Warszawa 2008, s. 426.

łowata, nierozwinięta, a niekiedy parodiowała postawy społecznikowskie społeczności zachodnich. Jednak organizacje społeczne, a więc i społeczeństwo obywatelskie, funkcjonowało, chociaż było pod stałą kontrolą władzy⁹.

Aktywność obywatelska katolików w okresie PRL koncentrowała się głównie w parafii i była realizowana w ruchach i wspólnotach religijnych. Jej formę ściśle determinowała ówczesna sytuacja polityczna. W okresie stalinowskim władze zlikwidowały wszystkie stowarzyszenia katolickie, a jedyną tolerowaną działalnością była działalność parafii. Te okoliczności spowodowały, że wszelkie aktywności, które realizowały poszczególne stowarzyszenia religijne, włączono w duszpasterstwo parafialne. Program duszpasterstwa parafialnego stanowiły cele stowarzyszeń religijnych. Wyjątkową pozycję w parafii miała parafialna służba liturgiczna¹⁰. Jej stosunkowo swobodne funkcjonowanie wynikało z pobłażliwego traktowania życia liturgicznego przez władze. Grupy liturgiczne rozwijały się wśród dziewcząt (bielanki, schola) i chłopców (ministranci). To oni stanowili fundament dla przyszłej, soborowej odnowy liturgicznej.

Wraz ze śmiercią Józefa Stalina (zm. 1953) rozpoczął się okres łagodzenia polityki szykan wobec Kościoła. Duszpasterstwo parafialne uzyskało większą swobodę działania. Kierowane przez kapłanów skupiało parafian, którzy, dysponując bazą lokalową salek parafialnych, wiązali swoje apostołstwo ze sprawami parafii. Była to okazja do rozwoju kapitału społecznego – przekroczenia więzi rodzinnych i wejścia w szersze relacje koleżeńskie i przyjacielskie. Na tym polu aktywne były różańcowe grupy modlitewne, które stanowiły i stanowią obowiązkowy, i jakby ponadczasowy, punkt oferty religijnej polskiej parafii. Najpopularniejszą formacją różańcową był Żywy Różaniec. Modlitewna aktywność tej wspólnoty głównie skupiała się na codziennej, prywatnej modlitwie różańcowej. Jej dopełnieniem były regularne spotkania modlitewne w kościele i comiesięczna tzw. zmiana tajemnic różańcowych, podczas których ustalano nowe intencje modlitewne na nadchodzący miesiąc. Były one związane głównie z papieskimi intencjami misyjnymi i problemami życia parafialnego. W ramach Żywego Różańca odbywała się także intelektualna formacja teologiczna. Przede wszystkim była ona realizowana na drodze kaznodziejskich prelekcji. Jednak pojawiały się i takie oddolne inicjatywy członków Żywego Różańca, jak np. w warszawskiej parafii św. Dominika na Służewie. Tu, raz w tygodniu odbywały się spotkania dyskusyjne, na których rozważano dogmatykę katolicką i za-

⁹ Różnie w różnych okresach PRL. Największa kontrola państwa istniała w latach stalinowskich. Od 1956 r. stopień „deformacji” zasad społeczeństwa obywatelskiego zmniejsza się; M. Grabowska, T. Szawiel, *Budowanie demokracji*, Warszawa 2003, s. 144-147.

¹⁰ M. Ostrowski, *Duchowe i religijne ruchy*, w: W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (red.), *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, Warszawa 2000, s. 124, 125.

gadnienia filozoficzne. Ponadto, członkowie tej wspólnoty angażowali się w organizowanie czuwań modlitewnych, uroczystości religijnych (opieka nad ministrantami, bielankami, bożonarodzeniowy opłatek) i w działalność charytatywną. W ramach tej ostatniej dystrybuowano paczki z darami z zagranicy, odwiedzano chorych, starszych, samotnych parafian¹¹.

Od 1956 r. następuje sukcesywne odradzanie stowarzyszeń religijnych. Szczególna rola przypada tu religijnemu zrzeszeniu o nazwie Ruch Światło-Życie. Był on związany ze wspomnianą już służbą liturgiczną, jego początki sięgają 1951 r., a założycielem był ks. Franciszek Błachnicki. Podstawowe działania Ruchu zostało ukierunkowane na budowanie i pogłębianie relacji człowieka z Bogiem i Kościołem. Środkami do tego celu były rekolekcje, spotkania religijne, kursy biblijne, kursy liturgiczne, kursy katolickiej nauki społecznej. Znamiennej formą aktywności Ruchu była Krucjata Wyzwolenia Człowieka – religijny program uwolnienia człowieka z grzechu, egoizmu, lęku, alkoholizmu, nikotynizmu i nieuporządkowanego seksualizmu. Ostatecznie Ruch miał prowadzić do nawiązania głębszych relacji z Chrystusem. Ruch Światło-Życie wychowywał świeckich do odpowiedzialności za życie liturgiczne, parafialne i społeczno-polityczne. Ówczesny kontekst społeczno-polityczny sprawił, że członkowie Ruchu przez organizowanie rekolekcji dla robotników, opracowywanie chrześcijańskiego programu społecznego dla świeckich, wspierali strajkujących¹².

Lata 70. XX w. w polskim Kościele były naznaczone rozwojem nowych ruchów i wspólnot religijnych (ruchy odnowy)¹³. Przeważnie nie były one rodzimego pochodzenia. Motywem ich powstania była potrzeba świadomego życia według zasad Ewangelii. Spotykano się kilka razy w tygodniu, w małych grupach, by modlić się i rozmawiać o problemach wiary. Były to nowe formy prowadzenia życia religijnego we wspólnocie, które mimo tego, że zostały przyjęte przez zdecydowaną mniejszą część wspólnoty katolików, stanowiły i stanowią ważny układ odniesienia dla wierzących. Uczestniczących w nich wyróżniał w parafii wysoki stopień zaangażowania w wiarę¹⁴.

W okresie PRL ruchy odnowy budowały i chroniły tożsamości jednostek (katolickie czy narodowe). Ludzie poszukiwali osób podobnie myślących, chcących realizować swoje potrzeby duchowe, lekceważone przez materialistyczną

¹¹ <http://www.sluzew.dominikanie.pl/rozaniec> (20 VIII 2008).

¹² M. O s t r o w s k i, *Duchowe i religijne ruchy*, s. 135.

¹³ E. F i r l i t, *Parafia rzymskokatolicka w okresie transformacji systemowej*, Warszawa 1998, s. 143.

¹⁴ M. G r a b o w s k a, *Przemiany polskiej religijności*, w: P. M a z u r k i e w i c z (red.), *Kościół katolicki w przededniu wejścia Polski do Unii Europejskiej*, Warszawa 2003 s. 100.

ideologię państwa. W konsekwencji był to *spiritus movens* do samoorganizowania się ludzi. „Grupa zwiększała szansę trwania i formowania postawy religijnej i parareligijnej, której przyjęcie stawało się dla wielu jednostek wyjściem z życiowego impasu, zdefiniowaniem siebie i sytuacji społecznej na nowo”¹⁵. Poza realizacją potrzeb duchowych, angażowanie się w grupy religijne skutkowało zacieśnianiem i rozwojem więzi międzyludzkich. Zmniejszało poziom anonimowości mieszkańców miasta, rodziło poczucie, że wszyscy są razem, że mają wspólne wartości. Ostatecznie, to oddolne działanie likwidowało izolację społeczną, generowaną przez ustrój polityczno-społeczny PRL¹⁶.

Pokrewną formą zaangażowania obywatelskiego były duszpasterstwa akademickie (DA), których rozwój przypadła na lata 50., a ich głównym celem było koncentrowanie się na religijno-intelektualnej formacji studentów. Obejmowała ona zagadnienia filozoficzne, teologiczne i społeczno-polityczne. Bywało i tak, że problematyka, która z racji politycznych nie była podejmowana przez programy uczelni, była dyskutowana na spotkaniach DA. Podejmowano tu wszelkie formy kształcenia od wykładów po zajęcia samokształceniowe¹⁷. Ostatecznie DA przyjmowało rolę swoistego fakultetu akademickiego. Wreszcie, jak przystało na akademicką organizację, w ramach DA organizowano obozy wakacyjne, a także różnorakie formy samopomocy. Owa szeroka działalność była nieodłącznie związana z kultywowaniem praktyk religijnych.

Intelektualno-religijna formacja odbywała się także w Klubach Inteligencji Katolickiej (KIK). Ich inicjatorami była świecka inteligencja, która świadomie przeżywała swą wiarę i swe powołanie w Kościele. Pierwsze KIK-i powstały w latach 1956-1957, następne dopiero w 1980 r. W ramach formacji intelektualnej organizowano dyskusje, wykłady, odczyty, prowadzono działalność wydawniczą. Środowisko to było otwarte na współczesną myśl społeczną i filozoficzno-teologiczną. Odwoływano się do humanizmu J. Maritaina i personalizmu E. Mouniera¹⁸. Opowiadano się za bezzwłocznym urzeczywistnianiem programu II Soboru Watykańskiego. Swą działalnością KIK-i obejmowały również dzieci, młodzież i studentów. Ich formację, do świadomego życia katolików świeckich, realizowano przez okresowe spotkania, wyjazdy, biwaki, obozy i re-

¹⁵ K.E. Siellawa-Kolbowska, *Niezależne inicjatywy społeczne w Polsce końca lat osiemdziesiątych*, w: P. Gliński, B. Lewenstein, A. Siciński (red.), *Samoorganizacja społeczeństwa polskiego: trzeci sektor*, Warszawa 2002, s. 87-88.

¹⁶ *Tamże*, s. 88-90.

¹⁷ A. Potocki, *Wychowanie religijne w polskich przemianach. Studium socjologiczno-pastoralne*, Warszawa 2007, s. 406-409.

¹⁸ A. Micewski, *Kardynał Wyszyński, Prymas i Mąż Stanu*, Paryż 1982, s. 221.

kolekcje¹⁹. Odrębną działalnością tych środowisk była aktywność polityczna i opozycyjna. Członkowie KIK-u zasiadali w Sejmie, a także angażowali się w działalność KOR-u i „Solidarności”.

Swoista działalność obywatelska katolików była realizowana w Duszpasterstwach Ludzi Pracy (DLP). Polem ich zainteresowania było życie religijne i intelektualne robotników, ale w ówczesnych warunkach społeczno-politycznych był to także sposób na niezależnienie środowiska robotników od komunistów. Wzorcowym ucieleśnieniem programu DLP była działalność ks. Kazimierza Jancarza i Jana L. Franczyka. W ramach mistrzejowickiego DLP powołali oni Chrześcijański Uniwersytet Robotniczy im. Kard. Stefana Wyszyńskiego, w którym odbywały się wykłady z historii, kultury Polski, pedagogiki i katolickiej nauki społecznej. Wykłady prowadzili pracownicy naukowcy z Papieskiej Akademii Teologicznej i Uniwersytetu Jagiellońskiego. Dodatkowo, przygotowywano wystawy, koncerty niezależnych twórców i festiwale piosenki religijnej. Organizowano zbiórki pieniędzy dla rodzin osób represjonowanych. Warto zaznaczyć, że mistrzejowickie DLP miało studio nagrań muzycznych i filmowych oraz Niezależną Telewizję Mistrzejowicką²⁰.

Formacja religijna w DLP odbywała się przez msze św., czuwania modlitewne, rekolekcje i pielgrzymki. Owe formy modlitwy były realizowane zarówno w parafiach jak i przy okazji strajków w zakładach pracy. Znaczącym punktem DLP były msze św. za Ojczyznę. W czasie ich trwania głoszone patriotyczno-religijne kazania i śpiewano patriotyczno-religijne pieśni. Msze św. za Ojczyznę, które organizowano w warszawskim kościele p.w. św. Stanisława Kostki, kończyły się patriotycznymi programami artystycznymi, angażującymi zawodowych aktorów²¹. Ponadto, trwałym elementem tych spotkań były sztandary i transparenty, wyrażające dezaprobatę dla władz. Bardzo szybko ta praktyka religijna stała się manifestacją niechęci do komunistów, dlatego gromadziła ludzi różnych stanów i opcji światopoglądowych. Należy zaznaczyć, że duszpasterze dokładali wszelkich starań, by kazania jak i msze św. nie stały się zarzewiem zamieszek i przemocy fizycznej. Lansowali pokojowe demonstracje poglądów społeczno-politycznych. Obrazem tego jest marsz, który odbył się po pogrzebie ks. Jerzego Popiełuszki (3 XI 1984 r.) Uczestnicy pogrzebu przyszli pod gmach Służby Bezpieczeństwa z okrzykami „przebaczamy”²².

¹⁹ <http://www.kik.waw.pl/o-klubie/historia-klubu> (17 VII 2008).

²⁰ T. I s a k o w i c z - Z a l e s k i, *Księża wobec bezpieczeństwa*, Kraków 2007, s. 61.

²¹ <http://www.popieluszko.net.pl/xJerzy/msza.htm> (17 VII 2008).

²² J. S a l i j, *Potęga łagodności i przebaczenia*, w: L. D y c z e w s k i (red.), *Wartości w kulturze polskiej*, Lublin 1993, s. 244.

Dla porządku należy wspomnieć, że w okresie PRL istniało i rozwinęło się wiele stowarzyszeń modlitewnych. Należy tu wymienić Neokatechumenat, Ruch Rodzin Nazaretańskich, Akademicki Ruch Misyjny, Przymierze Rodzin. Nawiązywały one do różnych tradycji i szkół duchowości, a ich głównym celem była formacja religijno-intelektualna. Jednak kontekst, jaki stanowiło komunistyczne państwo i działająca opozycja, mobilizował do podejmowania aktywności polityczno-społecznej.

Jan Paweł II – obywatel i wychowawca obywateli. Perspektywa przed 1989 r.

Analiza społecznikowskich zachowań katolików okresu PRL winna uwzględnić osobę Jana Pawła II. Jego obywatelska wrażliwość ujawniała się w pielgrzymkowych homiliach, a dokładniej mówiąc w ich treści, retoryce i typie argumentacji. One pokazywały osobiste przekonania papieża i podkreślały obywatelskie akcenty zawarte w społecznej doktrynie Kościoła. Ponadto, sama organizacja pielgrzymek (szczególnie pierwszej pielgrzymki) była szkołą i manifestacją działań społecznikowskich zakotwiczonych w katolicyzmie. Należy dopowiedzieć, że papieskie homilie miały pewną stałą problematykę społeczną. Dotyczyła ona kwestii godności osoby ludzkiej, partycypacji człowieka w życiu społecznym, roli stowarzyszeń i zrzeczeń w życiu człowieka i społeczeństwa. Papież mówił także o zasadzie dialogu, solidarności, pluralizmu życia narodu i wolności światopoglądowej człowieka²³. Przyczyną aktualizowania tej problematyki był fakt, że władze państwa polskiego konsekwentnie starały się utrzymać totalitarny system Rzeczypospolitej. Działania komunistów w swej formie i treści miały charakter stały i jednokierunkowy. To przede wszystkim one determinowały kwestię społeczną zawartą w papieskich homiliach. Jan Paweł II w różnych latach, w różnym stopniu akcentował rozmaite wątki swego przesłania.

W 1979 r. papież przyjechał do kraju, w którym komuniści uprzedmiotowili i ubezwłasnowolnili jednostki i społeczeństwo, zanegowali ich podmiotowość. W świadomości Polaków władza jawiła się jako ta, która formalnie promowała idee wolności, sprawiedliwości, wspólnoty, dobrobytu gospodarczego, a faktycznie strzelała do obywateli, aresztowała ich (Poznań 1965, Wybrzeże 1970, Radom 1976) i borykała się z kryzysem gospodarczym. Polityka państwa była kojarzona z fałszowaniem i odrzuceniem dotychczasowego dziedzictwa historyczno-kulturowego. Realizowano projekt tzw. nowego człowieka w nowym komunistycznym społeczeństwie. W strukturze społecznej komunizm skutkował atomizacją społeczeństwa, a aktywność statystycznego Polaka została skanalizowana w kręgu rodzinnym, gdyż już środowisko przyjaciół by-

²³ W. Zagrodzki, *Idea dialogu w pielgrzymkach Jana Pawła II do Ojczyzny*, w: E. Sakowicz (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Radom 2006, s. 225-238.

wało obciążone brakiem zaufania²⁴. Tę społeczno-polityczną atmosferę papieskiej pielgrzymki 1979 r. jednoznacznie kwestionują homilie ówczesnego biskupa Rzymu. Społeczne nauczanie Jana Pawła II burzyło idee narodzin „nowego człowieka” i nowego ładu społecznego. Papież akcentował podmiotowość, bogactwo i doniosłość narodu polskiego. Mówiąc o narodzie, mówił o poszczególnym człowieku. Jednostki nie ginęły w społecznej masie. „Dzieje narodu są przede wszystkim dziejami ludzi. (...) Nie sposób zrozumieć dziejów narodu polskiego – tej wielkiej tysiącletniej wspólnoty, która tak głęboko stanowi o mnie, o każdym z nas – bez Chrystusa”²⁵. Papież mówił o narodzie (o ludziach), który ma kulturę. Jest ona wspólnym dziełem i wspólnym dobrem. Niepowtarzalna wartość kultury narodu wyraża się w kształtowaniu tożsamości poszczególnych ludzi²⁶, a także w tym, że została uformowana na przestrzeni wieków w trudzie i w poświęceniu. W ten sposób kultura jest podstawą dumy obecnych pokoleń i ma wymiar obowiązku. Należy ją zachować i przekazać nadchodzącym generacjom jako „wybitną część europejskiej i ogólnoludzkiej kultury”²⁷. Ostatecznie, wspólnota narodowa jest wspólnotą szczególną i wraz z rodziną stanowi o duchowych dziejach każdego człowieka.

