



PRZESTRZEŃ
Społeczna
czasopismo naukowe

Social**SPACE** scientific journal

nr 1/2020 (19)

s o c i a l s p a c e j o u r n a l . e u



Rzeszów 2020

Obowiązkiem uczonego jest nieposłuszeństwo myślenia

Disobedience of thought is the scholar's duty

Stanisław Ossowski

PRZESTRZEŃ
Społeczna

Social
SPACE

półrocznik

nr 1/2020 (19)

semi-annual

Rzeszów

Rada Programowa Editorial Board

Bohdan Jałowiecki, Kazimiera Wódz, Janusz Mucha, Ewa Malinowska, Hermanus S. Geyer, Marek S. Szczepański, Siniša Malešević, Jurij Miedwiedkow, Michael Gentile, Frank Eckardt, Horacio Capel, Alcida Rita Ramos, Andrzej Sadowski, John Eyles, John Eade, Maroš Finka, Wilson Trajano Filho, Zenonas Norkus, Anna Karwińska, Zlatko Skrbiš, Ronan Paddison, Ian Woodward, Laura Verdi, Henrietta Nagy, Agnieszka Kolasa-Nowak, Larry Ray, Mike Lloyd, Ewa Rewers, Małgorzata Dziekanowska, Larissa Titarenko, Grigory Ioffe, Tomasz Nawrocki, Małgorzata Dymnicka, Lia Maria Pop, Teresa Staniewicz, Pirkkoliisa Ahponen, Marika Pirveli, Władimir Kołosow, Drago Kos, Helen Sampson, Ayşe Gedik, Elson Pereira, Anna Barska, Tracey McIntosh, Jens Boysen, Walter Żelazny, Ulrich Best, Joseph Ruane, Oğuz Işık, Thomas Hylland Eriksen, Wojciech Gizicki, Walentyn Michajłow, Patrycja Baldys, Jadwiga Mazur, Emmanuel Orok Duke.

Redakcja Editors

Redaktor naczelny Editor-in-Chief

Zbigniew Rykiel

Sekretarz redakcji Managing Editor

Jarosław Kinal

Redaktor statystyczny Statistical Editor

Jerzy Michno

Redaktorzy tematyczni Subject Editors

Steve Matthewman
Dominik Porczyński
Ewa Lipińska

Redaktor Językowy Language Editor

Steve Matthewman

Redaktorzy techniczni Technical Editors

Hubert Kawalec
Rafał Waśko
Wojciech Pączek

Siedziba redakcji

Uniwersytet Rzeszowski
al. Rejtana 16c, 35-959 Rzeszów
Polska
<http://przestrzenspoleczna.pl>
socialspacejournal@gmail.com

Registered Seat of the Editors

Rzeszów University
al. Rejtana 16c, 35-959 Rzeszów
Poland
<http://przestrzenspoleczna.pl>
socialspacejournal@gmail.com

Wydawca Publisher



al. Rejtana 16c, 35-959 Rzeszów
<http://przestrzenspoleczna.pl>
socialspacejournal@gmail.com

◀ **Od Redaktora Editorial**

- Wolność nauki na semiperyferiach a pandemia 11
- Zbigniew Rykiel
- Freedom of science in the semi-periphery vs pandemic 31
- Zbigniew Rykiel

◀ **Artykuły Articles**

- From festival to social communion: a Nigerian experience 53
- Emmanuel Orok Duke, Stella E. Osim
- Migrująca *teranga*. O współczesnych przemianach afrykańskiego systemu świadczeń całościowych we Włoszech 71
- Małgorzata Rygielska
- Ostoja tradycjonalizmu w procesie modernizacji 89
- Zbigniew Rykiel
- Continuity and contestation. Structural and cultural background of transportation preferences in Poland 111
- Dawid Krysiński, Jacek Szczepański
- Proces otwierania się architektury od modernizmu po współczesność 143
- Mateusz Włodarek
- Wspólnoty wirtualne między bezpieczeństwem a zagrożeniem i mitem a rzeczywistością 165
- Jadwiga Mazur

◀ **Eseje Essays**

- The Nigerian problems of development and human security 187
- Kemi Anthony Emina

◀ **Recenzje książek Book reviews**

- Zbigniew Rykiel i przestrzeń społeczna 209
- Jadwiga Mazur

Od Redaktora
Editorial

Wolność nauki na semiperyferiach a pandemia

Zbigniew Rykiel

gniew@poczta.onet.eu

1. Socjologia płodów

Pewna profesorka jednego z polskich uniwersytetów na zajęciach z socjologii rodziny często uciekała w dygresje światopoglądowe związane z antykoncepcją, aborcją i heteronormatywnością, co miało niewielki związek z tematyką zajęć i sylabusem przedmiotu (Leszczyński 2020c). Na zajęcia przynosiła plastikowe modele płodów w różnych fazach rozwoju (Leszczyński 2020c; Miech 2020), twierdząc, że antykoncepcja hormonalna to aborcja, ta ostatnia jest zaś morderstwem niezależnie od przyczyny (Hartman 2020), a zatem aspołeczna (Leszczyński 2020a, c; Miech 2020). Wygłaszała też poglądy dyskryminujące osoby LGBT, prezentując ultrakonserwatywną ideologię o „ideologii gender”, przy czym tę ostatnią porównywała do komunizmu (Leszczyński 2020a), co – zdaniem wykładowczynie – miało mieć wydźwięk pejoratywny (Miech 2020). Na swych zajęciach „wykraczała poza teorie i jednostronnie naruszała treści programowe[,] odnosząc się do antykoncepcji i aborcji jako zjawisk medycznych[,] a żłobki porównywała do obozów koncentracyjnych” (Bamid Undams 2020).

Co jednak ważniejsze, wszystkie te informacje przedstawiała nie jako ilustrację cudzych lub własnych poglądów (Leszczyński 2020c), lecz jako stwierdzenia normatywne (Leszczyński 2020a), co w kontekście uniwersyteckim można było interpretować jako poglądy naukowe, mimo że przedstawiane informacje nie były poparte żadnymi badaniami (Leszczyński 2020c), były natomiast sprzeczne nie tylko z wiedzą naukową (Gowin: *Wpiszemy...*, 2020; Leszczyński 2020c), ale nawet z logiką (Miech 2020); wykładowczynie sugerowała na przykład, że „jeśli kobieta używa wkładki domacicznej, to dzieci mogą urodzić się z wkładką wrośniętą w głowę” (Leszczyński 2020c). Dziwiło to studentów, którzy z innych zajęć na studiach socjo-

logicznych znali inne definicje płci kulturowej (*gender*), inne definicje rodziny niż „słuszna” ideologicznie definicja tradycyjna oraz inne stanowiska w sprawie heteronormatywności (Miech 2020).

Kolega instytutowy wykładowczyni stwierdza, że „[z]amknięcie na dyskusję z opcjami prezentującymi odmienne światopoglądy jest w jej przypadku faktem! Propaganda religijna na zajęciach akademickich także!” (Bamid Undams 2020). Zdaniem tego – nadzwyczaj, jak widać, liberalnego – komentatora, wykładowczyni „ma do tego prawo” (tamże), „ale tylko jako komentarz do teorii” (tamże), a nie jako pogląd uczoney, a raczej pseudonaukowca definiującego na gruncie religijnym „obiektywną naukę o rodzinie” (tamże). W tym kontekście można by podjąć z wykładowczynią dyskusję o definicjach rodziny na podstawie kryteriów społecznych, kulturowych, biologicznych, prawnych i sakralnych, pod warunkiem że wykładowczyni „będzie intelektualnie otwarta i uczciwa w stosowaniu reguł logiki” (tamże).

Otwartości takiej jednak nie było. Wykładowczyni bowiem nie tylko narzucała studentom swoje konserwatywne poglądy, ale nawet represjonowała studentów „negatywnymi ocenami, jeśli nie zgadzają się z poglądami prywatnymi swojej wykładowczyni” (Bamid Undams 2020). Co gorsza, wykazywała także przejawy dyskryminacji ze względu na wyznanie inne niż katolickie (Leszczyński 2020a), (co sama określiła jako „propagowanie radykalnego katolicyzmu” – Leszczyński 2020c), nieheteronormatywność lub wychowanie w rodzinie niepełnej (Miech 2020). Jej kolega uczelniany zwrócił jej uwagę, że „sprzeniewierza się [ona] powołaniu uczoney i staje się fundamentalistką, przedkładając ideologię nad dyskurs racji i rozumienie kulturowych różnicowań systemów aksjologicznych” (Bamid Undams 2020). Tymczasem, zdaniem wykładowczyni, prawda jest „jedna i jedna jest tylko prawdziwa religia oraz wykładnia moralna. Reszta to są etyczne śmieci, niegodne szacunku i dyskusji” (tamże). Trudno więc nie zgodzić się z poglądem, że brak wrażliwości wykładowcy na różne opcje światopoglądowe i ich piętnowanie zamiast dyskusowania z nimi kompromituje każdego pracownika naukowo-dydaktycznego (tamże).

2. Dyskryminacja

W grudniu 2018 r. grupa studentów płci obojga złożyła więc skargę na wykładowczynię (Gowin: *Wpiszemy...*, 2020; Leszczyński 2020a), zwracając uwagę na jej niestosowne zachowania (Miech 2020). W styczniu 2019 r. rektor skierował sprawę do rzecznika dyscyplinarnego, który – po zakończeniu postępowania – skierował wniosek do uczelnianej komisji dyscyplinarnej (Leszczyński 2020a). „Rzecznik uznał, że wykładowczyni powinna zostać ukarana naganą” (tamże), między innymi za to, że formułowała wypowiedzi na podstawie własnego, narzucanego studentom, światopoglądu wartościującego, „stanowiące przejaw braku tolerancji wobec grup społecznych i ludzi o odmiennym światopoglądzie, nacechowane wobec nich co najmniej niechęcią, w szczególności wypowiedzi homofobiczne, wyrażające dyskryminację wyznaniową [i] krytyczne wobec wyborów życiowych kobiet” (Gowin: *Wpiszemy...*, 2020; Leszczyński 2020a) w odniesieniu do przerywania ciąży.

Nie czekając na orzeczenie komisji, wykładowczyni zdecydowała się rozwiązać umowę o pracę z uczelnią (Miech 2020), co można interpretować jako uznanie zarzutów za zasadne. Mimo to wykładowczyni oświadczyła, „że odchodzi z pracy w proteście przeciwko postępowaniu dyscyplinarnemu” (Leszczyński 2020a), można więc sądzić, że „udaje represjonowaną i sięga po manipulacje prawem oraz poparciem ze strony zwolenników fundamentalistycznego modelu konfesyjnej wspólnoty” (Bamid Undams 2020). Na tej podstawie „nierzetelne dziennikarstwo” (tamże), stosując jednostronną relację i „fałszywe argumenty” (tamże), „manipulujące obrazem praktyk dydaktycznych” (tamże) wykładowczyni „od lat głoszącej fundamentalistyczne katolickie poglądy, przy całkowitej nietolerancji dla innych wyznań religijnych i koncyliacyjnych poglądów” (tamże), zarzuciło uczelni represjonowanie wykładowczyni „za jej nauczanie studentów na zajęciach z socjologii rodziny” (tamże). Represjonowanie to miało polegać na atakowaniu „katolickiej nauki o rodzinie” (tamże). W tym kontekście telewizja rządowa, zwana publiczną, wyemitowała nierzetelny materiał, w którym „TVP totalnie zmanipulowała sprawę” (Leszczyński 2020a), zniżając się do poziomu „baniak ideologicznych wytwarzanych przez katolickich fundamentalistów” (Bamid Undams 2020). Co ciekawe, „orędowniczka katolickiej etyki społecznej posługuje się [...] nieprawdą i manipuluje faktami” (Bamid

Undams 2020), co z jakichś powodów dziwi jej kolegę uniwersyteckiego, tym bardziej że wykładowczyni oczernia „swoich studentów i uczelnię[,] na której [...] pracowała, zyskując przez lata tolerancyjne środowisko i życzliwych partnerów” (tamże).

Mało zaskakujący wydaje się w tym kontekście fakt, że sprawa wykładowczynie „wzburzyła polityków rządzącej prawicy, którzy uznali ją za przykład cenzury wprowadzanej na uczelniach przez dominującą tam lewicę” (Leszczyński 2020a), przy czym – jak z powyższego wynika – mianem tej ostatniej określono wszelkie poglądy mieszczące się na lewo od skrajnej prawicy. Nie było więc zaskoczeniem, że stanowisko to poparł miejscowy biskup.

Ku bezzasadnemu zaskoczeniu środowiska naukowego, do przedmiotowej sprawy wmieszał się Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego, który uznał, że skarga studentów stanowi zagrożenie dla wolności badań naukowych (Gowin: *Wpiszemy...*, 2020; Miech 2020), a nawet że „na uczelniach coraz częściej zdarzają się przypadki ograniczania wolności akademickiej” (Szewioła 2020). W tym kontekście minister stwierdził, że „[m]amy do czynienia z narastającą agresją ideologiczną” (Słowik 2020). Minister nie przypomniał jednak, że pojęcie *agresji ideologicznej* wywodzi się z dokumentów Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego (KPZR) i Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej (PZPR), nawiązując koncepcyjnie do zasady *cuius regio, eius religio* (Rykiel 2006).

Minister stwierdził: „Nie pozwolimy środowiskom skrajnie zideologizowanym na cenzurę” (Leszczyński 2020a), najwyraźniej nie rozumiejąc pojęcia ideologizacji lub cenzury. To ostatnie domniemanie byłoby wprawdzie interpretacją korzystną dla ministra moralnie, ale niekorzystną intelektualnie. Podkreślając, „że fundamentalną wartością, która musi być respektowana w świecie nauki, jest wolność” (Leszczyński 2020a), minister oświadczył, że jest „[s]zczególnie zbulwersowany [...] skandalicznymi zarzutami” (tamże) wobec wykładowczynie, która – jak wskazano wyżej – narzucała studentom światopogląd będący przejawem braku tolerancji, a nawet dyskryminacji. Takie zachowanie minister uznał „za wyrażanie poglądu w pełni zbieżnego z polską Konstytucją” (tamże). Deklarując swą wolę stania na straży wolności, minister zapowiedział nowelizację przygotowanej pod jego kierow-

nictwem ustawy o szkolnictwie wyższym (Gowin: *Wpiszemy...*, 2020; Leszczyński 2020a). Nowelizacja ta miałaby polegać na wpisaniu wolności „głoszenia poglądów i prowadzenia badań naukowych” (Leszczyński 2020a).

Minister wskazał trzy – jego zdaniem – niezbędne zmiany w ustawie. Pierwszą miałaby być klauzula wolności głoszenia poglądów i wolność prowadzenia badań naukowych (Gowin: *Wpiszemy...*, 2020; Płuciennik 2020b). Po drugie, rektorzy mają mieć obowiązek monitorowania i przestrzegania zasady tak rozumianej wolności, a na rektorów, którzy nie wywiążą się z tych obowiązków, zostaną nałożone sankcje (Gowin: *Wpiszemy...*, 2020). Po trzecie – *w zgodzie z zasadą autonomii uczelni – Ministerstwo wprowadzi nowy organ* [podkr. ZR] – komisję, która będzie badać przypadki naruszania wolności wykładów i badań naukowych (tamże). Czworko z dziewięciorga członków komisji powoła minister (MNiSW..., 2020).

W tym działaniu ministra można zauważyć pięć kuriozalnych elementów. Po pierwsze więc, minister, który werbalnie bezustannie przypomina swe przywiązanie do autonomii wyższych uczelni, ingeruje w jednostkową sprawę jednej z tych uczelni bez wniosku żadnej ze stron sporu. Po drugie, minister – na podstawie tej jednostkowej sprawy – zapowiada zmiany legislacyjne w swej własnej ustawie w sprawie wolności badań naukowych (Miech 2020; Szewioła 2020), co jest ewidentnym psuciem prawa (Szewioła 2020). Po trzecie, powołując się na zasadę autonomii, minister ingeruje w tę autonomię (tamże). Po czwarte, pod hasłem obrony wolności badań naukowych minister próbuje wolność tę ograniczyć (Miech 2020), zrównując prawo głoszenia na uniwersytecie bredni z prawem do wolności badań. Po piąte, jak z powyższego wynika, minister albo nie zna, albo nie rozumie przepisów konstytucji. Nic więc dziwnego, że rektorzy, opiniując zaproponowaną przez ministra nowelizację ustawy, stwierdzili, że „[u]czelnie nie mogą być forum dla dyletantów udających ekspertów w danej dziedzinie” (Kwiatkowska, Słowik, 2020).

3. Wolność nauki a wolność słowa

Wolność nauki, zwana także wolnością akademicką, obejmuje wolność badań, uczenia się, nauczania i publikacji. Wszystkie te działania powinny być skierowane na rozpoznawanie prawdy i uczeniu o niej (Fink 2019). Nie jest to jednak tak łatwe,

jak mogłoby się pozornie wydawać. Teoretycznie bowiem w nauce przyjmuje się klasyczną definicję prawdy (*veritas est adaequatio rei et intellectus*), albo definicję dialektyczną (tj. klasyczną skonkretyzowaną historycznie i kulturowo), w praktyce jednak przyjmuje się definicję konwencjonalną, w której prawdziwość twierdzenia ocenia się na podstawie ogólnej (choć bynajmniej nie powszechnej) zgody.

Dyskusja o wolności nauki powinna współcześnie obejmować etyczne aspekty tej wolności, ochronę indywidualnych praw człowieka, konflikty interesów, naciski polityczne, pojawianie się i rozpowszechnianie fałszywych wiadomości (*fake news*) oraz „alternatywnych faktów” rozpowszechnianych zwłaszcza przez sieci społecznościowe i komunikatory (Fink 2019). Nie da się też pominąć związku wolności akademickiej z polityką zatrudniania kadr akademickich (tamże). W tym więc kontekście wolność nauki obejmuje także tradycyjną autonomię wyższych uczelni. Otwarte pozostaje natomiast pytanie o relacje między wolnością badań a wolnością słowa i odpowiedzialnością za tę ostatnią, o czym niżej.

W tym kontekście trudno uznać, że skarga studentów na wskazaną wyżej wykładownicę stanowi zagrożenie dla wolności badań naukowych, skoro jest tylko korzystaniem z praw. Wolność słowa jest bowiem tradycyjnie podporządkowana wolności badań (por. Miech 2020). Twierdzono nawet, że nie istnieje żadna wolność słowa (Fish 1994) – przynajmniej w sensie normatywnym, wolność poglądów i ich głoszenia jest bowiem zawsze ograniczona – jeśli nie prawnie, to społecznie. Przykładem jest choćby zasada grzeczności (Płuciennik 2020b).

W tym kontekście wolność słowa nie polega na tym, że wykładowca ma prawo powiedzieć wszystko (Szymanek 2020), a na uczelniach można głosić każdy pogląd (Szewioła 2020). Wolność akademicka nie jest bowiem „prawem do opowiadania kłamstw i bzdur bez żadnego oporu ze strony środowiska akademickiego oraz samych uczelni. Wolność akademicka to swoboda badań i wypowiedzi naukowych oraz wyrażania opinii (w tym politycznych), jak również prawo profesorów, dziekanów i rektorów do swobody działania w trosce o to, by sale uniwersytetu nie były używane do celów niegodnych, i oto, by nikt sobie [...] nie wyobrażał, że skoro nauka jest wolna, to każdy ma prawo wejść na uniwersytet i opowiadać tam cokolwiek. [...] Uniwersytety są wolne w zarządzaniu swoimi zasobami i swoją przestrzenią.

[A]by się w niej znaleźć, trzeba spełniać pewne kryteria racjonalności, kompetencji i kultury” (Hartman 2020). Łatwo oczywiście wykazać, że *kłamstwa* i *bsdury* są generalnie kategoriami intersubiektywnymi, tj. uwarunkowanymi historycznie i kulturowo, nie da się jednak zaprzeczyć, że – mimo tych zastrzeżeń – co najmniej niektóre z nich można uznawać za kategorie obiektywne, np. tezę, że używanie wkładki domacicznej powoduje urodzenie dziecka z wkładką wrośniętą w głowę.

Można zatem zgodzić się z tezą, że to, co powinno się dziać na uczelniach, powinno mieścić się w granicach dyskusji naukowej, co znaczy, że wykładowca nie może *ex cathedra* wygłaszać sądów ewidentnie niezgodnych z wiedzą naukową, np. poglądu, że Ziemia wspiera się na skorupach czterech żółwi (Miech 2020). Na wykładowcy uniwersyteckim ciąży bowiem „zobowiązania wynikające z samego etosu nauki i uniwersytetu. Wykładowca ma przekazywać studentom wyłącznie te twierdzenia, które zostały przyjęte przez naukę, albo może nie zyskały jeszcze takiej akceptacji, ale są kandydatami, by ją otrzymać” (Szymanek 2020).

Wykładowca może oczywiście „prezentować twierdzenia w mniejszym lub większym stopniu kontrowersyjne, ale w żadnym wypadku nie wolno mu przedstawiać twierdzeń kontrowersyjnych jako udowodnionych i bezspornych, albo udowodnionych i bezspornych jako kontrowersyjnych” (Szymanek 2020). Można wprawdzie dowodzić, że w nauce nie ma twierdzeń, a zwłaszcza stwierdzeń, bezspornych, gdyż wszystkie są intersubiektywne, łatwiej natomiast stwierdzić istnienie stwierdzeń ewidentnie nieprawdziwych, jak w przypadku wspomnianej wyżej wkładki domacicznej. Wykładowca przedstawiający takie stwierdzenia „okłamuje [zatem] studentów. Student musi [bowiem] wiedzieć, czy dany pogląd jest ogólnie w danej dyscyplinie przyjęty, czy [...] jest to opinia wykładowcy, który [-] być może [-] jest wybitnym naukowcem, ale akurat tę opinię nie wszyscy jego koledzy podzielają” (tamże).

„Skandalem jest przedstawianie przez wykładowcę wyznawanej przez siebie ideologii, np. ‘ nauk’ przywódców kultu, który wyznaje, jako wiedzy naukowej. Jest to zwykle nadużycie” (Szymanek 2020) stanowiska zajmowanego przez wykładowcę do indoktrynacji osób będących w stosunku zależności wobec niego. Jeśli zatem wykładowca twierdzi, że płód jest osobą ludzką, bez wskazania, że jest to prywatny po-

gład wykładowcy, którym to poglądem nauka w ogóle się nie zajmuje (tamże), to taki wykładowca sprzeniewierza się etosowi uniwersyteckiemu także dlatego, „że nie wykonuje swoich [...] obowiązków wynikających z umowy o pracę, wykładając rzeczy [nienależące] do danej dyscypliny” (tamże). Na uczelni może być bowiem miejsce tylko dla prawdy naukowej – falsyfikowalnej i poddanej procedurom (Płuciennik 2020b), różnej w różnych dyscyplinach i pozyskiwanej różnymi metodami, ale naukowej. Nauka bowiem nie jest wymianą poglądów (Płuciennik 2020b; Szewioła 2020), chociaż na wymianie poglądów się opiera, treści prezentowane na uniwersytecie nie mogą być zatem dowolne (Szewioła 2020).

„Wolności akademickiej nie da się zadekretować[,] ani nie może jej strzec żaden nadzorca” (Hartman 2020). Wolność wspólnoty akademickiej jest „sprawą jej własnej kultury i morale, a nie ustaw i urzędów” (tamże). Kultura i morale

wspólnoty akademickiej mogą wprowadzić zejść na manowce, nie jest jednak pewne, że państwowy nadzorca jest z definicji od takich pokus wolny. Nie jest to trudne zwłaszcza przy specyficznym prowadzonej polityce kadrowej, bardziej jednak w sferach nadzorczych niż akademickich, co obecnie widać doskonale.

W ramach tak cenionej przez ministra wolności słowa „pewna polska uczelnia, zajmująca 18 247. miejsce na 20 745 uczelni z całego świata w rankingu Consejo Superior de Investigaciones Científicas w Madrycie pozwała do sądu profesora, który napisał był, że takie uczelnie w ogóle nie powinny istnieć, gdyż edukacja w nich oferowana jest ‘bezwstydną ściemną’” (Hartman 2020). Sąd zasądził od pozwanego „horrendalnie wysokie odszkodowanie” (tamże), co obserwatorzy uznali za „chyba najpoważniejszy zamach na wolność słowa i najbardziej skandaliczny przypadek represji wobec osoby działającej w interesie publicznym, jaki zna historia życia akademickiego” (tamże) potransformacyjnej Polski. Ceniący wolność słowa minister nauki nie zabrał głosu w tej sprawie.

4. Wolność przez ograniczanie

Zaproponowane przez ministra zmiany w ustawie o szkolnictwie wyższym mają, z jednej strony, utrwalić budowanie w szkołach wyższych nowych rytuałów przeniesionych z kultury korporacyjnej, z drugiej zaś ograniczyć wolność rektorów

(Szewioła 2020) w kwestii decydowania, jakie wykłady i spotkania mogą się odbywać na – formalnie autonomicznych – uniwersytetach (Leszczyński 2020c). Osoby niezadowolone z odwołania przez rektora spotkania ze zwolennikami płaskości Ziemi (Płuciennik 2020a), radykalnymi antyaborcjonistami (Płuciennik, Rakowska-Trela, 2020), negacjonistami klimatycznymi, ekofaszystami (Płuciennik 2020b) lub z politykiem skrajnej prawicy będą się zatem mogły odwołać do komisji powołanej przez ministra (Leszczyński 2020c), która – rzekomo w trosce o wolność słowa (Miech 2020) – będzie rozstrzygać, czy studenci słusznie uznają, że wykładowca nie prowadzi wykładu, lecz „raczej próbuje sprzedawać swoje ideologiczne poglądy i głosi twierdzenia, które nie mają żadnego oparcia w wiedzy naukowej” (tamże). Ta komisja specjalna przy ministrze będzie więc wiedzieć lepiej niż wspólnota akademicka, jakie są granice wolności badań naukowych, chociaż nie wiadomo, na jakiej podstawie taka komisja miałaby dokonywać ocen merytorycznych (Szewioła 2020). Zewnętrzna komisja byłaby zatem zamachem na wolność akademicką (tamże). Rektorzy będą zaś mieli obowiązek strzec wolności poglądów – także osoby oskarżonej o homofobię (Płuciennik 2020b). „Bo bez bata wolności [akademickiej] zaprowadzić się nie da” (Hartman 2020).

Po tych zmianach legislacyjnych powstanie więc sprzeczność między tekstem ślubowania doktorskiego, w którym przyrzeka się prowadzić badania naukowe „w celu odkrywania i upowszechniania prawdy” (Płuciennik 2020b), a przepisami ustawy, która promuje wolność głoszenia poglądów. Wprawdzie tylko wolność głoszenia poglądów pozwoli dotrzeć do prawdy, pod warunkiem jednak że będzie ona uzupełniona koniecznością ponoszenia odpowiedzialności za głoszone poglądy. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że w zapowiedzianej nowelizacji ustawy myli się wymianę poglądów z ich narzucaniem, a odpowiedzialność za głoszone poglądy rozumie się tak jak było to w przypadku Giordana Bruna.

Po zapowiedzianych zmianach legislacyjnych uniwersytet zmieni się zatem w Hyde Park (Miech 2020), gdzie każdy ma prawo wygłaszać dowolne brednie, a zamiast wiedzy naukowej głosić ideologię. Wpisuje się to w szersze zjawisko, zwane przez Pawła Śpiewaka „mobilizacją prymitywizmu i głupoty” (Baczyński 2020), co można uznać nawet za „dewastujący atak na elity oparte na wiedzy

i kompetencjach” (Wilk 2020: 14). Jak wskazuje Juliusz Machulski, „[k]ulturą zajęli się ludzie z nadania, którzy się kompletnie na niej nie znają. Ich kompetencje są zerowe [...]. W ten sposób ci nieudacznicy kompensują sobie własne kompleksy” (Wróblewski 2020: 89). A fakt, że w podziale kompetencji ministerialnych nauki i szkolnictwa wyższego nie zaliczono do kultury, trafności tego spostrzeżenia nie tylko nie osłabia, ale nawet je wzmacnia.