Jan Paweł II podkreślał, że życie doczesne osoby ludzkiej realizuje się w różnego rodzaju wspólnotach narodowych, społecznych, politycznych, ekonomicznych. Papież deklarował, że Kościół katolicki dostrzega i wspiera ten naturalny wymiar życia człowieka. Podkreślał, że misją Kościoła jest pokazywać człowiekowi jego prawa i obowiązki społeczne, które są zapodmiotowane w godności osoby, zaś Kościół polski zawsze wychowywał synów i córki narodu na „dobrych obywateli, pożytecznych i twórczych pracowników w różnych dziedzinach życia społecznego, zawodowego, kulturalnego”²⁸.

Aktywność obywatelską akcentowała i budziła retoryka papieskich homilii. Jan Paweł II formułował swe przesłanie tak, że każdy słuchacz łatwo odkrywał swój status adresata. Wśród pielgrzymów rodziło się przekonanie, że coś od nich zależy, że każdy pątnik ma swą wartość, że jest potrzebny, może o czymś decydować. Papież budował podmiotowość rodaków, używając takich formuł, jak: „przybyłem do was”, „pozdrawiam was”, „dziękuję za to, żeście mnie zaprosili”, „nie byłbym sprawiedliwy wobec was”, „pragnę z każdym z was za-

²⁴ I. Krzeminski i in., *Polacy – jesień 80: proces powstawania niezależnych organizacji związkowych. Część I*, Warszawa 1983, s. 180.

²⁵ Jan Paweł II, *Na Placu Zwycięstwa*, w: S. Dusza, F. Mąkonia (red.), *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski*, Poznań-Warszawa 1979, s. 22.

²⁶ *Tamże*, s. 22-23.

²⁷ Jan Paweł II, *Do młodzieży*, w: S. Dusza, F. Mąkonia (red.), *Pielgrzymka*, s. 43.

²⁸ Tenże, *W Belwederze*, w: *tamże*, s. 17.

mienić ojczyste słowo”, „widzę w was swoich młodszych kolegów”, „pragnę przez was powitać i pozdrowić cały świat akademicki i uniwersytecki”, „muszę wraz z wami wszystkimi stawiać sobie pytanie”. Do tego jeszcze dochodziły dialogi papieża z wiernymi. I choć wydaje się, że te formuły miały wyłącznie charakter grzecznościowy, to w ówczesnej sytuacji społeczno-politycznej stanowiły jasny wyraz poszanowania praw człowieka, którą permanentnie negowały władze PRL.

Papieskie oddziaływanie znacząco przyczyniło się do ożywienia horyzontalnych relacji społecznych, komunikacji społecznej i powstania prawdziwego społeczeństwa obywatelskiego. Znalazło to wyraz w ruchu społecznym „Solidarność”. Odnowienie więzi międzyludzkich i wypełnienie „próżni społecznej” było na tyle silne, że trwały one mimo wprowadzenia stanu wojennego i zejścia „Solidarności” do podziemia²⁹. Ten ruch społeczny łączył prawie 10 mln ludzi, którzy odrzucali przemoc i na drodze pokojowej walczyli o wartości podstawowe. Gromadził przedstawicieli wielu środowisk, był dziełem znacznej części społeczeństwa polskiego, ale jego charakter był ewidentnie chrześcijański. To Kościół stworzył ramy do jego powstania³⁰. Należy zaakcentować, że najbardziej konfliktogenna działalność „Solidarności” – działalność strajkowa – miałyby ostrzejszy przebieg, gdyby w społeczeństwie polskim nie było katolicyzmu, czyli zasad przebaczenia win, pojednania, słowem miłości bliźniego³¹.

Druga i trzecia pielgrzymka Jana Pawła II do Polski (1983 i 1987 r.) były naznaczone działaniami siłowymi, które stosowały władze PRL celem utrzymania komunistycznego ładu życia społecznego. Społeczną atmosferę pielgrzymki 1983 r. określał stan wojenny, zerwanie porozumień związkowo-rządowych oraz masowe internowania. Podobny wpływ – na pielgrzymkę z 1987 r. – miały odczucia społeczne i dramat obywateli po brutalnym mordzie na ks. Jerzym Popiełuszko, dokonany przez funkcjonariuszy aparatu bezpieczeństwa komunistycznego reżimu. W swych pielgrzymkowych homiliach Jan Paweł II przypominał, że konsekwencją osobowej godności człowieka jest jego uczestniczenie w decydowaniu o Rzeczypospolitej, której Polak jest gospodarzem. Podmiotowość osoby to źródło jej prawa do wolności religijnej, stowarzyszania

²⁹ E. W n u k - L i p i ń s k i, *Meandry formowania się społeczeństwa obywatelskiego w Europie Środkowej i Wschodniej*, Chrześcijaństwo – Świat – Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła nr 1/2007, s. 13-15.

³⁰ J. G o w i ń, *Kościół a „Solidarność”*, w: D. G a w i ń (red.), *Lekcja sierpnia. Dziedzictwo solidarności po dwudziestu latach*, Warszawa 2002, s. 16.

³¹ E. C i u p a k, *Oblicza polskiego katolicyzmu – dyskusja*, w: J. W o ł k o w s k i (red.), *Oblicza katolicyzmu w Polsce*, Warszawa 1984, s. 124.

się, wypowiedzania swoich poglądów. Papież ponownie akcentował, że angażowanie się obywateli w sprawy publiczne, w różne grupy tworzące organizm społeczny, jest pożądane i zasługuje na pochwałę³², gdyż jest to prawo wrodzone³³.

Czas owych dwóch pielgrzymek zbiegł się z czasem zawiedzionych nadziei i społecznego rozczarowania. Jan Paweł II, chcąc podtrzymać ducha pokojowego zaangażowania w sprawy reform, nauczał, że w życiu narodu są zawsze obecne zwycięstwa i klęski. Jednak równie naturalne jest ich samodzielne przekraczanie i odnoszenie zwycięstw. Uosobieniem tej moralnej walki są wyniesieni na ołtarze: Maksymilian Maria Kolbe, Rafał Kalinowski, Albert Chmielowski, Urszula Ledóchowska. Są oni symbolem powołania człowieka do zwycięstwa, ale zwycięstwa o charakterze moralnym, a nie militarnym³⁴. Ono dokonuje się na drodze dialogu wszystkich aktorów życia społecznego. Dialog ten zawsze jest konieczny i zawsze możliwy. Jan Paweł II modlił się: „Matko Jasnogórska! Pragnę Tobie samej zawierzyć to wszystko co, zostało wypracowane w trudnym okresie ostatnich lat zwłaszcza od sierpnia 1980 roku, te wszystkie prawdy, zasady, wartości i postawy. (...) Spraw, aby na nowo, z odwagą podjęty został dialog społeczny, poprzez który Naród mógłby odzyskać nadzieję pełnego uczestnictwa w stanowieniu o kształcie swojego wspólnego życia”³⁵. Papieska myśl o dialogu była powiązana z problematyką solidarności, która „sprzeciwia się pojowaniu społeczeństwa w kategoriach walki «przeciw», [która] będzie umiała tworzyć narzędzie dialogu i współpracy pozwalające rozwiązać sprzeczności bez dążenia do zniszczenia przeciwnika”³⁶. Tak rozumiana solidarność ujawnia pluralizm, czyli sposób bytowania w wielości ludzkiej. Zakłada ona szacunek dla wszystkich ludzkich różnic i odmienności. Solidarność wyraża także jedność w walce o prawa człowieka, o jego postępek, by uczynić życie społeczne bardziej ludzkim. Nigdy nie jest to walka niszcząca drugiego³⁷. Według papie-

³² J a n P a w e ł I I, *Przemówienie w Belwederze*, w: F. K n i o t e k, F. M ą k i n i a (red.), *Druga Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski*, Poznań-Warszawa 1984, s. 16; t e n ż e, *Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami władz PRL na Zamku Królewskim*, w: M. N o w a c z y ń s k a, D. S t r z a ł k o (red.), *Trzecia Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski*, Poznań-Warszawa 1987, s. 20.

³³ T e n ż e, *Przemówienie wygłoszone w Katowicach przed Cudownym Obrazem Najświętszej Maryi Panny Piekarskiej*, w: F. K n i o t e k, F. M ą k i n i a (red.), *Druga Pielgrzymka*, s. 108.

³⁴ T e n ż e, *Homilia wygłoszona podczas uroczystej Mszy świętej na Stadionie Dziesięciolecia*, tamże, s. 30-33; t e n ż e, *Homilia wygłoszona podczas uroczystej Mszy świętej na Błoniach krakowskich*, tamże, s. 148-149.

³⁵ T e n ż e, *Przemówienie w godzinie Apelu Jasnogórskiego*, tamże, s. 91.

³⁶ T e n ż e, *Przemówienie do Episkopatu Polski*, tamże, s. 87.

³⁷ T e n ż e, *Przemówienie do ludzi morza*, w: M. N o w a c z y ń s k a, D. S t r z a ł k o (red.), *Trzecia Pielgrzymka*, s. 111.

ża, ucieleśnieniem tej solidarności była realizowana przez Polaków obywatelska troska wobec osób internowanych, uwięzionych i zwalnianych z pracy³⁸.

Wydaje się, że w promowaniu przez papieża obywatelskich zachowań rolę odgrywał także typ argumentacji głoszonej problematyki, argumentacji właściwej dla katolickiej nauki społecznej. Jan Paweł II wyprowadzał zasady organizacji życia społecznego z transcendentnej rzeczywistości *sacrum* lub woli samego Boga. Porządek życia społecznego to porządek Boski – to Stwórca chce, by ludzie uczestniczyli w życiu społecznym³⁹. Walka o poszanowanie godności osoby jest zaaprobowana przez świętych i błogosławionych⁴⁰. Pełne rozumienie godności i praw narodu umożliwia jedynie wcielony Syn Boży⁴¹. Natomiast międzyludzka solidarność pochodzi od solidarności Boga z człowiekiem, którą manifestuje sakrament Eucharystii⁴². Czy w ówczesnym czasie ta argumentacja rodziła wśród słuchaczy przekonanie, że walczą oni o zasady transcendentne, fundamentalne, obiektywne, o zasady, którym nawet władza komunistyczna nie może się przeciwstawić? Odpowiedź na to pytanie jest pozytywna⁴³.

Drugim, obywatelskim wymiar papieskich pielgrzymek przejawiał się w ich organizacji. „[Przygotowanie] wizyty papieża było działaniem społecznym na niespotykaną dotąd skalę. Tysiące ludzi wprzęgniętych było w przygotowanie i w działania organizatorskie w trakcie wizyty”⁴⁴. Ludzie nabrali poczucia siły, solidarności, wspólnoty i nietykalności, sami się organizowali. W czasie wielogodzinnych marszów na spotkanie z papieżem i w oczekiwaniu w tłumie byli zdyscyplinowani i towarzyszył im entuzjazm. Władza komunistyczna w tych dniach praktycznie znikła, a społeczeństwo samo się organizowało wokół Kościoła i razem z Kościołem⁴⁵. Po pierwszej pielgrzymce papieża „bezpartyjny, ale usłużny komunistom socjolog Jan Szczepański” – jak pisał o nim J. Holzer – w memoriale do władz zwracał uwagę, że partia nie może bagatelizować aktywności i entuzjazmu Polaków, który wywołała pielgrzymka papieża do ojczyzny. Świadczy ona o braku zaufania do władzy, o światopoglądowym

³⁸ T e n ż e, *Przemówienie do młodzieży z całej Polski po Mszy świętej koncelebrowanej pod przewodnictwem Józefa kard. Glempa, Prymasa Polski*, w: F. K n i o t e k, F. M ą k i n i a (red.), *Druga Pielgrzymka*, s. 59.

³⁹ T e n ż e, *Przemówienie wygłoszone w Katowicach przed Cudownym Obrazem*, s. 108.

⁴⁰ T e n ż e, *Homilia podczas Mszy świętej z beatyfikacją Sługi Bożej Karoliny Kózkówny*, w: M. N o w a c z y Ń s k a, D. S t r z a ł k o (red.), *Trzecia Pielgrzymka*, s. 59.

⁴¹ T e n ż e, *Na Placu Zwycięstwa*, s. 22.

⁴² T e n ż e, *Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą przed siedzibą Arcybiskupów Krakowskich*, w: M. N o w a c z y Ń s k a, D. S t r z a ł k o (red.), *Trzecia Pielgrzymka*, s. 86.

⁴³ I. K r z e m i ń s k i, *Solidarność. Projekt polskiej demokracji*, Warszawa 1997, s. 187.

⁴⁴ I. K r z e m i ń s k i i in., *Polacy – jesień 80*, s. 187.

⁴⁵ A. F r i s z k e, *Jan Paweł II na polskiej drodze do wolności*, Więź nr 5-6/2005, s. 25.

odcięciu się ludzi od marksizmu i związaniu z Kościołem. Ponadto, podkreślał, że „[masy] katolickie uświadamiają sobie swoją siłę polityczną, zechcą istniejące formy trzech stowarzyszeń [Pax, ChSS, Neo-Znak] przekształcić w politycznie sprawne organizacje, odpowiadające potrzebom rozbudzonych mas. Byłoby czymś nienormalnym, gdyby stało się inaczej. A wtedy partia stanie nie w obliczu grupek dysydentów, ale w obliczu masowego ruchu politycznego. Fantazje? Może, ale nie można wykluczyć takiego procesu. Istniejący polityczny ruch katolicki – twierdził J. Szczepański – musi podjąć działania, by nie zostać zmiecionym przez tę falę”⁴⁶.

Pielgrzymki Jana Pawła II z okresu PRL promowały interpretację życia jednostkowego i społecznego przez pryzmat katolickiej nauki społecznej. Organizowanie życia całej społeczności wedle wartości objawionych przez religię, „zostało podjęte. Taki sposób myślenia występował powszechnie (...) i najczęściej był rozwijany całkowicie świadomie”⁴⁷. Ostatecznie, działania papieża i polskiego Kościoła skutkowały tym, że w latach 80. społeczeństwo i Kościół „nałożyły się na siebie”. Kościół stał się reprezentantem i protektorem całego społeczeństwa wobec władzy. Przyjął rolę opozycji⁴⁸ i starał się formować życie społeczne według swej doktryny. Można zatem powiedzieć, że polskie społeczeństwo lat 80. faktycznie realizowało chrześcijańskie zasady społeczeństwa obywatelskiego.

Zachowania obywatelskie po 1989 r.

Zmiana społeczno-polityczna, która rozpoczęła się w 1989 r., szybko została naznaczona odejściem od powszechnej aprobaty dla dotychczasowej pozycji i roli Kościoła katolickiego. Budowanie nowego ładu społeczno-politycznego na wartościach katolickiej nauki społecznej przestało być oczywistością. W dyskursie publicznym zaczęły pojawiać się oskarżenia wobec Kościoła katolickiego. Hierarchom zarzucano mieszanie się do polityki, budowanie fundamentalizmu katolickiego lub państwa wyznaniowego. Zawarcie konkordatu, wprowadzenie ustawy regulującej kwestię aborcji, powrót lekcji religii do szkół skutkowało także protestami, debatami i interpretacjami o naruszeniu zasady rozdziału państwa i Kościoła. Jednak ten społeczny klimat nie zachwiał pozycją parafii. Wciąż pozostawała ona podstawową agendą Kościoła, która organizowała życie religijne i aktywność obywatelską katolików. W jej ramach do pierwszej połowy lat 90. była popularna działalność polityczna. W budynkach parafialnych odbywały się spotkania wyborcze, tam miały siedzibę komitety wyborcze, tam odby-

⁴⁶ J. H o l z e r, „Solidarność” 1980-1981. Geneza i historia, Warszawa 1983, s. 41.

⁴⁷ I. K r z e m i ń s k i, *Solidarność*, s. 164.

⁴⁸ *Tamże*, s. 198-199.

wały się prelekcje polityczne. Jednak według badań z 2002 r., tylko 2% parafii wykazało się tego typu aktywnością⁴⁹. Warto dopowiedzieć, że dane empiryczne z 1994 r. pokazują, iż w województwie warszawskim i nowosądeckim – odpowiednio – 44% i 50% parafii angażowało się w kolejne kampanie wyborcze⁵⁰. W tym samym 2002 r. znacznie wyższy poziom zaangażowania obywatelskiego wykazali duchowni, którzy włączyli się w kampanię informacyjną na temat wejścia Polski w struktury Unii Europejskiej. Uczestniczyło w niej 30% księży. Prowadzili oni rozmowy z parafianami na temat UE, organizowali kolportaż ulotek, broszur o wstąpieniu Polski do Unii lub zachęcali przyparafialne stowarzyszenia i organizacje do podejmowania debat o integracji i referendum⁵¹.

Z działalności społecznikowskiej słyną także księża, którzy są laureatami konkursu Proboszcz Roku. Ksiądz Henryk Rawski – Proboszcz Roku 2004 – w swej parafii w Ząbrowie (diecezja elbląska) promuje aktywność sportową i rekreacyjną. Organizuje zawody jeździeckie, w których uczestniczą parafianie, ale także zawodnicy z innych regionów Polski. Są one stałym punktem w kalendarzu imprez parafialnych, angażującym po kilka tysięcy osób (zawodnicy i kibice). Jest to odpowiedź na zainteresowania parafian, wśród których jest wielu hodowców koni. Imprezy te promują region i organizują życie miejscowej społeczności. Pokrewną aktywnością lansowaną przez ks. H. Rawskiego jest turystyka. Organizuje on dla dzieci wycieczki szlakiem mazurskich jezior, a także jest przewodnikiem szkolnych wycieczek po okolicy. Stałym elementem tych eskapad są historyczne pogadanki o odwiedzanych miejscach. Ponadto ks. H. Rawski jest inicjatorem dorocznych koncertów w dniu św. Cecylii. Poza samym koncertem odbywają się też prelekcje o muzyce i kompozytorach.

Równie bogatą działalnością społecznikowską wykazuje się ks. Piotr Sadkiewicz – Proboszcz Roku 2005. Jego inicjatywy głównie dotyczą działalności kulturalnej. W parafii w Leśnej koło Żywca (diecezja bielsko-żywiecka) zorganizował bibliotekę, której księgozbiór stanowią książkowe darowizny od parafian. Na podobnej zasadzie, w wieży kościoła urządził muzeum dewocjonaliów. Wspierał powstanie Izby Regionalnej kolekcjonującej zabytkowe przedmioty i obrazy malowane na szkło. Kolejnym sektorem działalności proboszcza P. Sadkiewicza jest służba zdrowia. W 2000 r. powołał on Parafialny Klub Honorowych Dawców Krwi, grupę Anonimowych Alkoholików, promuje także

⁴⁹ B. Fedyszak-Radziejowska, *Zmiany społeczne i przystąpienie Polski do Unii Europejskiej jako zadanie i wyzwanie dla Kościoła katolickiego – opinie duchowieństwa parafialnego*, w: P. Mazurkiewicz (red.), *Kościół katolicki w przededniu*, s. 77.

⁵⁰ E. Firlić, *Parafia rzymskokatolicka*, s. 217.

⁵¹ Tenże, *Przemiany społecznej roli parafii*, w: P. Mazurkiewicz (red.), *Kościół katolicki w przededniu*, s. 159.

pośmiertne transplantacje organów. Od początku działalności ks. P. Sadkiewicza na polu służby zdrowia w parafii w Leśnej zebrano już ponad 1000 litrów krwi, a 1700 parafian zadeklarowało chęć zostania dawcą narządów. Grupa AA służy wsparciem rodzinom alkoholików, organizuje otwarte meetingi i spotkania⁵². Należy podkreślić, że tego typu działalność skutkuje zaangażowaniem członków lokalnej społeczności, wychowywaniem do działalności społecznikowskiej i prowadzi do samodzielnego inicjowania nowych projektów obywatelskich przez parafian.

Bez wątplenia podstawową działalnością społecznikowską, z którą kojarzy się parafię, jest aktywność grup religijnych i charytatywnych. Najpopularniejszymi stowarzyszeniami religijnymi, które występują w parafii jest Ruch Światło-Życie (48%), Odnowa w Duchu Świętym (25%), Przymierze Rodzin (13%) i Rodziny Nazaretańskie (10%). Według badań Instytutu Spraw Publicznych, duchowni dodatkowo wskazali 26 innych grup modlitewnych⁵³, które różnicuje poziom partycypacji wiernych. W latach 90. nastąpiła erupcja stowarzyszeń katolickich⁵⁴ i wzrost aktywnego zaangażowania respondentów w grupę religijną, do której przynależą. Stopień aktywnego członkostwa wzrósł z 4,6% do 6,2%, przy jednoczesnym zwiększeniu się odsetka biernego udziału z 3,3% do 3,6% indagowanych⁵⁵.

Dużą popularnością w polskich parafiach cieszą się stowarzyszenia charytatywne. W 2002 r. 91% parafii miejskich i 62% wiejskich organizowało pomoc charytatywną⁵⁶. W latach 1991-2002 z 15,4% do 35,0% wzrósł odsetek osób dorosłych partycypujących w działalności dobroczynnej⁵⁷. Rozwój parafialnych organizacji charytatywnych wiąże się bezpośrednio z pogorszeniem jakości i warunków życia oraz rozprzestrzenianiem się biedy. Pomoc charytatywna polega nie tylko na wydawaniu posiłków, organizowaniu noclegów dla bezdomnych czy doraźnej pomocy rzeczowej, lecz także sprowadza się do specja-

⁵² Działalność Proboszczów Roku została opisana na podstawie artykułu: K. L e n d z i o n, *Rola kapłana-proboszcza w rozwoju społeczności wiejskich. Prezentacja wybranych parafii*, w: H. P o d e d w o r n a, P. R u s z k o w s k i (red.), *Spoleczne aspekty zrównoważonego rozwoju wsi w Polsce. Partycypacja lokalna i kapitał społeczny*, Warszawa 2008, s. 294-298.

⁵³ Inne wspólnoty przedstawia B. F e d y s z a k - R a d z i e j o w s k a, *Zmiany społeczne*, s. 77-78.

⁵⁴ E. F i r l i t, *Przemiany społecznej*, s. 169.

⁵⁵ T e n z e, *Poczucie i przejawy więzi parafialnej w latach dziewięćdziesiątych*, w: W. Z d a n i e w i c z (red.), *Religijność Polaków 1991-1998*, Warszawa 2001, s. 128.

⁵⁶ B. F e d y s z a k - R a d z i e j o w s k a, *Zmiany społeczne*, s. 79.

⁵⁷ E. F i r l i t, *Parafia w społecznej świadomości*, w: W. Z d a n i e w i c z, S. H. Z a r e b a (red.), *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*, Warszawa 2004, s. 175.

listycznej pomocy lekarskiej, szkoleń zawodowych i pomocy niepełnosprawnym. Osoby stosunkowo najczęściej zaangażowane w działalność dobroczynną są głęboko wierzące (52,9%) i praktykują systematycznie (44,5%). Relatywnie najrzadziej można tu spotkać niezdecydowanych w sprawach wiary (12,3%), obojętnych wobec wiary (16,2%) i osoby rzadko praktykujące (16,4%)⁵⁸. Te wyniki jednoznacznie pokazują, że działalność charytatywna jest silnie umotywowana religijnie.

Odmianą formą aktywności obywatelskiej, która była reakcją na zniesienie cenzury politycznej w latach 90., jest działalność wydawnicza niektórych parafii. Przeważnie osoby świeckie angażowały się w wydawanie czasopism parafialnych, publikowanych z różną częstotliwością i skierowanych do różnych kategorii wieku. W latach 90. tego typu działalność prowadziło 700 parafii. Ponadto, lata 90. charakteryzuje wzrost partycypacji ludzi w różnego rodzaju formach działalności zakorzenionych w parafii. Aktywność proparafialna jest zhierarchizowana od najbardziej popularnych, takich jak datki finansowe na rzecz parafii, do osobistego uczestnictwa we wspólnotach i ruchach przy-parafialnych⁵⁹.

Nową formą aktywności obywatelskiej katolików, która pojawiła się po upadku komunizmu, jest działalność w stowarzyszeniach zawodowych i branżowych⁶⁰. Nawiązują one do katolickiej nauki społecznej i chcą według niej budować ład społeczny. Jednym z nich jest założone w 1989 r. Katolickie Stowarzyszenie Wychowawców (KSW). Cele statutowe Stowarzyszenia mówią o „[jednoczeniu] ludzi pragnących wychowywać młode pokolenie w duchu moralności chrześcijańskiej i miłości Ojczyzny”, lansowaniu idei katolickiej rodziny⁶¹. KSW przewiduje także pogłębianie wśród członków znajomości społecznej nauki Kościoła, katolickich zasad wychowania, polskich tradycji patriotycznych i polskiego dziedzictwa kulturowego. Działalność Stowarzyszenia jest skierowana zarówno do wychowawców jak i wszelkich środowisk, które chcą wcielić w życie naukę Kościoła. Od 1991 r. istnieje Polskie Stowarzyszenie Chrześcijańskich Przedsiębiorców (PSChP), które stawia sobie za cel propagowanie idei chrześcijańskich w działalności gospodarczej, pogłębianie i rozpowszechnianie wiedzy z zakresu chrześcijańskiej etyki społecznej, pomaganie ludziom wierzącym, którzy dotychczas nie mieli odwagi czy możliwości rozpo-

⁵⁸ *Tamże*, s. 156, 161.

⁵⁹ *Tamże*, s. 163-164; E. Firli, *Przemiany społecznej*, s. 178-179.

⁶⁰ A. Potocki, *Polski laikat a zmiana społeczna*, Poznańskie Studia Teologiczne nr 13/2002, s. 206.

⁶¹ <http://www.warszawa.ksw.pl/pag.03.html> (17 VII 2008).

czynić czy prowadzić działalność gospodarczą⁶². Wreszcie, w 1993 r. powstaje Stowarzyszenie Polskich Prawników Katolickich (SPPK). Głównym celem swej działalności czyni podejmowanie i wspieranie inicjatyw naukowych, popularyzacyjnych i informacyjnych na temat prawa oraz nauk prawnych opartych na społecznej nauce Kościoła i wartościach moralnych nauki chrześcijańskiej, oraz działania wychowawcze zgodnie z zasadami tej etyki⁶³.

Wymienione stowarzyszenia organizują konferencje, odczyty, wykłady z problematyki, w której się specjalizują. Analiza sprawozdań z działalności stowarzyszeń pokazuje, że zasadą jest zapraszanie prelegentów, którzy są specjalistami w swojej dziedzinie. Katolickie stowarzyszenia zawodowe podejmują również aktualne problemy społeczne. Katolickie Stowarzyszenie Wychowawców angażowało się w zbiórkę podpisów pod apelem o umieszczenie w ustawie o systemie oświaty zapisu o chrześcijańskich wartościach. Stowarzyszenie Polskich Prawników Katolickich prezentowało swe stanowisko w sprawie konkordatu, aborcji, nauki religii. Polskie Stowarzyszenie Chrześcijańskich Przedsiębiorców formułuje propozycje prawne rozwiązujące problem handlu w niedziele jak również ułatwiające małym podmiotom gospodarczym działania na rynku. Kolejnym zespołem działań stowarzyszeń katolickich jest religijna formacja osób, które do nich należą. W tym zakresie organizowane są okresowe dni skupienia, msze św., spotkania modlitewne, pielgrzymki i rekolekcje⁶⁴. Te formy aktywności religijnej są właściwe dla wszystkich stowarzyszeń i nie różnicują ich.

Jan Paweł II – obywatel i wychowawca obywateli. Perspektywa po 1989 r.

Wydaje się, że po 1989 r. zmieniła się rola papieża jako wychowawcy obywateli. Owa ewolucja polegała nie na tym, że Jan Paweł II odszedł od wcześniejszej koncepcji zobowiązań katolika wobec społeczeństwa. Również nie nastąpiły zasadnicze zmiany w katolickiej nauce społecznej. Papież także w wolnej Polsce przypominał jej zasady. Aktualny pozostaje wcześniejszy opis papieskiego stanowiska, a przykładem tego niech będzie homilia w Skoczowie (22 V 1995 r.) czy przemówienie w Sejmie (11 VI 1999 r.). Jednak socjologowie upatrują zmianę w płaszczyźnie oddziaływania papieskich homilii. Po wywalczeniu wartości podstawowych papież jest „słuchany inaczej” niż w okresie PRL. Mimo „kwietniowych rekolekcji”, wywołanych śmiercią i pogrzebem Jana Pawła II w 2005 r., badacze polskiej religijności w kategoriach pewności mówią o kupowaniu papieskich dokumentów, natomiast w kategoriach wąt-

⁶² § 11 Statutu Polskiego Stowarzyszenia Chrześcijańskich Przedsiębiorców.

⁶³ § 8 Statutu Stowarzyszenia Polskich Prawników Katolickich.

⁶⁴ A. P o t o c k i, *Stowarzyszenia Katolickie w misji Kościoła*, Homo Dei nr 4/1994, s. 38, 40, 41.

pliwości o ich czytaniu i realizowaniu w życiu codziennym⁶⁵. Teza ta wymaga empirycznej weryfikacji. Jednak rytualno-manifestacyjny charakter dominującej wersji polskiego katolicyzmu i dotychczasowa znajomość jego ducha, potwierdza powyższą hipotezę. Warto dodać, że fakt przypominania reguł katolickiej nauki społecznej przez papieża może być jego reakcją na brak oczywistości ich obowiązywania w życiu społecznym.

Przyglądając się aktywności obywatelskiej katolików przed i po 1989 r., można sformułować następujące konstatacje. Przede wszystkim po 1989 r. zwiększyła się liczba rozmaitych instytucji społecznikowskich o proveniencji religijnej. Poszerzyły się sektory i formy życia społecznego, w których katolicy realizują swoją religijną wizję życia społecznego. Należy stwierdzić, że po 1989 r., dla obywatelskiej aktywności katolików otwarte zostały wszelkie rewiry i sposoby życia społecznego. Granice działania wyznacza jedynie nauka Kościoła, a ograniczenia płynące ze strony ideologii totalitarnego państwa są nieaktualne. Inaczej mówiąc, pole i formy społecznikowskiej działalności wyłącznie określa religijne kryterium grzechu. Dostrzega się także zmniejszenie stopnia powszechności zachowań obywatelskich, które są bezpośrednio inspirowane katolicką nauką społeczną. Ponadto, można stwierdzić, że społecznikowska aktywność realizowana zarówno przed jak i po 1989 r. automatycznie generuje kapitał społeczny i zaufanie. Oczywiście, nie znaczy to, że w każdych warunkach jest on tak samo efektywny. Dla porządku należy także wspomnieć, że działalność obywatelska jest wyabstrahowana z aktywności opozycyjnej właściwej dla PRL. Wreszcie dostrzega się, że wraz z upadkiem komunizmu nastąpiła zmiana w społecznym sposobie funkcjonowania takich unikatowych fenomenów jak Jan Paweł II i ruch społeczny „Solidarność”. Należy jednak pamiętać, o pewnej ponadczasowej prawidłowości, która nie podlega żadnym klimatom kulturowym i żadnym sytuacjom społeczno-politycznym. Mówi ona, że rozwój społeczeństwa obywatelskiego jest zależny od stopnia kościelności wiernych. Im bardziej świadomie i ortodoksyjnie przeżywają oni swą katolicką religijność, tym bardziej stają się obywatelami. Bowiem katolicyzm nie traktuje człowieka wyłącznie jako potencjalnego nieboszczyka, interesują go także warunki, w jakich realizuje się jego szczęście doczesne⁶⁶.

Wojciech Klimski, Katarzyna Uklańska, Warszawa

⁶⁵ I. B o r o w i k, *O zróżnicowaniu katolików w Polsce*, Chrześcijaństwo – Świat – Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła nr 2/ 2008, s. 25.

⁶⁶ P. L a u b i e r, *Myśl społeczna Kościoła katolickiego od Leona XIII do Jana Pawła II*, Warszawa 1988, s. 18.

II. POLITYCZNA (NIE)POPRAWNOŚĆ. PERSPEKTYWA SOCJOKULTUROWA

„Być politycznie poprawnym”, „być politycznie niepoprawnym” – takie sformułowania współcześnie w świecie zachodnim pojawiają się bardzo często. Zdaniem niektórych, stanowią wręcz wyznacznik nowej moralności, regulując życie społeczne i relacje między ludźmi, szczególnie gdy chodzi o sferę języka. Jak do tego doszło, że nagle, przede wszystkim w mediach, poprawność polityczna stała się kryterium, według którego ocenia się zachowania mogące uchodzić za dyskryminujące, zwłaszcza gdy dotyczą kwestii rasowych, narodowych, kulturowych, orientacji seksualnej czy nawet płci? Wpływy tej ideologii idą coraz dalej, a ci, którzy nie chcą się jej podporządkować, uważani są za nienowoczesnych czy wręcz zacofanych. Ingerencje w sferę języka dążące do usunięcia z niego wyrazów, które powszechnie uchodzą za obraźliwe dla jakiejś grupy, są w wielu przypadkach uzasadnione. Gdy jednak prowadzą do tego, że debata publiczna zostaje spłycona przez swoistą cenzurę, a w imię tolerancji bagatelizuje się zaistniałe problemy, okazuje się, że bezkrytyczne uleganie temu nurtowi może być nie tylko nierozsądne ale i niebezpieczne.