Mało zaskakujący jest fakt, że nerwowe działania legislacyjne ministra idą w kierunku wyznaczonym już od jakiegoś czasu przez ultrakatolicki Instytut na Rzecz Kultury Prawnej Ordo Iuris (Hartman 2020; Leszczyński 2020c; Płuciennik 2020b), którego poglądy, jeśli nie działania, były ministrowi bliskie (Hartman 2020). Świadczyły o tym – wygłaszane od lat – wypowiedzi ministra, a także działania przy ewaluacji wydawnictw i czasopism godnych wsparcia ministerialnego. „Interesującym zbiegiem okoliczności projekt zmian w ustawie – niemal dokładnie zgodny z tym, co zapowiadał minister [...] – znalazł się na stronie Ordo Iuris” (Leszczyński 2020a; por. Płuciennik 2020b). Trudno oprzeć się wrażeniu, że „celem tych machinacji ma być zapewnienie możliwości głoszenia na wyższych uczelniach znanych też chrześcijańskich fundamentalistów, na przykład [...] że homoseksualizm jest niebezpieczną chorobą[,] albo że Żydzi mieli się dobrze w gettach” (Hartman 2020).

„Bardzo interesujące jest także obszerne uzasadnienie przygotowane przez prawników z Ordo Iuris” (Leszczyński 2020a), którzy piszą, że regulacje mają na celu „stworzenie mechanizmu zapewniającego lepszą ochronę wolności słowa na polskich uczelniach” (tamże), gdzie miały one być jakoby ograniczane „w ciągu ostatnich dziesięciu lat” (tamże). Nowelizacja ustawy zaleca też uczelniom „poszanowanie aksjologii państwa” (tamże), mimo że takie pojęcie nie jest znane w polskim porządku prawnym. Chodzi tu o „kulturowe chrześcijańskie dziedzictwo” [składnia oryginalna – ZR], które – zdaniem Ordo Iuris – jest „fundamentem całego systemu prawnego” (tamże). Znaczy to, że „wartości chrześcijańskie” miałyby być chronione prawnie i „rozpowszechniane” przez uczelnie, mimo że Rzeczpospolita Polska jest państwem świeckim (Leszczyński 2020a). Reasumując zatem, trzeba stwierdzić, że minister, „inspirując się wyraźnie projektem zmian skrajnie prawicowej” (tamże) organizacji, chce odebrać uczelniom prawo do decydowania, co na uczelni jest dopusz-

czalne, a co wykracza poza naukę i łamie jej reguły (tamże). Trudno się zatem nie zgodzić z opinią, że przygotowywana nowelizacja ustawy ma być kagańcem dla naukowców (Płuciennik 2020b), Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego zaś to strażak-podpalacz, „który podnosi alarm po szkodach[,] które sam wyrządził” (Temkin..., 2020).

System promowania wolności przez jej ograniczanie nie byłby jednak domknięty, gdyby minister nie miał wsparcia prezydenta. Ten ostatni, nie mając uprawnień do oceniania dorobku naukowego poszczególnych uczonych, podpisuje ich nominacje profesorskie. Ostatnio jednak okazało się, że prezydent zwleka dwa lata z podpisaniem nominacji profesorskich jednego uczonego, którego nie lubi z powodów politycznych, drugiego zaś – ponad rok (Zacięte pióro..., 2020). Indagowana w tej sprawie kancelaria prezydenta odpowiedziała, że „prezydenta nie obowiązują żadne terminy” (tamże), światowej sławy naukowcom, którzy wyrazili gotowość przedstawienia oceny dorobku naukowego jednego ze wspomnianych uczonych, odpowiedziano natomiast, że prezydent „nie skorzysta z ich oceny, bo ma wątpliwości prawne i etyczne wobec bezstronności recenzentów” (Leszczyński 2020b).

5. Strategie ograniczania wolności

Wspomniane wyżej Ordo Iuris nie jest po prostu organizacją propagującą swoje konserwatywne poglądy, lecz raczej próbującą doprowadzić „do takich zmian w świeckim prawie polskim, aby odzwierciedlało ono restrykcyjnie i fundamentalistycznie interpretowane zasady religii chrześcijańskiej” (Nowak, Ambroziak, 2020). Miałoby to zmierzać do „kontrewolucji kulturowo-religijnej w Polsce” (Kontrrewolucja..., 2020) przez wykluczenie innych poglądów, w tym akceptowanych w nauce, oraz przez zwykłą manipulację. Te działania, będące częścią paneuropejskiego projektu prawicowo-chrześcijańskich fundamentalistów (Nowak, Ambroziak, 2020), są poddane przemyślanej strategii w walce ideologicznej o „przywrócenie naturalnego porządku zgodn[ego] z prawem naturalnym” (tamże), o tyle jednak „naturalnym”, że opartym na nakazach religijnych. Jest to „wizja ekstremistów religijnych nakłaniająca społeczeństwa europejskie do odrzucenia praw człowieka w zakresie seksualności i reprodukcji” (tamże). W tym „porządku” nie ma

miejsca dla osób nieheteronormatywnych ani wolności reprodukcyjnej kobiet (tamże). Działania Ordo Iuris kierują się bowiem przeciwko: (1) rozwodom, (2) edukacji seksualnej, (3) aborcji, antykoncepcji i zapłodnieniu *in vitro* oraz (4) prawom osób nieheteroseksualnych (Nowak, Ambroziak, 2020).

Strategia Ordo Iuris, ale także organizacji i osób o podobnej ideologii, obejmuje: (1) strategię odwrócenia, (2) strategię przejęcia, (3) strategię oczerniania, (4) strategię legitymizacji, (5) strategię manipulacji językiem, (6) strategię manipulacji prawem, (7) pozwy sądowe powodujące efekt mrozący oraz (8) lansowanie klauzuli sumienia.

Strategia odwrócenia polega na stosowaniu narzędzi przeciwnika przeciwko niemu, odbierając przeciwnikowi status pokrzywdzonego i przyznając go sobie. Przykładem jest twierdzenie, że (1) osoby nieheteronormatywne nie są dyskryminowane, (2) edukacja seksualna jest „seksualizacją dzieci”, (3) wierzący chrześcijanie są ofiarami rewolucji kulturalnej, a (4) prawne przeciwdziałanie przemocy w rodzinie jest bezzasadną ingerencją państwa w stosunki rodzinne (Nowak, Ambroziak, 2020).

Strategia przejęcia polega na przejmowaniu języka praw człowieka tak, aby postulaty konserwatywne definiować w kategorii „praw”. Istotnym elementem strategii jest „kolonizacja praw człowieka”, tj. „stylistyczne uformowanie inspirowanych religijnie opinii na temat seksualności i rodzicielstwa tak, aby przypominały klasyczny język praw człowieka” (Nowak, Ambroziak, 2020). Przykładem jest „prawo ojców do zapobiegania aborcji swoich dzieci” (tamże).

Strategia oczerniania polega na obrażaniu przeciwników i instytucji, które nie sprzyjają poglądom konserwatywnym. Do debaty publicznej wprowadza się język ciągłego oskarżania o stosowanie agresji oraz unika się debaty merytorycznej. Powtarzanie tych zarzutów polega na forsowaniu swojego przekazu bez wchodzenia w dialog (Nowak, Ambroziak, 2020).

Strategia legitymizacji polega na zdobywaniu przez osobę lub organizację statusu uznanego dyskutanta. Polega to na „budowaniu wizerunku organizacji specjalistycznej i profesjonalnej, która, poprzez członkostwo w powszechnie uznanych forach, legitymizuje własny głos w debacie” (Nowak, Ambroziak, 2020). Elementami tej strategii jest staranie się o akredytacje w instytucjach międzynarodowych (tamże).

Strategia manipulacji językiem polega na (por. Nowak, Ambroziak, 2020):

- (1) unikaniu terminów neutralnych i zastępowaniu ich własnymi; np. zamiast terminów *zarodek* i *plód* wprowadza się termin „dziecko nienarodzone” lub „dziecko poczęte”; zamiast terminu *aborcja* – „morderstwo”; zamiast zapłodnienie *in vitro* – „eugenika”;
- (2) wprowadzaniu do języka dyskusji i jurysdykcji wyrażen sugerujących brak możliwości sprzeciwu, np. „ponad wszelką wątpliwość”, „jest oczywiste”, „jak powszechnie wiadomo” itp.;
- (3) używaniu terminów i antynomii silnie wartościujących, np. „moralność – niemoralność”, „wartości – antywartości”;
- (4) przedstawianiu niepotwierdzonych informacji oraz negowaniu faktów i dowodów potwierdzonych empirycznie, np. „syndrom postaborcyjny” lub łączenie homoseksualizmu z pedofilią.

Strategia manipulacji prawem polega na przedstawianiu analizy prawnej zagadnienia wybiórczo lub z naruszeniem zasad wykładni prawnej w celu zniekształcenia rozumienia pojęć (Nowak, Ambroziak, 2020), np. dyskryminacji oraz wolności słowa i badań.

Pozwy sądowe powodujące efekt mrozący polegają na zastraszaniu przeciwnika sugestią, że może on przegrać proces – z dotkliwymi dla siebie skutkami – za domniemane naruszenie dóbr osobistych lub innych, nawet wymagowanych, praw skarżącego. W przypadku Ordo Iuris efekt mrozący jest tym skuteczniejszy, że organizacja ta ma bliskie związki, co najmniej ideologiczne, z obecnym obozem władzy (por. Nowak, Ambroziak, 2020).

Rozszerzająco interpretowana klauzula sumienia, lansowana przez Ordo Iuris i chętnie popierana przez obecny obóz rządzący, ma na celu prawną ochronę ideologicznie motywowanych zachowań konserwatywnych, przy dyskredytowaniu praw liberalnych. Najszerzej prawo to jest wykorzystywane do odmowy (1) przez lekarzy dokonywania legalnej aborcji, (2) przez aptekarzy – sprzedaży środków antykoncepcyjnych, a (3) przez drukarzy – drukowania neutralnych światopoglądowo materiałów sygnowanych przez organizacje nieodpowiadające ideologicznie drukarzom.

W związku z tym wolność sumienia i wolność gospodarcza uzyskują prymat prawny nad konstytucyjną zasadą niedyskryminacji (Nowak, Ambroziak, 2020).

6. Koronawirus nauki

Pod koniec 2019 r. wybuchła w Chinach epidemia Covid-19, spowodowana przez koronawirusa SARS-CoV-2, która na początku 2020 r. przybrała postać pandemii. W Polsce wykazała ona, że skrajna centralizacja nie tylko nie likwiduje imasybilizmu władzy, ale nawet go wzmacnia, oraz że do powszechnej skutecznej pracy zdalnej jest potrzebna sprawna sieć teleinformatyczna, a nie megalomańskie inwestycje w niszczenie środowiska przyrodniczego.

Okazało się, że nadszedł kres dotychczasowego modelu stosunków społecznych, po których można oczekiwać daleko idących zmian. W tym kontekście polski Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego wykazał się przywiązaniem do zmian konstytucji jako metody regulowania pojawiających się wyzwań. Korzystając ze swego doświadczenia z ustawą zwaną bufońską Konstytucją dla Nauki (por. Rykiel 2019), minister, a jednocześnie wicepremier, zaproponował wyjście z impasu – polegającego na perspektywie przeprowadzenia wyborów prezydenckich w czasie nasilenia pandemii – przez zmianę konstytucji Rzeczypospolitej (Kompa 2020). Ponieważ dla swej propozycji nie znalazł poparcia nawet w swoim własnym rządzie, podał się do dymisji (*Jarostaw...*, 2020), co środowisko naukowe przyjęło z ulgą (Kompa 2020) – zapewne przedwczesną, gdyż minister wprowadził odszedł, ale jego „Konstytucja dla Nauki” pozostała.

Twierdzi się (Kompa 2020), że minister powinien był złożyć dymisję już dawno – i to nie z powodu braku poparcia dla jego obecnego projektu zmiany konstytucji, lecz z powodu systemowego marginalizowania nauki polskiej swoją „Konstytucją dla Nauki”, która zignorowała opinie środowiska naukowego i środowisko to skonfliktowała (por. Kompa 2020). Przed swą dymisją minister – zamiast pieniędzy – zaproponował najlepszym uniwersytetom obligacje skarbowe (Dąbkowski 2020), życząc przy tym „polskiej nauce więcej pieniędzy, nieskrępowanych warunków do pracy [i] lepszego zrozumienia w społeczeństwie” (*Gowin: Życzę...*, 2020). Trudno

więc nie podzielać opinii, że spośród wielu „egzaminów z etyki politycznej w ostatnim pięcioleciu” minister „nie zdał żadnego” (Kompa 2020).

Koronawirus oddziałuje w dwóch perspektywach: bezpośrednio „jest śmiertelnie niebezpieczny dla zakażonych” (Bendyk 2020), natomiast przez „swoich sojuszników – użytecznych idiotów pozbawionych wyobraźni – rozkłada całe społeczeństwa” (tamże). Przez trzy ostatnie dekady dominował przekaz o konieczności konkurowania w skali globalnej. W rezultacie „[o]bsesja ewaluacji mierzącej wszystko, co się dało, doszła [...] na pogranicze groteski”. Jednakże świat, który znaliśmy, skończył się w ciągu miesiąca (*Nasz świat...*, 2020). „Powrotu do dawnego modelu życia nie będzie” (tamże). Wątpliwe, żeby mogła przetrwać kultura „nieznośnej gonitwy” (Żakowski 2020: 25), „pośpiechu, natychmiastowej nagrody, coraz krótszych horyzontów myślenia, robienia wszystkiego na czas” (tamże), mierzalnych liczbowo rezultatów i natychmiastowych skutków (tamże).

Kryzys, którego doświadczamy z powodu koronawirusa, jest kryzysem strukturalnym. Sugeruje to, że nie powinno być powrotu do takiej struktury gospodarki (Bendyk 2020), ale i zarządzania, jak przed kryzysem. Może więc byłby najwyższy czas na likwidację Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w jego obecnej formie, a może i na daleko idącą zmianę sposobu wyłaniania władzy ustawodawczej.

Obecnie niewiele jednak wskazuje na to, żeby po wygaśnięciu pandemii koronawirusa stosunek państwa polskiego do nauki miał się zmienić na lepsze. Można raczej przewidywać dalsze niedofinansowanie nauki, biurokratyzację zarządzania oraz rozstrzyganie złożonych kwestii naukowych prostymi decyzjami politycznymi, motywowanymi ideologicznie, co byłoby częścią dalszego wzmocnienia centralnej władzy wykonawczej (Rydlewski 2020). Po ideologicznej debacie publicznej o 1050. rocznicy rzekomego chrztu Polski, Sejm Rzeczypospolitej ustalił 22 lutego 2019 r. w głosowaniu większością 279 na 460 głosów, że „nie da się rozłączyć przyjęcia chrztu i początków państwowości polskiej” (Urbańczyk 2020) i dla upamiętnienia „chrztu Polski” datuje się to wydarzenie na 14 kwietnia 966 r. Nie ma wprawdzie żadnych dokumentów z epoki potwierdzających fakt tego chrztu, w późniejszych dokumentach podaje się datę rozpatrywanego tu wydarzenia między 996 a 998 r., nie wiadomo nic o porze roku tego wydarzenia, nazwa *Polska* pojawiła się kilkadziesiąt

lat później, „konwersja księcia i jego najbliższego otoczenia nie zapoczątkowała szerokich zmian w sferze religijnej” (Urbańczyk 2020: 61), gdyż Mieszko „nie potrafił lub nie chciał uruchomić skutecznej akcji chrystianizacyjnej” (Urbańczyk 2020: 62), sam zaś odziedziczył swe państwo terytorialne – a może i osobiste chrześcijaństwo – po swych przodkach, wszystko to nie ma jednak znaczenia dla budowania przez polityków ideologicznego mitu narodowego, do którego nauka nie tylko nie jest potrzebna, ale nawet w przedsięwzięciu tym przeszkadza. W dalszej kolejności można się więc spodziewać ustalenia godziny domniemanego „chrztu Polski” – chociażby rozporządzeniem Prezydenta Rzeczypospolitej.

Nie da się wykluczyć, że „rzeczywistość po epidemii stanie się na dłuższą metę jeszcze bardziej brutalna” (*Nasz świat...*, 2020). Rozziew między rdzeniem a semiperyferiami jeszcze się pogłębi, co będzie dotkliwe dla – zmarginalizowanej przez obecną ekipę rządzącą – Polski, nauki polskiej nie wyłączając.

7. Literatura

Baczyński J., 2020: *Ciemna Wielkanoc*. „Polityka”, 15 (3256), 5.

Bamid Undams, 2020: Facebook, 21.01.2020.

Bendyk E., 2020: *Covid-19, wirus chorej wyobraźni*. „Antymatrix II”, 11.04.2020;

https://antymatrix.blog.polityka.pl/2020/04/11/covid-19-wirus-chorej-wyobrazni/?nocheck=1&fbclid=IwAR3NE3G67CzwJcN-ll96W1FrLfTukNGYUIrSij_amcNpETIDNzsa8oGhea8.

Dąbkowski B., 2020: *Uniwersytet nabity przez rząd w obligacje? Został uczelnią badawczą: zamiast pieniędzy dostanie obligacje. UAM musi szukać 50 milionów*. „Głos Wielkopolski”, 10.02.2020; https://plus.gloswielkopolski.pl/uniwersytet-nabity-przez-rzad-w-obligacje-zostal-uczelnia-badawcza-zamiast-pieniedzy-dostanie-obligacje-uam-musi-szukac-50/ar/c1-14769170?fbclid=IwAR0_XTRMBIt0Jx_xlNt2OujhnZVPPbN77d_h0-41DSARormywKd8698CXM.

Fink G., 2019: *Freedom of science*. „Kybernetes”; <https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/K-02-2019-0111/full/html>.

Fish S., 1994: *There's no such thing as free speech: and it's a good thing too*. Oxford: Oxford University Press.

Gowin: Wpiszemy „wolność głoszenia poglądów” do ustawy o szkolnictwie; 20.01.2020;

https://serwis.gazetaprawna.pl/edukacja/artykuly/1449472,gowin-budzynska-konstytucja-dla-nauki-wolnosc-pogladow.html?fbclid=IwAR2ABPCbDYQo5bV3StqwDLE_MCTpT5Cgk6lbZexUzTG1wMaRSLxphqc3X2Yy.gazetaprawna.pl/edukacja/artykuly/1449472,gowin-budzynska-konstytucja-dla-nauki-wolnosc-pogladow.html?fbclid=IwAR2ABPCbDYQo5bV3StqwDLE_MCTpT5Cgk6lbZexUzTG1wMaRSLxphqc3X2Yy

Gowin: Życzę polskiej nauce więcej pieniędzy, nieskrępowanych warunków do pracy, lepszego zrozumienia w społeczeństwie. „wPolityce.pl”, 19.02.2020; https://wpolityce.pl/polityka/487630-minister-gowin-zycze-polskiej-nauce-wiecej-pieniedzy?fbclid=IwAR38sH1jb0l_mvFcHiMWzW5OjCBTyI8JN-T-ZYmzzK77lfrU IC92 Q_305QY.

Hartman J., 2020: *Gowin nas wyzwoli!* „Polityka”, 6 (3247), 88.

Jarosław Gowin: odchodzę z rządu; 06.04.2020; <https://wiadomosci.onet.pl/kraj/jaroslaw-gowin-podal-sie-do-dymisji-szef-porozumienia-odchodzi-z-rzadu-pis/ypy5bjr>.

Kompa A., 2020: *Ministrowi Gowinowi z wyrazami*. „Liberté”, 07.04.2020;

<https://liberte.pl/ministrowi-gowinowi-z-wyrazami/?fbclid=IwAR1-AD7YQuZgY8ycP4XD9JxGBwqk5NEYOR8KecAYXP2LQdxduLtb0QiS2g0>.

Kontrrewolucja kulturowo-religijna. Czy Polsce grozi prawo podporządkowane ideologii chrześcijańskich fundamentalistów? Warszawa 2020: Wielka Koalicja za Równością i Wyborem.

Kwiatkowska A., Słowik S., 2020: *Naukowcy przeciwko zmianom w ustawie 2.0*. „To brak zaufania do rektorów”. „wyborcza.pl”, 21.02.2020; https://wyborcza.pl/7,75398,25720392,rektorzy-przeciwko-zmianom-w-ustawie-2-0-uczelnie-niemoga.html?fbclid=IwAR2Hq9JPcIR_OrRt17LzdgRmlQsZ9GcE_reM_w7CxSW6hPoACkcyhPIX0JYaQ#S.main_topic-K.C-B.2-L.2.maly:undefined.

- Leszczyński A., 2020a: *Gowin chce zmian, a Ordo Iuris w mig poprawia ustawę. Na uniwersytetach zapanują wartości chrześcijańskie?* OKO.press; https://oko.press/gowin-chce-zmian-a-or-do-iuris-w-mig-poprawia-ustawe-na-universytetach-zapanuja-wartosci-chrzescijanskie/?fbclid=IwAR3CoAtmi8Fo_DbwxoLPR-V4P74O9Op7KsXRCWGtT-UD0NUOdpuLJpqwpUo.
- Leszczyński A., 2020b: *Kuriozalny list prezydenckiego ministra w sprawie zablokowanej profesury Michała Bilewicza.* OKO.press, 12.04.2020; https://oko.press/kuriozalny-list-prezydenckiego-ministra-bilewicz/?utm_medium=Social&utm_source=Facebook&fbclid=IwAR3-1K6xkKuQvnXR72KoGnsi1qh-rT_YkpyH_IbPW38c215yhGr6OsxTS_M#Echobox=1586690457.
- Leszczyński A., 2020c: *Żłobek jako obóz koncentracyjny. Co mówiła na zajęciach prof. Budzińska, której broni Gowin.* OKO.press, 26.01.202; https://oko.press/zlobek-jak-oboz-koncentracyjny-co-mowila-na-zajeciach-prof-budzynska-ktorej-broni-gowin/?utm_medium=Social&utm_source=Facebook&fbclid=IwAR29F72GpHCMN4wZirqDfOoSlfSeXUzHDt9Xtp6MaMFteMrJAvqg3N43OIE#Echobox=1580063371.
- Miech P., 2020: *Plastikowe plody na wykładach z socjologii – czyli kogo naprawdę broni minister nauki?* „Równość”, 20.01.2020; https://rownosc.eu/plastikowe-plody-na-wykladach-z-socjologii-czyli-kogo-naprawde-broni-minister-nauki/?fbclid=IwAR20Yuhp8BHOUOPsfZ7KuW34qUji08Tva1dhRHcW_glsYA9Mo4Ev-PQg8_w.
- MNiSW przedstawiło założenia nowelizacji Konstytucji dla Nauki; 30.01.2020; https://www.gov.pl/web/nauka/mnisw-przedstawilo-zalozenia-nowelizacji-konstytucji-dla-nauki?fbclid=IwAR1RgieT_Qe_eWrz2qGYWWbPc8x0v487UB6MTkYzopELxX6L927cHYHiH5k.
- „Nasz świat skończył się w ciągu miesiąca”. „KulturaLiberalna.pl”, 04.04.2020; <https://wiadomosci.onet.pl/kraj/wywiad-z-tomaszem-stawiszynskim-nasz-swiat-skonczylo-sie-w-ciagu-miesiaca/14wc86y>.
- Nowak M., Ambroziak A., 2020: *Ideologia chrześcijańskich fundamentalistów. Zobacz, jak działa i manipuluje Ordo Iuris [RAPORT]*; <https://oko.press/ideologia>

[chrzescijanskich-fundamentalistow-zobacz-jak-dziala-i-manipuluje-or-do-iuris-raport/](#).

Płuciennik J., 2020a: *Jarosław Gowin szykuje kaganiec dla uniwersytetów. Nie możemy siedzieć cicho!* „wyborcza.pl”, 01.02.2020; <https://lodz.wyborcza.pl/lodz/7,35136,25651877,jaroslaw-gowin-szykuje-kaganiec-dla-uniwersytetow-nie-mozemy.html?fbclid=IwAR0EF-Q5VnBgjShvVR52F2IJ-DeolEwjaJ4Aaszjk8JsrKTpz5zPa7oeE>.

Płuciennik J., 2020b: *Kaganiec dla polskiej nauki*; 31.01.2020; https://jaroslawpluciennik.com/2020/01/31/kaganiec-dla-polskiej-nauki/?fbclid=IwAR1G3z7n_o5C1yxcF4SIRRKVblP7b6nxK-dSRluOFZ6hSf2pOEUZltJScJk.

Płuciennik J., Rakowska-Trela A., 2020: *Kaganiec dla nauki 2.0 i Ordo Iuris, czyli zamach na wolność słowa na uczelniach*. „wyborcza.pl”, 14.02.2020; https://lodz.wyborcza.pl/lodz/7,35136,25696888,kaganiec-dla-nauki-2-0.html?fbclid=IwAR1N2-ocPzeFOT5VAKzKt5n htQl1mMAoepjeAGXd6_zBH4c9m4tc1BcRMX 0#S.main_topic-K.P-B.3-L.3.glowka:undefined.

Rydlewski G., 2020: *Pro Memoria. Pandemia i fala zakażeń koronawirusem w perspektywie wyzwań społeczno-politycznych. Roboczy i uzupełniany na bieżąco zbiór tez i obserwacji (stan z 25.03.2020 r.)*. Warszawa: Ośrodek Analiz Politologicznych, Uniwersytet Warszawski; <http://oapuw.pl/pandemia-i-fala-zakazen-koronawirus-em-w-perspektywie-wyzwan-spoeczno-politycznych-analiza-prof-g-rydlewskiego-25-03-2020/>.

Rykiel Z., 2006: *Podstawy geografii politycznej*. Warszawa: PWE.

Rykiel Z., 2019: *Napiwek badawczy*. „Przestrzeń Społeczna (Social Space)”, 18, 7-23.

Słowik K., 2020: *Gowin: „Ustawa 2.0 wymaga nowelizacji”. Minister ma lepsze pomysły niż Ordo Iuris*. „wyborcza.pl”, 30.01.2020; <https://wyborcza.pl/7,75398,25649043,gowin-ustawa-2-0-wymaga-nowelizacji-minister-ma-lepsze-pomysly.html>.

Szewioła P., 2020: *Odpowiedzialność dyscyplinarna nauczycieli akademickich: Wolność słowa na uczelniach ma się dobrze. Formalnie*. „Gazeta Prawna.pl”, 05.03;2020; <https://serwisy.gazetaprawna.pl/edukacja/artykuly/1457549,wolnosc-slowa-na-uczelniach>.

[postepowanie-dyscyplinarne.html?fbclid=IwAR3M VbpiVGqIJ9Tv8hA
kmHVCSD4bAC2Kn6wCtrSDZwQTC6pGr36d_EEpvCk.](https://www.facebook.com/HVCSD4bAC2Kn6wCtrSDZwQTC6pGr36d_EEpvCk)

Szymanek K., 2020: Facebook, 22.01.2020. *Temkin o noweli ustawy nt. nauki: „Gowin to przypadek strażaka-podpalacza, który podnosi alarm po szkodach które sam wyrządził”.*

„wPolityce.pl”, 31.01.2020; <https://wpolityce.pl/polityka/484909-temkin-o-zmianach-gowina-podnosi-alarm-po-swoich-szkodach?fbclid=IwAR1qpMY-REZIsrIDlOvJjvclJoxu5DZXjiP48Qm5u3nBPAWquQR3TLabwQ2M>.