Próby definicji

Nielatwo przedstawić jedną i w pełni wyczerpującą definicję politycznej poprawności, pojęcie to bowiem jest bardzo różnie rozumiane. Co więcej, sami zwolennicy niesionych przez nią idei, pochodzący przede wszystkim ze środowisk lewicowych, niekiedy negują nawet jej istnienie jako odrębnego fenomenu. Nazywają ją mitem, teorią konspiracji stworzoną przez konserwatystów w celu uciszenia odmiennych poglądów politycznych¹. Jednocześnie łatwo da się zauważyć, że te same osoby zaciekle bronią założeń *political correctness*, choć widać wyraźne odcinanie się od niektórych praktyk, zwłaszcza tych szczególnie bulwersujących bądź humorystycznych. Równie silny jest nacisk na przeforsowanie opinii, że faktycznym zagrożeniem są ci „poprawni inaczej” konserwatyści, tak chętnie zwalczający skonstruowaną przez siebie polityczną poprawność, podczas gdy wartości, jakie niesie ona ze sobą, nie są żadną ideologią, a stanowią jedynie minimalny poziom cywilizowanego zachowania w społeczeństwie². Stosunkowo rzadko zdarzają się zwolennicy, którzy z pełnym przekonaniem posługiwali się tym terminem³.

¹ S. J ó z e f o w i c z, *Polityczna poprawność jako problem badawczy i ideowy*, Dyskurs 1(2006) nr 3, s. 26-27.

² Por. A. D o m o s ł a w s k i, *Poprawni inaczej*, Gazeta Wyborcza z dn. 25-26 IV 1998, s. 19.

³ S. J ó z e f o w i c z, *Polityczna poprawność jako problem badawczy i ideowy*, s. 26-27.

Przeciwnikom polityczna poprawność kojarzy się przede wszystkim z zagrożeniami dla wolności wypowiedzi, wymuszoną zgodnością z wartościami uznawanymi za obowiązujące, terrorem mniejszości wobec większości społeczeństwa, wprowadzaniem swoistej nowomowy, która oczywiście i dawno przyjęte pojęcia stara się zastąpić nowymi, często zupełnie irracjonalnymi czy wręcz śmiesznymi. Jeszcze inni sprowadzają to zjawisko do etykiety w życiu publicznym, lub po prostu sposobu oddziaływania na język w celu kształtowania postaw⁴.

Mirosław K a r w a t nazywa poprawność polityczną „ambitnym programem makropedagogicznym (próbą reedukacji całych społeczeństw w duchu tolerancji, pluralizmu), uwikłanym w znamiennej antynomii: to próba przełamania ideologiczności myślenia grupowego rodzącego konflikty, nietolerancję, dyskryminację i agresję przez ustanowienie reguł zobiektywizowanych, które to jednak reguły okazują się również wytworem i wyrazem określonej ideologii”⁵. Szczególną rolę pełni tu zastosowanie perswazyjnych funkcji języka. Mechanizm polega na przenoszeniu istniejących skojarzeń emocjonalnych związanych z określonymi wyrażeniami języka na inne wyrażenia, często towarzyszy temu także zmiana nasilenia i rodzaju ładunku emocjonalnego. Ponadto w samym terminie „poprawność polityczna” kryje się próba przeniesienia na stosunki między grupami społecznymi schematu pedagogicznego: nauczyciel–uczeń. Termin ten wywołuje skojarzenie z wysiłkiem wychowawczym, ze staraniami nauczyciela, by ów uczeń nauczył się myśleć, wyrażać i zachowywać poprawnie. Poprawność polityczna staje się przy tym „próbą humanizacji i «ucywilizowania» języka, a dzięki tym lingwistycznym normatywom – aktywnego przezwyćieżania postaw uznanych za złe, dysfunkcjonalne, destrukcyjne”⁶.

Z pewnością nie powinno się jednak redukować tego zjawiska wyłącznie do płaszczyzny socjolingwistycznej i łączyć z niedyskryminującym kodem językowym. Gdyby chodziło w nim jedynie o kwestie językowe, z pewnością budziłyby to mniejsze emocje. Wydaje się, że polityczną poprawność należałoby rozumieć znacznie szerzej – jako „zespół takich zachowań i opinii, które będą stanowić wyraz pluralizmu światopoglądowego, poszanowania mniejszości społecznych oraz uznania idei multikulturalizmu”⁷. Nie chodzi tu więc jedynie

⁴ Por. M. Ś r o d a, *Papież niepoprawny politycznie?* Gazeta Wyborcza z dn. 20 IX 2006, s. 20.

⁵ M. K a r w a t, *Poprawność polityczna jako lekcja dla politologa*, Dyskurs 1(2006) nr 3, s. 4.

⁶ *Tamże*, s. 5.

⁷ A. C z e r n e r, *Spór o polityczną poprawność w perspektywie socjokulturowej*, Dyskurs 1(2006) nr 3, s. 41.

o zmianę na płaszczyźnie języka – ale o zmianę samych procesów myślowych, czy poznawczych, jak również zachowań⁸. Można zatem powiedzieć, iż jest to walka o rząd dusz, co potwierdzają sami zwolennicy idei *political correctness*. Zdaniem Saula Jerushalmy, zjawisko to wychodzi daleko poza sferę języka, stanowi wręcz „filozofię, której celem jest wiara w zwiększenie tolerancji dla różnic kulturowych, rasowych, płciowych, ideologicznych, stylów życia, orientacji seksualnych, inności poglądów i zachowań”⁹. Wyraźnie podkreśla on przy tym słuszność tej filozofii i konieczność pójsicia jej śladem. Kto charakteryzuje się odmienną postawą, czy też ma inne poglądy, powinien być skrytykowany czy nawet potępiony¹⁰.

Ks. Henryk S e w e r y n i a k (ur. 1951) w politycznej poprawności widzi przede wszystkim rodzaj presji i ukrytej perswazji: „To ukryte narzucanie przez środowiska liberalno-ateistyczne pewnej «jedynie poprawnej» postawy wobec rzeczywistości, formowania «nowej świadomości» wolnej od chrześcijańskiej hierarchii wartości i etykietowania jako zacofanych fundamentalistów wszystkich, którzy «ośmielają się» mieć inne spojrzenie”¹¹. Już po przytoczonych wyżej definicjach łatwo zauważyć, jak złożone jest to zjawisko, a sposób definiowania bardzo subiektywny. Dla przeciwników będzie to zawsze pewien rodzaj manipulacji i cenzury, dla zwolenników – niezbędne narzędzie w walce z dyskryminacją.

Geneza zjawiska

Trudno jednoznacznie określić moment powstania ideologii politycznej poprawności, nie ma jednak wątpliwości co do miejsca, gdzie się narodziła: były to Stany Zjednoczone. Jedni szukają genezy zjawiska w sporze z początków XX w. dotyczącym problemu rozkopywania grobów indiańskich. Spór ten ujawnił, że duża część Amerykanów nie darzy należytych szacunkiem rdzennych mieszkańców tego kontynentu, co wywołało oburzenie w wielu środowiskach. Obrońcy praw mniejszości czuli, że zdemaskowali rasistowską politykę rządu, a także taką samą postawę większości społeczeństwa. Ważną rolę odegrał tu Franz B o a s (1858-1942), profesor filozofii z uniwersytetu w Iowa, rzecznik praw rdzennej ludności, dziś uważany za twórcę terminu „polityczna poprawność”.

Inni jednak szukają źródła *political correctness* w próbach uregulowania zachowań oraz sposobu mówienia na uniwersyteckich kampusach, gdzie pojawiały się problemy wynikające z ogromnego zróżnicowania etnicznego, kulturowe-

⁸ Por. *tamże*, s. 42.

⁹ A. L e ś n i a k, *Katolicyzm wobec Unii Europejskiej*, Warszawa 2001, s. 14.

¹⁰ S. J ó z e f o w i c z, *Polityczna poprawność jako problem badawczy i ideowy*, s. 23.

¹¹ H. S e w e r y n i a k, *Apologia pokolenia JP II*, Płock 2006, s. 30.

go i obyczajowego wśród studentów. Akcja rozpoczęta w latach 80. XX w. obejmowała nie tylko zniesienie dyskryminacji ze względu na rasę, pochodzenie etniczne, wyznanie, płeć, orientację seksualną, stan sprawności fizycznej itd., ale także *affirmative action*, czyli stosowanie tzw. pozytywnej dyskryminacji. Miała ona za zadanie ułatwić awans edukacyjny i cywilizacyjny osobom pochodzącym z grup uważanych za upośledzone społecznie, przez stosowanie wobec nich obniżonych standardów wymagań przy ubieganiu się o przyjęcie na studia czy do pracy w instytucjach publicznych¹².

Pojęcie poprawności politycznej istniało także w środowiskach zupełnie innych od realiów amerykańskich. Frank Ellis, były wykładowca Uniwersytetu w Leeds, uważa, że jej korzeni powinno się szukać raczej w czasach leninowskich. Określa ją jako „synonim sowietyzacji Zachodu”, z czym łączy negowanie istnienia prawdy obiektywnej i podważanie trwałości tradycyjnych instytucji społecznych. Zakazy i ograniczenia przez nią wprowadzane to swego rodzaju kontynuacja totalitarnej polityki przymusu i przemocy, a marksistowski sposób myślenia widać w wyznaczaniu nowych „wrogów klasowych”, za których obecne uważani są biali heteroseksualni mężczyźni będący niejako personifikacją zła¹³.

Idei dających grunt pod powstanie politycznej poprawności można się jednak dopatrywać o wiele wcześniej – w filozofii Oświecenia, przede wszystkim francuskiego. Wartości ukształtowane w tym okresie zdają się mieć kontynuację obecnie, zwłaszcza w systemach demokratyczno-liberalnych państw Europy Zachodniej, które w szczególny sposób zmagają się z wyzwaniem niesionym przez wielokulturowość. Dlatego, by pokojowa koegzystencja była w ogóle możliwa, należałoby stworzyć społeczeństwo wyzwolone od „przesądów”, te bowiem ukazują dominację tradycyjnie uprzywilejowanych grup. Charakterystyczna dla tego fenomenu jest również wiara w postęp, a także postulaty racjonalnej emancypacji oraz aktywnego tworzenia nowego, w założeniach lepszego, ładu społecznego. Nie ulega wątpliwości, że hasła rewolucji francuskiej (1789-1799) mają tu ogromne znaczenie, nawet mimo zmieniającego się kontekstu historycznego¹⁴.

Podstawę politycznej poprawności od początku stanowiła krytyka zastanej rzeczywistości, chęć radykalnego przekształcenia stosunków społecznych i, podobnie jak w Oświeceniu, walka z tendencjami uważanymi za przestarzałe i wsteczne. Taką myśl reprezentował Jan Jakub Rousseau (1712-1778),

¹² A. Szahaj, *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Kraków 2004, s. 155.

¹³ S. Józefowicz, *Polityczna poprawność jako problem badawczy i ideowy*, s. 27-28.

¹⁴ *Tamże*, s. 32.

który jako pierwszy posługiwał się terminem zbliżonym do dzisiejszego rozumienia politycznej poprawności, gdy w kontekście krytyki Kościoła mówił o „otwartej życzliwości: Hipokryzja Kościoła spowodowała zakłamanie rzeczywistości. Dziesięcioro przykazań to dokument anachroniczny. Kościół boi się równości. Tylko życzliwa otwartość na inny – nowy system wartości – jest szansą dla społeczeństwa by nie uległo otumanieniu”¹⁵. Francuski filozof wierzył, że to społeczeństwo kształtuje życie i naturę jednostki, bowiem skoro Bóg nie istnieje, człowiek musi wziąć zastany porządek w swoje ręce i uregulować relacje społeczne tak, by spełniały oczekiwania wszystkich grup¹⁶. Rousseau precyzuje także nowe, jakże współcześnie brzmiące, znaczenie tolerancji: „Trzeba usunąć głębokie pokłady zła, przesądów, uprzedzeń, niedobrych nawyków, zaściankowości, ciemnoty, nietolerancji – a wtedy powstanie nowy człowiek”¹⁷. Jeszcze dalej poszedł François Marie Arouet, znany jako V o l t a i r e (1694-1778), rozszerzając dotychczasowe rozumienie tolerancji – postulował on pozbawienie religii objawionej wszelkiej dogmatyki, która powodowała jedynie nieracjonalne spory i domagał się „życzliwej otwartości” w stosunku do innowierców, osób o odmiennych poglądach i innym sposobie życia, człowiek nie może bowiem rościć sobie prawa do agresji wobec kogoś, kto myśli inaczej¹⁸.

Kontynuatorami myśli francuskiej stali się filozofowie niemieccy. Fryderyk N i e t z s c h e (1844-1900) nawoływał, by zaakceptować nie tylko własne słabości, ale również ułomności innych zaś do każdego odnosić się z życzliwością. Z kolei Artur S c h o p e n h a u e r (1788-1860) pragnął, by doceniać bogactwo tkwiące w różnicach kulturowych, odmiennych sposobach bycia i zachowań, tym bardziej że tolerancja wobec nich miałaby prowadzić do stanu szczęśliwości¹⁹. W ten sposób zaczynała się powoli krystalizować idea społeczeństwa wielokulturowego, gdzie w myśl pluralizmu przechodzącego stopniowo w relatywizm, przy braku wspólnych wartości, wartością samą w sobie staje się odmienność.

Główne założenia

Kształtująca się przez długi okres i nie mająca jednego konkretnego założyciela poprawność polityczna nie ma też powszechnie uznawanego kanonu zało-

¹⁵ J.J. R o u s s e a u, *Traktat o umowie społecznej*, tłum. A. S o w i ń s k i, Warszawa 1978, s. 135-137.

¹⁶ A. L e ś n i a k, *Katolicyzm wobec Unii Europejskiej*, s. 103.

¹⁷ J.J. R o u s s e a u, *Traktat o umowie społecznej*, s. 138.

¹⁸ Por. A. L e ś n i a k, *Katolicyzm wobec Unii Europejskiej*, s. 100-101.

¹⁹ *Tamże*, s. 102.

zeń. Na podstawie obserwowanych tendencji można jednak wyodrębnić te najważniejsze, często budzące ogromne kontrowersje.

Spółeczeństwo Zachodu, choć tak bardzo różne, połączyło się za pomocą głównych idei *political correctness*, jakimi są relatywizm i postulat powszechnej równości. Oba te czynniki są ze sobą związane w wymiarze moralnym. Wymogiem moralnym staje się tym samym względność prawdy jako warunek konieczny do istnienia wolności w społeczeństwie. Ludzie obawiają się w absolutyzmie nie pomyłki w ocenie, ale przede wszystkim osądzenia o nietolerancję. Brak relatywizmu zamyka na inność, wyznawca prawdy staje się zagrożeniem. W przeszłości każdy wierzył, że ma wyłączność na prawdę, co prowadziło do koszmaru wojen, prześladowań, ksenofobii, rasizmu, szowinizmu. Dlatego człowiek nie ma prawa osądzać, które poglądy są lepsze od innych, nie mówiąc już o „stwarzaniu” jakiejś hierarchii kultur. Należy w ogóle wyrzec się przekonania, że ktokolwiek może mieć rację. Relatywizm, równość, otwartość i tolerancja – to zdaniem Allana B l o o m a (1930-1992) cztery filary, na których buduje się zachodnią politycznie poprawną moralność²⁰.

Pierwszym, najważniejszym i, co trzeba przyznać, w pełni uzasadnionym założeniem politycznej poprawności jest: nie krzywdzić i za wszelką cenę przeciwdziałać dyskryminacji. W tym celu dąży ona do zastępowania dotychczasowych określeń, mających często zabarwienie pejoratywne, innymi – neutralnymi. Zmusza do unikania drażliwych sformułowań i tematów, postuluje zmiany w programach nauczania, sposobach zachowania, eliminuje z języka wszystkie słowa wartościujące, nierzadko idąc w tym zbyt daleko²¹. Stanowi drugie oblicze wielokulturowości nakazującej docenianie wartości odmiennych kultur, otwarcie na nie i wzajemny szacunek pozbawiony wszelkiej próby oceny²². Ponadto można obserwować znaczące zmiany w rolach społecznych dziejące się za przyczyną politycznej poprawności – chodzi przede wszystkim o kwestię równouprawnienia kobiet, ale także innych grup, które uważają, iż są prześladowane. Mniejszości, które dotychczas były spychane na margines społeczeństwa, teraz zyskują prawo głosu, który bardzo często zdaje się wręcz przytłaczać opinie większości. Oprócz kobiet inne grupy coraz głośniejsze domagające się swoich praw, silnie popierane przez „politycznie poprawnych”, to m.in. homoseksualiści, imigranci, osoby o odmiennym kolorze skóry. Do szowinizmu, homofobii i rasizmu, a więc tendencji zdecydowanie potępianych przez zwolenników otwartości i równości, dołączają kolejne: abelizm (dyskryminacja niepełno-

²⁰ A. B l o o m, *Umysł zamknięty*, tłum. T. B i e r oń, Poznań 1997, s. 27-28.

²¹ Por. S. J ó z e f o w i c z, *Polityczna poprawność jako problem badawczy i ideowy*, s. 25-26.

²² Por. A. S z a h a j, *E pluribus unum?* s. 170.

sprawnych), lookism (dyskryminacja ze względu na wygląd), agism (dyskryminacja ze względu na wiek). „Niemał każdy może się poczuć w pewien sposób ofiarą, potencjalnie każdy może być dyskryminowany, a przynajmniej obrażony przez innych. Wiktyimizacja staje się jedną z najskuteczniejszych strategii pozyskiwania uwagi i znaczenia w publicznym dyskursie”²³.