Urbańczyk P., 2020: *Polak katolik od 14 kwietnia?* „Polityka”, 15 (3256), 60-62.

Wilk E., 2020: *Życie pod wirusem.* „Polityka”, 15 (3256), 12-15.

Wróblewski 2020: *Obracanie palcem kuli ziemskiej.* [Wywiad z Juliuszem Machulskim]. „Polityka”, 15 (3256), 88-90.

Zacięte pióro prezydenta. „Przegląd”, 16.02.2020;

<https://wiadomosci.onet.pl/kraj/walter-zelazny-i-michal-bilewicz-nie-moga-sie-doczekac-podpisu-andrzej-dudy-pod/d2k6gbl>.

Żakowski J., 2020: *Jaka będzie nowa normalność?* [Wywiad z Jacques’iem Rupnikiem]. „Polityka”, 16 (3257), 23-25.

Wpłynęło/received 21.04.2020; poprawiono/revised 06.05.2020

Freedom of science in the semi-periphery vs pandemic

Zbigniew Rykiel

gniew@poczta.onet.eu

1. Sociology of foetuses

A professor in the sociology of the family at one Polish university often resorted to ideological digressions related to contraception, abortion and heteronormativity in classes, which relations to the subject and the syllabus were limited (Leszczyński 2020c). She brought plastic foetal models at various stages of development (Leszczyński 2020c; Miech 2020), claiming that hormonal contraception is abortion, that it is murder for whatever reason done (Hartman 2020), and is therefore antisocial (Leszczyński 2020a, c; Miech 2020). She also expressed discriminatory views of LGBT people, presenting an ultra-conservative ideology of “gender ideology”, the latter being compared to communism (Leszczyński 2020a), which – according to the lecturer – was supposed to have pejorative overtones (Miech 2020). In her classes, “she went beyond theories and unilaterally violated the programme content[,] referring to contraception and abortion as medical phenomena[,] and compared nurseries to concentration camps” (Bamid Undams 2020).

More importantly, however, she presented all of this information not as an illustration of someone else’s or her own views (Leszczyński 2020c), but as normative statements (Leszczyński 2020a), which in the university context could be interpreted as scientific views, even though the information presented was not supported by any research (Leszczyński 2020c). Indeed, they were contrary not only to scientific knowledge (Gowin: *Wpiszemy...*, 2020; Leszczyński 2020c), but even to logic (Miech 2020). The lecturer suggested, for example, that “if a woman uses an intrauterine device, the child may be born with an ingrown insertion into the head” (Leszczyński 2020c). This surprised the students who knew from other sociological classes differ-

ent definitions of gender, definitions of family other than the ideologically correct traditional one, and other positions on hetero-normativity (Miech 2020).

The lecturer's college colleague states that "closing discussion to options presenting different views is a fact in her case! Religious propaganda in academic classes too!" (Bamid Undams 2020). According to this – remarkably liberal, as can be seen – commentator, the lecturer "has the right to do so" (ibidem), "but only as a commentary to the theory" (ibidem), and not as the view of a scholar, but rather a pseudo-scientist defining "objective family studies" (ibidem). In this context, a discussion could be taken with the lecturer about family definitions based on social, cultural, biological, legal and sacral criteria, provided that the lecturer "will be intellectually open and honest in applying the rules of logic" (ibidem).

There was no such openness, however. The lecturer not only imposed her conservative views on students, but even repressed them with "negative assessments if they disagreed with the private views of their lecturer" (Bamid Undams 2020). Even worse, she also showed discrimination against religion if different than Catholic (Leszczyński 2020a), (which she herself described as "promoting radical Catholicism" – Leszczyński 2020c), non-hetero-normativity or upbringing in a single-parent family (Miech 2020). Her college colleague pointed out to her that "she misses the scholar's ethos and becomes a fundamentalist, preferring ideology over discourse and understanding of cultural differences in axiological systems" (Bamid Undams 2020). However, according to the lecturer, the truth is "only one and there is only one true religion and moral interpretation. The rest are ethical rubbish, unworthy of respect and discussion" (ibidem). Therefore, it is difficult to disagree with the view that the lecturer's lack of sensitivity to various ideological options and her stigmatisation of them instead of discussing them discredits every scientist and teacher (ibidem).

2. Discrimination

In December 2018, a group of students filed a complaint against the lecturer (Gowin: *Wpiszemy...*, 2020; Leszczyński 2020a), noting her inappropriate behaviour (Miech 2020). In January 2019, the rector referred the matter to the disciplinary ombudsman, who – after completing the proceedings – referred the application to the

university disciplinary commission (Leszczyński 2020a). “The ombudsman considered that the lecturer should be punished” (ibidem) for, amongst other things, formulating statements based on her own evaluative beliefs, imposing these on students, “showing a lack of tolerance towards social groups and people with a different worldviews, marked at least by resistance to them, in particular by making homophobic statements, expressing religious discrimination [and] being critical of women’s life choices” (Gowin: *Wpiszemy...*, 2020; Leszczyński 2020a) regarding termination of pregnancy.

Without waiting for the commission’s verdict, the lecturer decided to terminate her employment contract with the university (Miech 2020), which can be interpreted as considering the allegations justified. Despite this, the lecturer stated that “she quit her job in protest against disciplinary proceedings” (Leszczyński 2020a), so it can be thought that “she pretends to be repressed and seeks manipulation of the law and support from adherents of the fundamentalist model of the confessional community” (Bamid Undams 2020). On this basis, “unreliable journalism” (ibidem), using a one-sided account and “false arguments” (ibidem), “manipulating the image of teaching practices” (ibidem) of the lecturer “preaching fundamentalist Catholic views, with total intolerance to other religious and conciliatory denominations views for years” (ibidem), accused the university of repressing the lecturer “for her teaching students in classes in the sociology of the family” (ibidem). This repression was to be based on attacking “Catholic teaching about the family” (ibidem). In this context, the government television, misnamed public, broadcasted unreliable material which “totally manipulated the matter” (Leszczyński 2020a), descending to the level of “ideological bubbles produced by Catholic fundamentalists” (Bamid Undams 2020). Interestingly, “the advocate of Catholic social ethics uses [...] untruths and manipulates the facts” (Bamid Undams 2020), which for some reason surprises her university colleague, the more so that the lecturer slanders “her students and the university where [...] she worked, gaining a tolerant milieu and friendly partners over the years” (ibidem).

It is not surprising in this context that the lecturer’s case “upset politicians of the ruling right, who considered it an example of censorship introduced at universi-

ties by the dominant left” (Leszczyński 2020a), the latter being categorised as – as results from the above – all views left of the far right. It was not surprising therefore that this position was supported by the local bishop.

To the surprise of the scientific community, the Minister of Science and Higher Education got involved in the matter, considering that the students’ complaint poses a threat to the freedom of scientific research (Gowin: *Wpiszemy...*, 2020; Miech 2020), and even that “universities are increasingly cases of restricting academic freedom” (Szewioła 2020). In this context, the minister stated that “we are dealing with growing ideological aggression” (Słowik 2020). The minister did not remind people, however, that the concept of *ideological aggression* originates from the documents of the Communist Party of the Soviet Union (CPSU) and the Polish United Workers’ Party (PZPR), conceptually referring to the principle of *cuius regio, eius religio* (Rykiel 2006).

The minister said: “We will not allow extremely ideologised environments to censor” (Leszczyński 2020a), apparently not understanding the concept of ideologisation or censorship. The latter presumption would be an interpretation favourable morally, but unfavourable intellectually for the minister. Emphasizing that “the fundamental value that must be respected in the world of science is freedom” (Leszczyński 2020a), the minister stated that he was “[p]articularly appalled [...] by scandalous accusations” (ibidem) against the lecturer who – as indicated above – imposed on students a worldview that is a manifestation of intolerance if not discrimination. Such behaviour was considered by the minister “to express the view fully coincident with the Polish Constitution” (ibidem). Declaring his will to uphold freedom, the minister announced an amendment to the act on higher education prepared under his leadership (Gowin: *Wpiszemy...*, 2020; Leszczyński 2020a). This amendment would consist of entering the freedom to “express views and conduct scientific research” (Leszczyński 2020a).

The minister indicated three – in his opinion – necessary amendments to the act. The first would be the clause of the freedom to express views and the freedom to conduct scientific research (Gowin: *Wpiszemy...*, 2020; Płuciennik 2020b). Secondly, rectors are to be obliged to monitor and comply with the principle of freedom understood in this way, and sanctions will be imposed on rectors who fail to comply with

these obligations (*Gowin: Wpiszemy...*, 2020). Thirdly – *in accordance with the principle of university autonomy – the Ministry will introduce a new body [italics ZR] – a commission that will investigate violations of the freedom of lectures and scientific research (ibidem). Four out of nine committee members will be appointed by the minister (MNiSW...*, 2020).

Five odd elements can be seen in the minister's action. Firstly, the minister, who verbally recalls his attachment to the autonomy of universities, interferes in the individual case of one of the universities without the request of either party of the dispute. Secondly, the minister – based on this individual case – announces legislative changes in his own act on freedom of scientific research (Miech 2020; Szewiła 2020), which is a clear corruption of law (Szewiła 2020). Thirdly, referring to the principle of autonomy, the minister interferes with this very autonomy (ibidem). Fourthly, under the slogan of defending the freedom of scientific research, the minister is trying to limit this freedom (Miech 2020) by equating the right to proclaim nonsense at the university with the right to freedom of research. Fifthly, as it results from the above, the minister either does not know or does not understand the provisions of the constitution. It is no wonder then, that the rectors, when expressing their opinion on the amendment to the bill proposed by the minister, stated that “[u]niversities cannot be a forum for dilettantes pretending to be experts in a given field” (Kwiatkowska, Słowik, 2020).

3. Freedom of science vs freedom of speech

The freedom of science, also called academic freedom, “embraces freedom in research, learning, teaching and publication. All of these activities should be dedicated to identifying the truth and learning about the truth” (Fink 2019: 1). However, this is not as easy as it may seem. Theoretically, science adopts the classical definition of truth (*veritas est adaequatio rei et intellectus*) or dialectical definition (i.e. classical one, historically and culturally specific), but in practice the conventional definition is adopted, in which the truth of the theorem is assessed on the basis of general (even though not universal) agreement.

The discussion of the freedom of science should now include the ethical aspects of this freedom, protection of individual human rights, conflicts of interest, political pressures, the emergence of fake news and creation of “alternative facts” disseminated especially through social networks (Fink 2019: 17). The relationship between “academic freedom and employment (academic tenure)” cannot be overlooked, either (ibidem). In this context, therefore, freedom of science also includes the traditional autonomy of universities. However, the question of the relationship between the freedom of research and freedom of expression with the responsibility for the latter remains open, as discussed below.

In this context, it is difficult to conclude that the students’ complaint against the lecturer indicated above constitutes a threat to the freedom of scientific research, since it is only the exercise of rights. Freedom of speech is in fact subordinated to the freedom of research (cf. Miech 2020). It was even argued that there is no freedom of speech (Fish 1994) – at least in a normative sense, because freedom of opinion and preaching is always limited – legally or socially, the principle of politeness being an example (Płuciennik 2020b).

In this context, freedom of speech is not that a lecturer has the right to say anything (Szymanek 2020), and universities can preach any view (Szewioła 2020). Academic freedom is not “the right to tell lies and nonsense without any resistance from the academic community and the universities themselves. Academic freedom is the freedom of research and scientific expression, and presentation of opinions (including political), as well as the right of professors, deans and rectors to be free to ensure that the university rooms are not used for unworthy purposes, and for that nobody [...] could imagine that since science is free, everyone has the right to enter the university and say anything. [...] Universities are free to manage their resources and their space. To be part of it, one must meet certain criteria of rationality, competence and culture” (Hartman 2020). Of course, it is easy to indicate that *lies* and *nonsense* are generally inter-subjective categories, i.e. historically and culturally conditioned, but it cannot be denied that – despite these reservations – at least some of them can be considered objective categories, e.g. the argument that the use of an insertion of intrauterine device causes the birth of a child with an ingrown insertion into the head.

Therefore, one can agree that what should be happening at universities should be within the limits of scientific discussion, which means that the lecturer cannot *ex cathedra* make judgments that are clearly incompatible with scientific knowledge, e.g. the view that the Earth rests on the shells of four turtles (Miech 2020). University lecturers have “obligations arising from the very ethos of science and the university. The lecturer is to convey to students only those statements that have been accepted by science, or may not have obtained such acceptance yet, but are candidates to receive it” (Szymanek 2020).

The lecturer may, of course, “present statements that are more or less controversial, but in no case is he allowed to present controversial statements as proven and uncontested, or proved and uncontested as controversial” (Szymanek 2020). Even if it can be argued that in science there are no theorems and, especially statements, which are undisputed, since they are all inter-subjective, it is easier to find statements which are manifestly false as in the case of the abovementioned intrauterine device. The lecturer presenting such statements “lies to students. The student must know whether a given view is generally accepted in a given discipline, or [...] it is the opinion of a lecturer who [-] maybe [-] is an outstanding scientist, but this opinion is not shared by all his colleagues” (ibidem).

“The scandal is that the lecturer presents his ideology, e.g. the teachings of the leaders of the cult he confesses, as scientific knowledge. This is a mere abuse” (ibidem) of the position taken by the lecturer to indoctrinate persons being subordinated to him. If, therefore, the lecturer claims that the foetus is a human person, without indicating that this is the lecturer’s private view, which is not considered by science (Szymanek 2020), such lecturer is embezzling the university ethos also because “he does not perform his [...] obligations arising from the employment contract, lecturing things not belonging to the discipline” (ibidem). At the university, there can only be room for scientific truth – falsifiable and subjected to procedures (Płuciennik 2020b), different in different disciplines and obtained by different methods, but scientific. Science is not an exchange of views (Płuciennik 2020b; Szewiła 2020), even though it is based on an exchange of views, the content presented at the university cannot be, therefore, unrestricted (Szewiła 2020).

“Academic freedom cannot be decreed nor can it be guarded by any supervisor” (Hartman 2020). The freedom of the academic community is “a matter of its own culture and morale, not laws and offices” (ibidem). Although the culture and morale of the academic community may go astray, it is not certain that the state supervisor is by definition free from such temptations. This is not difficult, especially with specific human resources policy, but more in supervisory than in academic areas, which is clearly visible nowadays.

As part of the freedom of speech, so appreciated by the minister, “a Polish university, occupying 18,247th place within 20,745 universities from around the world in the Consejo Superior de Investigaciones Científicas ranking of Madrid, sued a professor who wrote that such universities should not exist at all, because the education they offer is ‘shameless shit’” (Hartman 2020). The court punished the defendant by forcing payment of “horrendously high compensation” (ibidem), which observers considered was “probably the most serious attack on freedom of speech and the most scandalous case of repression against a person acting in the public interest that knows the history of academic life” (ibidem) of post-transformation Poland. The Minister of Science, who values freedom of speech, did not comment on this matter.

4. Freedom by limiting

The amendments to the Act on Higher Education proposed by the minister are intended, on the one hand, to consolidate the building of new rituals transferred from corporate culture in universities and, on the other, to limit the freedom of rectors (Szewioła 2020) in deciding what lectures and meetings may take place at – formally autonomous – universities (Leszczyński 2020c). People dissatisfied with the rector’s cancellation of a meeting with supporters of the flatness of the Earth (Płuciennik 2020a), radical anti-abortionists (Płuciennik, Rakowska-Trela, 2020), climate deniers, eco-fascists (Płuciennik 2020b) or with the far-right politicians will be able to appeal to the commission appointed by the minister (Leszczyński 2020c), which – supposedly for the sake of freedom of speech (Miech 2020) – will decide whether students rightly recognize that the lecturer does not read lectures, but “rather tries to sell his ideological views and makes statements that have no basis in scientific

knowledge” (ibidem). Therefore, the special committee of the minister will know better than the academic community what the limits of freedom of scientific research are, even though it is not known on what basis the commission would make such substantive assessments (Szewioła 2020). An external commission would therefore be a constraint on academic freedom (ibid). Rectors will have a duty to protect freedom of opinions – including of those accused of homophobia (Płuciennik 2020b). “Because without the whip, [academic] freedom cannot be introduced” (Hartman 2020).

Therefore, after these legislative changes, there will be a contradiction between the text of the doctoral vow, which promises to conduct scientific research “to discover and disseminate the truth” (Płuciennik 2020b), and the provisions of the act, which promotes the freedom to express views. Admittedly, only the freedom to express views will allow us to reach the truth, provided that it is supplemented with the necessity of bearing responsibility for the views expressed. However, it is hard to resist the impression that the forthcoming amendment to the act confuses the exchange of views with imposing them, and the responsibility for the views expressed is understood as it was in the case of Giordano Bruno.

Therefore, after the announced legislative changes, the university will change into Hyde Park’s Speakers’ Corner (Miech 2020), where everyone has the right to speak any nonsense, and to preach ideology instead of providing scientific knowledge. This is part of a wider phenomenon called “the mobilisation of primitivism and stupidity” (Baczyński 2020), which can even be considered a “devastating attack on knowledge and competence-based elites” (Wilk 2020: 14). As pointed out, “people from the [political] nomination took care of culture, who do not know it at all. Their competences are null [...]. In this way, these losers compensate for their own complexes” (Wróblewski 2020: 89). And the fact that science and higher education is not included in culture in the division of ministerial competences, not only does not weaken the accuracy of this observation, it even strengthens it.

It is not surprising that the minister’s nervous legislative activities are moving in the direction set for some time by the ultra-Catholic Institute for Legal Culture *Ordo Iuris* (Hartman 2020; Leszczyński 2020c; Płuciennik 2020b), whose views, if not actions, were close to the minister (Hartman 2020). This was demonstrated by the well

known minister's statements, as well as activities in the evaluation of publications and journals worthy of ministerial support. Interestingly, "the draft amendments to the act – almost exactly in line with what the minister announced" (Leszczyński 2020a) – is to be found on the Ordo Iuris website (cf. Płuciennik 2020b). It is hard to resist the impression that "the purpose of these machinations is to ensure the possibility of proclaiming at universities well-known arguments of Christian fundamentalists, for example [...] that homosexuality is a dangerous disease or that Jews were doing well in [Nazi] ghettos" (Hartman 2020).

"The extensive justification prepared by lawyers from Ordo Iuris is also very interesting" (Leszczyński 2020a). They write that the regulations are aimed at "creating a mechanism ensuring better protection of freedom of expression at Polish universities" (ibidem), where they were supposed to be limited "in the last ten years" (ibidem). The amendment to the act also recommends universities to "respect state axiology" (ibidem), a concept unknown in Polish law. It is about the "cultural Christian heritage", which – according to Ordo Iuris – is the "foundation of the entire legal system" (ibidem). This is to say that "Christian values" would be legally protected and "disseminated" by universities, despite the fact that Poland is a secular state (Leszczyński 2020a). To sum up, it should be stated that the minister, "clearly inspired by the project of the extreme-right" (ibidem), wants to deprive universities of the right to decide what is admissible at the university and what goes beyond science and breaks its rules (ibidem). Therefore, it is difficult to disagree with the opinion that the amendment to the act being prepared is there to muzzle scientists (Płuciennik 2020b), while the Minister of Science and Higher Education is a fire-fighter arsonist "who raises the alarm after damage, which he caused" (Temkin ..., 2020).

The system of promoting freedom by restricting it would not, however, be closed if the minister did not have the support of the president. The latter, not having the power to assess the academic achievements of individual scholars, signs their professorships. Recently, however, it turned out that the president has delayed signing the professorship of a scientist whom he dislikes for political reasons for two years, and another for over a year (*Zacięte pióro...*, 2020). The president's office said of the latter case that "the president has no deadlines" (ibidem), while world-renowned

scientists, who expressed readiness to present an assessment of the scientific achievements of one of the aforementioned scientists, were told that the president “would not use their assessment, because he has legal and ethical doubts about the impartiality of the reviewers” (Leszczyński 2020b).

5. Strategies for limiting freedom

The above-mentioned Ordo Iuris is not simply an organisation promoting its conservative views, but rather trying to bring about “such changes in secular Polish law that it reflects the restrictively [...] interpreted principles of the Christian religion” (Nowak, Ambroziak, 2020). This would be aimed at a “cultural and religious counterrevolution in Poland” (*Kontrrewolucja...*, 2020) by excluding other views, including those accepted in science. These activities, which are part of the pan-European project of right-wing Christian fundamentalists (Nowak, Ambroziak, 2020), are subject to a well-thought-out strategy in the ideological struggle for “restoring the natural order coherent to natural law” (ibidem), however in so far as it is “natural”, being based on religious precepts. This is “the vision of religious extremists urging European societies to reject human rights in sexuality and reproduction” (ibidem). In this “order”, there is no place for either non-heteronormative people or women’s reproductive freedom (ibidem). The actions of Ordo Iuris are directed against: (1) divorces, (2) sex education, (3) abortion, contraception and *in vitro* fertilisation, and (4) the rights of non-heterosexual persons (Nowak, Ambroziak, 2020).

The strategy of Ordo Iuris, but also organisations and people with similar ideology, includes: (1) a reversal strategy, (2) a takeover strategy, (3) a slandering strategy, (4) a legitimacy strategy, (5) a language manipulation strategy, (6) a manipulation of law strategy, (7) lawsuits with a chilling effect, and (8) promotion of the conscience clause.

The reversal strategy is to use the opponent’s tools against him, depriving the opponent of the victim status and granting it himself or herself. An example is the statement that (1) non-heteronormative people are not discriminated against, (2) sex education is a “sexualisation of children”, (3) believing Christians are victims of the

cultural revolution, and (4) legal prevention of domestic violence is unwarranted state interference into family relations (Nowak, Ambroziak, 2020).

The takeover strategy is about taking over the language of human rights so that conservative demands are defined as “rights”. An important element of the strategy is a “colonisation of human rights”, i.e. “stylistic formation of religiously inspired opinions on sexuality and parenthood so that they resemble the classic language of human rights” (Nowak, Ambroziak, 2020). “The right of fathers to prevent their children from being aborted” (ibidem) is one example.

The slandering strategy involves insulting opponents, including institutions that do not favour conservative views. The language of constant accusation of aggression is being introduced into public debate while substantive debate is avoided. Repeating these allegations consists in forcing one’s own message without entering into dialogue (Nowak, Ambroziak, 2020).

The legitimacy strategy is that a person or organisation acquires the status of recognized debater. It consists in “building the image of a specialist and professional organisation which, through membership in universally recognized forums, legitimises its own voice in the debate” (Nowak, Ambroziak, 2020). Applying for international institutional accreditation is one element of this strategy (ibidem).

The language manipulation strategy consists of (cf. Nowak, Ambroziak, 2020):

- (1) avoiding neutral terms and replacing them with your own; e.g. the terms “unborn child” or “conceived child” are introduced instead of the terms *embryo* and *foetus*; “murder” – instead of *abortion*; “eugenics” – instead of *in vitro* fertilisation;
- (2) introducing into the language of discussion and jurisdiction expressions suggesting the lack of objection, e.g. “undoubtedly”, “obviously”, “as is well known”, etc.;
- (3) the use of strongly evaluative terms and antinomies, e.g. “morality – immorality”, “values – anti-values”;
- (4) presenting unconfirmed information and denying empirically confirmed facts and evidence, e.g. “the post-abortion syndrome” or combining homosexuality with paedophilia.

The manipulation of law strategy consists of presenting legal analysis of the issue selectively or in violation of the principles of legal interpretation in order to distort the understanding of concepts (Nowak, Ambroziak, 2020), e.g. discrimination and freedom of speech and research.

The lawsuits with a chilling effect consist of intimidating an opponent with the suggestion that (s)he may lose the trial – with painful consequences – for the alleged violation of the applicant's personal rights or other, even imaginary, rights. In the case of Ordo Iuris, the freezing effect is even more effective because this organisation has close connections, at least ideologically, with the current power camp (cf. Nowak, Ambroziak, 2020).

The extensively interpreted conscience clause, promoted by Ordo Iuris and willingly supported by the current ruling camp, aims to legally protect ideologically motivated conservative behaviour while discrediting liberal rights. This law is most widely used to refuse (1) performing legal abortions by doctors, (2) selling contraceptives by pharmacists, and (3) by printers for printing ideologically neutral materials signed by organisations not ideologically suited to the printers. As a result, freedom of conscience and economic freedom obtain legal primacy over the constitutional principle of non-discrimination (Nowak, Ambroziak, 2020).

6. Coronavirus of science

At the end of 2019, the Covid-19 epidemic broke out in China, caused by the SARS-CoV-2 coronavirus, which in the beginning of 2020 took the form of a pandemic. In Poland, it has shown that extreme centralisation not only does not eliminate impossibilism of power, but even strengthens it, and that for common effective remote work, an efficient ICT network is needed, rather than megalomaniac investments in destroying the natural environment.

It turned out that the current model of social relations had come to an end, after which far-reaching changes could be expected. In this context, the Polish Minister of Science and Higher Education has shown attachment to constitutional changes as a method of regulating emerging challenges. Taking advantage of his experience with the parliamentary act called affectively the Constitution for Science (cf. Rykiel

2019), the minister, also being deputy prime minister, proposed to break the impasse – consisting in the prospect of holding presidential elections during the pandemic escalation – by amending Poland’s constitution (Kompa 2020). Because he did not find support for his proposal even in his own government, he resigned (*Jarosław ...*, 2020), which the scientific community acknowledged with relief (Kompa 2020) – probably prematurely, because the minister left, but his “Constitution for Science” remained.

It is claimed (Kompa 2020) that the minister should have resigned long ago – not because of his lack of support for his current draft amendment to the constitution, but because of the systemic marginalisation of Polish science with his “Constitution for Science”, which ignored the opinions of the scientific environment and, indeed, conflicted with it (cf. Kompa 2020). Before his resignation, the minister proposed – instead of money – treasury bonds to the best universities (Dąbkowski 2020), wishing “more money for Polish science, unfettered working conditions [and] better understanding in society” (*Gowin: Życze ...*, 2020). Therefore, it is difficult not to share the opinion that among many “exams in political ethics in the last five years”, the minister “failed all of them” (Kompa 2020).

The coronavirus acts in two perspectives: directly it “is deadly dangerous to the infected” (Bendyk 2020), while by “its allies – useful idiots without imagination – it breaks down entire societies” (*ibidem*). For the last three decades, the message of the need to compete globally has dominated. As a result, “an evaluation obsession to measure everything that was possible came [...] on the border of the grotesque”. However, the world we knew ended within a month (*Nasz świat ...*, 2020). “There will be no return to the old model of life” (*ibidem*). It is doubtful if the culture of the “unbearable race” (Żakowski 2020: 25), “rush, immediate reward, increasingly shorter horizons of thinking, doing everything in time” (*ibidem*), numerically measurable results and immediate results (*ibidem*) could survive.

The crisis we are experiencing because of the coronavirus is structural. This suggests that there should be no return to such a structure of the economy (Bendyk 2020), but also management, as before the crisis. Maybe it will be time to liquidate the Ministry of Science and Higher Education in its current form, or even for a far-reaching change in the way to select legislative authorities.

At present, however, there is little indication that after the expiry of the coronavirus pandemic the attitude of the Polish state to science will change for the better. Rather, it is possible to anticipate further underfinancing of science, bureaucratisation of its management and resolution of complex scientific issues with simple political, ideologically motivated, decisions, which would be part of the further strengthening of the central executive (Rydlewski 2020). After the ideological public debate on the 1050th anniversary of the alleged baptism of Poland, the Sejm, on 22 February 2019, by voting by a majority of 279 out of 460 votes, said that “baptism and the beginnings of the Polish statehood could not be separated” (Urbańczyk 2020) and, to commemorate the “baptism of Poland”, the event dates to 14 April 966. Although there are no documents from the period confirming the very fact of this baptism, later documents give the date of the event under consideration between 996 and 998, nothing is known about the time of year of the event, the name *Poland* appeared several dozen years later, “the conversion of the prince and his immediate surroundings did not initiate widespread changes in the religious sphere” (Urbańczyk 2020: 61), because the prince “could not or did not want to launch an effective Christianisation” (Urbańczyk 2020: 62) and he himself inherited his own territorial state – and maybe even a personal Christianity – after his ancestors. All of this is irrelevant to politicians who are building the ideological national myth, to which science is not only unnecessary, but even disturbs this endeavour. Subsequently, it can be expected that the hour of the alleged “baptism of Poland” will be determined, e.g. by a Presidential ordinance.

It cannot be excluded that “the reality after the epidemic will become even more violent in the long run” (*Nasz świat ...*, 2020). The gap between the core and the semi-periphery will deepen, which will be severe for Poland, including Polish science, both of whom are marginalised by the current ruling team.

7. References

- Baczyński J., 2020: *Ciemna Wielkanoc*. „Polityka”, 15 (3256), 5.
Bamid Undams, 2020: Facebook, 21.01.2020.

- Bendyk E., 2020: *Covid-19, wirus chorej wyobraźni*. „Antymatrix II”, 11.04.2020; https://antymatrix.blog.polityka.pl/2020/04/11/covid-19-wirus-chorej-wyobrazeni/?nocheck=1&fbclid=IwAR3NE3G67CzwJcN-Il96W1FrLftukNGYUIrSij_amcNpETIDNzsa8oGhea8.
- Dąbkowski B., 2020: *Uniwersytet nabity przez rząd w obligacje? Został uczelnią badawczą: zamiast pieniędzy dostanie obligacje. UAM musi szukać 50 milionów*. „Głos Wielkopolski”, 10.02.2020; https://plus.gloswielkopolski.pl/universytet-nabity-przez-rzad-w-obligacje-zostal-uczelnia-badawcza-zamiast-pieniedzy-dostanie-obligacje-uam-musi-szukac-50/ar/c1-14769170?fbclid=IwAR0_XTRMBItOj_x_xINt2OuijhnZVPPbN77d_h0-41DSARormywKd8698CXM.
- Fink G., 2019: *Freedom of science*. „Kybernetes”; <https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/K-02-2019-0111/full/html>.
- Fish S., 1994: *There's no such thing as free speech: and it's a good thing too*. Oxford: Oxford University Press.
- Gowin: *Wpiszemy „wolność głoszania poglądów” do ustawy o szkolnictwie*; 20.01.2020; https://serwis.gazetaprawna.pl/edukacja/artykuly/1449472,gowin-budzynska-konstytucja-dla-nauki-wolnosc-pogladow.html?fbclid=IwAR2ABPCbDYQo5bV3StqwDLE_MCTpT5Cgk6lbZexUzTG1wMaRSLxphqc3X2Yy.gazetaprawna.pl/edukacja/artykuly/1449472,gowin-budzynska-konstytucja-dla-nauki-wolnosc-pogladow.html?fbclid=IwAR2ABPCbDYQo5bV3StqwDLE_MCTpT5Cgk6lbZexUzTG1wMaRSLxphqc3X2Yyhttps://serwis.gazetaprawna.pl/edukacja/artykuly/1449472,gowin-budzynska-konstytucja-dla-nauki-wolnosc-pogladow.html?fbclid=IwAR2ABPCbDYQo5bV3StqwDLE_MCTpT5Cgk6lbZexUzTG1wMaRSLxphqc3X2Yy.
- Gowin: *Życzę polskiej nauce więcej pieniędzy, nieskrępowanych warunków do pracy, lepszego zrozumienia w społeczeństwie*. „wPolityce.pl”, 19.02.2020; https://wpolityce.pl/polityka/487630-minister-gowin-zycze-polskiej-nauce-wiecej-pieniedzy?fbclid=IwAR38sH1jb0l_mvFcHiMWzW5OjCBTyI8JN-T-ZYmzzK77IfrUIC92Q_305QY.
- Hartman J., 2020: *Gowin nas wyzwoli!* „Polityka”, 6 (3247), 88.

Jarosław Gowin: odchodzę z rządu; 06.04.2020; <https://wiadomości.onet.pl/kraj/jaroslaw-gowin-podal-sie-do-dymisji-szef-porozumienia-odchodzi-z-rzadu-pis/ypy5bjr>.

Kompa A., 2020: *Ministrowi Gowinowi z wyrazami*. „Liberté”, 07.04.2020; <https://liberte.pl/ministrowi-gowinowi-z-wyrazami/?fbclid=IwAR1-AD7YQuZgY8ycP4XD9JxGBwqk5NEYOR8KecAYXP2LQdxduLtb0QiS2g0>.

Kontrrewolucja kulturowo-religijna. Czy Polsce grozi prawo podporządkowane ideologii chrześcijańskich fundamentalistów? Warszawa 2020: Wielka Koalicja za Równością i Wyborem.

Kwiatkowska A., Słowik S., 2020: *Naukowcy przeciwko zmianom w ustawie 2.0*. „To brak zaufania do rektorów”. „wyborcza.pl”, 21.02.2020; https://wyborcza.pl/7,75398,25720392,rektorzy-przeciwko-zmianom-w-ustawie-2-0-uczelnie-nie-moga.html?fbclid=IwAR2Hq9JPcIROrRt17LzdzqRmlQsZ9GcEreMw7CxSW6hPoACkcywhPIX0JYaQ#S.main_topic-K.C-B.2-L.2.maly:undefined.

Leszczyński A., 2020a: *Gowin chce zmian, a Ordo Iuris w mig poprawia ustawę. Na uniwersytetach zapanują wartości chrześcijańskie?* OKO.press; https://oko.press/gowin-chce-zmian-a-or-do-iuris-w-mig-poprawia-ustawe-na-uniwersytetach-zapanuja-wartosci-chrzescijanskie/?fbclid=IwAR3CoAtmi8Fo_DbwxoLPR-V4P74O9Op7KsXRCWGtT-UD0NUOdpuLJpqwpUo.

Leszczyński A., 2020b: *Kuriozalny list prezydenckiego ministra w sprawie zablokowanej profesury Michała Bilewicza*. OKO.press, 12.04.2020; https://oko.press/kuriozalny-list-prezydenckiego-ministra-bilewicz/?utm_medium=Social&utm_source=Facebook&fbclid=IwAR3-1K6xkKuQvnXR72KoGnsi1qh-rT_YkpyH_IbPW38c215yhGr6OxTS_M#Echobox=1586690457.

Leszczyński A., 2020c: *Żłobek jako obóz koncentracyjny. Co mówiła na zajęciach prof. Budzyńska, której broni Gowin*. OKO.press, 26.01.202; https://oko.press/zlobek-jak-oboz-koncentracyjny-co-mowila-na-zajeciach-prof-budzynska-ktorej-broni-gowin/?utm_medium=Social&utm_source=Facebook&fbclid=IwAR29F72GpHCMN4wZirqDfOoSlfSeXUzHdt9Xtp6MaMFteMrJAvqg3N43OIE#Echobox=1580063371.

Miech P., 2020: *Plastikowe plody na wykładach z socjologii – czyli kogo naprawdę broni minister nauki?* „Równość”, 20.01.2020; https://rownosc.eu/plastikowe-plody-na-wykładach-z-socjologii-czyli-kogo-naprawde-broni-minister-nauki/?fbclid=IwAR20Yuhp8BHOUOPsfZ7KuW34qUji08Tva1dhRHcW_glsYA9Mo4Ev-PQg8_w.

MNiSW przedstawiło założenia nowelizacji Konstytucji dla Nauki; 30.01.2020; https://www.gov.pl/web/nauka/mnisw-przedstawilo-zalozenia-nowelizacji-konstytucji-dla-nauki?fbclid=IwAR1RgieT_Qe_eWrz2qGYWWbPc8x0v487UB6MTkYzopELxX6L927cHYHiH5k.

„Nasz świat skończył się w ciągu miesiąca”. „KulturaLiberalna.pl”, 04.04.2020; <https://wiadomosci.onet.pl/kraj/wywiad-z-tomaszem-stawiszynskim-nasz-swiat-skonczy-l-sie-w-ciagu-miesiaca/14wc86y>.

Nowak M., Ambroziak A., 2020: *Ideologia chrześcijańskich fundamentalistów. Zobacz, jak działa i manipuluje Ordo Iuris [RAPORT]*; <https://oko.press/ideologia-chrzescijanskich-fundamentalistow-zobacz-jak-dziala-i-manipuluje-or-do-iuris-raport/>.

Płuciennik J., 2020a: *Jarosław Gowin szykuje kaganiec dla uniwersytetów. Nie możemy siedzieć cicho!* „wyborcza.pl”, 01.02.2020; https://lodz.wyborcza.pl/lodz/7,35136,25651877,jaroslaw-gowin-szykuje-kaganiec-dla-uniwersytetow-nie-mozemy.html?fbclid=IwAR0EF-Q5VnBgjShvVR52F2IJ-DeolEwjaJ4Azs_zjk8JsrKTpz5zPa7oeE.

Płuciennik J., 2020b: *Kaganiec dla polskiej nauki*; 31.01.2020; https://jaroslawpluciennik.com/2020/01/31/kaganiec-dla-polskiej-nauki/?fbclid=IwAR1G3z7n_o5C1yxcF4SIRRKVb1P7b6nxK-dSRluOFZ6hSf2pOEUZltJScjk.

Płuciennik J., Rakowska-Trela A., 2020: *Kaganiec dla nauki 2.0 i Ordo Iuris, czyli zamach na wolność słowa na uczelniach.* „wyborcza.pl”, 14.02.2020; https://lodz.wyborcza.pl/lodz/7,35136,25696888,kaganiec-dla-nauki-2-0.html?fbclid=IwAR1N2-ocPzeFOT5VAKzKt5nhtQl1mMAoepjeAGXd6_zBH4c9m4tc1BcRMX0#S.main_topic-K.P-B.3-L.3.glowka:undefined.

- Rydlewski G., 2020: *Pro Memoria. Pandemia i fala zakażeń koronawirusem w perspektywie wyzwań społeczno-politycznych. Roboczy i uzupełniany na bieżąco zbiór tez i obserwacji (stan z 25.03.2020 r.)*. Warszawa: Ośrodek Analiz Politologicznych, Uniwersytet Warszawski; <http://oapuw.pl/pandemia-i-fala-zakazen-koronawirusem-w-perspektywie-wyzwan-spoeczno-politycznych-analiza-prof-g-rydlewskiego-25-03-2020/>.
- Rykiel Z., 2006: *Podstawy geografii politycznej*. Warszawa: PWE.
- Rykiel Z., 2019: *Research tip*. „Przestrzeń Społeczna (Social Space)”, 18, 25-40.
- Słowik K., 2020: *Gowin: „Ustawa 2.0 wymaga nowelizacji”*. Minister ma lepsze pomysły niż Ordo Iuris. „wyborcza.pl”, 30.01.2020; <https://wyborcza.pl/7,7,5398,25649043,gowin-ustawa-2-0-wymaga-nowelizacji-minister-ma-lepsze-pomysly.html>.
- Szewioła P., 2020: *Odpowiedzialność dyscyplinarna nauczycieli akademickich: Wolność słowa na uczelniach ma się dobrze. Formalnie*. „Gazeta Prawna.pl”, 05.03;2020; https://serwisy.gazetaprawna.pl/edukacja/artykuly/1457549,wolnosc-slowa-na-uczelniach-postepowanie-dyscyplinarne.html?fbclid=IwAR3M VbpiVGqIJ9Tv8hAkmHVCSD4bAC2Kn6wCtrSDZwQTC6pGr36d_EEpvCk.
- Szymanek K., 2020: Facebook, 22.01.2020.
- Temkin o noweli ustawy nt. nauki: „Gowin to przypadek strażaka-podpalacza, który podnosi alarm po szkodach które sam wyrządził”*. „wPolityce.pl”, 31.01.2020; <https://wpolityce.pl/polityka/484909-temkin-o-zmianach-gowina-podnosi-alarm-po-swoichszkodach?fbclid=IwAR1qpM YREZIsrIDIOvjvclJoxu 5DZXjiP 48 Qm5 u3nBPAWquQR3TLabwQ2M>.
- Urbańczyk P., 2020: *Polak katolik od 14 kwietnia?* „Polityka”, 15 (3256), 60-62.
- Wilk E., 2020: *Życie pod wirusem*. „Polityka”, 15 (3256), 12-15.
- Wróblewski 2020: *Obracanie palcem kuli ziemskiej. [Wywiad z Juliuszem Machulskim]*. „Polityka”, 15 (3256), 88-90.
- Zacięte pióro prezydenta*. „Przegląd”, 16.02.2020; <https://wiadomosci.onet.pl/kraj/walter-zelazny-i-michal-bilewicz-nie-moga-sie-doczekac-podpisu-andrzeja-dudy-pod/d2k6gbl>.

Żakowski J., 2020: *Jaka będzie nowa normalność? [Wywiad z Jacques'iem Rupnikiem]*.
„Polityka”, 16 (3257), 23-25.

Wpłynęło/received 14.05.2020; poprawiono/revised 18.05.2020

Artykuły
Articles

From festival to social communion: a Nigerian experience

Emmanuel Orok Duke

Department of Religious and Cultural Studies

University of Calabar

Calabar

Cross River State, Nigeria

e_duke2001@yahoo.com

Stella E. Osim

Department of Religious and Cultural Studies

University of Calabar

Calabar

Cross River State, Nigeria

stellaeosim@gmail.com

Abstract

Festival is a performative dimension of cultural praxis that strengthens bonds of cohesion in society. Festivals are also an integral part of religious praxis. They have the potentiality of bringing its adherents and non-adherents together thus creating and sustaining social communion among them. This reality of sustaining social communion confirms an important function of religion in society with particular reference to its social integrative effects. Therefore, this article assesses how religious festival, Christmas, fosters social integration among Igbos in Nigeria. On a related note, many Igbos, see Christmas festival as unique occasion for them to visit their communities; attend meetings of their associations and/or town unions and consolidate family ties. These are opportunities for building social integrations, otherwise denoted as social communion in this research. This work makes use of critical analysis of relevant texts and questionnaire survey methods as means of gathering materials and data for this research. In view of understanding how Christmas festival aids social communion among the Igbo ethnic group, the theories of structural functionalism, social capital and social integration are being utilised as theoretical frameworks for this study. Finally, this study avers that religious festival cements social communion between the Igbos in Calabar Metropolis and their ancestral communities.

Key words: religious festival, Christmas, social communion, familial ties, the Igbos.

1. Introduction

Festivals are commemorative celebrations that strengthen the identity of peoples in every cultural setting. Some of them are religious, secular or mixture of both; others are urban or rural or both. Be that as it may, festivals are part and parcel of human society. Festivals have the ability to recreate and enliven the community in varied dimensions, socially, spiritually, culturally, economically, etc. In their very nature, they mirror human engagements with the spiritual and the physical climes by sustaining memories that bind human beings to the divine realm and beings as well as strengthening bond that hold together various facets of the community. In its multiple forms and through series of coordinated events, festivals bring together members of the community who are united by common historical identity, culture, language, world views and aspirations. Concerning this reality, the Igbos are not an exception. Thus, W. Hammit et al. (2006) maintains that returning to a particular place or environment because of festivals strengthens the sense of belongingness, consolidate connectivity, and affiliations that can develop social bonds with the people associated with these celebrations. It is this collective experience of the people that makes Christmas a festival that creates and sustains social communion especially in societies where family ties and ethnic bonds still matter as it is the case with the Igbos. Sixty-four years ago, F. Pilkington (1956) claimed that diversity of language, social and religious traditions constitute a three-fold problem that impede the national integration among Nigerians. This position can no longer hold because religious, social, political and cultural changes in the country have shown that religious-cultural festivals could be vehicles for social communion in contemporary Nigeria when properly harnessed. However, this article is concerned with how Christmas festival remains a means through which the Igbos living in Calabar Metropolis, Cross River State (Nigeria) strengthens social communion with those in their ancestral communities.

The Igbos constitute one of the major ethnic groups in Africa. According to D. Ohadike (1966), the Igbos occupy the areas that spans from Niger River in the

west and Cross River in the east of Nigeria, stretching to swampland of the Delta region in the south and the open grassland in the north; with the population of over 15 mln as at 1996. In contemporary Nigeria, the Igbo speaking states are, Anambra, Imo, Abia, Ebonyi and Enugu. In addition, they make up about 24% of the population of Rivers and Delta States, respectively. Corroborating the claims of D. Ohadike (1966) on the location of the Igbos, M. Ojiaku (2015: 47) argues as follows, “Nowadays, the name (Igbo) belongs to the Igbo of Igboland, the Igbo of the southeast as well as those west of the River Niger”. In addition, D. Ohadike (1966) observes that the Igbo language has many dialectical inflections that distinguish one sub-Igbo ethnic group from another. On another note, M. Ojiaku (2015: 47) infers that owing to the influence of colonisation and evangelising work of Christian missionaries, the Igbo area is mainly Christian. This accounts for why the Igbos, who are predominantly Christians, take advantage of the Christmas period to reunite themselves with their places of origin. Furthermore, owing to their entrepreneurial spirit, Igbos are found in significant numbers across all the states in Nigeria. In Cross River State, where this research is carried out, they constitute a significant percentage of its inhabitant.

Social communion is a compound concept that is rooted in the sense of the community. S. Rifkin et al. (1988) state that it connotes common belongingness of persons to a community by the very fact that they share basic values and organisational interests. This belongingness presupposes participation in common identity that binds these people together. The fact of common identity is what defines ethnicity. Thus, E. Osaghae (1995:12) sees an ethnic group as “a group whose members share a common identity and affinity based on common language and culture, myth of common origin and a territorial homeland, which become the basis for differentiating ‘us’ from ‘them’, and upon which people act”. So, it is this affinity that draws the Igbos in Calabar Metropolis to their ancestral homes and Christmas period provides better opportunity for them.

Though communion is equally a sociological term, its religious sense stands out. From its Greek etymology, P. Saldanha (2014: 104) indicates that *koinonia*, communion “is adapted to designate the new relationship between God and humanity and between the whole of humanity themselves”. Therefore, the concept of commun-

ion has both vertical and horizontal dimensions, the vertical aspect deals with all that connects human beings with the deity or God, while the horizontal part of this conviviality binds together persons with common interests as human beings. From the foregoing, social communion can be described as a bond that binds together people with common shared interests – familial, ethnic, religious or cultural – for the purpose of sustaining inter-relationships and interactions that favour lasting integration of society or a religious community and at this instance, the Igbos in Calabar Metropolis and their ancestral homes.

In this article, festivals are considered as means of social communion since they generate and maintain convivial consciousness that contributes to integration of Igbo ethnic groups in Calabar Metropolis and those in their places of origin. From the foregoing, one can say that to an extent the concept of social communion is functionally similar to what social sciences render as social integration. That being said, it is pertinent to note that in assessing how Christmas festival influences social communion among the Igbos in Calabar Metropolis and those in their ancestral homes, 1200 persons from Igbo extractions, who are living in Calabar Metropolis, Cross River State, were administered with questionnaire. The return rate of the questionnaire was 630 (52.5%). Thus, this work focuses on how annual celebration of Christmas festival foster social integration between Igbos living in Calabar Metropolis in Cross River State and those in their ancestral lands.

2. Multidisciplinary understanding of festivals

The etymology of the concept *festival* is from the Latin root – *festum* and *feria*. It shows that festival connotes public merriment and concomitant freedom from laborious activities in honour of the deity because of particular benefice received by the people or something of great importance that had happen in the community. According to A. Falassi (1987), in their origins, festivals were instituted in honour of deified persons with the welfare of the human beings as direct or indirect referents. From this etymological foundation, it is evident that social interactions are at the root of festivals. Consequently, B. Quinn and L. Wilks (2013: 15) are right to aver that “festivals are premised on social interactions”. These social interactions define the con-

texts, contents and temporality of all festivals, sacred and secular alike. For this very reason, S. Waterman (1988) sees festivals as socially constructed celebration, controlled by anchor persons, with symbolic contents where meanings are promoted and experiences are shared for the social integration of the community.

Furthermore, concerning temporality, S. Waterman (1988) argues that festivals are generally ephemeral yet intense in depth and meaning. The intensity of their symbolism imbues them with the capacity of leaving an almost permanent mark on the persons and places where they are celebrated. This mark pertains to religious and secular festivals; it justifies the yearly or periodical re-enactment of the reasons for such merriments. Like other festivals, Christmas is ephemeral in character. Nevertheless, it has left a mark that conditions the mood and conviviality of the peoples all over the world owing to the globalisation of this festival that originated from the Christian West. In A. Ekman's (2002) view, the intensity of social communion created and reproduced by festivals shapes the currency of interactions, namely normative values, that influence the lives of those who take part in them. This normativity is constantly in creative tension with reversal of behaviour and relaxation of normality that are integral to festive moods; as A. Falassi (1987) puts it "normal" lives of a culture are inverted by the spirit of festivals.

Festivals are commemorative in nature as they celebrate events, deity, common identity of the people in a spectacular manner that brings together those who are directly and indirectly connected with them. In like manner, the Christian consciousness of the Igbos make them to be passionate about celebrating Christmas with their families (in ancestral lands). It is this vital force in festival that creates and nurture the bond of social communion among peoples. Reminiscing the commemorative character of festivals, J. Allen et al. (2010) indicate that events do not take place in a vacuum since they are done because of unique occurrences in the lives of the people and the impacts left their memory.

3. The meanings of Christmas festival

Christmas festival narrates the communion that God creates between Himself and humankind as well as the resultant effects of this bond made possible through

the life and mission of the God-man incarnation in Jesus Christ. The historicity of this festival is recorded in the infancy narratives of Jesus Christ as recorded in the Christian sacred text, the Bible, particularly in the synoptic gospels: Matthew 1, 18-25 and Luke 2, 17; 3, 21-38. It is originally and basically a religious celebration that is annually commemorated by the Church so that the Christian faith and the mystery of God-man might be perpetuated. This mystery holds that Jesus Christ, the Son of God, was born into the world through a virgin-birth – by the Virgin Mary – for the purpose of reconciling humanity with God through His life, death and resurrection. Therefore, D. Heinz (2010: 4) describes the Church as “the first great festival house of the Incarnation”. This is the case, for indeed, without the Church and western civilisation, there would have been no Christmas festival. Even though Christmas festival brings out the materiality of religious faith, namely, that the invisible God has in time become visible, the deep spiritual significance of this festival cannot be completely obfuscated by the consumerist culture of the time. However, D. Heinz (2010) Heinz truly observes that this festival is fast becoming the celebration of consumer capitalism that strongly overshadows the religious importance of this feast. Nonetheless, Igbo Christians are very passionate about Christmas celebrations and many of them like to visit their homelands during this period.

In the work of M. Batinga et al. (2017) the social content of this Christian festival is traced to ancient ritualistically pagan celebration around the end of the calendar year when Emperor Constantine encouraged the spread of Christianity during the fourth century (common era). From that time, this Christian festival has become a universal event marked with holiday that brings people together for celebrations and merriments. Unfortunately, in the developed and Christian West and other countries in the northern hemisphere, the secularisation of religious feast has affected this festival in such a wise that original faith related sentiments associated with it is fast eroding away. In the same vein, D. Miller (1999) avers that the forces of commodification propelled by commercialisation and mercerisation of events are suffocating the true spirit of this celebration. This suffocation has caused the “contamination” of the reason for the season. M. Schwartzentruber and K. Sinclair (1997: 15) give a sociological context of this “contamination” of Christmas as follows: “Commercial-

ization of Christmas did not occur in a social vacuum. It is part of our society in which consumption for its own sake – regardless of need – is legitimized and encouraged”. In addition, M. Crespi-Vallbona and G. Richards (2007) observe that this phenomenon is gradually transforming the spiritual tradition of Christmas, like any modern festival, from ritual to “show” whereby people pay more attention to consumption and socialisation rather than the significance of the celebration. The above experience is not peculiar to Western societies. In African countries, the social aspects of Christmas festival are slowly stifling the reason for the season wherein communal and familial celebrations seems to overshadow the true significance of this ritual event. Despite the above observation, the social dimension of Christmas festival for the Igbos in Calabar Metropolis is glaring, they go to their places of origin to reunite with their families, hold communal events, meetings, etc. The Igbos equally fix celebrations during this period because members of their local communities are expected to spend the holidays of Christmas festival in their native homes. It is the effects of social communion that comes with Christmas festivals that connect the Igbos to their ancestral homes.

4. Theoretical frameworks and Christmas festival

Theoretical frameworks are aid towards better understanding of social realities. They give simplified interpretations to complex entities like human beings and interactive entities in society from particular perspectives. Together, these frameworks complement one another in view of improving the epistemological contents of social realities like festivals. According to N. Mouzelis (1995), theoretical frameworks are set of substantive interrelated statements gleaned from human experiences through which the social world can be understood. Consequently, the knowledge gathered from these interpretations enables a better organisation of society.

For this work, structural functionalism, social capital and social integration theories are hermeneutical framework for understanding how Christmas festival serves as an instrument of social communion. Firstly, the theory of structural functionalism sees human society as relationships among its various components which are shaped by social variables such as institutions, norms, traditions and customs.

Thus, when all the social variables function properly, human beings in society could enjoy high level of well-being. However, anytime these variables do not work well, dysfunctionality remains the order of the day. Thus, for H. Wirawan et al. (2018), religious customs and traditions are set of cultural variables that contribute to the stability of society. Functional theory is the brainchild of structural functionalism which holds that religion aids in the proper ordering of the society. Furthermore, V. Lidz (2020: 76) explains that functional theory,

“has particularly emphasized long term effects of religion on other institutions, including strata formation and legal, political, economic, educational, and cultural institutions. In the cases of world religions, such as Christianity, or Buddhism, functional theory has focused on religion’s part in shaping trends of development for entire civilizations”.

The Igbos treasure Christmas festival and they use it as window for social connection with their places of origin. It is equally correct to say that, the misuse of religion can equally disorganise the social fabrics of any society at the micro (individual) and macro (community) levels. Hence, the celebration of Christmas festival in its true spirit of care and concern for others, reconciliation, and charity can increase the intensity of social communion among members of society. In R. Baumeister and M. Leary’s (1995) work, the true spirit of this festival leads one to develop an extended self, namely, social identities that make every member of society to strive for the common good rather than individual benefits. This constitutes part of the reason why some of the Igbos who live in Calabar Metropolis travel to their homeland or ancestral homes during Christmas holidays so that bond and social interactions among kindred and families could be strengthened. When this praxis is properly harnessed, its social capital can produce the fruits of social communion, e.g. peaceful coexistence, progress and development.

Secondly, social capital theory shows how social interactions sustains or destroys social communion. Social capital is the product of relationships in society and equally guarantees social communion derived from social relations among human beings H. Ali-Hassam (2009) writes that theory of social capital was popularised by J. Nahapiet and S. Ghoshal (2008) who investigated the effect of social capital on the generation of intellectual capital which are drawn from the resources made available

by network of relationships, weak links within human interactions and social status of individual members that make up society. As a theory, J. Nahapiet and S. Ghoshal (2008) explain that social capital embodies the significance of relationships as a veritable resource to every social action. Furthermore, as a multidimensional concept whereby common interests and relational resources shape social interactions, it facilitates the creation of knowledge that aids the organisation of society. Since Christmas festival promotes certain values held dear by the Igbo Christians, it has the social capital that can promote belongingness, strengthening of common identity and well-being of the Igbo ancestral communities.