Zabieganie o ochronę tych najsłabszych, postulaty wzajemnego poszanowania i otwarcia, z pewnością słuszne i nieobce także moralności chrześcijańskiej, połączone z innymi filarami poprawności politycznej, takimi jak choćby wspomniany relatywizm, niosą ze sobą wiele sprzeczności, a także prowadzą do bardzo niepokojących zjawisk i nadużyć. Deklarowana tolerancja nie jest powszechna w praktyce, a i jest nie dla wszystkich, na tym polega podstawowy paradoks politycznej poprawności. Nie można bowiem być tolerancyjnym wobec osób, które w swoich wypowiedziach dopuszczają się dyskryminacji, konieczne jest zatem wprowadzenie restrykcji w życie społeczne. W tym miejscu zaczyna się najpoważniejsze zarzuty przeciwników tej ideologii, która jest oskarżana o stronniczość, a przede wszystkim wprowadzanie cenzury i tym samym ograniczanie tak cennej w cywilizacji zachodniej wolności słowa. To zjawisko można nazwać konformistyczną autocenzurą, która chroni przed krytyką nie tyle jakiś reżim czy system totalitarny, ale urojoną „dobrą atmosferę”²⁴. Jako przykład warto podać chociażby głośną sprawę Rocco Buttiglione. Włoski polityk, podczas przemówienia w Parlamencie Europejskim w 2004 r., wprost odnosząc się do swoich katolickich przekonań, nazwał homoseksualizm grzechem. Spotkało się to z tak silnym sprzeciwem ze strony liberalnych polityków, że w obliczu nacisków Buttiglione sam wycofał swoją kandydaturę na stanowisko komisarza Unii. Tym samym stało się oczywiste, że wbrew powszechnemu przekonaniu o wolności słowa, pewnych opinii wyrażać po prostu nie wolno.

Jeszcze jednym, nie mniej istotnym aspektem politycznej poprawności w społeczeństwie zachodnim, jest chęć wynagrodzenia za długi okres poniżania i dyskryminowania grup mniejszościowych, etnicznych i innych. S. J e r u s h a l m y, twórca *Manifestu politycznej poprawności*, twierdzi, że na białym mężczyźnie ciążyą wszystkie winy jego przodków i przynajmniej częściowa odpowiedzialność na zbrodnie ludobójstwa, niewolnictwa czy też zabijania zwierząt. Obecnie zatem nadszedł czas odpokutowania i zadośćuczynienia, a przynajmniej zachowywania się w taki sposób, by unikać wyrządzenia kolejnych krzywd²⁵.

²³ S. J ó z e f o w i c z, *Polityczna poprawność jako problem badawczy i ideowy*, s. 35.

²⁴ Por. M. K a r w a t, *Poprawność polityczna jako lekcja dla politologa*, s. 14.

²⁵ S. J e r u s h a l m y, *The PC Manifesto*, http://gss.abis.lodz.pl/~ftomek/noframes/szok_e.html (250 VII 2007).

Prof. Andrzej S z a h a j, filozof, doceniając rolę politycznej poprawności w kształtowaniu wzajemnego szacunku i wrażliwości na drugiego człowieka, poleca jednak zachowywać wobec niej daleko idącą ostrożność. W rękach fanatyków może się ona stać narzędziem społecznego zniewolenia i doprowadzić do splycenia dyskursu społecznego, gdyż każdy będzie bał się posądzenia o rasizm czy też inne formy dyskryminacji.

Wpływ poprawności politycznej na język i relacje społeczne

„Granice mojego języka oznaczają granice mojego świata”. Trudno podważać to stwierdzenie Ludwiga W i t t g e n s t e i n a (1889-1951) w kontekście metody, jaką posługują się zwolennicy politycznej poprawności w celu wpłynięcia na zmiany w stosunkach społecznych. W myśl tezy wysuniętej przez Edwarda S a p i r a (1884-1939) i Benjamina Lee W h o r f a (1897-1941), każdy język implikuje swoisty sposób postrzegania rzeczywistości, a więc nie może być sprowadzany wyłącznie do kategorii instrumentalnych. Sapir nazywa go wręcz „symbolicznym przewodnikiem po kulturze”, to język buduje świat danej grupy²⁶. „Siła politycznej poprawności, jej potencjał kreacjonistyczny, tkwiłby w możliwościach zmiany obowiązujących założeń na temat rzeczywistości, poprzez świadome włączenie do systemu językowego neutralnych pojęć, oczyszczonych z elementów konotujących dyskryminację/uprzywilejowanie. W ślad za «poprawionym» myśleniem następowałaby zmiana niewłaściwych, zbudowanych na uprzedzeniach zachowań»²⁷.

Teza ta ma również wielu przeciwników, dla których język jest jak lustro odbijające rzeczywistość, a świat istnieje zupełnie niezależnie od niego. Zadanie języka polegałoby więc jedynie na rzetelnym odwzorowywaniu tego, co istnieje. Dla obrońców politycznej poprawności jednak główną funkcją języka jest właśnie wnoszenie zmian na płaszczyźnie społecznej i kulturowej, swoiste kreowanie świata i postaw. „Nie można myśleć o języku jako neutralnym narzędziu nazywania tego, co istnieje niezależnie od niego. Politycznym wyrazem tego przekonania będzie teza mówiąca, że kto kontroluje język, ten sprawuje władzę”²⁸. Propaganda słowna znana była w czasach komunizmu, jednak, jak się okazuje, nie jest obca także społeczeństwu demokratycznemu, w którym przez wpływ na język można również wpływać na zachowania w społeczeństwie, a tym samym nim sterować.

Mowa pełna nienawiści często nie stanowi odreagowania i zmniejszenia agresji, a wręcz przeciwnie, może ją wzmacniać i prowadzić do niebezpiecznych

²⁶ A. C z e r n e r, *Spór o polityczną poprawność w perspektywie socjokulturowej*, s. 42.

²⁷ *Tamże*, s. 43.

²⁸ A. S z a h a j, *E pluribus unum?* s. 156-157.

zachowań²⁹. Dlatego, gdy pominię się irracjonalne próby ingerencji politycznej poprawności w sferę języka³⁰, można zrozumieć zasadność jej postulatów w tej kwestii. Często jednak sprowadza się ona do odgórnego narzucania nowych terminów, nieakceptowanych nawet przez grupy, które rzekomo mają być chronione³¹.

Proces kształtowania się nowego języka dokonuje się za pomocą dwóch praw. Pierwsze to prawo niwelacji. Polega ono na zniwelowaniu własnego rozważania w celu wypracowania w ramach grupy pewnego wspólnego stanowiska, przy czym w myśl zasady równości opinii większości w grupie mogą przeważać nad opiniami mniejszości, nawet jeśli ową mniejszość stanowią osoby, które lepiej znają się na omawianych spornych kwestiach. Drugie to prawo selekcji. Kierując się tym prawem, wypiera się trudne argumenty przez te łatwiejsze do przyswojenia bądź odgórnie narzucone przez tzw. autorytety. Powstaje w ten sposób pewna elita, ośrodek sterujący, który kieruje działaniami grupy. Następnie język, przesłaniając rzeczywistość i konstruując nową, nabiera mocy antypoznawczej. Nowomowa wprowadziła do języka zamieszanie, które można określić jako semantyczny bełład, znaczenia słów zaczęły odbiegać od znaczeń powszechnie przyjętych. Wprowadziła narzucanie wartości kosztem precyzji znaczeniowej, w efekcie spowodowało to swoistą dewaluację słowa – stało się ono instrumentem manipulacji³².

W historii można odnaleźć wiele przykładów tego rodzaju posunięć. „Największym wynalazkiem Rewolucji Francuskiej była zmiana znaczenia potocznych pojęć. Trybunał wydający wyroki śmierci nazywał się Komisją Dobroczynności, śmierć na gilotynie określano jako «wyłączenie z publicznej dobroczynności». Mało kto dziś pamięta, że resort Goebbelsa służący ogłupianiu oficjalnie określano Ministerstwem Oświecenia Narodowego (Volksaufklärung), a pierwsze obozy koncentracyjne – obozami reedukacyjnymi. Na Wschodzie policja polityczna GPU nazwała się Państwowym Zarządem Politycznym, łagry były instytucjami wychowawczymi, a wymordowanie milionów chłopów rosyjskich i ukraińskich nazwano akcją przesiedleńczą. Hitlerowcy mieli «higienę

²⁹ Por. *tamże*, s. 170.

³⁰ Jak np. sztuczne wprowadzanie nazw zawodów w wersji żeńskiej w Polsce czy rezygnacja z określenia „czarny chleb”, które według amerykańskich zwolenników politycznej poprawności ma zabarwienie rasistowskie.

³¹ Postulowano, by termin „Żydzi” zamienić na „Izraelczycy” lub „wyznawcy religii Mojżeszowej”, na co nie zgodzili się sami zainteresowani. Podobnie było w przypadku słowa „Cygan”, które próbowano zastąpić „Romem” bez uwzględniania faktu istnienia różnych plemion cygańskich, z których jedno to właśnie Romowie.

³² A. Zwołiński, *Słowo w relacjach społecznych*, Kraków 2003, s. 145.

rasową», Sowieci – «higienę socjalną». Oba określenia miały usprawiedliwiać wymordowanie milionów ludzi»³³.

Aktualnie w ramach działań zwolenników politycznej poprawności dokonywane są „na słowniku” dwie operacje. Pierwsza to usuwanie pewnych słów i zastępowanie innymi o odmiennym odcieniu znaczeniowym (jak np. „niepełnosprawny” zamiast „inwalida”, „Afroamerykanin” zamiast „Murzyn”, „przerwywanie ciąży” i „świadome macierzyństwo” zamiast „zabijanie dzieci nienarodzonych” itd.). Druga operacja polega na nadawaniu powszechnie używanym terminom odmiennego sensu lub zmienianiu kontekstu, by były kojarzone z czymś zupełnie innym niż przedtem (np. kultura europejska jako źródło zagrożenia dla innych kultur, homoseksualizm jako równoprawna orientacja seksualna, mniejszość narodowa jako grupa zasługująca na szczególnie uprzywilejowanie itd.)³⁴.

Obecnie pod bardzo silną presją politycznej poprawności znajdują się problemy rasowe, nasilone przede wszystkim przez coraz poważniejsze konflikty z imigrantami, zwłaszcza z państw mułmańskich, na terenie Europy Zachodniej. Określenie „rasista” czy „rasizm” staje się swoistym słowem-kluczem, często nadużywany przez media (zupełnie nieuzasadnione jest używanie go „w obronie” wyznawców islamu, gdyż termin ten dotyczy wyraźnej kwestii rasowych, a nie religijnych). Obawy przed posądzeniem o poglądy rasistowskie skutecznie powstrzymywały wielu polityków przed reakcją na nadużycia mułmańskich imigrantów, które stanowią ogromny problem zarówno we Francji (gdzie żyje najliczniejsza mniejszość mułmańska w Europie), jak i w Wielkiej Brytanii, Niemczech czy Holandii i Włoszech. Nierzadko dopiero tak tragiczne wydarzenia jak zamachy w Nowym Jorku (2001 r.), Madrycie (2004 r.) czy Londynie (2005 r.), a także zabójstwo reżysera Theo van Gogha w Holandii (2004 r.), uświadamiały Europejczykom, że przemilczanie problemów w żadnej mierze nie prowadzi do ich rozwiązania.

W Polsce można jeszcze nie dostrzegać skali tego zjawiska, jednak na Zachodzie dylematy związane z relacjami z imigrantami z krajów islamskich są bardzo widoczne. Pokazuje to choćby wypowiedź obywatela Holandii, kraju, który od zawsze był dumny ze swojej wielokulturowości i tolerancji: „Nie mogę mówić konkretnie, bo mnie oskarżą o rasizm. Ale niech pan pomyśli, co czeka ten kraj za 10-20 lat, oni tak się mnożą!”³⁵ W podobnym duchu wypowiada się

³³ K. G r z y b o w s k a, *Szaleństwo politycznej poprawności*, Wprost nr 52-53/2000, s. 80-81.

³⁴ M. W o j c i e c h o w s k i, *Słownik naszej nowomowy*, www.opoka.org.pl/biblioteka/II/IL/sownik_nowomowa.html (20 VII 2007).

³⁵ A. S z o s t k i e w i c z, *Dość poprawności*, Polityka nr 47/2004, s. 64.

obywatel Niemiec: „Wkrótce w środku naszej społeczności ktoś będzie głosić ideologię podporządkowania kobiet i nienawiści dla wartości demokratycznych. Ci z nas, którzy pytają dlaczego, są piętnowani jako rasiści”³⁶. Podobną presję można obserwować także w Stanach Zjednoczonych – osoby, które rozpoznały motywującą rolę islamu w działaniach organizacji terrorystycznych, boją się mówić, gdyż nie chcą być posądzeni o rasizm. Jak twierdzi Michael S c h e u e r, jest to śmiertelny wróg skutecznej amerykańskiej debaty w sprawie opracowania strategii zwalczania zagrożenia ze strony islamskich ekstremistów³⁷.

To, co najniebezpieczniejsze we wprowadzaniu tej swoistej nowomowy, to – oprócz zacierania prawdziwych znaczeń słów – zagrożenie dla wolności wypowiedzi i spłylenie debaty publicznej jedynie do kwestii politycznie poprawnych. Nie na tym jednak powinna opierać się demokracja. „Niezależnie od miejsca i czasu kształtowania nowej postaci nowomowy, zawsze obecność jej jest społecznie szkodliwa, wprowadza dezorientację językową, deformuje międzyludzkie relacje, odczuwa piękna ludzkiej komunikacji i staje się, bez względu na intencje nadawców, «mową drewnianą», gorszą od milczenia...”³⁸

Despotyzm politycznej poprawności

Polityczna poprawność, której głównym celem jest przeciwdziałanie dyskryminacji, traci swoje tolerancyjne oblicze w konfrontacji z osobami, których światopogląd nie przystaje do jej założeń. Paradoks polega na tym, że głosząc pluralizm i relatywizm, a także kwestionując istnienie prawdy obiektywnej, sama stawia siebie jako jedyną słuszną ideologię, jedyną prawdę, w którą warto wierzyć. Jej zwolennicy twierdzą w sposób bardzo arbitralny, że „polityczna poprawność jest jedynym społecznie i moralnie uzasadnionym poglądem na świat”³⁹. Bycie nietolerancyjnym staje się przejawem prostactwa i zacofania. Coraz częściej nie kończy się tylko na epitetach pod adresem tych „nietolerancyjnych”, pojawiają się groźby wobec tych, którzy nie chcą się dostosować. Zaistniała sytuację niektórzy wprost porównują do dyktatury mas z czasów PRL, a polityczną poprawność nazywają „kulturowym marksizmem”⁴⁰.

Zjawisko politycznej poprawności silnie oddziałuje na społeczeństwo Zachodu. Wywiera piętno na prawodawstwie, nauce i sztuce, polityce, moralności. Silnie oddziałuje na system wartości człowieka, który poddaje się jej wpły-

³⁶ M. R y b a r c z y k, *Kościół nie meczet*, Newsweek Polska 6(2007) nr 22, s. 58.

³⁷ M. S c h e u e r, *Imperialna pycha. Dlaczego Zachód przegrywa wojnę z terrorem?* tłum. A. C z e r w i Ń s k i, Warszawa 2005, s. 138.

³⁸ A. Z w o l i Ń s k i, *Słowo w relacjach społecznych*, s. 148.

³⁹ S. J e r u s a l m y, *The PC Manifesto*.

⁴⁰ T. W r ó b l e w s k i, *Marksizm kulturowy*, Newsweek Polska 5(2006) nr 25, s. 112.

wom za pośrednictwem kultury masowej, tworzy własny język liberalnego myślenia. „Co gorsza nie każdy ma cywilną odwagę stwierdzić, jak dziecko w baśni Andersena, że «król jest po prostu nagi». Polityczna poprawność pod maską ukrywa prawdę, ale prawdę subiektywną, prawdę każdego, kto z jej ideologią się zgadza”⁴¹. Maciej Rybiński nazywa poprawność polityczną formą intelektualnej dyktatury mniejszości nad większością przez wywoływanie poczucia nieczystego sumienia u ludzi chcących jeszcze samodzielnie myśleć i głosić poglądy niekoniecznie zgodne z powszechnie panującymi. Może to w dalszej kolejności doprowadzić tylko do jednego – odzwyczaić od myślenia⁴².

Źródłem tej presji nie są z reguły władze państwowe, ani oddolne ruchy społeczne, ale „inteligentcki establishment” ze środowisk intelektualnych i artystycznych. Osoby te dysponują potężną machiną instytucji edukacyjnych i, a może przede wszystkim, mediów⁴³. Kultura masowa odgrywa tu ogromną rolę, to ona narzuca swoistą „mechaniczną poprawność”, jest widoczna w panujących modach, etykietach środowiskowych. Ma tendencję do uniformizacji, banalizacji, a niestosowanie się do promowanych przez nią wzorców grozi zepchnięciem na margines albo wykluczeniem: „Już ktoś pomyślał za ciebie, jaki masz być, jak się ubierać, jak się prowadzić, o czym myśleć i co myśleć, a w każdym razie przedkłada ci menu – a ty wybierasz spośród tego, co jest do wyboru, w granicach tego, co w ogóle wypada wybrać”⁴⁴. Dzięki powszechnemu dostępowi do mediów człowiek szybko może się nauczyć, które poglądy i zachowania są właściwe, a które z góry skazane na potępienie.