Thirdly, according to V. Beresnevièiûtë (2003), social integration theory sees society as an organisation sustained by reciprocal interactions of the social structures that comprise it. This reciprocity is akin to social resources – goodwill, mentioned above. Even though mere goodwill may not be enough to change society positively, when strengthened by the normative institutions of the community, certain level of integration is expected. The stability of this social organisation is guaranteed through connection of diverse elements of society as well as managing its creative tensions. This means that as a functional theory, social integration theory promotes harmonious interactions in the community. Since the Igbos are predominantly Christian, Christmas festival places a demand on them to remember its true significance. It calls them to reciprocate Divine graciousness celebrated at Christmas by, caring for the less privileged and championing social development in their ancestral communities. It is possible for them to do this if the spirit of the season remains non-asphyxiated by the consumerist culture of contemporary society. Since Christmas festival has the social resources to create and sustain social communion among the Igbos, the next section pays attention it.

5. Social communion among the Igbos through Christmas festival

Despite the fact that the holiday that comes with Christmas is ephemeral, activities within organised private sector controlled by various tribes, like the Igbos, in Nigeria remains low-keyed because some of them return to their places of origin to celebrate the festival. This return to their homelands sustains various dimensions of

social communion made possible by this end of the year festival. The following are some aspects of social integration that Christmas festival brings to the Igbos in Calabar Metropolis and those in their ancestral homes, (1) social participation in the community's life, (2) cultural construction and re-construction of the community, (3) introduction of new members of various families to ancestral community (4) enlivening of social actions via town unions and associations, (5) regulation of social relations through reconciliation, (6) nurturing peaceful co-existence at intra and extra communal levels (7) social exclusion of non-conforming persons from the communal life.

Firstly, being a festival celebrated during the end of civic calendar year, many of the Igbos in Calabar Metropolis take advantage of its holiday as an opportunity to partake in the social life of their ancestral communities. Often, this participation in the community's social life takes place in a rural setting. This takes the form of renewing their membership in various social bodies like age-grade organisations, etc. According to S. Basse and J. Mendie (2019), in most traditional African societies, age-grade organization is an important body that engineers social communion in the community, *ipso facto*, its leaders are *ceteris paribus*, members of the enlarged town or village governing council as a link to various age-groups. In Igboland, most of these associations, like age-grade hold their meetings at the end of the year because many people return to the village for Christmas festival.

Secondly, Y. Owusu-Frempong (2005) asserts that in traditional African settings, festivals serve as media of cultural education and intergenerational communication via various age-grade organisations and social groupings. Thus, Christmas festival is an opportunity to construct and reconstruct cultural heritage of various communities. The Igbo elders use this opportunity to reconstruct their cultural heritage of their ancestral communities and build social communion among various sub-ethnic groupings. The strength of this social re-engineering fosters co-operation across the clans in the community with regard to developmental plans that repositions the people to face other contemporary challenges.

Thirdly, the social interactions which encourage intergenerational education of younger members of the community make city-dwellers (like those from Calabar

Metropolis) who go for the celebration of Christmas festival in their ancestral lands to introduce their adult-children into social groups that they belong. Many Igbos take this very seriously; hence they like going with their children to their place of origin every Christmas. For C. Winkle and K. Woosnam (2014), this is inspired by the sense of the community and the social consciousness of the elders given that they equally want their children to be integrated into life in ancestral homes and there is no gain-saying that the mass participation at Christmas festival makes this possible. Undoubtedly, this generational education enriches the young members of Igbo communities concerning their traditions and the history of social interactions among various neighbouring communities that remains social resources for peaceful co-existence.

Fourthly, the knowledge of the community's traditions and customs as well as its social needs has the potentiality of enlivening social actions via town unions and associations that are situated in diaspora or outside the ancestral home. Thus, some to the Igbos have really used this means to develop their rural communities. Those who build their identity via the celebration of festivals like Christmas in ancestral villages are most likely to cooperate with others in carrying out developmental projects there. This claim is corroborated in the work of M. Whitford and L. Ruhanen (2013: 50) as follows, "festivals like this are being viewed as vehicles for facilitating social capital and community development". This might not be automatic since it takes some time for peoples' social imagination to be orientated towards harnessing the community's goodwill into concrete developmental projects. When these developmental plans are carried out, they increase the community's level of social communion thereby making them to identify themselves with their ancestral homes.

Fifthly, as the sense of belonging to the community grows, the population of those taking part in Christmas festival in ancestral home will increase. For the Igbos, this gives room for more and diverse interests in relation to social interactions with their ancestral communities. When this situation is not properly managed, conflicts of interests can jeopardize the dividends of social communion enjoyed as a result of social integration that Christmas festival fosters. Hence, the need to regulate and remedy weak social relations through social reconciliation. The cultural resources available for this peace-building lie in the customs and traditions of the community

that are handed on via transgenerational knowledge during the celebration of festivals like Christmas. Therefore, M. Oyitso et al. (2013) declare that after serving justice to those involved in the infractions (interpersonal, communal or intercommunal), oath taking influenced by Christian principles can go a long way to restoring social communion. The reason for Christmas festival is savouring the reconciliation that God accomplished through the incarnation of His Son, *ipso facto*, peace initiatives resonate with this celebration.

Sixthly, when the complexification of social interactions and its resultant conflicts are controlled through peace-building initiatives carried out at the level of the community, peaceful co-existence is nurtured. For the Igbos, Christmas festival is gradually becoming a culture of visiting their ancestral homes. This is a social capital that sustains peaceful co-existence. This position resonates with the thoughts of G. Richards and D. Hall (2000) who contend that harmonious relationship between local communities and their environment is important for integral political, economic and cultural developments which can be truly considered as sustainable.

Lastly, to sustain this social communion that Christmas festival generates in local communities, exclusion of non-conforming persons from the communal life of the people might be necessary. This strategy is taken as the last resort when all efforts at correcting, reconciling and reintegrating non-conforming persons into the community fails. Thus, in most Igbo rural communities, recalcitrant members of the land are ostracised from their people as a means of sanitising the community. This decision is normally taken in view of preserving the community's social communion. Consequently, H. Brunkhorst (2006) states succinctly that this serves as deterrent measure for others so that the common good of society may be enhanced.

6. Research findings on Christmas festival and social communion

Kinship is a strong category in understanding the complex web of social integration. This is because it strengthens individual and social identity of persons within the community. It is in kinship that belongingness is rooted. For this reason, B. Quinn and L. Wilks (2013) observe that festivals reproduce and sustain connections that are given through kinship. Concerning kinship respondents were asked to

respond to this affirmation: “My parents and siblings are the main reason for visiting home during Christmas”. Eighty-seven per cent of the respondents said that they celebrate Christmas festival at their ancestral homes for the primary reason of reuniting themselves with their parents and family members. Nine per cent confessed that lack of where to stay in ancestral land discourages them from going “home”. While 4% did not respond to this question.

Furthermore, with regard to “what makes the Christmas Festival interesting”, 12% pointed that there is nothing interesting about Christmas owing to hardship in Nigeria, collapse of infrastructure and insecurity in the country. Nonetheless, 57% indicated that the spiritual significance of the festival is paramount to them; while 31% were more interested in the social dimension of the celebration. These data revealed that the scale of significance attached to this end of the year festival is gradually being de-traditionalised. Some factors including, globalisation and contemporary cultures, are responsible for this.

Apart from affinity to kinship, there are other important reasons for celebrating this festival at home of origin. According to the respondents, participation in church bazaar in their homelands ranked 28%; age-grade and town hall meeting took 40%, those who go “home” just for important anniversary 18% and only 14% spend Christmas at ancestral homes for change of environment. The respondents showed that being at their ancestral home during Christmas festival was important for various reasons.

It was interesting to discover how the respondents assess how Christmas festival strengthens social communion in relation between Igbos in Calabar Metropolis and those in their ancestral homes. Twelve per cent of the people felt that regular visitation of their homelands, especially during Christmas season, connects them *very strongly* to their ancestral identity. But 68% of the respondent indicated that the yuletide season makes the sense of social integration to their community of origin *strong*. Twenty per cent of the respondents stated that their holiday at home during the Christmas feast *fairly* strengthens their connection to their ancestral home. These responses show that Christmas festival gives the Igbos in Calabar Metropolis to socio-culturally connect with their homelands.

The relationship between social capital and community development was equally assessed in terms of Christmas celebration in their place of origin. Forty-five percent of the people responded that developmental projects from those in diaspora constitute the mainstay of sustaining rural infrastructures. However, 55% of the respondents averred that their ancestral lands have not benefited enough from their people who are in diaspora and only visit during Christmas period.

V. Beresnevièiûtë (2003) contends that there is a relationship between social communion and progress of society. As an aspect of functional theory, social communion or social integration is premised on reciprocal interactions among powerful actors and various segments of society. This means that influential actors from the community (there or in diaspora, e.g. Calabar Metropolis) can contribute to or mar social harmony of the Igbos in their homelands. With regard to this concern, 28% of the respondents testified that the instability in the South-East Nigeria, where Igbos come from, are sometimes engineered by the influential persons in the community who seem to be above the law of the community. However, 65% of the people opined that very devastating conflicts have been averted in past at town-hall meetings during Christmas periods. Seven per cent of the respondents did not give their opinion on this matter. From the foregoing, the claim that yuletide or end of the year meetings can contribute to or mar peaceful co-existence among the Igbos is tenable.

7. Conclusion

The social capital of festival and its effects on social integration between the Igbos in Calabar Metropolis, Cross River State and their ancestral communities remain the kernel of this paper. Every festival has the potentiality of creating and nurturing social communion among the members of the community. Similarly, the reverse can be the case when festival is separated from the reason for the celebration; it does not matter if the festival is rural or cosmopolitan, profane or sacred, secular or religious. The findings of this paper evince that the effects of social communion or social integration between the Igbos in Calabar Metropolis and their people at home (place of origin) is significant. Many factors could be responsible for this, strong spiritual significance of Christmas, slow effects of secularisation process on the Igbos, etc.

Hence, social capital or goodwill is needed for a greater multiplier effects of social communion that is directly linked to how the Igbos in Calabar Metropolis relate with their ancestral lands during Christmas festival. In view of cultivating this social capital, the Igbos in Calabar Metropolis who celebrate Christmas festival should not forget the spiritual significance of the festival; perhaps this social memory could inspire them to work for social, cultural and political stability of their ancestral communities.

8. References

- Adom D., 2016: *Cultural Festival as a Salient Tool for Strategic, Holistic and Sustainable Rural Development in Africa, (The Case of the Opemso) Festival of the Asantes of Ghana*. "Advances in Social Sciences Research Journal", 3, 11, 4-20.
- Ali-Hassam H., 2009: *Social Capital Theory*; in: Y. Dwivedi, B. Lal, M. Williams, S. Scheberger, M. Wade (eds): *Handbook of Research on Contemporary Theoretical Models in Information Systems*. Hershey, PA: IGI Global; 420-433.
- Allen J., Harris R., O'Toole W., 2010: *Festival and Special Event Management*. 5th ed. UK: Milton, John Wiley and Sons.
- Bassey S. A., Mendie J. G., 2019: *Alexis Kagame's Ontological Categories*. "Cogito – Multidisciplinary Research Journal", XI, 1, 23-32.
- Batinga M., Rezende P. de, Resende S., 2017: *Christmas, Consumption and Materialism, Discourse Analysis of Children's Christmas Letters*. "Review of Business Management", 19, 66, 557-573.
- Baumeister R., Leary M., 1995: *The Need to Belong, Desire for Interpersonal Attachment as a Fundamental Human Motivation*. "Psychological Bulletin", 117, 3, 497-529.
- Beresnevièiûtë V., 2003: *Dimensions of Social Integration, Appraisal of Theoretical Approaches*. "Ethnicity Studies", N.D., 96-108.
- Brunkhorst, H., 2006: *Contemporary German Social Theory*; in: G. Delanty (ed.): *The Handbook of Contemporary European Social Theory*. London: Routledge; 51-66.
- Crespi-Vallbona M., Richards G., 2007: *The Meaning of Cultural Festivals*, "International Journal of Cultural Policy", 13, 1, 103-122.
- Ekman A., 2002: *The Revival of Cultural Celebrations in Regional Sweden. Aspects of Tradition and Transition*, "Sociologia Ruralis" 39, 3, 280-293.

- Falassi A., 1987: *Festival, Definition and Morphology*, in: A. Falassi (ed.): *Time and out Time, Essays on the Festival*. Albuquerque: University of New Mexico Press; 1-10.
- Finkel R. 2010: *Dancing Around the Ring of Fire, Social Capital, Tourism, Resistance, and Gender Dichotomies at up Helly Aa in Lerwick, Shetland*. "Event Management", 14, 4, 275-285.
- Hammit W. E., Backlund E. A., Bixler R. D., 2006: *Place bonding for recreational places, Conceptual and empirical development*. "Leisure Studies", 25, 1, 17-41.
- Heinz D., 2010: *Christmas, Festival of Incarnation*. Minneapolis: Fortress Press.
- Lidz V., 2010: *Functional Theory of Religion*; in: B. Turner (ed.): *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Malden, M.A.: Wiley-Blackwell; 76-102.
- Miller D., 1993: *The Unwrapping of Christmas*. Oxford: Clarendon Press.
- Mouzelis N., 1995: *Sociological theory, what went wrong, Diagnosis and remedies*. London, UK: Routledge.
- Nahapiet J., Ghoshal. S., 1998: *Social Capital, Intellectual Capital, and the Organizational Advantage*. "The Academy of Management Review", 23, 2, 242-266.
- Ohadike D., 1996: *Igbo Culture and History*; in: C. Achebe (ed.): *Things Fall Apart, Classics in Context*. London: Heinemann; xix-xlix.
- Ojiaku M., 2015: *The Igbo People, Culture and Character*. Bradenton, Florida: BookLocker.com, Inc.
- Osaghae E., 1995: *Structural Adjustment and Ethnicity in Nigeria*. Uppsala: Nordic African Institute.
- Otite O., 1972: *Continuance and Change in an Urhobo Age-Grade Organization in Nigeria*. "Cahiers d'études africaines", 12, 46, 302-315.
- Owusu-Frempong Y., 2005: *Afrocentricity, the Aday Festival of the Akan, African American Festivals, and Intergenerational Communication*, "Journal of Black Studies", 35, 6, 730-750.
- Oyitso M., Akanji T., Orobator F., 2013: *The Influence of Cultural Practices in Peace-Building Process in the Niger Delta Region*. "Academic Research International", 4, 3, 526-536.
- Pilkington F., 1956: *The Problem of Unity in Nigeria* "African Affairs", 55, 219-222.

- Quinn B., Wilks L., 2013: *Festival Connections, People, Place and Social Capital*; in: G. Richards, M. de Brito, L. Wilks (eds): *Exploring the Social Impacts of Events*. London: Routledge; 342-362.
- Richards G., Hall D., 2000: *The Community, A Sustainable Concept in Tourism Development?*; in: G. Richards, D. Hall (eds): *Tourism and Sustainable Development*. London: Routledge; 1-14.
- Rifkin S., Muller F., Bichmann M., 1998: *Primary Health Care, On Measuring Participation*. "Social Science and Medicine", 26, 931-940.
- Saldanha P., 2014: *The Church Mystery of Love and Communion*. Rome: Urbaniana University Press.
- Schwartzentruber M., Sinclair K., 1997: *Simplify and Celebrate*. Kelowna: Northstone Publication Inc.
- Waterman S., 1998: *Carnivals for elites? The cultural politics of arts festivals*. "Progress in Human Geography", 22, 1, 54-74.
- Whitford M., Ruhanen L., 2013: *Indigenous Festivals and Community Development, A Socio-Cultural Analysis of an Australian Indigenous Festival*. "Event Management", 17, 49-61.
- Winkle C. van, Woosnam K., 2014: *Sense of Community and Perceptions of Festival Social Impacts*. "International Journal of Event and Festival Management", 5, 1, 22-38.
- Wirawan H., Jufri, M. Patak A., 2018: *Spiritual group training for adolescences: Investigating the effect of group training on spiritual well-being*, "International Journal for Lesson and Learning Studies", 7, 1, 62-74.

wpłynęło/received 18.04.2020; poprawiono/revised 30.04.2020

Migrująca *teranga*.

O współczesnych przemianach afrykańskiego systemu świadczeń całościowych we Włoszech

Małgorzata Rygielska

Instytut Nauk o Kulturze, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Śląski

Plac Sejmu Śląskiego 1, 40-032 Katowice

malgorzata.rygielska@us.edu.pl

Abstract

Migrating *teranga*. On modern transformations in the African system of total prestations in Italy

In the article, discussion was presented of the *teranga* phenomenon, originally occurring primarily in Western Africa (Senegal and Gambia), particularly among the Wolof people, but also in other ethnic groups: the Serers, the Toucouleurs and the Dyulas. Derived from the Wolof language, the *teranga* translates as hospitality, but this does not exhaust the meanings attributed to it in its vernacular culture. *Teranga* is based on reciprocity, it can be viewed as a system of total prestations, as proposed by Marcel Mauss: a tight-knit community of people who continuously engage with each other. *Teranga* facilitates horizontal flow of various goods (tangible and intangible) and sustains the social bonds that exist among the highly stratified Wolof community. Herein the focus is on how *teranga* functions under cultural conditions that are significantly different from those in its vernacular culture; on emigration, particularly in the context of the Senegalese ethnic groups living in Italy. Drawing on field work results and publications by Italian cultural anthropologists, the analysis approaches the role of *teranga* as a motivator of the contemporary Senegalese who actively engage in blood donation in Tuscany (their attitudes towards blood donation are different from the behaviours of other immigrant groups). Research indicating preservation of values originating from the vernacular culture is also evoked, especially with regard to how the ethical system of *teranga* impacts the formation of new models of “remote parenthood”, which can also be considered a manifestation of the people’s care for their children’s upbringing in their native country. A conclusion is that the transformation of *teranga* in emigration and the durability of the basic values can be considered in terms of intangible cultural

heritage that is consciously preserved and passed on to next generations. The conceptual framework of the article stems from deliberations on social space and the ways in which it is formed, maintained and reorganised in culturally, ethnically and nationally diverse communities.

Key words: *teranga*, system of reciprocity, blood donation in Italy, remote parenthood, cultural heritage

Słowa kluczowe: *teranga*, system wzajemności, krwiodawstwo we Włoszech, rodzicielstwo na odległość, dziedzictwo kulturowe

1. Wstęp

Teranga jako historycznie zmienne zjawisko kulturowe związane przede wszystkim z grupami etnicznymi (przede wszystkim Wolofów, ale także Sererów, Tukulerów i Diolów) zamieszkującymi Senegal i Gambię, zyskuje obecnie coraz szersze zainteresowanie wśród przedstawicieli różnych nauk społecznych, co skutkuje wzrostem liczby publikacji naukowych. Wiele z nich opiera się na antropologicznych badaniach terenowych prowadzonych na wybranych obszarach Afryki i Europy (Riccio 2000, 2008, 2014; Gasparetti 2001; Dei 2007; Riley 2016). Najnowsze prace, w których pojawia się rozmaicie sprofilowana problematyka tego, czym jest i jak we współczesnym, zglobalizowanym świecie funkcjonuje *teranga*, dotyczą najczęściej szeroko rozumianej antropologii migracji (Riccio 2014), ale także zagadnień związanych z rozwojem kultur lokalnych w Afryce Zachodniej (Gasparetti 2011; Riley 2019).

Wielu uczonych styka się z zagadnieniem *terangi* podczas prób opisu innych zjawisk, procesów i tendencji, wśród których można wskazać badania nad perspektywami rozwoju krwiodawstwa we Włoszech (Cavazzini, Clemente, 2007; Dei 2007, 2018), problematyki istnienia *kultury transnarodowej* (Riccio 2000), społecznej i politycznej emancypacji kobiet w Afryce (Riley 2019), mechanizmów powstawania więzi społecznych we wspólnotach imigranckich (Dei 2018). Włoscy antropolodzy szczególnie chętnie podejmują trud długotrwałych, wielostanowiskowych badań terenowych. Nierzadko obejmują one kilka pokoleń informatorów; niektórzy z nich pozostali w Senegalu, inni podjęli decyzję o czasowej, bądź docelowo stałej emigracji do jednego z wybranych krajów Europy. Wielu z nich często powraca (choćby na

krótko) do miejsc, z których się wywodzą, do własnych rodzin, przyjaciół i krewnych, którzy nie opuścili rodzinnego domostwa, albo mieszkają w jego pobliżu (Riccio 2008; Gasparetti 2011; Riley 2019).

W Polsce jest to problematyka stosunkowo mało znana. Nie jest jednak konieczny systematyczny i całościowy przegląd prac dotyczących *terangi*, obcojęzyczne monografie uwzględniające to zagadnienie są bowiem stosunkowo łatwo dostępne. Interesujące wydają się natomiast dwa modele realizacji *terangi* na emigracji; pierwszy dotyczy praktyk krwiodawstwa we Włoszech, drugi natomiast przemian wzorów ojcostwa i macierzyństwa w obliczu częstych bądź periodycznych zmian miejsc zamieszkania i sposobów funkcjonowania *rodzicielstwa na odległość*. Pozwala to rozpatrywać *terangę* jako całościowe świadczenie społeczne (por. Mauss 1923-1924), a jednocześnie przykład złożonych praktyk, które składają się na zachowywanie, podtrzymywanie oraz transmisję niematerialnego dziedzictwa kulturowego (Gomółka, Kosowska, 2016) w podlegającej przemianom przestrzeni społecznej.

Nie są to zagadnienia pomijane w dotychczasowych rozważaniach, zajmują w nich jednak miejsce poślednie, stanowiąc raczej dopełnienie inaczej sprofilowanych prac. Tym ważniejsze wydaje się więc zwrócenie uwagi na potencjał badawczy, analityczny i interpretacyjny (a dla polskich czytelników zapewne w dużej mierze także poznawczy) przeprowadzonych już badań, zwłaszcza że pośrednio wskazują one zagadnienia dotyczące problematyki dziedzictwa w sytuacji zmiany kulturowej, które są istotne również w Polsce. *Teranga* ma bez wątpienia aspekt przestrzenny, a sposoby jej konkretyzacji w nowych warunkach, a więc we wspólnotach imigranckich we Włoszech, wiążą się ściśle z postrzeganiem, użytkowaniem i kształtowaniem przestrzeni, w tym także budowaniem sieci zobowiązań obywatelskich w obrębie struktur miejskich (por. Dei 2018). Kanwą koncepcyjną artykułu stanowi refleksja nad przestrzenią społeczną i sposobami jej tworzenia, podtrzymywania oraz reorganizacji przez wspólnoty zróżnicowane kulturowo, etnicznie i narodowościowo, które funkcjonują w ramach różnych struktur państwowych i terytorialnych (europejskich oraz pozaeuropejskich).

2. *Teranga* znaczy gościnność

Etymologia wyrazu *teranga* nie jest dokładnie znana, można się spotkać jednak z różnymi tłumaczeniami, które tworzą względnie spójny system wyobrażeń. Według Omara Marone, „[r]dzeń słowa *teranga* oznacza część ciała – nogi, ręce itd. – lub część jakiejś całości, rezultat podziału. *Taer* oznacza część przynależną osobie na mocy prawa. Czasownik *teral* znaczy zapewniać obcym bezpieczeństwo w miejscu, do którego przybyli” (Marone 1990: 49). Dorian Paterne Mouketou (2019) podaje, że wyraz *teranga* w języku wolof wywodzi się od *teer/teerul*, tj. „witać”, „przyjmować”, „otrzymywać” (fr. *accueillir*). *Teranga* to również wyraz oznaczający dar bądź dary, zarówno ofiarowywane obcym, jak i „swoim”¹.

Na języki obce *teranga* tłumaczy się najczęściej jako gościnność (ang. *hospitality*, fr. *hospitalité*), hojność i szczodrość (*generosity*, także *welcoming generosity*, co można przełożyć jako życzliwe powitanie oraz otwartość wobec obcych). Takie skrótowe objaśnienia pojawiają się m.in. w słownikach oraz podręcznikach do nauki języka wolof, nie brak ich także na folderach reklamowych wycieczek i na kartach restauracyjnych menu (w lokalach zarówno afrykańskich, jak i europejskich). Nawet jeśli tłumaczenia wyrazu *teranga* są trafne, nie oddają w pełni całej złożoności zjawiska, lecz zaledwie je przybliżają (czasem prowadząc do uproszczeń, a nawet nieporozumień wynikających z odmiennej konceptualizacji pojęć gościnności i szczodrości w różnych kulturach (por. Pisarek 2016). Można więc powtórzyć, iż „*Teranga* znaczy gościnność”, „*Gościnność* jest najbardziej znanym słowem w Senegalu” (Ngom 2003: 107), ale dopiero szczegółowe objaśnienia *emiczne* (a więc przede wszystkim udzielane przez samych Senegalczyków)², zestawione z analizami zjawiska dokonywanymi przez antropologów kultury, pozwalają dostrzec dynamikę i wielowymiarowość *terangi*.

John Zimmer (2019), który zajmuje się kształceniem umiejętności wygłaszania przemówień przed licznym audytorium i słynie ze swoich wystąpień publicznych, po warsztatach przeprowadzonych w Dakarze dla przedstawicieli Organizacji Na-

¹ Z badań, które przeprowadziły Chiara di Clemente i Martina Cavazzini, wynika, iż istnieją także inne nazwy darów (odróżnianych od „zwykłych” prezentów). Senegalczycy używają także wyrazów francuskich: *don* oraz *cadeu*.

² Na temat rozróżnienia *emic/etic* por. Pike (1954) i Harris (1973).

rodów Zjednoczonych przekonywał, iż aby zrozumieć, czym jest *teranga*, należy o to zapytać Senegalczyka, ponieważ każde ze słownikowych tłumaczeń jest niewystarczające, nie ujmuje bowiem w pełni złożoności całego systemu wymiany. Pierre Thiam tak objaśnia, czym jest *teranga*.

Myślę, że słowo *teranga* najlepiej symbolizuje Senegal. *Teranga* to słowo wolof, które można przełożyć jako gościnność, ale nie jest to właściwy sposób tłumaczenia *terangi*. *Teranga* to o wiele więcej niż gościnność. To wartość. Jeśli w Senegalu funkcjonuje system wartości, to *teranga* prawdopodobnie jest w nim najważniejsza. To sposób, w jaki traktujesz gości. Sposób, w jaki odnosisz się do innego, który nie jest tobą. Tej właśnie osobie powinienesz ofiarować *terangę*. Musisz traktować tę osobę z najwyższym szacunkiem. Ofiarować jej to, co masz. Zaprosić do twego stołu (Thiam 2015).

Podobnie – zwracając uwagę na system etyczny związany z *terangą* – opowiedali o jej fenomenie włoscy rozmówcy Martiny Cavazzini i Chiary di Clemente (2007), a także informatorzy Fedory Gasparetti (2011), zarówno mieszkający dłużej wśród wspólnoty piemonckiej, jaki i okresowo powracający do zachodniej Afryki. Najważniejsze okazywały się serdeczność, szczodrość, otwarcie na potrzeby drugiego, obopólny szacunek, a także zaproszenie do wspólnego spożywania posiłków, często specjalnie przygotowanych właśnie dla gości.

3. *Teranga* jako system świadczeń całościowych

Teranga jest stosunkowo rzadko rozpatrywana jako złożony system wymiany. Nawiązania do pracy Marcela Maussa (1923-1924) pojawiają się zazwyczaj wtedy, gdy badacze próbują dookreślić, jaki typ obowiązków „instytucja daru nakłada na uczestników wymiany” (Mauss 2001: 182; Cavazzini, Clemente, 2007; Dei 2007, 2018). Bez wątplenia, co podkreśla Fabio Dei (2007), *teranga* wiąże się z horyzontalnym przepływem szeroko rozumianych dóbr w strukturze społecznej. Obowiązki „dawania, przyjmowania i odwzajemniania darów” (Mauss 2001: 182) utrzymują homeostazę w całej, hierarchicznie zróżnicowanej społeczności. Formy wymiany dotyczą zarówno osób, jak i całych zbiorowości, które według Marcela Maussa odgrywały początkowo najważniejszą rolę w całym procesie krążenia dóbr.

Przede wszystkim to nie jednostki, ale zbiorowości zobowiązują się wzajemnie, wymieniają i zawiązują umowy; osoby umawiające się są osobami moralnymi – klanami, ple-

mionami, rodzinami [...]. Ponadto tym, co owe grupy wymieniają, nie są wyłącznie dobra i bogactwa, ruchomości i nieruchomości, rzeczy pożyteczne gospodarczo – są to przede wszystkim uprzejmości, festyny, usługi wojskowe, kobiety, dzieci, tańce, święta, jarmarki; rynek jest tylko jednym z ich aspektów i ciężenie bogactw stanowi tylko jeden ze składników umowy o wiele bardziej ogólnej i trwałej. Wreszcie, owe świadczenia i przeciwświadczenia dokonywane są w formie raczej dobrowolnej, jako prezenty i podarunki, chociaż są one w istocie ściśle obowiązkowe, pod karą wojny prywatnej lub publicznej (Mauss 2001: 169-170).

Powyższe rozważania Marcela Maussa są szczególnie istotne, bowiem opis tego, co nazywa on „systemem świadczeń całościowych”, odpowiada nie tylko praktykom wspomnianych przez niego ludów i plemion Ameryki Północnej, Australii i Melanezji, ale także afrykańskiej *terandze*. U Wolofów reguły wymiany darów, usług, uprzejmości itd. dotyczą wszystkich, chociaż podlegają modyfikacjom w zależności od pozycji społecznej i przynależności do określonej kasty.

Geneza obowiązującego tu podziału kastowego nie jest dokładnie znana, badacze nie są też zgodni, ile można wyróżnić poszczególnych grup. W uwarstwieniu pionowym najbardziej charakterystyczny jest podział na dwie główne kategorie: *nobles* „szlachetnie urodzonych”, „wolnych” (*geer* i *gor*) oraz *non nobles* – ludzi „niewolnych” (Wills 2014). Do pierwszej z nich pierwotnie przynależeli: członkowie rodziny królewskiej oraz ich potomkowie (*buur*), członkowie straży pałacowej oraz ich zstępni (*ceddo*), urodzeni jako wolni, podlegający królowi właściciele ziemscy (*jaambuur*). Do drugiej – *nyenyo* (kasty rzemieślników) oraz *jaam* (niewolników). Do *nyenyo* zaliczały się: grupa cieśli, stolarzy oraz osób pracujących w drewnie (*laube*), grupa rymarzy, zajmujących się wytwarzaniem różnorodnych przedmiotów ze skóry (*wude*), grupa kowali oraz wytwórców biżuterii z różnych metali, także złota i srebra (*tëgg*), grupa specjalistów posługiwania się słowem, pieśniarzy i muzyków (*griot*, względnie *gewel*), zajmujących się opowiadaniem o ważnych wydarzeniach; to właśnie oni chlubili się znajomością genealogii poszczególnych rodów (Wills 2014). „Inni fachowcy (specjaliści), np. krawcy, nie mieli własnej wyodrębnionej kasty” (Willis 2014).

Taki podział obowiązywał najprawdopodobniej od czasów Królestwa Wolof, które powstało ok. XIII wieku (por. Searing 2003: 10-11). *Jaam* „wykonywali wcze-

śniej poślednie, niewymagające większych kwalifikacji prace dla każdego, kto był ich 'panem'" (Wills 2014). Ponadto Dorothy D. Wills (2014) zaznacza, iż „każda grupa może mieć w swym lineażu *jaam*, a więc trudno mówić o *jaam* jako o ściśle odseparowanej kasty”; także „*nyeny*o mogli być przyłączani do lineażu szlachetnie urodzonych”. „*Jaam* są potomkami dawnych jeńców, którzy stali się niewolnikami” (Wills 2014). Kasty *nobles* i *non nobles* uczestniczą wspólnie w wielu ważnych ceremoniach, np. w czasie ceremonii nadawania imion nowo narodzonym dzieciom. Poza tego typu ważnymi dla całej społeczności wydarzeniami między „*nobles* i *non nobles* panują relacje patron-klient” (Wills 2014).

Osoby przynależne do różnych kast są ze sobą powiązane siecią obwarowanych nakazami i zakazami zobowiązań, które każdy powinien respektować, bez względu na to, jakie miejsce zajmuje w hierarchii społecznej. W czasie wielkich świąt oraz wydarzeń istotnych dla całej wspólnoty, z którymi wiążą się konkretne ceremonie (nadawania imienia, weselne, pogrzebowe), stykają się ze sobą wszystkie kasty. Ważniejsze od darów materialnych są obecność, serdeczność, życzliwe słowa i wsparcie emocjonalne. Gratulacje z okazji narodzin dziecka są nazywane *ndokalé* i jako „oznaka szacunku i solidarności są dużo bardziej znaczące niż dary pieniężne” (Marone 1990: 49). Wierzy się także, że jeśli nowo narodzony otrzyma imię od osoby cieszącej się powszechną, niezachwianą rewerencją, kogoś, kto uosabia wiele ważnych cnót, to te pożądane cechy mogą także udzielić się dziecku. Pannie młodej w dniu ślubu towarzyszy niezamężna kobieta wyróżniająca się nieskazitelnością i honorem; wcześniej pomaga jej ona w przygotowaniach do tego wydarzenia (wiąże się to także z wieloma różnymi, skodyfikowanymi obowiązkami), postawę towarzyski – druhny, pełną wsparcia, także odczuwa się jako pewien rodzaj *terangi*. Wreszcie wspólne przebywanie w domu zmarłego i szczere kondolencje – *deudj* – uznaje się także za „manifestację *terangi* jako współczucia” (Marone 1990: 49). Co więcej, to właśnie „[t]eranga zapewnia właściwy przebieg wspólnych obrzędów”. Przy takich okazjach właściwe zachowanie jest nagradzane, a kobietom i mężczyznom, którzy dają całej społeczności swoją *terangę*, śpiewa się w podziękę pieśni. „To oni ukazują się jako pewni, dobrze umocowani nosiciele tradycji i zarazem gwaranci społeczno-kulturowego dziedzictwa Wolofów” (Marone 1990: 49).

Teranga określa także zasady przyjmowania gości, oferowania posiłków oraz odwzajemniania odwiedzin. Nowo osiedlający się są witani bardzo serdecznie; do ich obowiązków należy oficjalne przedstawienie się wszystkim członkom wspólnoty, którzy w rewanżu składają rewizytę. Spotkaniom towarzyszy nieodmiennie formuła *dalal ak jàmm (dalal jam)*³, którą można przetłumaczyć jako „niech przywita cię tutaj pokój, jesteś tu mile widziany” (Marone 1990: 49). „Owa obligatoryjna wymiana uprzejmości [...] zapobiega nietolerancji i naruszeniu ładu. Tej samej rytualnej formuły używa się wobec obcych, aby uchronić ich od poczucia *toumouranké* (‘dezorientacji’, ‘zagubienia’). Troska o zaspokojenie ich potrzeb oznacza wypełnienie jednego z obowiązków *terangi*” (Marone 1990: 49). Należą do nich także oferowanie określonego rodzaju pożywienia i napojów (mleka lub wody w tykwach), wspólne posiłki, a także udział w ich przygotowywaniu oraz inne, pomniejsze, chociaż także ważne: reguły dotyczące zachowania przy stole, okazywania szacunku i przynależności określonego typu ubiorem i wystrojem domu⁴ itd.

Niektórzy z badaczy łączą *terangę* z systemem wierzeń religijnych Wolofów, przede wszystkim z islamem, który dominuje na obszarze Senegambii od wielu wieków (choć należy pamiętać, iż występują tu również chrześcijaństwo oraz animizm). Samba Camara (2017: 32, por. Diop 1981; Riley 2016), zwraca uwagę na pogłębianie się efektów procesu „indygenizacji religijnej”, opierającego się na „filozoficznej syntezie ideologii islamu oraz systemu rodzimych senegalskich wartości, który [...] zawiera podstawowe dla Wolofów pojęcia-terminy (*concept-terms*): *yërmànde* (*pardon* – łaska, przebaczenie), *mboolo* (*solidarity* – solidarność), *muñ* (*endurance/patience* – cierpliwość, wytrwałość, wytrzymałość), *ngor* (*dignity* – godność), *teraanga* (*hospitality* – gościnność) i *kersa* (*modesty/shame* – skromność, wstydlivość)”. Inni zwracają uwagę, iż są to procesy i zjawiska daleko bardziej złożone: imperium Wolofów, pomimo trwającej od XI wieku islamizacji tych terenów przez długi czas pozostawało wierne także głęboko zakorzenionym tradycjom lokalnym (nieco inaczej przebiegał proces

³ Współcześnie ta formuła znajduje się na szyldach wielu hoteli oraz apartamentów w Senegalu. Funkcjonuje podobnie do angielskiego *welcome*.

⁴ Niegdyś przygotowywało się także „dom gościnny”, zwany *neeru gann* czyli „pokojem, komnatą, pomieszczeniem dla obcych gości (*for foreign*)” (Marone 1990: 49).

przyjmowania nowych wierzeń wśród Tukulerów, choć i tu, co oczywiste, mieszały się różne wpływy; por. Gellar 1982, Triaud 2010).

Na emigracji tracą na znaczeniu podziały kastowe (większość senegalskich imigrantów we Włoszech zajmuje się bowiem handlem bądź pracuje w sektorze usług), a przestrzeganie „zasady uniwersalnego pokrewieństwa” jest uzależnione od wielu bardzo różnych zmiennych, wśród których przez samych Senegalczyków za najważniejsze uznaje się: przynależność do własnego rodu, przynależność do własnej grupy etnicznej (np. Wolof), przynależność narodową (jako Senegalczycy), przynależność państwowo-obywatelską, a także charakter relacji powstających w nowych strukturach społecznych między społecznością goszczącą a imigrantami przybyłymi tam z różnych stron świata (nie tylko bezpośrednio z Afryki). Bierze się pod uwagę również stopień zażyłości z poszczególnymi znajomymi; rozmówcy Martiny Cavazzini i Chiary di Clemente (2007) podkreślają, że – mieszkając od wielu lat we Włoszech – modyfikują nieco swe pojmowanie *terangi* (a więc i gościnności), a ich dom nie jest otwarty zawsze i dla wszystkich; obowiązuje raczej zasada ograniczonego zaufania niż nieograniczonej serdeczności i szczodrobliwości. Restauratorzy szcżą się tym, że w ich lokalach można doświadczyć „tradycyjnej senegalskiej gościnności”, chociaż różni się ona od lokalnych, rodzinnych biesiad znanych z rodzimych praktyk, czego Senegalczycy bez wątpienia są świadomi. Praktyki związane z *terangą* podlegają przemianom w zależności od tego, kogo bądź czego dotyczą, nawet jeśli wielowiekowe zasady się nie zmieniają. Podobnie dzieje się w przypadku wartości związanych z *terangą*; wielopłaszczyznowym przemianom podlega sposób ich konkretyzacji w danym kontekście kulturowym, w którym funkcjonuje kilka złożonych i różniących się między sobą systemów etycznych.

4. *Teranga* a krwiodawstwo we Włoszech

Żyjący we Włoszech Senegalczycy, którzy regularnie oddają krew, bardzo często jako podstawową motywację podają związane z *terangą* obowiązki udzielania pomocy innym. Traktują krew – w znaczeniu dosłownym i symbolicznym – jako bezzwrotny dar niedomagający się natychmiastowego odwzajemnienia, ufają przy tym, że kiedy znajdą się w potrzebie, także dla nich nie zabraknie ratującej zdrowie

bądź życie „żywej substancji”, człowieczej tkanki, niemożliwej do sztucznego odtworzenia w żadnym z laboratoriów medycznych. Pytani o *terangę*, często odpowiadali, że jest się „zobowiązany do dawania, ofiarowywania przede wszystkim osobom, które są w trudnej sytuacji życiowej” (Cavazzini, Clemente, 2007: 33). Nacisku nie kładzie się na bezpośredni rewanż, lecz na sam akt dawania, ofiarowywania siebie, otwierania aktu wymiany. Jest to szczególnie istotne w przypadku prób włączenia imigrantów w działania prospołeczne i proobywatelskie, wśród których krwiodawstwo zajmuje poczesne miejsce.

Inaczej niż w przypadku badań Fedory Gasparetti (2011) w Turynie i Dakarze, antropologowie kultury i psychologowie prowadzący badania wśród wspólnot senegalskich w Toskanii (przede wszystkim w Pizie) skupili się na wywiadach z osobami mieszkającymi tam na stałe bądź zamierzającymi się w najbliższym czasie osiedlić właśnie we Włoszech. Wśród informatorów znalazły się także osoby szczególnie „dobrze osadzone” (*ben inserite*) w tamtejszych strukturach społecznych (zarówno nieformalnych, jak i formalnych). Niektóre z nich były przedstawicielami innych stowarzyszeń we Włoszech, działających głównie w ramach współpracy afrykańsko-europejskiej („Africa insieme”, „Batik” – Dei 2007: 18). Wiele z nich zdobyło wykształcenie uniwersyteckie (Cavazzini, Clemente, 2007; Dei 2007).

Podczas badań wzięto pod uwagę m.in. „przebieg migracji, fundamentalne doświadczenia biograficzne i warunki imigracji we Włoszech; [...] poziom integracji ze społecznością goszczącą i wspólnotami senegalskimi; [...] postrzeganie więzi społecznych” (Dei 2007: 17). Nie mniej ważne były zagadnienia związane z konceptualizacją zdrowia i choroby, a także z odróżnianiem praktyk znanych z europejskich form medycyny konwencjonalnej od tych, które stosuje się w tradycyjnym leczeniu senegalskim. Wśród wspólnot imigranckich doszło bowiem do kontaminacji różnych form wiedzy co najmniej z trzech zakresów: współczesnej medycyny „zachodniej”, medycyny świata islamu oraz leczenia tradycyjnych kultur lokalnych. Pomimo dużego zaufania do europejskich systemów zdrowotnych przeważającą rolę w podejmowaniu decyzji o krwiodawstwie odgrywała jednak niezmiennie *teranga*. Fabio Dei (2007: 24) wspomina, iż panowała wręcz „powszechna i bardzo silna

skłonność do oddawania krwi[,] zakorzeniona w tradycyjnym modelu kulturowym opartym na *terandze*” (por. Cavazzini, Clemente, 2007: 32).

Wielu rozmówców było już wcześniej krwiodawcami we własnym kraju. „Praktyka krwiodawstwa w Senegalu, podobnie jak we Włoszech, opiera się na czterech podstawowych zasadach: jest dobrowolna, nieodpłatna, anonimowa i regularna” (Cavazzini, Clemente, 2007: 34). Przyjmuje się, chociaż nie powszechnie, iż oddawanie krwi jest pewną formą daru (w Stanach Zjednoczonych istnieje bowiem także krwiodawstwo odpłatne). Towarzyszą temu przekonania o wadze pokrewieństwa w poszczególnych grupach etnicznych oraz związane z nimi wierzenia kosmogoniczne i genetyczne (Cavazzini, Clemente, 2007: 34-35). Każdy człowiek może jednak rozporządzać własną krwią, a więc na przykład podarować ją potrzebującym. Rozmówcy włoskich badaczy wyraźnie „protestowali przeciwko komercjalizacji takiej substancji jaką jest krew; pieniądze powinny pozostawać poza sferą krwiodawstwa, ponieważ gest donatora ożywa jedynie dzięki pragnieniu pomocy drugiemu człowiekowi” (Cavazzini, Clemente, 2007: 35).

Zdarzało się, że niektórzy krwiodawcy namawiali członków swej rodziny do donacji; prośby krwiodawców bardzo często okazywały się skuteczne. Wśród bliskich osób zmniejszała się więc anonimowość krwiodawców. Chiara di Clemente i Martina Cavazzini podkreślają jednak, iż Senegalczycy nie dążą do „większej personalizacji”, do nawiązywania dzięki krwiodawstwu nowych znajomości, lecz liczą raczej na takie kształtowanie się zachowań i postaw wśród donatorów, które były echem „prototypu senegalskiego daru” znanego z *terangi* (Cavazzini, Clemente, 2007: 36). Zdecydowanie większym zainteresowaniem cieszą się też akcje krwiodawstwa organizowane w czasie festynów, świąt bądź uroczystości ważnych dla senegalskich wspólnot albo przygotowane właśnie po to, aby stworzyć okazję do dłuższych spotkań. Zbiorowość, poczucie przynależności, jednoczący cel razem podejmowanych działań – inaczej niż w przypadku innych wspólnot imigranckich we Włoszech – odgrywają tu większą rolę niż praktyki indywidualne, chociaż Senegalczycy nie wahają się oddać krwi „na prośbę”, „na żądanie”, na przykład kiedy przebywają w szpitalu i wiedzą, że w ten sposób mogą się przyczynić do uratowania czyjegoś życia lub zdrowia. Prowadzi się też szeroko zakrojone akcje edukacyjne dotyczące krwiodaw-

stwa, jednakże największe znaczenie w podejmowaniu decyzji o donacji krwi mają wciąż wzorce wyniesione z kultur lokalnych i sprawnie działający – jak się okazuje również na emigracji – system wzajemności: *teranga*.

5. *Teranga* i rodzicielstwo na odległość

Wielu badaczy uważa, że to właśnie praktyki *terangi* pozwalają Senegalczykom na świadomy, chociaż bez wątpienia motywowany kulturowo, wybór miejsca i sposobu wychowywania dzieci (por. Gasparetti 2011). Oprócz modelu, w którym migranci osiedlają się docelowo na stałe i starają się w nowym miejscu zapewnić godziwy byt kolejnym pokoleniom, możliwe jest także inne rozwiązanie – rodzicielstwo na odległość (Gasparetti 2011; por. Guzman i inni, 2018). Fedora Gasparetti, prowadząca w latach 2006–2010 badania terenowe wśród senegalskich imigrantów mieszkających w Turynie oraz członków ich rodzin pozostałych w Afryce (głównie w Dakarze i okolicach), stwierdziła, iż decyzja o wysłaniu dorastających dzieci na wychowanie w rodzinnych wioskach staje się coraz bardziej popularna. Wśród przyczyn migracji najczęściej wymienia się uwarunkowania ekonomiczne, przede wszystkim możliwość uzyskania większego zarobku w krótszym czasie poza granicami własnego kraju – najczęściej w Europie lub Ameryce, co stało się w Afryce szczególnie istotne w obliczu pogłębiającego się „kryzysu tradycyjnych form rolnictwa” (Gasparetti 2011: 216). Powody wysyłania dzieci, które urodziły się w Europie i Ameryce „z powrotem” do Senegalu (najpóźniej w kilka lat po uzyskaniu przez nich statusu obywatelstwa innego państwa), bywają jednak daleko bardziej złożone i wykraczają poza motywacje ekonomiczne. Jest oczywiste, iż na emigracji trudniej byłoby utrzymać wielopokoleniową, wieloosobową rodzinę, dlatego więc wśród imigrantów dominują mężczyźni, którzy wysyłają przynajmniej część swoich dochodów do Senegalu. Tym, co powraca w wywiadach kwestionariuszowych, jest troska o dobro kolejnych pokoleń, a nie wyłącznie uzyskanie wyższego statusu ekonomicznego. Wręcz przeciwnie: to, co się posiada, nie jest tak ważne, jak to, czym można się podzielić z innymi – to podstawowa zasada *terangi*.

Senegalscy rodzice martwią się, że na dzieci niekorzystnie wpływają nazbyt swobodne obyczaje rozpowszechnione za granicą, a miejski styl życia zmienia za-

chowanie i postrzeganie zasad moralnych, a także sposób wypowiedzania się; dzieci coraz częściej posługują się „nieczystym wolof”, z silnymi naleciałościami francuskiego, arabskiego i angielskiego, zamiast pielęgnować rodzimy język. Jego biegła znajomość jest bowiem dla Wolofów, co zaznacza Fedora Gasparetti (2011: 222), przedmiotem ogromnej dumy. Remedium na niemal wszystkie problemy cywilizacyjne, wśród których Senegalczyki wymieniają m.in. nadmierny pośpiech, brak czasu na celebrowanie spotkań, nadmierne skupienie się na dobrach materialnych, powierzchowność kontaktów międzyludzkich, a także – a może przede wszystkim – brak jednoznacznych nakazów i zakazów etycznych, ma być przyjęcie dzieci na wychowanie przez krewnych, którzy nadal mieszkają w Afryce. Nie bez powodu jednym z często powtarzanych tu porzekadeł jest *nit nitaay garabam* – „ludzie są dla siebie nawzajem lekarstwem” (Gasparetti 2011: 220). Silne więzi międzyludzkie, oparte na wzajemnym zaufaniu i sieci społecznie umocowanych zobowiązań, pomagają w pokonywaniu wszelkich trudności. Zmniejszają lęk o przyszłość potomstwa i umacniają radość z sukcesów wychowawczych. Rozmówcy Fedory Gasparetti są przekonani, iż to właśnie „Senegal jest miejscem, w którym ich dzieci będą wychowywane według ‘właściwych wartości’” (Gasparetti 2011: 223).

Gwarantem pomyślnego przebiegu całego procesu – zarówno wysyłania dzieci w rodzinne strony, jak też ich kształcenia i kształtowania ich postaw i charakterów – jest właśnie system wymiany całościowej – *teranga*. Rodzice, którzy przebywają na emigracji, chociaż przysyłają pieniądze krewnym, nie muszą tego robić regularnie, nie ustalają też wysokości kwot; co więcej, rola pieniądza w procesie wymiany pozostaje ambiwalentna. „Rekompensata finansowa” może być bowiem odebrana także jako gest obraźliwy wobec kobiety lub kobiet opiekujących się dziećmi, sugerujący, iż nie zajmują się one wystarczająco dobrze rodziną i domostwem. Jeden z rozmówców Fedory Gasparetti przekonywał, iż „założenie, że jego ciotka pomaga [przyjmując pod swój dach jedno z jego dzieci] raczej w nadziei na wynagrodzenie niż z samej dobroci serca” jest więcej niż obraźliwe, ponieważ „może podawać w wątpliwość jej życzliwość i jej *terangę*” (Gasparetti 2011: 226). Podobnie, jeśli wuj wspomaga finansowo siostrzenicę w otwarciu własnego biznesu za granicą, nie oczekuje zwrotu nakładów pieniężnych. Wręcz przeciwnie – jeśli firma przynosi zyski, zakłada się ra-

czej, iż potomek wesprze innych, kiedy będą tego potrzebowali. „System wzajemności, w który wkraczają, tworzy zobowiązania i zaufanie rozciągnięte w czasie. Wuj może poprosić [...] o jakąś inną pomoc w bliżej nieokreślonym terminie” (Gasparetti 2011: 221). Nie ma tutaj pojęcia długu rozumianego jako konieczność zwrotu pieniędzy w określonym czasie; są natomiast obowiązki odwzajemniania świadczeń tworzące rozgałęzioną sieć, w którą można, a nawet trzeba, włączać również innych ludzi będących w potrzebie. Wśród nich są również tacy, którzy nie przynależą do rozległego kręgu senegalskiej rodziny, ale uwzględnia się ich w systemie wymiany – chociażby z powodu respektowanej przez wielu Wolofów, a także przedstawicieli innych grup etnicznych, zasady „uniwersalnego pokrewieństwa” oraz niepodważalnego imperatywu pomocy potrzebującym. *Teranga* – system świadczeń całościowych – migruje wraz z ludźmi i ich ideami oraz nieustannie podlega przemianom.

6. Zakończenie

Senegalczycy, którzy przebywają na emigracji czasowej lub stałej, najczęściej opowiadają o *terandze* właśnie wtedy, gdy przywołują najistotniejsze dla nich wartości oraz wskazują na wagę nienaruszalności znanych im reguł współżycia społecznego, opierającego się przede wszystkim na podzielanej i przestrzeganej przez wszystkich zasadzie wzajemności, która bezwarunkowo wymaga rewanżu, nie dookreśla jednak precyzyjnie jego formy ani nie wymaga natychmiastowej reakcji. Odwzajemnianie się (bez względu na to, czy dary – w szerokim tego słowa znaczeniu – są materialne czy niematerialne) może być rozciągnięte w czasie, może również dotyczyć innych osób niż obdarowujący, który zainicjował akt wymiany. Ważniejsze od samego daru jest bowiem skuteczne podtrzymywanie i pielęgnowanie więzi społecznych – także w sytuacji długotrwałego oddalenia poszczególnych członków wspólnoty.

Bez wątpienia „doświadczenie migracji oferuje możliwości poznania nowego typu praktyk, tradycji, innej dynamiki rozwoju rodziny, często sprzyja także zmianie wzorów i kodów, które istniały w rodzimej kulturze migrantów” (Gasparetti 2011: 216). Ukazuje także – na konkretnych przykładach – „jak senegalski system wzajemności i *teranga* sprzyjają takim praktykom” (Gasparetti 2011: 216). Należą do nich zarówno krwiodawstwo, jak i wypracowywany przez Senegalczyków model rodziciel-

stwa na odległość. Fedora Gasparetti podkreśla, że oprócz zjawiska westernizacji kultur afrykańskich zachodzi proces odwrotny. „W konfrontacji z Zachodem społeczeństwo może wzmacniać przywiązanie do senegalskich wartości kulturowych, wspierać decyzję pozostawienia dzieci, aby mogły wzrastać pośród innych członków tzw. wielkiej rodziny. Dzieci mogą również być odsyłane do Senegalu, nawet jeśli urodziły się w Europie, aby wychowywać się po senegalsku” (Gasparetti 2011: 216). Powodzenie akcji krwiodawstwa wśród senegalskich wspólnot ma swoje źródło nie tylko w przemyślanych strategiach informacyjnych i promujących zachowania prozdrowotne i proobywatelskie. Senegalczyki oddają krew przede wszystkim ze względu na to, iż uznają to za właściwą postawę, za gest w pierwszym rzędzie „o wysokiej wartości moralnej”, ważny nie tylko dla jednostki, ale i dla całej wspólnoty, a dopiero w dalszej kolejności wspierający optymalne funkcjonowanie wspólnot miejskich w Toskanii oraz realizację idei społeczeństwa obywatelskiego. Najważniejsze jest to, iż donacja krwi – mniej lub bardziej regularna – pozostaje w zgodzie z podstawowymi wartościami znanymi Senegalczykom z kultury rodzimej. Nie chodzi o potencjalne przywileje ani korzyści zdrowotne, co jest istotne chociażby dla wspólnot rumuńskich w Toskanii (Dei 2007; Giorgio, Mancini, 2007), lecz o gotowość do obdarowywania i pomocy innym. Anna Gomółka (2018: 89) zauważyła, iż „[p]ostępująca globalizacja sprawia, że problem utrzymania – przynajmniej w pewnym stopniu – specyfiki wspólnot lokalnych różnego stopnia (od kultur niewielkich osad, przez regionalne, narodowe[a] nawet kontynentu) wydaje się sprawą palącą”. Jednocześnie „wzrasta – różnorako motywowane – przekonanie o wartości dziedzictwa (przede wszystkim tego, które uważa się za ‘swoje’, ale nie tylko) oraz potrzeba jego chronienia” (Gomółka 2018: 90). Takie tendencje wyraźnie widać wśród wspólnot senegalskich we Włoszech (o różnej przynależności etnicznej, jednakże z dominacją Wolofów) i promowanych wśród nich zachowań. Imigranci włączają się chętnie w takie działania, które pomagają im – nawet jeśli inaczej niż w kulturach rodzimych – zachowywać i promować postawy kształtowane w ramach systemu wartości silnie powiązanego z *terangą*.