Presja politycznej poprawności stwarza niebezpieczeństwo rozdzwienku między wartościami deklarowanymi, a faktycznie wyznawanymi, które są ukrywane z obawy przed posądzeniem o rasizm. Powierzchowne zmiany wprowadzone do języka nie gwarantują zmiany sposobu myślenia i postępowania w rzeczywistości. Wielu będzie godziło się na ukrywanie swoich opinii, okazując na zewnątrz postawę konformizmu, bowiem „mówienie w taki sposób, żeby nikogo nie urazić, jest zarazem mówieniem tak, żeby nie narazić się samemu”⁴⁵.

Poprawność polityczna mająca wiele szczytnych założeń staje się wsteczną karykaturą samej siebie przez porzucenie prawdy i racjonalnego myślenia. Prawdziwa otwartość powinna zakładać poszukiwanie dobra za pomocą rozumu, musi jej towarzyszyć pragnienie poznania, umiejętność krytycznej oceny i autentyzm, inaczej zostaje nacechowana obłudą i ciągłą obawą, czy kogoś się

⁴¹ A. Le ś n i a k, *Katolicyzm wobec Unii Europejskiej*, s. 115.

⁴² Por. M. R y b i Ń s k i, *Jestem, więc piszę*, Lublin 2003, s. 181.

⁴³ M. K a r w a t, *Poprawność polityczna jako lekcja dla politologa*, s. 7.

⁴⁴ *Tamże*, s. 10.

⁴⁵ *Tamże*, s. 14.

nie uraziło⁴⁶. Nie może być bezmyślnym akceptowaniem wszystkiego w imię równości kultur i światopoglądów. „Otwartość, która neguje szczególną pozycję rozumu, zrywa główną sprężynę, która wprawia w ruch mechanizm naszego ustroju. (...) Różnica poglądów powinna rodzić pytanie, który pogląd jest prawdziwy, a nie rezygnację z pojęcia prawdy”⁴⁷. Lekarstwem na niebezpieczeństwa niesione przez polityczną poprawność musi być po prostu krytyczny rozum, który będzie umiał przeciwstawić się narzucanym schematom, a jednocześnie nie uroni tego, co w jej założeniach jest prawdziwie cenne: szacunku wobec drugiego człowieka.

Joanna Urlik, Warszawa

III. TATARZY POLSCY A MUŻULMAŃSKA KULTURA KONSUMPCYJNA. ANALIZA W ŚWIETLE SOCJOLOGICZNYCH BADAŃ JAKOŚCIOWYCH¹

Mimo tego, że produkty mużulmańskie stają się coraz bardziej popularne, w wielu państwach Unii Europejskiej, również w Polsce, często nie są nawet znane. Nie znają ich także rdzenni mużulmanie polscy, Tatarzy, którzy z racji swojej religii mogliby stanowić dla nich grupę docelową. Jednak Tatarzy chętniej wybierają orientalną kulturę masową, która stała się modna w niektórych kręgach społecznych polskich konurbacji (zespołów miast lub osiedli leżących blisko siebie, powiązanych ze sobą gospodarczo i komunikacyjnie), zamiast produktów tzw. mużulmańskiej kultury konsumpcyjnej, które są popularne wśród społeczności mużulmańskich w Europie Zachodniej. Te ostatnie traktowane są często jako obce i nieprzystające do ich tatarskiej, polskiej rzeczywistości.

Celem artykułu jest omówienie wzorów konsumpcyjnych Tatarów w odniesieniu do produktów mużulmańskich. Analizą objęto nie tylko „nowinki” – czyli mużulmańskie produkty kultury konsumpcyjnej, które stanowią modny przedmiot badań – ale także produkty, które spełniają jedno z dwóch kryteriów: mają masowy bądź religijny charakter. Na zachowania konsumpcyjne Tatarów wpływają nie tylko czynniki obiektywne (relatywny brak tego typu produktów na Podlasiu, które zamieszkują), ale także postawy wobec tradycji tatarskiej, jak

⁴⁶ Por. A. Leśnik, *Katolicyzm wobec Unii Europejskiej*, s. 110.

⁴⁷ A. Bloom, *Umysł zamknięty*, s. 44-45.

¹ Niniejszy artykuł jest zmodyfikowaną wersją referatu pt. *(Un)Islamic Consumers? The case of Polish Tatars* wygłoszonego na konferencji *Muslim Consumer Cultures* zorganizowanej przez Freie Universität Berlin w Berlinie, 24-27 IX 2008.

i kultury arabskiej. A zatem linia podziału nie biegnie – jak w przypadku wielu społeczności muzułmańskich na Zachodzie – między islamem i Zachodem, lecz między tatarskością i arabskością.

Podstawą badawczą artykułu jest jedenaście wywiadów z Tatarami, przeprowadzonych w czerwcu 2008 r. na podstawie przygotowanego wcześniej kwestionariusza dyspozycji². Wywiady były, za zgodą respondentów, rejestrowane dyktafonem cyfrowym. Rozmowy miały swobodny charakter, w większości przypadków odbywały się w domach naszych rozmówców. Respondentom sygnalizowano temat rozmowy, a rolą badacza było moderowanie dyskusji w pożądanym kierunku i zadawanie pytań uszczegółwiających narrację. Badania miały charakter jakościowy, dobrano próbę celową, możliwie zróżnicowaną, tak by osoby wytypowane do badań spełniały jak najwięcej kryteriów reprezentatywności. Badana grupa była więc zróżnicowana pod względem wieku³, wykształcenia (wyższe – 5 osób, średnie – 4, podstawowe – 2) i płci (8 mężczyzn i 3 kobiety). Wywiadami objęto 6 młodych osób uczących się w szkołach średnich lub wyższych oraz 5 dorosłych aktywnych zawodowo. Większość respondentów zamieszkuje Podlasie (Białystok – 7 osób, Kruszyniany – 2, Sokółka – 1), wyjątek stanowi osoba mieszkająca w Bydgoszczy, powiązana jednakże rodzinnie z Podlasiem. Ze względu na specyfikę badań zadbano, by wśród rozmówców, byli działacze społeczni i religijni (członkowie Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP i Związku Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej), a także osoby zaangażowane w popularyzowanie tatarskości – działalność agroturystyczną i artystyczną (młodzieżowy zespół pieśni i tańca „Buńczuk” z Białegostoku).

Muzułmanie w Polsce

Tatarzy stanowią jedną ze społeczności niewielkiej populacji muzułmańskiej w Polsce, która, wedle szacunków, liczy od 25 do 35 tys. osób, czyli ok. 0,1% społeczeństwa polskiego. Liczbę Tatarów w Polsce w 2008 r. oszacowano na 3-5 tys. Jako rdzenni muzułmanie zamieszkują Polskę od XIV w., od czasu najazdów mongolskich na tereny Europy Wschodniej. Przez ponad 600 lat Tatarzy w pełni zintegrowali się ze społeczeństwem polskim, nawet ich islam stał się bardziej „słowiański” w zakresie praktyki religijnej⁴. Jednym z przy-

² Wywiady te oznaczono w tekście artykułu symbolami: [W1] – [W11], co oznacza odpowiednio: „wywiad pierwszy” – „wywiad jedenasty”.

³ Po przeprowadzeniu badań pilotażowych zrezygnowano z rozmów z osobami w podeszłym wieku (pokoleniem dziadków) ze względu na brak wśród nich wiedzy i doświadczeń dotyczących produktów muzułmańskiej kultury konsumpcyjnej.

⁴ Por. np. A. D r o z d, *Współczesne oblicza kultury Tatarów Rzeczypospolitej*, w: A. A b b a s (red.), *Zagadnienia współczesnego islamu*, UAM, Poznań 2003; M. D z i e k a n, *Tradycje ludowe i folklor Tatarów polsko-litewskich*, w: A. D r o z d, M. D z i e k a n, T. M a j d a,

kładów może być stosunek do pięciu filarów islamu, czyli podstawowych obowiązków muzułmanina: Tatarzy biorą udział jedynie w modlitwie piątkowej; codzienna pięciokrotna modlitwa o ściśle określonych porach byłaby uciążliwa i utrudniała życie w niemuzułmańskim środowisku. Z tego powodu Tatarzy nie postępują w Ramadan, ograniczając się do niespożywania używek i umiaru w jedzeniu i picciu. Pobieranie *zakatu* nie jest zinstytucjonalizowane, funkcjonuje natomiast jałmużna dobrowolna – *sadoga*. Pielgrzymka stanowi przywilej niewielkich, bardziej zamożnych przedstawicieli tatarskiej społeczności⁵. Co więcej, religia ograniczona jest wyłącznie do sfery prywatnej, mimo tego, że to ona stanowi podstawowy wyznacznik tatarskiej tożsamości, odróżniając ich od innych Polaków.

Począwszy od lat 90. struktura etniczna i narodowa muzułmanów w Polsce zaczęła się zmieniać. Do Polski zaczęli przyjeżdżać muzułmanie napływowi z państw Bliskiego Wschodu, przywożąc inny, nowy rodzaj islamu⁶. Pierwsi imigranci przybyli już w latach 70. z arabskich państw socjalistycznych, tj. Jemenu Południowego, Syrii, Egiptu czy Iraku – wielu z nich założyło w Polsce rodziny, tworząc obecnie klasę średnią i średnią-wyższą. Transformacja ustrojowa przyciągnęła do Polski następnie imigrantów zarobkowych, z których wielu pracuje w gastronomii lub handlu detalicznym. Są to ludzie nie znający dobrze języka polskiego i nie mogący spożytkować swoich umiejętności i wykształcenia – nawet jeżeli je mają. Istotną kategorię społeczną stanowią także uchodźcy, z których 90% pochodzi z Czeczenii (ok. 5 tys.). Liczba Polaków i Polek – konwertytów na islam nie przekracza tysiąca osób.

Nowa kultura muzułmańska i coraz większa liczba muzułmanów napływowych wywołały napięcia między autochtonami i przybyszami. Jednym z ich przejawów jest powstanie (2001 r.) i rejestracja w MSWiA (2004 r.) konkurencyjnego muzułmańskiego związku wyznaniowego – Ligi Muzułmańskiej w RP (LM). Dotychczas jedynym związkiem wyznaniowym był zdominowany przez Tatarów Muzułmański Związek Religijny (MZR), utworzony w 1925 r. Powstanie drugiego związku wyznaniowego o podobnych celach wystawiło MZR na próbę. Większość członków LM stanowią imigranci i konwertyci, którzy uważają, że MZR, jako organizacja tatarska, nie reprezentuje ich interesów.

Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich, Res Publica Multiethnica, Warszawa 2000; M. Dzikań, *Historia i tradycje polskiego islamu*, w: A. Parzymieś (red.), *Muzułmanie w Europie*, Dialog, Warszawa 2005.

⁵ M. Łyszczarz, K. Marek, *Rola islamu i obrzędowości religijnej w tradycjach Tatarów*, w: M. Dzikań, I. Kończak (red.), *Arabowie – islam – świat*, Łódź 2007, s. 632-634.

⁶ P. Kubicki, *Muzułmanie w Polsce*, Studia i Prace Kolegium Ekonomiczno-Społecznego (SGH) z. 12/2007.

Animozje między obiema grupami okazały się istotnym czynnikiem wpływającym na postawy Tatarów wobec produktów muzułmańskich.

Muzułmańska kultura konsumencka w Polsce i w Europie

Produkty muzułmańskie pojawiły się na rynkach państw UE, ale także państw muzułmańskich w ostatnich latach; większość z nich wpisuje się w nurt *Cool Islam*. Ma on na celu popularyzację islamu wśród młodych muzułmanów mieszkających na Zachodzie, ale swoją ofertę kieruje także do innych osób. Głównym jego przesłaniem jest to, że islam nie oznacza konserwatyzmu, a zatem można być muzułmaninem i być *cool*. Do tego rodzaju produktów zalicza się muzułmański rap (o treściach religijnych), ubrania (nieco mniej obcisłe, nieraz z palestyńskimi lub arabskimi emblematami), fast-foody (np. sieci Halal Fried Chicken, Mecca Cafe) i napoje orzeźwiające (Mecca Cola, Qibla Cola...)⁷. Pozostałe produkty umożliwiają bardziej religijnym muzułmanom pełniejsze uczestnictwo w życiu społecznym (np. *burkini*, czyli zakrywający całe ciało kostium kąpielowy dla muzułmanek, czy banki muzułmańskie dla klientów, którzy stosują się do koranicznego zakazu lichwy). Wszystkie te produkty łączą islam z nowoczesnością, dając możliwość zachowania religijnej tożsamości, a zarazem uczestniczenia w kulturze globalnej – dostosowanej do potrzeb muzułmanów.

Według Akbara Ahmeda, pochodzącego z Pakistanu profesora Uniwersytetu w Waszyngtonie, istnienie takich produktów wskazuje na to, że lokalne kultury dostosowują się do procesów globalizacyjnych, ponieważ „imitacja jest najszerszą formą pochlebstwa”⁸. Inni badacze postrzegają to jako amerykańzację Orientu, która dokonuje się tylnymi drzwiami, niepostrzeżenie dla samych muzułmanów. Warto wspomnieć, że wiele produktów muzułmańskiej kultury masowej (napoje orzeźwiające, lalka *Fulla w hidżabie*) do złudzenia przypomina swoje amerykańskie prototypy – korzystając w ten sposób ze światowej marki. Odróżnia je element etyczny i czasami polityczny.

W Polsce trudno było mówić o kulturze konsumpcyjnej przed 1989 r. Struktura społeczna cechowała się wówczas dosyć dużym egalitaryzmem, a dyktowała ją przymusowa industrializacja, zaś wybory konsumentów ograniczały się do tego, co było akurat dostępne w sklepie. Ustalenia Okrągłego Stołu (1989 r.) pociągnęły za sobą nie tylko transformację ustrojową, ale także wprowadziły nowy model gospodarki, w której siłą napędową stanowił rynek, a nie

⁷ A. Boubekour, *Cool and Competitive. Muslim Culture in the West*, ISIM Review nr 16/2005, s. 12.

⁸ C. Donaldson-Evans, *Muslim-Themed Products Mimic Icons in American Popular Culture*, FOX News, 11 X 2006.

centralny plan. Po niemalże dwudziestu latach wzory konsumpcyjne Polaków uległy europeizacji, jednak nadal polska konsumpcja odbiega poziomem od europejskiej. W 2000 r. rozkład wydatków w polskich gospodarstwach domowych nadal znacząco odbiegał od innych państw EU, choć można zaobserwować symptomy konwergencji⁹. Polscy konsumenci coraz częściej robią zakupy w centrach handlowych i *shopping mall'ach*, Internet staje się coraz bardziej popularnym narzędziem komunikacji, służącym także do operacji bankowych i robienia zakupów. Coraz większy odsetek Polaków „żyje 99 zyciami naraz” (określenie M.J. Jaworowskiego, P. Polańskiego), co wskazuje większa mobilność, brak wolnego czasu i łączenie kilku obowiązków¹⁰. Młodzi ludzie w największym stopniu są podatni na trendy globalne, w tym kulturę masową¹¹, ale także egonomię¹².

Słabiej rozwinięta w naszym kraju, w porównaniu do Europy Zachodniej, kultura konsumencka może tłumaczyć nieobecność elementów mużułmańskiej kultury konsumenckiej. Jednak zasadniczą przyczyną wydaje się niewielka liczba mużułmanów w Polsce. To prowadzi do tzw. tworzenia Orientu¹³. Następuje komercjalizacja wybranych elementów kultur ludów mużułmańskich przez sieci fast-foodów o orientalnym klimacie (np. Sphinx), bary oferujące fajki wodne i kluby, w których odbywają się pokazy tańca brzucha i imprezy przy arabskim popie. Wybrane do komercjalizacji elementy mają jednak świecki charakter, a większość producentów, jak i odbiorców tej kultury stanowią Polacy. A zatem tworzony jest nowy Orient, który nie istnieje w rzeczywistości, Orient przeznaczony dla polskiego laika. W mniejszych miastach, w których sami producenci mają często niewielką wiedzę, może to prowadzić do dosyć specyficznych reprezentacji Orientu – np. dyskoteki z muzyką arabską, podczas której w tle pojawiają się wyświetlane z rzutnika napisy koraniczne, czy pub o nazwie Mekka (sic!). W metropoliach Orient tworzony jest znacznie bardziej profesjonalnie. Odbiorcą tej kultury jest polska młodzież, w pewnych kręgach modne jest słu-

⁹ A. N i e m c z y k, *Wzory konsumpcji gospodarstw domowych w Polsce i w wybranych krajach Unii Europejskiej*, Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie nr 716/2006, s. 21-22.

¹⁰ M. J a w o r o w s k i, P. P o l a ń s k i, *Trendy społeczne i konsumenckie w Polsce u progu Unii Europejskiej*, referat wygłoszony na 5. Ogólnopolskim Kongresie Badaczy Rynku i Opinii, Warszawa 21-22 X 2004, s. 8-12.

¹¹ *Marketing przy kawie*, www.marketing-news.pl (26 VII 2007).

¹² Jest to postawa indywidualistyczna związana z potrzebą podkreślania własnej wyjątkowości.

¹³ Więcej na ten temat zob. K. G ó r a k - S o s n o w s k a, *From Polish Muslims to Muslims in Poland. There and back*, w: C. A y k a c, H. Y i l m a z (red.), *Perceptions of Islam in Europe: Culture, Identity and the Muslim „Other”*, IB Tauris 2009.

chanie muzyki arabskiej, palenie fajki wodnej czy uczestniczenie w warsztatach tańca brzucha. Czasami orientalny element wybierany jest wyłącznie ze względów estetycznych, a nie etycznych (np. noszenie arafatki, tatuaż z henny). Jednak często fascynacja Orientem stanowi przeciwwagę dla kultury popularnej lansowanej przez stacje typu MTV czy VIVA – zarówno polskiej jak i zachodniej.

Muzułmańska kultura konsumencka nie jest znana w Polsce i pojawia się sporadycznie jako ciekawostka w gazetach. Wzmianki o bankowości muzulmańskiej można przeczytać w czasopismach dla menedżerów, poświęcono jej także kilka artykułów naukowych¹⁴. Większość z nich napisali ekonomiści a nie islamiści, co przekłada się na sposób przedstawiania tego zagadnienia. Krótkie wzmianki pojawiają się także na temat muzulmańskich coli oraz lalki *Fulla*. Ukazywanie się informacji w gazetach na temat najbardziej znanych produktów muzulmańskich może być dobrym znakiem, gdyż umożliwia polskim czytelnikom zaznajomienie się z innym, bardziej nowoczesnym obliczem świata islamu. Informacje przedstawiane są jednak bez kontekstu kulturalnego czy społecznego, co może sprawić, że zostaną odczytane jako kolejny przejaw zderzenia cywilizacji albo muzulmańskie fanaberie. Prezentowanie wyłącznie produktów muzulmańskich może także prowadzić do ich uogólnienia na cały świat islamu. Wobec braku alternatywnych informacji, pojawia się obraz muzulmanina, który trzyma swoje wszystkie oszczędności w banku muzulmańskim, pije wyłącznie Mecca Colę i kupuje swoim córkom *Fulle* – gdyż produkty te stanowią alternatywę dla „zepsutego” Zachodu bądź są zgodne z *szari’atem*. Od takiego przekonania niewiele potrzeba do kulturowego determinizmu.

Produkty muzulmańskie w Polsce

Muzułmańskie produkty o charakterze masowym są w Polsce mało znane. Z tego względu warto analizę poszerzyć o inne produkty, a mianowicie takie, które spełniają tylko jedno kryterium – masowości albo religijności. Respondentów pytano zatem o trzy rodzaje produktów:

1. Produkty pochodzące z państw muzulmańskich, stanowiące część „wytworzonego Orientu” (a tym samym element kultury masowej), ale nie związane z religią;
2. Produkty, których konsumpcja wiąże się z rytuałami i wartościami religijnymi, jednak nie mające masowego charakteru;
3. Produkty muzulmańskiej kultury masowej – a zatem o religijnym charakterze i zarazem wpisujące się w kulturę popularną

¹⁴ Por. np. K. G ó r a k - S o s n o w s k a, *Bankowość muzulmańska. Zarys problematyki na przykładzie świata arabskiego*, Gdańskie Studia Międzynarodowe, t. 3, Askon 2004, s. 97-117.

Przykłady tych produktów ilustruje poniższa tabela.

Tabela 1. Produkty muzułmańskie

Charakter		Religijny	
		tak	nie
Masowy	tak	lalka <i>Fulla</i> , bankowość muzułmańska, Mecca Cola i in., muzułmański rap	kebab, fajka wodna, arafatka, arabski pop i <i>rai</i>
	nie	jedzenie <i>halal</i> , <i>muhiry</i> , <i>hidżab</i>	–

Produkty masowe i niezwiązane z religią

Produktem z tej kategorii, który w największym stopniu upowszechnił się w Polsce – podobnie jak inne rodzaje etnicznego fast-food – jest kebab. Także Tatarzy chętnie go spożywają. Jednak oprócz czysto konsumenckiego podejścia do tego produktu, można także dostrzec inne nastawienia: stosunek do kultury arabskiej, odniesienie do własnej tradycji i do zasad religijnych.

Bliskowschodnia (arabska/turecka) proveniencja kebabu nie przeszkadza Tatarom w konsumpcji tej potrawy. Być może wynika to z jego masowego charakteru, bowiem w przypadku wielu pozostałych produktów daje się zauważyć raczej negatywny stosunek do kultury arabskiej.

„Szczerze mówiąc nie bardzo mnie interesuje kultura arabsko-muzułmańska, nie przywiązuję do niej zbytnej uwagi. Ta kultura to przede wszystkim kebaby na mieście” [W9].

„Lubię kuchnię arabską i tyle. Tak samo lubię kuchnię meksykańską czy włoską. Nie jest dla mnie istotne, skąd pochodzi, ważne, żeby była dobra i zdrowa” [W4].

„Lubię kebaby, bo chyba każdy je lubi. To, że są arabskie ma niewielkie w tym wypadku znaczenie, bo gdyby były chińskie też bym je lubił. W rozpowszechnieniu kebabów widzę wiele pozytywnych aspektów – ludzie się otwierają, poznają inną kulturę. Jak polubią kebaby to i na Arabów będą przychylniej patrzeć” [W5].

Rola tradycji w życiu społeczności tatarskiej jest na tyle ugruntowana, że zalew produktów popularnych, jakimi są kebaby, nie grozi utracie jej statusu. Sami respondenci zestawiają kebaby z pieriekaczownikami¹⁵ – najbardziej typowo

¹⁵ Pieriekaczownik jest tradycyjną potrawą tatarską. Jego nazwa pochodzi od słowa „przekładaniec”. Jest to pieróg, który składa się z wielu cienkich warstw ciasta przekładanych farszem, zawinięty w rulon o złączonych końcach. Ze względu na dużą pracochłonność przygotowuje się go jedynie na specjalne okazje.

wymi daniami kuchni tatarskiej, wskazując na ich wyjątkowość, którą bardzo sobie cenią. Są dumni z dziedzictwa swojej kultury, do którego zalicza się przecież wyjątkowa kuchnia.

„Kebaby są dobre, ale ja wolę naszą kuchnię. Może dlatego, że pierekaczewnik jest od święta, ma tym samym jakąś wyjątkową wartość. To nie jest kebab, którego każdy może kupić za rogiem” [W9].

„Od wszystkich kebabów i tak najlepszy jest nasz tatarski pierekaczewnik!” [W6].

Respondenci wybierają kebab także ze względu na jego skład. Kebab nie zawiera wieprzowiny i w związku z tym należy do kategorii potraw *halal* (choć z punktu widzenia ortodoksji religijnej może to być dyskusyjne – o czym poniżej). Istotne są także walory zdrowotne.

„Lubię kebaby – są dobre i bez wieprzowiny. Nie przywiązuje wagi do tego skąd pochodzą” [W11].

Innym produktem z tej kategorii jest arafatka, czyli biało-czarna *kufijja* noszona przez Jasira Arafata, postać będąca symbolem palestyńskiego ruchu narodowo-wyzwoleńczego. Dla młodych Polaków, w tym także Tatarów, arafatki stały się modnymi gadżetami związanymi z muzułmańską kulturą konsumpcyjną. Są noszone ze względu na ich walory estetyczne, a także jako symbol poparcia niepodległościowych dążeń Palestyńczyków. Polityczne przesłanki sympatii dla Palestyny są tak samo istotne dla Polaków, jak i Tatarów, wyznawana religia nie ma w tym przypadku większego znaczenia.

„Arafatkę nosiłem jak miałem 17 lat i był to wtedy wyraz politycznego poparcia dla Palestyny. Teraz, jak widzisz, nie noszę... Arafatki spowszedniały nam bardzo, nastolatki z gimnazjum noszą je niczym szalik, traktują jak zwykły element garderoby. Parę lat temu taka sama sytuacja była z podobiznami Che Guevary. Wtedy też mało kto wiedział co się z tym wiąże. Zwykły mechanizm mody tu zadziałał, który myślę przemienie tak szybko, jak się pojawił” [W4].

„Nie noszę arafatki, ale komuś może się ona podobać. Dla kogoś innego może być z kolei manifestacją poparcia dla Palestyny. To jest bardzo indywidualna sprawa” [W11].

Sziszsa, czyli fajka wodna, jest znana, ale niewielu Tatarów z niej korzysta, ze względu na ograniczoną dostępność. Palenie fajki wodnej nie jest zwycza-

jem tatarskim i znane jest od niedawna, podobnie jak i w całym kraju. Jednak ze względu na kontakty z muzułmanami pochodzenia imigranckiego i korzenie historyczne, Tatarzy częściej wiedzą o jej istnieniu. W Polsce palenie fajki wodnej jest domeną młodzieży miejskiej zafascynowanej Orientem.

„Nie mam w domu fajki wodnej, w Białymstoku nie da się ich kupić, do Warszawy specjalnie trzeba jechać. Czasem fajkę ze znajomymi Arabami wypalę, choć dość rzadko to się zdarza, bo nie mam czasu wolnego. Palenie z Arabami jest niesamowite, oni potrafią przez kilka godzin siedzieć i gadać. Zazdroszczę im tego, bo to musi niezłe odstresowywać” [W1].

„Mam kilka fajek wodnych, dostałam je od Tatarów z Baszkirii. Tam to jest teraz strasznie modne. To jest chyba turecki zwyczaj, w każdym bądź razie nie kojarzy mi się to za bardzo z Arabami” [W6].

Postawy tatarskich i innych polskich konsumentów wobec produktów o charakterze masowym, pochodzących z państw Bliskiego Wschodu, są dosyć podobne. Tatarzy są w większym stopniu świadomi istnienia tych produktów (zwłaszcza tych mniej znanych jak np. *szisza*) i z tego względu ich wybory mogą częściej koncentrować się właśnie na nich. O większej ekspozycji decydują kontakty z innymi muzułmanami oraz historia. Co ciekawe, w przypadku tych produktów odniesienia do kultury arabskiej (jako kultury ich pochodzenia) wydają się najsłabsze.

Produkty muzułmańskie nie mające charakteru masowego

Niektóre produkty mają znaczenie religijne, jednak stosowane są jedynie przez niektórych Tatarów. Są to zarówno produkty używane tradycyjnie w kulturze tatarskiej, jak i te związane z przestrzeganiem zaleceń islamu.

Jak wspomniano, żyjąc w Europie, wśród katolików, Tatarzy wykształcili specyficzny rodzaj religijności. W odróżnieniu od wielu innych muzułmanów religia jest sprawą osobistą i należy wyłącznie do czysto prywatnej sfery życia. Nie znaczy to jednak, że Tatarzy nie pielęgnują swojej odrębności. Na skutek asymilacji, tatarska praktyka religijna jest zorientowana na odświętność. W celu podkreślenia szczególnego wymiaru niewielkiej liczebnie wspólnoty i pielęgnowania religijności ważne są dwa święta: Kurban Bajram (arab. *Id al-Adha*)¹⁶

¹⁶ Kurban Bajram pochodzi z tradycji biblijnej, polega na rytualnym uboju w pierwszym dniu świątecznym zdrowych, dorodnych i niekastrowanych byków lub baranów. Dzień ten ma upamiętnić ofiarę poczynioną przez proroka Abrahama (arab. Ibrahim) ze swego pierwotnego syna Izmaela (arab. Isma'il). Ofiara ze zwierząt – samców – odbywa się przed meczetem w obecności imama. Mięso jest dzielone między wszystkich wiernych, swoją część otrzymuje

i Ramazan Bajram (arab. *Id al-Fitr*)¹⁷, podczas których polscy muzułmanie mają okazję odwiedzić meczet, pomodlić się i spotkać z bliskimi.

Tatarzy nie wyzbyli się jednak symboli religijnych w życiu codziennym. Jednym z nich jest język arabski, traktowany przez Tatarów ze czcią. Jedynie młode pokolenie Tatarów zna podstawy tego języka umożliwiające aktywny udział w życiu religijnym. Zdecydowana większość społeczności nie miała możliwości nauczenia się go w stopniu, który mógłby wystarczyć chociażby do praktykowania czynności religijnych. Język arabski nigdy nie był popularny wśród Tatarów, a ponadto już w XVIII w. zatarcili oni znajomość swoich języków ojczystych (z grupy turkijskiej). Symboliczna gloryfikacja języka arabskiego przejawia się w piśmiennictwie religijnym (*kitabowym*) Tatarów, zapisywanym za pomocą alfabetu arabskiego w języku polskim¹⁸. W latach 80., gdy kontakt z językiem arabskim był utrudniony, zdarzały się przypadki kolekcjonowania etykiet w języku arabskim, wycinanych z importowanych towarów, głównie słodczy. Nierzadko pełniły one rolę ozdób religijnych, np. gdy nie było możliwości zaopatrzenia się w prawdziwe *muhiry*¹⁹. Niekiedy *muhiry* wieszane są nieprawidłowo – „do góry nogami”, co świadczy o braku znajomości języka arabskiego, a zarazem o ich symbolicznym i estetycznym znaczeniu – zarówno w przeszłości, jak i współcześnie.

„Odkąd pamiętam miałem *muhir* w pokoju. Kiedyś było o nie trudno, teraz nie ma problemów, bo dużo jest z krajów arabskich przywożonych. To, że są brzydkie i jakieś takie plastikowe to inna sprawa. Obrazki na odpustach też nie są przecież piękne. Dobrze, że *muhiry* w ogóle są. Nie ma co narzekać, są tanie, taka przemysłowa, masowa robota. *Muhiry* arabskie można nawet za darmo dostać, ja sam kiedyś na religii dostałem w nagrodę za postępy w czytaniu Koranu.

także imam. Święto trwa trzy dni, podczas których odwiedza się cmentarze i organizuje przyjęcia rodzinne.

¹⁷ Ramazan Bajram jest uroczystym trzydniowym świętem kończącym czterdziestodniowy post miesiąca Ramadan. Rozpoczyna się trwającą do południa modlitwą, po której wierni składają imamowi specjalny datek pieniężny. Po zakończeniu modłów wszyscy składają sobie życzenia i częstują *sadogą*. Z meczetu wierni kierują się na cmentarz, gdzie modlą się za dusze zmarłych. Uroczystości trwają trzy dni, podczas których odświętnie ubrani Tatarzy gremialnie odwiedzają rodziny i znajomych.

¹⁸ Tatarzy opracowali zasady przekładu języka arabskiego na rodzimą gwarę polsko-białoruską. Transkrypcja była możliwa m.in. dzięki modyfikacji alfabetu arabskiego i dodaniu do niego znaków graficznych, niezbędnych do zapisu systemu głoskowego języków słowiańskich. Dzięki temu zabiegowi Tatarzy mogli w rozumiały dla siebie sposób fonetycznie zapisywać oryginalne modlitwy, pozostając przy grafemach alfabetu arabskiego.

¹⁹ *Muhir* to słowo pochodzenia tureckiego (tur. *mühür* – „pieczęć”), oznaczające oprawione tkaniny z napisami koranicznymi służące do zdobienia ścian domów i meczetów.

Teraz każdy może mieć *muhir*, ładny można sobie z zagranicy sprowadzić (...). To już nie jest to co kiedyś, gdy był to skarb. *Muhirów* było mało, z pokolenia na pokolenie się je przekazywało. Zwłaszcza dla dziadków mają ogromną wartość” [W1].

„Na dewocjonalia zawsze był popyt. Tatarzy bardzo cenią sobie arabskie *muhiry*, potrzebne są Korany. Wynika to chyba z faktu, że tego typu rzeczy nikt już w Polsce nie wytwarza. II wojna światowa spowodowała, że utraciliśmy wiele cennych przedmiotów kultu religijnego, a te które przetrwały przeważnie zostały za wschodnią granicą. Po wojnie społeczność tatarska uległa rozproszeniu, nie było komu wrócić do tradycji robienia *muhirów*, czy ręcznego spisywania modlitełek. Dopiero w latach 80. nastąpiło pewne ożywienie, gdy ludzie zaczęli do Turcji wyjeżdżać na handel, zawsze wtedy przywozili jakieś drobne pamiątki związane z islamem” [W8].

Do produktów z tej kategorii można również zaliczyć rytualnie czystą żywność zwaną *halal*. Także w tym przypadku można wskazać na stopień asymilacji Tatarów, bowiem swoją dietę ograniczają do niespożywania wieprzowiny. Bardziej ortodoksyjna definicja *halal* pojawiła się stosunkowo niedawno. Wraz z postępującym napływem imigrantów z krajów arabskich, Tatarzy powoli zaczynają wprowadzać do swoich praktyk religijnych tego typu zalecenia. Należy nadmienić, że spożywanie żywności *halal* dotyczy przeważnie ludzi młodych i religijnych, którzy uczestniczyli w lekcjach religii prowadzonych przez Arabów. Jednak większość postrzega go raczej jako zalecenie, a nie nakaz.