7. Literatura

- Camara S., 2017: *Recording Postcolonial Nationhood: Islam and Popular Music in Senegal*. PhD thesis. College of Fine Arts of Ohio University; http://rave.ohiolink.edu/etdc/view?acc_num=ohiou1510780384221502.
- Cavazzini S., Clemente C. di, 2007: *Conversando di doni, sangue e solidarietà con immigranti senegalesi a Pisa*; in: F. Dei: „*Il sangue degli altri*”. *Culture della donazione tra gli immigranti stranieri in Italia*. Firenze: AVIS Book; 27-41.
- Dei F., 2007: „*Il sangue degli altri*”. *Culture della donazione tra gli immigranti stranieri in Italia*. Firenze: AVIS Book.
- Dei F., 2018: *Il dono del sangue: modelli culturali e forme di cittadinanza*. „*La Ricerca Folklorica*”, 58, 19-29.
- Diop A. B., 1981: *La société wolof. Tradition et changement: les systèmes d'inégalité et de domination*. Paris: Karthala.
- Gasparetti F., 2011: *Relying on Teranga: Senegalese Migrants to Italy and Their Children Left Behind*. „*Autrepart*”, 1-2, 215-232.
- Gellar S., 1982: *Senegal: An African Nation Between Islam and the West*. Boulder: Westview Press.
- Giorgio S. di, Mancini G. L., 2007: *Imigranti romeni, donatori esangui. Simbolismo del sangue e valori di solidarietà presso la comunità romena di Firenze*; in: F. Dei: „*Il sangue degli altri*”. *Culture della donazione tra gli immigranti stranieri in Italia*. Firenze: AVIS Book; 49-66.
- Gomóła A., 2018: *Dziedzictwo kultury niematerialnej – między zaturą a spektaklem*; w: M. Dziekanowska, M. Wójcicka (red.): *Kultura jako komunikacja*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej; 89-98.
- Gomóła A., Kosowska E., 2016: *Dziedzictwo kultury jako problem społeczny, naukowy i dydaktyczny*; w: A. Gomóła, M. Pacukiewicz (red.): *Badanie kultury. Ludzie, projekty, realizacje*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego; 237-248.
- Guzman M. R. T. de, J. Brown, C. P. Edwards (ed.), 2018: *Parenting From Afar and the Reconfiguration of Family Across Distance*. New York: Oxford University Press.
- Harris M., 1976: *History and Significance of the EMIC/ETIC Distinction*. „*Annual Review of Anthropology*”, 5, 329-350.

- Marone O., 1990: *Teranga Among the Wolof People*. „Festival of American Folklife”, 48-49; <https://festival.si.edu/articles/1990/teranga-among-the-wolof-people>.
- Mauss M., 1923-1924: *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. „L'Année sociologique” 1, 30-186; <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k93922b/f36.table>.
- Mauss M., 2001: *Socjologia i antropologia, wstępem opatrzył C. Lévi-Strauss, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Mouketou D. P., 2019: «*Bienvenue au pays de la Teranga!*» :*les beautés du Sénégal*. “Le Collectif”; <http://www.lecollectif.ca/bienvenue-au-pays-de-la-teranga-les-beautes-du-senegal/>.
- Ngom F., 2003: *Wolof*. Munich: Lincom.
- Pike K. L., 1954: *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour*. California: Glendale.
- Pisarek A., 2016: *Gościnność polska. O kulturowych konkretyzacjach idei*. Katowice: Uniwersytet Śląski w Katowicach, grupakulturalna.pl.
- Riccio B., 2000: *Spazi transnazionali: esperienze senegalesi*. „Afriche e Orienti. Rivista di studi ai confine tra Africa, Mediterraneo e Medio Oriente”, 2, 17-25.
- Riccio B., 2008: *Migrazioni transnazionali dall’Africa. Etnografie multilocali a confronto*. Novara: Utet Università.
- Riccio B., 2014: *Antropologia e migrazioni*. Roma: CISU.
- Riley E. J., 2016: *Terànga and the Art of Hospitality: Engendering the Nation, Politics, and Religion in Dakar, Senegal*. PhD thesis. Michigan State University; https://d.lib.msu.edu/etd/4257/datastream/OBJ/download/Ter_nga_and_the_Art_of_Hospitality_Engendering_the_Nation_Politics_and_Religion_in_Dakar_Senegal.pdf.
- Riley E. J., 2019: *The Politics of Terànga: Gender, Hospitality, and Power in Senegal*. „Political and Legal Anthropology Review”, 42, 1, 110-124; <https://doi.org/10.1111/plar.12277>.
- Searing J. F., 2003: *West African Slavery and Atlantic Commerce. The Senegal River Valley 1700-1860*. Cambridge: Cambridge University Press.

Thiam P., 2015: *Chef Pierre Thiam: 'Teranga is the word that symbolizes Senegal the best'*

by L. R. Kasper, interview. „The Splendid Table”;

<https://www.splendidtable.org/story/chef-pierre-thiam-teranga-is-the-word-that-symbolizes-senegal-the-best>.

Triaud J.-L., 2010: *L'islam au sud du Sahara: une saison orientaliste en Afrique occidentale.*

Constitution d'un champ scientifique, héritages et transmissions. "Cahiers d'études africaines", 907-950.

Wills D. D., 2014: *Caste, Class, and Status: A Wolof Case Study*. Course Materials of An-

thropology of Africa; <https://www.cpp.edu/~ddwills/courses/ant399Africa/readings399Africa/Wolof%20caste.html>.

Zimmer J., 2019: *Manner of Speaking. Lessons from Senegal. Part 2*; [https://mannerofsp](https://mannerofspeaking.org/2019/08/05/lessons-from-senegal-part-2/)

[eaking.org/2019/08/05/lessons-from-senegal-part-2/](https://mannerofspeaking.org/2019/08/05/lessons-from-senegal-part-2/).

Wpłynęło/received 19.02.2020; poprawiono/revised 17.03.2020

Ostoja tradycjonalizmu w procesie modernizacji

Zbigniew Rykiel

Stowarzyszenie Naukowe Przestrzeń Społeczna i Środowisko,

al. Rejtana 16c, 35-959 Rzeszów

gniew@poczta.onet.eu

Podziękowania

Niniejszy artykuł dedykuję Stanisławowi Kłopotowi jako niedoścignionemu wzorowi wychowawcy całego legionu młodych pracowników naukowo-dydaktycznych. Dziękuję Małgorzacie Dziekanowskiej za skłonienie mnie do podjęcia wyzwania napisania pierwszego w moim życiu naukowym tekstu z socjologii wsi.

Abstract

The mainstay of traditionalism in the modernisation process

The subject of this article is the village understood both as a settlement and an extra-urban area, but primarily as a rural collectivity and, especially, the village community. The village understood in this way has traditionally been considered a mainstay of traditionalism. The latter is basically derived from pre-modern societies dominated by the culture of the past. The village was traditionally considered as an agricultural space and a mainstay of Polish traditions, related to the peasant ethos of pre-literate local communities. This resulted from the practices and ideologies that make up rural traditionalism, assuming the transmission of social norms through "socialization through life". Early modernisation of the village was associated with the opening of horizontal and vertical mobility channels and limiting consciousness isolation. Due to the development of education and the progress of the literacy process, the process of peasants' entering the nation began by transforming the peasant into a citizen rather than a parishioner. The late modernisation of the village was the result of its urbanisation and industrialisation, and was associated with the replacement of rural rationality with urban rationality, while the mechanisation of agriculture resulted in the transformation of the peasant estate into the farmer's social and professional position. In the second half of the twentieth century, the village was reached by exogenous mass culture. The process of the late modernisation of the village is based on its depreciation. One result of globalisation is the de-traditionalisation of the village, within which the mediated tradition appears. The spread of the internet was the turning point. Cultural homogenisation is progressing, local specificity is disappearing by adapting it to the national culture in its modernisation version, identified with the urban one. In this context, nostalgia appears for the old good times when life was simpler. At present, one can notice only relics of peasant traditionalism in

the Polish post-war national culture, in which many features of the peasant ethos function as a “peasant filter”.

Słowa kluczowe: wieś, tradycja, tradycjonalizm, etos, modernizacja, mediatyzacja, relikw, chłopski filtr.

Key words: village, tradition, traditionalism, ethos, modernisation, mediated tradition, relict, peasant filter.

1. Wieś

Przedmiotem niniejszego artykułu jest wieś jako ostoja tradycjonalizmu i jej przemiany w procesie modernizacji. Wyraz *wieś* ma w języku polskim cztery znaczenia: dwa pierwsze – podstawowe – odnoszą się do aspektu fizjograficznego, dwa następne zaś do społecznego. W pierwszym znaczeniu wieś to miejscowość wiejska; w tym znaczeniu termin ten ma zarówno liczbę pojedynczą (we wsi), jak i mnogą (we wsiach, po wsiach). W drugim znaczeniu wieś oznacza obszar wiejski – poza miastem; w tym znaczeniu termin ten ma tylko liczbę pojedynczą (na wsi), nie ma zaś liczby mnogiej („na wsiach” jest więc formą bezsensowną). W trzecim znaczeniu, nawiązującym do pierwszego, wieś to społeczność wioskowa, zwłaszcza chłopska. W czwartym zaś znaczeniu, nawiązującym do drugiego, wieś to zbiorowość wiejska, tj. zarówno mieszkańcy wsi w znaczeniu drugim, jak i ludzie pochodzenia wiejskiego, a zwłaszcza chłopskiego.

2. Tradycja i tradycjonalizm

Tradycja to przekazywane z pokolenia na pokolenie treści kultury uznane przez zbiorowość za społecznie doniosłe, otoczone więc uznaniem, szacunkiem, a nawet pietyzmem (Rykiel 2011). Tradycja jest informacją, ale też ekonomicznie efektywnym systemem przekazu wiedzy (Sowell 1980, Hayek 1998) z przeszłości do teraźniejszości. Tradycję uznaje się za dawną, odwieczną, niezmienną, istotną i oczywistą, co często utożsamia się z jej naturalnością. Tradycja jest jednak zawsze korelatem grupy społecznej (Szczecińska-Musielak 2009). Waloryzację tradycji można zatem rozpatrywać w kategoriach jej dynamiki (Styk 2009). Tradycję można więc identyfikować jako wartość, piętno albo towar. W tym pierwszym przypadku można

wnioskować o konserwatyzmie tradycji, w drugim – o jej modernizacji, w trzecim zaś o jej komercjalizacji (Rykiel 2011).

Każda postać zerwania wątków tradycji powoduje osłabienie lub zanik swojskości (Pawłowska 1996), tę zaś można wiązać z pojęciem tradycjonalizmu (Rykiel 1999). Podstawowym sposobem uzyskiwania swojskości jest więc kontynuacja tradycji (Pawłowska 1996).

Przy podziale społeczeństw na przednowoczesne, nowoczesne i ponowoczesne pierwsze z nich nazywa się zazwyczaj tradycyjnymi (Rykiel 2011). Cechą tradycyjnych społeczeństw przednowoczesnych jest dominacja pierwotnych grup społecznych, tj. wspólnot (*Gemeinschaften*), podczas gdy istotą społeczeństw nowoczesnych jest pojawianie się zrzeszeń (*Gesellschaften*) jako grup zadaniowych, będących rezultatem społecznego podziału pracy, funkcjonalizacji i dążenia do efektywności, a więc instrumentalizacji kosztem autoteliczności (tamże). W społeczeństwach później (płynnej) nowoczesności, zwanych ponowoczesnymi, wtórne grupy społeczne (zrzeszenia) zaczynają dominować wskutek znacznego wzrostu roli racjonalności i instrumentalizacji organizacji kosztem ich spontaniczności i bezinteresowności, zanikają zaś wspólnoty, ich rolę przejmują bowiem wyspecjalizowane zrzeszenia i organizacje usługowe (Rykiel 2011).

W tradycyjnych społeczeństwach przednowoczesnych dominuje kultura przeszłości. Jest to kultura przestrzeni, w której czas jest symptomem długiego trwania, a może nawet braku perspektyw. Czas nie ma znaczenia, gdyż z biegiem czasu nic istotnego się w świecie społecznym nie zmienia. Członkowie tych społeczeństw, raczej jednak społeczności i grup społecznych, zajmują pozycje społeczne i pełnią role społeczne niewolników przywiązanych do ziemi, w tym chłopów pańszczyźnianych, dla których lokalność jest ich całym światem społecznym, świat zewnętrzny jest zaś źródłem niebezpiecznych nowinek, które naruszają porządek społeczny, stanowiąc dlań zagrożenie (Rykiel 2011).

Tradycja rodzinna obejmuje – zazwyczaj uświadamiane, często jednak pozarefleksyjne – zwyczaje, wierzenia i wartości przekazywane z pokolenia na pokolenie. Zapewniają one poczucie wspólnoty, ciągłości, przynależności i stabilności, ale służą

także podtrzymywaniu więzi, w tym emocjonalnych, i tworzeniu dobrych relacji, które wzmacniają rodziny (Woźniak 2017).

Ogólnie można stwierdzić, że w kulturze przeszłości wartością naczelną jest tradycja, podczas gdy w kulturze przyszłości modernizacja, a w kulturze teraźniejszości sukces (Rykiel 2011). Społeczeństwa, w których dominuje kultura przeszłości, nazywa się tradycjonalistycznymi, a ich mentalność i ideologię – tradycjonalizmem. Tradycjonalizm polega więc na sakralizacji tradycji (Mielicka-Pawłowska 2015).

3. Tradycjonalizm wiejski

Wieś rozpatrywano tradycyjnie jako przestrzeń rolniczą i „ostoję polskich tradycji” (Szpyt 2012: 179), a zwłaszcza tradycjonalizmu. Kultura tradycjonalistyczna jest tam związana z etosem chłopskim. Interesującą charakterystykę tradycyjnych chłopskich społeczności wiejskich przedstawiano w literaturze przedmiotu (Styk 2011, 2015; Szpyt 2012; Podedworna 2015), którą w związku z tym wystarczy zreinterpretować i osadzić w analizowanym tu kontekście.

W czasach przednowoczesnych świat społeczny chłopów miał zasięg lokalny, taka była też skala ich przedpiśmiennej historii mówionej. Izolacja od świata zewnętrznego – horyzontalna i wertykalna – powodowała międzygeneracyjny przekaz kultury przez komunikację bezpośrednią, głównie w rodzinie, oraz kumulację obserwacji i doświadczeń gromadzonych w ciągu pokoleń i wieków. Dynamika rozwoju kultury zależała zaś głównie od tradycji niezorganizowanej, przede wszystkim bezpośredniej, głównie ustnej (Styk 2011). Skutkiem ograniczenia zasobów wiedzy o społeczeństwie do źródeł ustnych była jednowymiarowa świadomość społeczna, pozbawiona perspektywy czasowej. Wszystko co „przeszłość utrzymała we współczesności, było społecznie legitymizowane jako istniejące i funkcjonujące od niepamiętnych czasów” (Styk 2015: 115-116). Tradycja była więc waloryzowana zdecydowanie pozytywnie – jako podstawowy składnik świata wartości (Styk 2011).

Przekaz norm społecznych odbywał się przez „socjalizację poprzez życie” (Podedworna 2015), którą umożliwiał proces pracy. Najważniejszą instytucją socjalizacyjną była rodzina i społeczność lokalna. Cenionym zachowaniem było posłuszeń-

stwo wobec starszych i autorytetów lokalnych oraz pracowitość – niezbędna do pomnażania dóbr materialnych jako jedynych cenionych przez chłopów (tamże).

Tradycyjne zespoły kulturowe charakteryzowały się autorytetem tradycji wynikającym z akceptacji społecznej. Treści uznawane w danej grupie społecznej od wieków nie wymagały uzasadnienia (Styk 2011). Quasi-uzasadnieniem był autorytet wieku, tj. stwierdzenie, że tak mówili i robili starzy ludzie i tak było „zawsze”. Tradycjonalizm był związany z uznawanymi w danej grupie autorytetami: starcami, gromadą wiejską, Kościołem, duchowieństwem, dworem i ludźmi „bywałymi w świecie”. Następowoło zjawisko adaptacji elementów kulturowych do kultury rodzimej, skutkiem ubocznym „twórczości typu adaptacyjnego była [zaś] bezpośredniość, dosłowność, naiwność i prymitywizm wielu elementów kulturowych” (tamże: 228).

Poczucie wspólnoty losu i podobieństwo warunków życia wytwarzały podobieństwo obowiązujących norm moralnych i ocen. Sprzyjało to stereotypizacji wyobrażeń o ludziach – swoich i obcych (Podedworna 2015). Ład społeczny w światopoglądzie chłopskim obejmował bipolarność swojskości i obcości. Swojski świat wewnętrzny (*orbis interior*) był znany przez bezpośrednie doświadczenie i partycypację; był – jak zakładano – życzliwy dla swoich, przede wszystkim zaś przewidywalny. Jego świadomościowym, światopoglądowym i aksjologicznym przeciwieństwem był świat zewnętrzny (*orbis exterior*) – nieprzewidywalny, nieżyczliwy i pełen zagrożeń (Styk 2011). Wobec swoich obowiązywała solidarność, wobec obcych natomiast nieufność i dystans. Stosunki w kręgu swoich były regulowane rygorystycznie przestrzeganiem systemem norm, wobec obcych natomiast obowiązywały inne normy; obcych można było przechytryć, wykazując się sprytem, niezalecanym w stosunkach ze swoimi (Podedworna 2015).

Elementem chłopskiego świata społecznego był odrębny system wartości (Podedworna 2015), określany jako pozornie spójny (Styk 1993), gdyż niepozbawiony sprzeczności. System ten był całościowy i uporządkowany hierarchicznie. Był systemem naturalistyczno-religijnym (Kocik 2000), który wyróżniała antropomorfizacja przyrody, personifikacja przedmiotów i zjawisk oraz reifikacja zjawisk niematerialnych i konstrukcji myślowych (Styk 1993). Granice świata przyrody i człowieka były

niewyraźne, oba bowiem światy przenikały się. Kultura chłopska nie uznawała związków przyczynowo-skutkowych, co wyjaśnia fatalizm występujący w mentalności chłopskiej (Podedworna 2015).

System ten kształtował stosunek chłopów do przyrody i własnej grupy społecznej. Praca chłopa była manifestacją solidarności z przyrodą – solidarności nie zawsze odwzajemnianej. Pracę traktowano jako wartość autoteliczną, jednocześnie jednak instrumentalną. Spożywanie darów przyrody miało postać mistyczną i religijną (Styk 1993). Oszczędność przejawiała się zarówno w gospodarności, jak i w skąpstwie (Podedworna 2015).

Mieszkańcy tradycyjnej wsi cechowali się wspólnym, agrocentrycznym systemem wartości. Jej podstawą były: (1) ziemia jako podstawowy element gospodarstwa rolnego, (2) rodzina, (3) lokalność jako skala przestrzenna życia jednostkowego i grupowego i (4) religia jako podstawa światopoglądu. Społeczność lokalna była strukturą długiego trwania, która charakteryzowała się względną izolacją horyzontalną, wertykalną i świadomościową od świata zewnętrznego, homogenicznością stanowo-zawodową i kulturową członków tej społeczności oraz skutecznym systemem kontroli społecznej, co decydowało o silnej integracji społecznej gromady wiejskiej. Jak we wszystkich kulturach agrarnych, życie mieszkańców wsi toczyło się w cyklu pokoleń, pór roku i kalendarza kościelnego (Styk 2015), który w chrześcijaństwie sam miał przecież genezę agrarną. Społeczności wiejskie wytworzyły własne, niepowtarzalne wzory kultury, w tym wartości i normy, wypracowywane przez kumulację wiedzy, umiejętności i doświadczenia, przekazywane i wzbogacane z pokolenia na pokolenie (tamże).

W tradycyjnym chłopskim systemie wartości ziemia i własne gospodarstwo rolne były cenione jako wartości autoteliczne. Interesom gospodarstwa było podporządkowane całe życie jednostek i rodzin, gdyż gospodarstwo stanowiło „podstawę utrzymania, miejsce pracy i przestrzeń życiową” (Styk 2015: 114). Ziemia była wartością zasadniczą, fundamentem systemu wartości i norm oraz czynnikiem stratyfikacji społecznej. Była „nie tylko podstawą utrzymania rodziny, lecz także przestrzenią przyrodniczą oraz społeczną i kulturową jako miejsce zamieszkania” (tamże: 115), a więc także źródło prestiżu. Ziemię ceniono więc „jako najbardziej pożądaną kate-

gorię własności” (tamże). Wyjątkowa pozycja ziemi w chłopskim systemie wartości powodowała niechęć zarówno do wspólnej własności ziemi (Podedworna 2015), jak i do zadłużania się w bankach (Thomas, Znaniński, 1976). Tylko bowiem posiadanie ziemi zapewniało zachowanie wewnętrznej solidarności rodzinnej. To bowiem rodzina była właścicielem ziemi, a jednostka zrzędała nią tylko tymczasowo. Pracę na roli traktowano i oceniano w kategoriach powinności moralnych, nie zaś ekonomicznych (Podedworna 2015).

Istotą chłopskiego systemu wartości, zwanego filtrem kulturowym (Wasilewski 1986), było połączenie waloryzacji agrocentrycznej (i lokalnocentrycznej) z religijną. Ziemia jest w tym ujęciu źródłem życia i miejscem wiecznego odpoczynku, dziełem Boga i matką żywicielką, należy się jej więc podwójna cześć. Podstawowymi aspektami wartości ziemi jest trwałość i rodzinny tytuł własności. Związek chłopa ze światem przyrody miał aspekt aksjologiczny i moralny. Gospodarowanie na roli narzucało względnie jednolity rytm życia i takąż interpretację świata (Styk 2011).

Chłop pojmował świat jako spójną i hierarchiczną całość eschatologiczną (Styk 2015). W tradycyjnej kulturze ludowej przeważał religijny typ waloryzacji światopoglądowej, ściśle spleciony z agrocentryzmem i lokalnością. Rodzina była powiązana ze swym gospodarstwem rolnym przez czynnik pracy (Jagiello-Łysiowa 1969). Wynikający z tego system wartości i norm charakteryzował się znaczną stabilnością, której istotną cechą było zjawisko pragmatyzacji wartości, które mogło prowadzić do instrumentalizacji, a nawet relatywizacji wartości deklarowanych jako podstawowe (Styk 2011).

Fundamentem światopoglądu chłopskiego była religia, zawierająca całościową i spójną wizję świata. Religia całościowo wyjaśniała genezę, sens i cel świata, nadawała „sens życiu, pracy, cierpieniu i śmierci” (Styk 2011: 230), motywując życie pracowite i bogobojne. Religia pełniła funkcję integracyjną w skali rodzinnej, sąsiedzkiej, wioskowej, parafialnej i ponadlokalnej. Z funkcji religijnej wynikała funkcja legalizacyjna i kontrolna. Ta pierwsza polegała na tym, że członka społeczności lokalnej akceptowano, o ile był on członkiem tej samej („naszej”) wspólnoty wyznaniowej. Funkcja kontrolna natomiast polegała na przemożnej roli czynnika religijnego w wiejskim i wioskowym systemie kontroli społecznej. Odniesienia normatywne

bazowały na nakazach i zakazach religijnych, a religijność formalna była czynnikiem prestiżotwórczym, kreującym autorytety lokalne (Wierzbicki 1979). Te funkcje religii były funkcjami kulturowymi, z którymi wiązały się funkcje społeczno-towarzyskie. Częstotliwość i regularność spotkań religijnych stwarzała bowiem dogodnie okazje do kontaktów towarzyskich (Styk 2011).

Ogromne przywiązanie do tradycji, w tym religijnych, wynikało z bezalternatywnego ustnego przekazu kulturowego, który przywiązanie to sankcjonował. Religia była wiarą ojców i depozytem kulturowym (Styk 2011: 231) wymagającym przekazania następnemu pokoleniu. W niewielkim natomiast stopniu wymagała „indywidualnego wysiłku intelektualnego i doskonalenia wewnętrznego” (tamże). Z przywiązania do tradycji wynikały odrębności regionalne i lokalne, o ile były one akceptowalne formalnie i nie naruszały – po chłopsku rozumianej – ortodoksji. Silna werbalna deklaracja wiary wynikała z jej pojmowania jako dziedzictwa ojców, co nie skłaniało do autorefleksji nad niskim poziomem wiedzy religijnej. Doktrynalna powierzchowność oraz znikomy wpływ wiary na postępowanie były rekompensowane konformizmem grupowym i pobożnością gromadną (Mariański 1983-4), jeśli nie stadną. Podłożem społeczno-kulturowym tego typu religijności była izolacja przestrzenna i społeczna, odrębność ustnej kultury chłopskiej od kultury pisanej, niski poziom wiedzy, homogeniczność, dominacja rodzinnej socjalizacji pierwotnej i cechy osobowości chłopca (Styk 2011).

4. Wczesna modernizacja wsi

Nowoczesna świadomość społeczna chłopów polskich kształtowała się w kontekście dziewiętnastowiecznych reform uwłaszczeniowych, które, otwierając kanały ruchliwości horyzontalnej i wertykalnej, przyspieszyły otwieranie się wsi na ponadlokalną rzeczywistość społeczno-kulturową, wprowadzając wieś w sferę gospodarki towarowo-pieniężnej (Styk 2015). Skutkiem tego było ograniczenie izolacji świadomościowej. Dzięki rozwojowi szkolnictwa i postępowi procesowi alfabetyzacji rozpoczął się proces modernizacji (tamże), w tym wchodzenia chłopów do narodu

(Chałasiński 1968), a raczej narodów¹ (Rykiel 2006) przez przekształcanie się chłopaparafianina w chłopą-obywatela (Styk 2015). Skutkiem upowszechnienia szkolnictwa, a więc i czytelnictwa, była utrata przez tradycję monopolu kulturowego, ale jednak nie pozycji dominującej w tym zakresie (tamże).

Zmiana kulturowa polegała na zmianie treści kultury, ale przyczyną tej zmiany była zmiana źródeł. Kryzys kultury polegał zaś na kryzysie dotychczasowych autorytetów (Bystroń 1947) i pojawieniu się nowych: nauczyciela i wiedzy książkowej. Różne autorytety utrzymywały treści niezgodne ze sobą (Styk 2011), powodując anomie. Szkoła wprowadzała w świat kultury symbolicznej, celem edukacji było zaś przygotowanie do innych niż rolnicze ról zawodowych.

Przemiany modernizacyjne w odniesieniu do wsi polegały zatem na odchodzeniu od chłopskiego świata społecznego, albo raczej na porzucaniu jego elementów (Podedworna 2015). Często rodziło to konflikty i opór rodziny, która nie akceptowała „ucieczki” ze wsi, ani nawet z rolnictwa. Szkoła przełamała izolację wsi (tamże), powodując otwarcie na świat zewnętrzny i – wspomniane już – wejście chłopą do narodu (Chałasiński 1968). Kontakt z kulturą symboliczną i edukacja zmieniły sposób myślenia mieszkańców wsi, uwalniając ich od charakterystycznego dla mentalności chłopskiej ahistoryzmu, konserwatyizmu i tradycjonalizmu. Chłopski styl życia przestał być postrzegany jako odwieczny i nienaruszalny. Zmodyfikowało to stosunek środowiska do własnych tradycji, które najpierw były święte i nienaruszalne, potem stały się barierami zmian, aż wreszcie zostały dowartościowane i pieczołowicie chronione (Podedworna 2015).