„*Halalu* nie jem, bo u nas tego nie ma. Religia zabrania jeść wieprzowinę i padlinę, do tego się stosuję (...). U nas zresztą nigdy nie było *halalu*, to słowo też się jakoś niedawno pojawiło. Arabowie przyjechali na początku lat 90. i wtedy zaczęło się o tym mówić” [W5].

„Nie używam *halalu*, bo u nas nie ma go nigdzie do kupienia, a mój mąż nie ma serca żeby zarznąć zwierzaczka. Gotuję więc mięso ze sklepu, tyle że bez wieprzowiny” [W6].

„*Halal* jest mało znany wśród Tatarów, nie ma takiej tradycji. Kiedyś na wsi zwierzęta hodowało się na własny użytek i dbano tylko o to, aby to nie była wieprzowina. Otwarliśmy się jednak na świat, przyjechali do nas Arabowie i *halal* stało się konieczne. Konieczne może nie dla samych Tatarów, bo nawyków żywieniowych nie da się łatwo i szybko zmienić, ale dla wizerunku MZR-u, jako organizacji muzułmańskiej” [W8].

Jednocześnie wielu respondentów wskazuje na wysoką wartość odżywczą produktów *halal*.

„Jakby żywność *halal* była w sklepach to bym ją kupował, bo to zawsze jest gwarancja tego, że mięso jest czyste i zdrowe” [W5].

„Jeżeli mam tylko możliwość kupienia *halalu* to zawsze kupuję takie mięso (...). Ważne jest to, że mięso *halal* jest czyste i zdrowe” [W10].

Ostatnim produktem z tej kategorii jest *hidżab*, czyli zasłona na włosy noszona przez kobiety. Produkt ten nigdy nie był rozpowszechniony wśród ludności tatarskiej. Chustki na głowie noszą starsze kobiety na wsiach, jednak nie z przyczyn religijnych, lecz raczej zwyczajowych. Kwestię *hidżabu* interesująco ujął jeden z respondentów.

„Z *hidżabem* jest ciekawa sytuacja. Starsi go akceptują, gdyż jest tradycyjnym elementem życia religijnego, modlą się w *hidżabie* w meczecie czy na cmentarzu. To, że często jest źle zakładany, że nie zakrywa w pełni włosów jest w tym przypadku szczególnie, na który Tatarzy nie zwracają uwagi. Inaczej do *hidżabów* podchodzą ludzie młodzi. Większość z nich całkowicie odrzuca noszenie chust. *Hidżab* jest dla nich przejawem wiejskiej bigoterii Tatarów spod Sokółki, albo arabskiej gorliwości imigrantów” [W8].

Zakres i sposób korzystania z produktów w tej kategorii są pochodną indywidualnej religijności i daleko posuniętej asymilacji polskich Tatarów. Adaptacja do warunków lokalnych i podtrzymywanie tradycji religijnej sprawiły, że pewne rytuały i praktyki uzyskały inną, nową interpretację. W tym kontekście Tatarzy różnią się zarówno od innych Polaków – religią, jak i muzułmanów – przez niektóre rytuały i rolę religii w sferze publicznej.

Muzułmańskie produkty konsumpcyjne

Produkty w tej kategorii znane są w Europie Zachodniej, w państwach zamieszkiwanych przez liczną społeczność muzułmańską. W Polsce, a także w środowisku tatarskim, są one nieznanne, a wielu respondentów nawet nie wiedziało o ich istnieniu.

„O Mekka Coli nie słyszałam. Pewnie, żebym kupiła, zwłaszcza że na szczytny cel idą pieniądze. Na pewno bym chciała spróbować” [W2].

„Ja Mekka Coli nie piłem, więc trudno mi cokolwiek o niej powiedzieć. Na pewno jej spróbuje, jeżeli tylko będę mieć ku temu okazję” [W10].

„Lalka Barbie w *hidżabie*? Eee, to jakieś przegięcie, od małego chcą dzieci indoktrynować...” [W11].

„Zasada działania banków islamskich jest fajna. Jeżeli taki bank wspiera ubogich to tym bardziej warto jest to poparcia, ale ja nie przewiduję w najbliższej przyszłości powstania czegoś takiego. W polskich realiach to nie jest możliwe, zaraz by media szum podniosły” [W5].

„O Mekka Coli czy tej lalce Barbie w *hidżabie* pierwszy raz słyszę. Mi to do życia nie jest potrzebne, humorystycznie do tego podchodzę, to takie ciekawostki ze świata dalekiego” [W6].

Do muzułmańskich produktów konsumpcyjnych Tatarzy mają stosunek ambiwalentny. Niektórzy wyrażają zainteresowanie i ciekawość, inni zaś podchodzą do nich z humorem lub traktują je jako rodzaj fanaberii. Respondenci są przekonani, że tego typu produkty nie staną się w Polsce popularne, ani nawet dostępne, jednak to im nie przeszkadza.

„Bardziej otwarte jest młode pokolenie, wynika to chyba z racji wieku, usposobienia i warunków, w których się dorastało. Młodzi ludzie lubią nowinki, są ciekawi świata, ale nie sądzą żeby mogło za tym pójść odwrócenie się od tradycyjnej kultury” [W8].

„U nas jest bardzo głębokie przywiązanie do tradycji. W każdym domu musi być *muhir*, do tego dywanik modlitewny czy pamiątka arabska. O tym Tatarzy wiedzą od zawsze, to jest dla nich ważne. Natomiast komercyjna kultura arabska w ogóle nie jest znana. Chyba wynika to z tego, że nie jest potrzebna. Tatarzy mają swoją tradycję i zwyczaje, a to co można kupić w polskich sklepach w zupełności wystarcza. To taka bierna postawa – fajne jest to co było zawsze i tyle. Zwłaszcza u starszych osób to widać – symbolikę muzułmańską akceptują, ale nie idzie za tym żadna ciekawość świata, nie ma woli poznania kultury arabskiej” [W2].

Dosyć ciekawa wydaje się luka generacyjna, którą można było dostrzec także w przypadku dwóch poprzednich kategorii, czyli produktów muzułmańskich niemających charakteru masowego oraz produktów konsumpcyjnych, jednak w tym przypadku jest najbardziej widoczna. Chociaż młode pokolenie Tatarów może być bardziej otwarte na „nowinki z Zachodu”, nie oznacza to, że faktycznie znacznie nabywać tego typu produkty.

Uwarunkowania tatarskich zachowań konsumenckich

Przedstawione powyżej kategorie produktów muzułmańskich wskazują także na stan relacji między Tatarami a muzułmanami napływowymi z Bliskiego Wschodu (głównie z państw arabskich). Te grupy etniczne zdecydowanie się od siebie różnią, mimo wspólnego wyznania. Wiele różnic powoduje animozje, a ich katalizatorem wydaje się walka o prymat w polskim islamie. Tatarzy, skupieni wokół MZR chcą zachować *status quo*, czyli utrzymać Ustawę z 1936 r., według której MZR reprezentuje muzułmanów w Polsce, co nie jest w interesie znacznie liczniejszych imigrantów. Problematiczne jest także „zderzenie islamów”, czyli różnice dotyczące interpretacji i praktyki religijnej. Te dwa czynniki powodują, że wielu respondentów odnosiło się w swoich wypowiedziach do kultury arabskiej, oddzielając religię od kultury.

„Dla mnie religia to tradycja rodzinna i wewnętrzne przeżycie. Arabowie mają całkiem inne podejście, dla nich religia to całe życie, obojętnie czego by w danym momencie nie robili. Moim zdaniem to nadgorliwość” [W3].

„Dla mnie religia to jedna sprawa, a kultura druga (...) Ja nie potrzebuję tamtejszej kultury, biorę z niej tylko to, co mi odpowiada. Staram się wyraźnie rozgraniczyć, co jest religią, a co kulturą” [W4].

„Dla mnie ważny jest islam a nie kultura arabska. Kultura arabska miała wpływ na islam, to jest jasne. Sami Arabowie nie dostrzegają jednak tego, co jest ich własną kulturą, a co przekazem proroka Muhammada. Ważne jest to, co zrobił Muhammad, a nie to, że był Arabem” [W10].

„Jestem muzułmanką i Tatką, dlatego też kultura arabska, muzyka czy sztuka nie są dla mnie tak ważne, jak religia. Mnie zawsze interesowała idea islamu i duchowość. Fascynacja kulturą przyszła dopiero stosunkowo niedawno i chyba jest to tylko dodatek, taki koloryt nadany islamowi” [W2].

Niektórzy respondenci wprost wskazywali na różnice między nimi a Arabami, które utrudniają wzajemne kontakty i zrozumienie. Podział na „my” i „oni” wydaje się dosyć silny i jednoznaczny.

„Nie przepadam za kulturą arabsko-muzułmańską, bo kojarzy mi się z lekcjami religii prowadzonymi przez Arabów. To nie było miłe doświadczenie, dlatego też nie chodziłam zbyt często. Arabowie narzucali nam swoją interpretację religii, mówili co wolno a czego nie. Zamiast uczyć nas modlitw, tłukliśmy na pamięć alfabet arabski, a przecież nam się to nigdy w życiu nie przyda. Zresztą i tak już większość rzeczy zapomniałam... Arabowie w ogóle nie rozumieli tego, że żyjemy w Polsce, że mamy XXI wiek. Oni są z innego świata. Ja jestem mu-

zułmanką, bo moi przodkowie byli muzułmanami, ale od Arabów to trzymam się na dystans, bo oni nas nie rozumieją” [W3].

„Dzieli nas jednak kultura, my nie rozumiemy Arabów, a oni nas, Tatarów” [W10].

„Już nieraz słyszałam zarzuty od różnych ludzi przyjeżdżających ze świata, że jedzenie nie-*halalu* to grzech. Odpowiadam im wtedy, że my tu żyjemy 600 lat i przetrwaliśmy bez *halalu*, nadal jesteśmy muzułmanami. Zresztą zaczynają już to widzieć Arabowie, którzy założyli w Polsce rodziny i mieszkają tu od kilkunastu lat. Mija im już dawny zapał, dostrzegają to, że na dłuższą metę tutaj żyje się całkiem inaczej niż w krajach arabskich czy nawet na Zachodzie, gdzie jest dużo muzułmanów” [W6].

Inni szukali jednak wspólnej płaszczyzny.

„Mam wielu arabskich przyjaciół, są mi bliscy, bo są członkami *ummy*. Arabów bardzo cenię, wiele mnie nauczyli. Jestem im wdzięczny za to, że na lekcjach religii przekazali mi zasady wiary i nauczyli jak należy czytać Koran. Sam bym tego nie osiągnął, bo na początku lat 90. nie było jeszcze tylu książek o islamie, a moi rodzice nie mają zbyt dużego rozeznania w tym temacie” [W10].

„Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że Tatarzy cenią Arabów i mają z nimi przyjacielskie relacje, aczkolwiek to zблиżenie odbywa się wyłącznie na płaszczyźnie religijnej. Dystans między religią a kulturą jest bardzo wyraźny” [W8].

Kontakt z ludnością arabską zdaje się wpływać na etniczną i religijną tożsamość Tatarów. Zanim pojawili się imigranci muzułmańscy, dla wielu Tatarów element etniczny był tożsamy z religijnym, a zatem Tatar to muzułmanin, a muzułmanin to Tatar. Kategorie te zostały przededefiniowane, zwłaszcza w związku z potrzebą wzmocnienia, a także odbudowania tatarskiej tożsamości. Kultura polska jest dla Tatarów bardzo ważna, ale dbają oni o swoje korzenie do tego stopnia, że na podstawie elementów pokrewnych kultur – krymskiej i kazańskiej – wywodzących się z jednego źródła, są w stanie odtwarzać zapomniane elementy folkloru.

„W Polsce żyjemy 600 lat, więc polska kultura jest dla nas najważniejsza. To oddziaływanie było do tego stopnia silne, że poza religią – wiadomo meczety, cmentarze, jakieś tam pamiątki rodzinne – no i tymi naszymi potrawami nie praktycznie z tego dziedzictwa przodków nie pozostało. Brakowało nam folkloru (...), więc postanowiliśmy założyć zespół. „Buńczuk” to trochę taki nasz

Orient, bo tańców krymskich nauczyła nas przecież Lewiza Bigbatułowa, dopiero potem uzupełnialiśmy to o własne układy, tworzone na podstawie muzyki tureckiej i tatarskiej. (...) Tatarzy traktują ten folklor jak swój, bo przypomina starą kulturę, wzbudza jakiś taki sentyment za tym co było kiedyś, za naszymi korzeniami. Do tego stopnia jest pielęgnowane, że nikt by się nie zgodził na to żeby do repertuaru włączyć jakieś elementy kultury arabskiej, bo ona nie ma z nami wiele wspólnego” [W9].

„Kulturę orientálną akceptuję, lubię jej koloryt i egzotykę, ale w życiu jestem tradycjonalistką. Trzeba wiedzieć co się w świecie dzieje, nowinek spróbować, ale trzeba też o naszym dziedzictwie pamiętać” [W6].

„Wolę zdecydowanie kulturę tatarską, bo jest moja. Jak sięgam w przeszłość to widzę z jednej strony Muhammada, twórcę mojej religii, a z drugiej Czyngis Chana, bo moi przodkowie mieli przecież mongolskie korzenie. Religię cenię, ale kultura pochodzi skądinąd” [W5].

Na postawy Tatarów wobec muzułmańskich produktów konsumpcyjnych wpływa także ich niedostępność w Polsce. Dotyczy to zarówno produktów nieznanych w Polsce, jak i tych zaliczonych do tzw. wytworzonego Orientu. Wpływy zorientowanej komercyjnie kultury orientalnej są w Polsce od pewnego czasu coraz bardziej zauważalne, aczkolwiek zasięg ich oddziaływania ogranicza się do wielkich miast. Tatarzy, żyjąc na stosunkowo słabo zurbanizowanym obszarze Podlasia, nie mają do niej dostępu w taki sposób, który by odpowiadał sposobowi konsumpcji skomercjalizowanej. Niedogodności związane są z oddaleniem Podlasia – głównego skupiska polskich Tatarów – od największych miast Polski, będących naturalnym środowiskiem rozwoju kultury konsumpcyjnej.

„Strasznie żałuję, że muszę jeździć do Warszawy, żeby cokolwiek sobie kupić. Jak jestem na Wiertniczej [w warszawskim Centrum Islamu – przyp. aut.] to sobie zapas chałwy, deserów i wędlin kupuję (...). Ubrania kupuję w Warszawie, jest tam kilka sklepów orientalnych. Z reguły od koleżanek dowiaduję się drogą pantoflową, na zasadzie – «pojedź tam, bo widziałam coś fajnego». Dużo rzeczy przywożę też z zagranicy (...). *Halalu* nie ma w Białymstoku, jest tylko w Warszawie. Ewentualnie czasem można kupić mięso w Suwałkach, ale tylko w dużych, hurtowych ilościach” [W2].

„U nas w Białymstoku (...) produktów typu Mekka Cola też nie ma i chyba długo nie będzie, bo nie ma zainteresowania. Trudno zresztą o zainteresowanie skoro o tym nikt o tym nie wie, przynajmniej ja pierwszy raz słyszę od ciebie

o tej Mekka Coli. Tutaj ciężko jest kupić przyprawy orientalne jak chociażby kardamon, a co dopiero mówić o Mekka Coli” [W1].

* * *

Polscy Tatarzy, którzy, z racji swojego wyznania, wydawaliby się naturalną grupą konsumencką, nie stali się odbiorcami produktów muzułmańskich, ani tym bardziej ich popularyzatorami. Lata asymilacji sprawiły, że tatarskie wzory konsumpcji nie wyróżniają się, abstrahując od niewielkiej liczby produktów związanych z praktykowaniem odmiennej religii. Do produktów muzułmańskiej kultury konsumpcyjnej Tatarzy podchodzą z zaciekawieniem, ale także sceptycznie, traktując je jako obcą i niepraktyczną egzotykę. Chętnie konsumują natomiast produkty pochodzące z Bliskiego Wschodu, jednak niezwiązane z religią. Pod tym względem od Polaków różni ich jedynie większa świadomość ich istnienia – związana z kontaktami z bliskowschodnimi muzułmanami i socjalizacją.

Jednocześnie interakcje z imigrantami, informacje o muzułmańskich „nowinkach” i większa dostępność popularnej kultury bliskowschodniej wpływają na przededefiniowanie przez Tatarów swojej tożsamości religijnej i etnicznej. Starsze pokolenie cechuje się większym konserwatyzmem i przywiązaniem do tradycji. Młoda generacja natomiast jest bardziej otwarta na różne elementy: polskie, etniczne tatarskie, muzułmańskie bliskowschodnie i popularne orientalne. Zmiany te nastąpiły stosunkowo niedawno, ale są dość intensywne, ze względu na specyficzny dyskurs medialny dotyczący muzułmanów w Europie. Z tego powodu trudno przewidzieć ich kierunek, a także określić, który element okaże się dominujący. Jednak wydaje się, że nastąpi dalsza fragmentaryzacja społeczności tatarskiej, a lokalna tradycja znana będzie raczej z opisów etnograficznych aniżeli z życia.

*Katarzyna Górak-Sosnowska, Warszawa,
Michał Łyszczarz, Katowice*