Proces modernizacji „całkowicie zdekomponował tradycyjny system wartości chłopów” (Styk 2015: 119). Przede wszystkim „straciła na znaczeniu triada wartości podstawowych: ziemi, lokalności i religii” (tamże) na rzecz rodziny, gospodarstwa domowego i wartości konsumpcyjnych. Rolnicy „wyzbyli się nie tylko gwary jako języka swej codzienności, lecz także utracili dawne własne kategorie percepcji rzeczywistości społeczno-kulturowej” (tamże). Dezintegracja wiejskich społeczności lo-

¹ Dobitną ilustracją tego procesu jest przemożna rola szkolnictwa w kształtowaniu świadomości narodowej na obszarze jednolitej kultury lokalnej. Obie babki mojego kolegi pochodzącego ze Śląska Cieszyńskiego pochodziły z dwóch sąsiednich wsi i mówiły tą samą gwara lokalną. W jednej jednak wsi była szkoła polska, w drugiej zaś czeska, i to one ukształtowały tożsamość narodową tych dziewczynek, a następnie kobiet.

kalnych wraz z indywidualizacją postaw, aspiracji, wzorów zachowań i hierarchii wartości wyeliminowały „mentalny obraz świata społecznego, pozostawiając zaledwie jego relikty” (tamże).

5. Późna modernizacja wsi

Modernizacja jest zmianą społeczeństwa tradycyjnego w nowoczesne; jest starciem starego z nowym, wywołuje więc konflikty, rodzi opór społeczny i prowadzi do anomii (Kaleta 2012), a nawet traumy. Talcott Parsons (1971) zidentyfikował cztery wymiary modernizacji: (1) dyferencjację struktur (różnicowanie i wzrastającą specjalizację), (2) wzrost adaptacyjny (poszerzanie zakresu dostępności środków), (3) inkluzję (wchłanianie i modyfikację struktur słabszych i słabiej przystosowanych) i (4) generalizację wartości (sankcjonowanie i upowszechnianie nowych wzorów działania).

Modernizacja obszarów wiejskich oznaczała ich urbanizację i – jakkolwiek paradoksalnie by to brzmiało – industrializację (Kaleta 2012). Urbanizacja jest przejściem miejskiego stylu życia (Wirth 1938), a więc zastąpienie racjonalności wiejskiej racjonalnością miejską. Industrializacja dotyczy rolnictwa, oznaczając przechodzenie od gospodarki naturalnej do rynkowej i wprowadzenie racjonalności przemysłowej, dzięki czemu rolnictwo można unowocześnić. Mechanizacja rolnictwa powoduje rehabilitację zawodu rolnika (Gorlach 2004), a raczej przekształcenie stanu chłopskiego w pozycję społeczno-zawodową rolnika. W drugiej połowie XX wieku wieś znalazła się „w przemożnym zasięgu egzogenicznej kultury masowej, która zdominowała zarówno jej ustny, jak i instytucjonalny układ kultury” (Styk 2015: 119).

Toczący się od czasu transformacji ustrojowej proces modernizacji wsi w Polsce polega na dezagraryzacji wsi, tj. marginalizacji rolnictwa jako głównego zajęcia i głównego źródła dochodów mieszkańców wsi. W 2009 r. z rolnictwa utrzymywało się 18% mieszkańców wsi. Poza tym nastąpiła heterogenizacja struktury społecznej obszarów wiejskich, w tym zróżnicowanie kategorii zawodowej rolników na (1) quasi-chłopów, (2) rolników „częściowych” (na pół etatu) i (3) przedsiębiorców porolniczych (postagrarnych). Posiadaczami i użytkownikami ziemi zostali także przedstawiciele zawodów nieutożsamiających się z rolnikami (Halamska 2012).

Modernizacja w postaci industrializacji, urbanizacji i masowych migracji spowodowała procesy indywidualizacji kulturowej, następnie zaś atomizacji życia społecznego wsi. Modernizacja, w tym mechanizacja pracy rolnika spowodowała jej zindywidualizowanie i racjonalizację. Praca ta została pozbawiona wielu treści symbolicznych i towarzyszących jej obrzędów. Ponieważ rolnicy przestali być dominującą na wsi kategorią społeczną, szanse przekazywania etosu chłopskiego stały się mało prawdopodobne (Podedworna 2015). Ten ostatni „po prostu przestał istnieć” (Styk 1993: 69). Współcześnie trudno mówić nawet o jednolitym etosie wiejskim (Styk 1993). Polscy rolnicy bezpowrotnie utracili swą chłopskość jako element konstytutywny tożsamości, stając się producentami rolnymi (Gorlach 2001). Modernizację można więc postrzegać jako tworzenie nowej tożsamości, a może nawet nowej tradycji. Obserwuje się ambiwalencję współczesnego życia mieszkańców wsi, zawieszonych między tradycyjną wiejskością a ponadlokalną, zurbanizowaną „ni to wiejskością, ni to miejskością” (Kaleta 1992). Część z tych tradycji staje się cyklicznie odtwarzanymi rytuałami. Tradycje rodzinne są tworzone przez członków rodziny, odwołując się do elementów zaczerpniętych z historii rodziny, ale często korzystają z inspiracji pochodzących z innych źródeł, np. z mediów. Obecnie obserwuje się indywidualizację tradycji, tj. wzrastającą rolę jednostek w jej kreowaniu (Woźniak 2017).

Modernizacja tradycyjnej wsi pociąga za sobą kryzys kultury ludowej. Wieś nie nadąża już „selekcjonować, adaptować i utrwalac treści kultury” (Styk 2011: 229) docierających z zewnątrz. W związku ze wzrostem poziomu intelektualnego mieszkańców wsi zanika „dawny, szczery, ujmujący prymitywizm naiwności, nie ma już potrzeby asymilowania czegoś, przetwarzania, dostosowywania, lecz przyjmuje się biernie pewne treści, aby je [...] z czasem również biernie zmienić na inne” (tamże). Kiedy wieś nie jest już izolowana od miasta i świata, kultura ludowa nie może być odmienna od miejskiej (Styk 2011), narodowej, europejskiej i światowej.

Religijna orientacja światopoglądowa i wartości religijne wciąż stanowią podstawę chłopskiej tożsamości społeczno-kulturowej. Religia wchodzi w skład systemu wartości podstawowych, przenikając wszystkie dziedziny życia i aktywności, reprezentuje jednak bardziej wartości uznawane i odczuwane niż realizowane oraz raczej

odświętne niż codzienne (Styk 1995). Teoretycznie traktowana jako wartość autoteliczna, w praktyce jest religią instrumentalizowaną w stosunku do innych wartości i celów, co jest reliktem tradycyjnej świadomości chłopskiej (Styk 1995).

Można sądzić, że tradycja, a zwłaszcza tradycjonalizm, straciły monopol wraz z procesem instytucjonalizacji życia mieszkańców wsi i ich wejściem w sferę oddziaływań mediów społecznych. Miejsce specyficznych i spójnych tradycji lokalnych zajmuje egzogeniczna „tradycja uogólniona, fragmentaryczna i amorficzna” (Styk 2011: 232), przekazywana przez instytucjonalny i masowy układ kultury.

6. Globalizacja i mediatyzacja wsi

Jednym z elementów globalizacji jest detradycjonalizacja (Wnuk-Lipiński 2004). Polega ona na uświadomieniu sobie przez jednostki i grupy społeczne faktu, że wynikające z tradycji normy postępowania, wierzenia, autorytety i rytuały nie są trwałą i niezmienną częścią „naturalnego” środowiska społecznego, lecz konstruktem kulturowym podlegającym fluktuacjom historycznym. Detradycjonalizacja jest zatem procesem stopniowego wygaszania wpływu tradycji na to, jakie wierzenia ludzie obecnie zachowują, „jak postępują, do czego dążą i jaki sens nadają tym dążeniom” (tamże: 225). Detradycjonalizacja narusza więc poczucie tożsamości jednostkowej i zbiorowej, przyczyniając się do rozpadu wspólnot lokalnych (Wnuk-Lipiński 2004). Wspólnotę lokalną tradycyjnie pojmowano bowiem w kategoriach nierozrwalnego związku miejsca (utożsamianego z terytorium), struktur tożsamości, sieci stosunków społecznych i wzorów kultury (Kempny 2004).

W kontekście globalizacji wyróżnia się trzy scenariusze przeobrażeń społeczności lokalnych: (1) kosmopolityczny, (2) fundamentalistycznego zaścianka i (3) tworzenie się społeczności lokalnej nowego typu (Klekotko, Gorlach, 2011).

W pierwszym scenariuszu członkowie społeczeństwa zaczynają poszukiwać nowych odniesień i tożsamości o większej skali przestrzennej, a nawet aterytorialnych, w tym wirtualnych.

W drugim scenariuszu postępuje atomizacja i indywidualizacja jako zjawiska typowe dla współczesnego życia społecznego, „prowadzące do chaosu i niepewności w relacjach społecznych” (Tuziak 2014: 152). Powoduje to „utrata poczucia bezpie-

czeństwa i wzmaga pragnienie przywrócenia tradycyjnej społeczności lokalnej opartej na wartościach wspólnotowych, silnie zintegrowanej, jednorodnej i zamkniętej na obce wartości kulturowe oferowane przez zglobalizowany świat” (tamże). Aby zredukować poczucie lęku, wspólnoty nadwartościowują tradycje lokalne, „których elementy stają się podstawą budowania ‘nowej-starej’ świadomości” (tamże: 153). Działanie według scenariusza fundamentalistycznego zaścianka prowadzi jednakże do marginalizacji we współczesnym, szybko zmieniającym się społeczeństwie, kształtując postawy i zachowania ksenofobiczne (Klekotko, Gorlach, 2011: 40) o znamionach quasi-nacjonalistycznych.

W trzecim scenariuszu zakłada się, że w zglobalizowanym społeczeństwie społeczności lokalne nie zanikną, lecz przyjmą nową postać, są bowiem w stanie wytworzyć nowe normy i schematy postępowania, lepiej dostosowane do zmieniających się warunków i potrzeb. W globalizacji upatruje się więc nie zagrożenia, lecz szanse rozwojowe. Podstawą integracji społeczności nowego typu nie jest tradycja, więzi rodzinne i sąsiedztwo, lecz cel, można więc mówić o „społecznościach zadaniowych” (Klekotko, Gorlach, 2011: 40), a więc zrzeszeniach. Społeczności lokalne nowego typu cenią różnorodność i szanują wolność jednostki; są inkluzywne, otwarte na zmiany i innowacje (Klekotko, Gorlach, 2011).

W epoce globalizacji pojawia się tradycja zmediatyzowana – uwolniona od ograniczeń przekazu bezpośredniego, oderwana od korzeni, odrytualizowana i pozbawiona jednoznacznego usytuowania w kontekście życia codziennego konkretnych społeczności (Thomson 2006). Proces ten wiąże się ze zmianami wywoływanymi przez media. Proces zmiany społecznej zwiększa zdolności komunikacyjne człowieka, zastępując aktywności i instytucje społeczne oraz zlewając i mieszając aktywności medialne z niemedialnymi (Woźniak 2017).

W tym kontekście pojawia się nostalgia za starymi dobrymi czasami, kiedy życie było proste, a przynajmniej prostsze, opierając się na wartościach rodzinności, stałości, pewności i jednoznaczności (w przeciwieństwie do płynnej nowoczesności Z. Baumana, 2007), tj. braku ambiwalencji w ocenie postaw. Życie płynęło wówczas innym rytmem: spokojniejszym, niechaotycznym, regulowanym nie przez media, lecz przez pory roku, święta kościelne i rok szkolny. Cezurą wydaje się upowszech-

nienie się internetu. Pojawia się potrzeba wypracowania stabilnego rytmu życia oraz odkrycia nowych autorytetów w miejsce gwałtownie tracącej wiarygodności Kościoła (Woźniak 2017).

W nowej rzeczywistości akceptuje się codzienność wypełnioną rutyną, tworzącą spokojny rytm życia. W tym kontekście akceptuje się zmiany ewolucyjne: narodziny, zgony, budowę nowych domów, a więc zmiany oswojone przez media. Nie akceptuje się natomiast zmian relacji międzyludzkich: zamykania się w kręgach rodzinnych, niewłączania się nowych osadników w życie miejscowości, do których się przeprowadzili (Kajdanek 2012) i powierzchowności relacji sąsiedzkich. Wynika to z samowystarczalności gospodarstw domowych (Woźniak 2017) i szerokiego zakresu usług świadczonych przez wyspecjalizowane instytucje, kiedy pomoc sąsiedzka nie jest niezbędna.

Masowe odejście mieszkańców wsi od rolnictwa powoduje zmianę funkcji domu, który z warsztatu pracy staje się rezydencją, coraz częściej wypielegnowaną. Stan zabudowań informuje bowiem o statusie społeczno-ekonomicznym ich właścicieli, podobnie jak pojazdy, którymi są niemal bez wyjątku samochody, konie zostały natomiast zredukowane do funkcji rekreacyjnych. Dzikie wiejskie ogródki zastąpiono zaś starannie utrzymanymi ogrodami (Woźniak 2017), generalnie zaś znikają krajobrazy naturalne, będące ostoją tradycji, przeobrażając się w sztuczne i wyizolowane od człowieka (Angutek 2013).

Mechanizmy praktyki społecznej przekazywania i utrwalania treści kulturowych są wpisane w codzienność, ich znaczenie zaś jest często nieuświadomiane. Postępuje homogenizacja kulturowa, zanika więc specyfika lokalna, a nawet regionalna, przez jej dostosowywanie do kultury „polskiej”, tj. ogólnopolskiej, w jej wersji modernizacyjnej, utożsamianej z miejską, nie zaś wiejską. Nadrzędnym imperatywem nie jest więc kultywowanie miejscowych zwyczajów, lecz modernizacja, tj. dostosowywanie się do współczesności. Upowszechnia się przekonanie o elastyczności jako wartości. W życiu codziennym „polskość” i „poszanowanie polskiej tradycji” było zresztą bardziej sloganem lansowanym przez prawicowe media, niemającym istotnego związku z zachowaniem wiedzy o zwyczajach, obrzędach i wartościach przekazywanych mimochodem w gronie rodzinnym. Intencjonalne podejście do

przekazu treści kultury, odwołujące się do przeszłości i zawierające elementy istotne dla zachowania tożsamości, są sporadyczne. Co ciekawe, większą świadomość mają osoby bardziej wykształcone, dla których wiejska tradycja lokalna nie jest stygmatem. Ogólnie jednak tradycje rodzinne przekazywane przez starsze pokolenie są często deprecjonowane, gdyż uznawane za bezużyteczne, nieprzystające do współczesności (Woźniak 2017), ponieważ związane z kulturą rolniczą.

Rewolucja medialna otworzyła szeroką możliwość wyboru elementów kultury, a więc i tradycji, *à la carte*. Nie ma więc już potrzeby bezwzględnego trzymania się tradycyjnych nakazów, zakazów i obowiązków. Przymus poddawania się powinnościom i słuchania autorytetów ustąpił wolności wyboru, łącząc się z redukcją roli nieformalnej kontroli społecznej. W tym kontekście wybiórcza tradycja zyskała paradoksalnie nową, pozytywną cechę – zredukowanie do wartości i odrzucenie stygmatu. Święta religijne wciąż się obchodzi, kładąc jednak nacisk nie na ich aspekt religijny, lecz rodzinny. Chodzenie do kościoła traktuje się coraz częściej – co dotyczy zwłaszcza kategorii *paschantes* – nie jako potrzebę, lecz powinność, a nawet rozrywkę. Dwa najważniejsze święta chrześcijańskie spędza się coraz częściej na wyjazdach urlopowych, jeśli tylko są takie możliwości finansowe (Woźniak 2017).

Zmienia się też podział obowiązków między płciami. Podział zajęć na męskie i kobiece uznaje się coraz powszechniej za archaiczny. Dotyczy to w szczególności odchodzenia od utożsamiania roli kobiety na przyjęciach towarzyskich jako pani domu i kuchty na rzecz pierwszej z nich. Nowością z stosunku do zachowań tradycyjnych są wspólne sobotnie rodzinne wyprawy po zakupy. Nową rolę kobiet obserwuje się w tworzeniu nowych, zmediatyzowanych tradycjach rodzinnych. To głównie kobietom przypisuje się potrzebę zachowania wspólnoty rodzinnej i poszukiwania nowych narzędzi do tego pomocnych. „Budowane na fundamentach starych tradycji, czasami nawet na ich zgliszczach, lub tworzone w inspiracji przekazami medialnymi nowe obyczaje [i] rytuały stają się kulturowym i społecznym spoiwem [...] społeczności” (Woźniak 2017: 57).

Dla znacznej części mieszkańców wsi kultura lokalna nie stanowi obiektu zainteresowania, ani ważnej sfery doświadczeń. Potrzeba doświadczania kultury wysokiej została zastąpiona przez masową kulturę medialną. Pojawia się zjawisko do-

mestyfikacji, tj. przedkładania domowej rozrywki (zwykle oglądania telewizji) nad uczestnictwo w życiu kulturalnym jakiegokolwiek instytucji (Bukraba-Rylska 2000).

W kulturach tradycyjnych nie było kłopotów z tożsamością, gdyż była ona uniwalentna. Była ona dana przez los, przypisana na mocy tradycji i stała. W społeczeństwach nowoczesnych występuje wielość kodów kulturowych, a więc poliwalencja, różnice między grupami i makrostrukturami są wyraźne, a tożsamość podlega trudnemu wyborowi. Jest ona dynamiczna i negocjowalna, prowadzi jednak do zuniformizowania działań wewnątrz własnej grupy oraz wobec członków innych grup. Istotnym składnikiem tożsamości są odniesienia do wartości, a więc identyfikacje kulturowe, wskazujące na akceptowane style życia i przebieg procesów socjalizacyjnych (Knapik 2011).

Elementem tożsamości jest identyfikacja terytorialna. O ile jednak w społeczeństwach tradycyjnych sprowadzała się ona do pytania, skąd jesteś, o tyle w społeczeństwach (po)nowoczesnych zmienia się ona w pytanie, gdzie jesteś. Można więc stwierdzić, że tożsamość lokalna nie wyrasta z tradycji ani przywiązania do określonego miejsca, lecz jest konstruowana wokół wspólnych wartości, gustów, praktyk kulturowych i określonych wzorców konsumpcji (Klekotko, Gorlach, 2013). Cechą takiej tożsamości jest znaczna gęstość kościołów, związków wyznaniowych, tradycyjnych stowarzyszeń lub grup sąsiedzkich, muzeów lokalnych i innych instytucji kultury rozwijających lokalne tradycje, a także obecność restauracji oferujących potrawy kuchni regionalnej lub „swojskiej” (Klekotko, Gorlach, 2013).

Dla rekonstrukcji i rozwoju dziedzictwa kulturowego wsi wielkie znaczenie ma jej urynkowanie, a zwłaszcza utowarowienie. Można tu zaliczyć: (1) produkty i aktywności rolnicze i ogrodnicze, (2) nowe produkty i aktywności, (3) stare, opuszczone siedliska wiejskie i budowle gospodarcze oraz (4) elementy przestrzeni wiejskiej i tradycji wiejskich (Podedworna 2011). W procesie urynkowania można wyróżnić trzy etapy (Best 1989):

- (1) społeczeństwo towarów, tj. zmianę wartości użytkowych w wartości wymienne;
- (2) społeczeństwo spektaklu, tj. urynkowanie sposobu życia przez zmianę wartości użytkowych w wartości symboliczne;

(3) społeczeństwo symulaków, tj. zamianę wartości w znaki (wierne kopie nigdy nieistniejących bytów).

W tej sytuacji pojawiają się cztery strategie właścicieli gospodarstw rolnych: (1) farmeryzacja, (2) skansenizacja, (3) budowanie rodzinnego rolnictwa ekologicznego (Gorlach 1995) oraz (4) agroturystyka, a szerzej agrobiznes (Szpyt 2012).

W zglobalizowanym świecie tradycję można rozpatrywać jako *sacrum* albo *sanctum*. *Sacrum* wywołuje postawę szacunku dla przeszłości kulturowej, może też jednak uświęcać teraźniejszość, pozwalając wyjaśniać współczesność przez odniesienia do przyjętych jako historycznie ważne elementów określających styl życia ludzi. *Sacrum* tradycji to jej wartość doświadczana emocjonalnie i przeżywana immanentnie (Mielicka-Pawłowska 2015). *Sanctus* tradycji natomiast to jej gloryfikowanie, uwielbienie, wybielanie i interpretowanie „zgodnie z ideologią, która treści kulturowe przekazu ponadpokoleniowego czyni obowiązującymi zasadami stylu życia” (Mielicka-Pawłowska 2015: 30), wzmacnianymi przez „politykę historyczną” państwa.

7. Relikty tradycjonalizmu

Wylimitowanie – wspomnianego wyżej – mentalnego obrazu chłopskiego świata społecznego (Styk 2015) nie jest bynajmniej całkowite, gdyż jego relikty pozostały, a nawet – przez ekologiczny proces inwazji i sukcesji – przeniosły się ze wsi do miast. Ilustracją tego faktu jest niepoprawne politycznie porzekadło, że chłop może wyjść ze wsi, ale wieś z chłopca – nie. Wiele bowiem cech etosu chłopskiego funkcjonuje jako „chłopski filtr” (Wasilewski 1986), przeniesiony przez emigrantów ze wsi, którzy wnieśli ten filtr jako istotny, być może niechciany, lecz zapewne nieunikniony składnik polskiej postagrarniej kultury narodowej. Elementami tego filtra są: (1) *sanctus* tradycji jako zideologizowany korelat frustracji społecznej, (2) wynikające z tego zachowania ksenofobiczne zmarginalizowanego fundamentalistycznego zaścianka, wzmacniane przez (3) instrumentalizację religii w stosunku do ideologii.

8. Literatura

- Angutek D., 2013: *Kulturowe wymiary krajobrazu. Antropologiczne studium recepcji przyrody na prowincji: od teorii do empirii*. Poznań: Bogucki.
- Bauman Z., 2007: *Płynna nowoczesność*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Best S., 1989: *The commodification of reality and the reality of commodification: Jean Baudrillard and postmodernism*. "Current Perspectives in Social Theory", 19, 23-51.
- Bukraba-Rylska I., 2000: *Kultura w społeczności lokalnej – podmiotowość odzyskana?* Warszawa: IRWiR PAN.
- Bystron J. S., 1947: *Kultura ludowa*. Warszawa: Trzaska, Evert i Michalski.
- Chałasiński J., 1968: *Kultura i naród*. Warszawa: PWN.
- Gorlach K., 1995: *Chłopi, rolnicy, przedsiębiorcy. „Kłopotliwa klasa” w Polsce postkomunistycznej*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Gorlach K. 2001: *Świat na progu domu*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Gorlach K., 2004: *Socjologia obszarów wiejskich*. Warszawa: Scholar.
- Halamska M., 2012: *Rolnictwo a struktura społeczna wsi*; w: A. Kolasa-Nowak, W. Misztal (red.): *Społeczne światy wartości. Księga pamiątkowa z okazji 70. Jubileuszu Prof. dr. hab. Józefa Styka*. Lublin: Wydawnictwo UMCS; 223-230.
- Hayek F., 1998: *Indywidualizm i porządek ekonomiczny*. Kraków: Znak.
- Jagiello-Łysiowa E., 1969: *Zawód rolnika w świadomości społecznej dwóch pokoleń wsi*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Kajdanek K., 2012: *Suburbanizacja po polsku*. Kraków: Nomos.
- Kaleta A., 1992: *Podstawowe założenia odnowy obszarów wiejskich Europy*; w: M. Wieruszewska: *Odnowa wsi. Między mitem a nadzieją*. Warszawa: Wyd. PAN.
- Kaleta A., 2012: *Pozytywistyczne teorie rozwoju obszarów wiejskich*; w: A. Kolasa-Nowak, W. Misztal (red.): *Społeczne światy wartości. Księga pamiątkowa z okazji 70. Jubileuszu Prof. dr. hab. Józefa Styka*. Lublin: Wydawnictwo UMCS; 223-230.
- Kempny M., 2004: *Lokalność dziś – co można i co warto badać?*; w: J. Kurczewska (red.): *Oblicza lokalności: tradycja i współczesność*. Warszawa: IFiS PAN.
- Kleotko M., Gorlach K., 2011: *Miejsce, globalność, lokalizacja. Przyczynek do problematyki socjologii wsi (i nie tylko) w społeczeństwie ponowoczesnym*; w: H. Podedworna,

- A. Pilichowski (red.): *Obszary wiejskie w Polsce. Różnorodność i procesy różnicowania*. Warszawa: IFiS PAN.
- Klekotko M., Gorlach K., 2013: *Trójkąt niebermudzki: sceny, sieci i ruchy społeczne w rozwoju obszarów nie tylko wiejskich*. „Folia Sociologica”, 44, 25-38.
- Knapik W., 2011: *Tradycje jako element tożsamości kulturowej wiejskich społeczności lokalnych*; w: J. Syk, M. Dziekanowska (red.): *Tradycja w kontekstach społecznych*. Lublin: Wydawnictwo UMCS; 249-258.
- Kocik L., 2000: *Między przyrodą, zagrodą i społeczeństwem*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Mariański J., 1983-4: *Badania nad religijnością ludową w środowisku wiejskim. Stan i perspektywy*. „Roczniki Socjologii Wsi”, 20, 149-160.
- Mielicka-Pawłowska H., 2015: *Sakralizacja tradycji kulturowej*; w: J. Syk, M. Dziekanowska (red.): *Kategoria etosu w badaniach nad społeczeństwem*. Lublin: Wydawnictwo UMCS; 37-50.
- Parsons T., 1971: *The system of modern societies*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Pawłowska K., 1996: *Idea swojskości w urbanistyce i architekturze miejskiej*. Kraków: Politechnika Krakowska, Seria Architektura, Monografia 203.
- Podedworna H., 2011: *Elementy tradycji życia codziennego wsi w procesie urynkowania*; w: J. Syk, M. Dziekanowska (red.): *Tradycja w kontekstach społecznych*. Lublin: Wydawnictwo UMCS; 301-309.
- Podedworna H., 2015: *Etos chłopski dziś: atak i obrona*; w: J. Syk, M. Dziekanowska (red.): *Kategoria etosu w badaniach nad społeczeństwem*. Lublin: Wydawnictwo UMCS; 103-111.
- Rykiel Z., 1999: *Przemiany struktury społeczno-przestrzennej miasta polskiego a świadomość terytorialna jego mieszkańców*. Wrocław: Polska Akademia Nauk, Instytut Geografii i Przestrzennego Zagospodarowania, Prace Geograficzne, 170.
- Rykiel Z., 2006: *Podstawy geografii politycznej*. Warszawa: PWE.
- Rykiel Z., 2011: *Tradycja i nowoczesność jako kapitał i kultura czasu*; w: J. Syk, M. Dziekanowska (red.): *Tradycja w kontekstach społecznych*. Lublin 2011: Wydawnictwo UMCS; 27-38.
- Sowell T., 1980: *Knowledge and Decisions*. New York: Basic Books.

- Styk J., 1993: *Chłopski świat wartości. Studium socjologiczne*. Włocławek: Wydawnictwo Duszpasterstwa Rolników.
- Styk J., 1995: *Światopogląd i religijna tożsamość społeczno-kulturowa mieszkańców wsi*; w: J. Turowski (red.): *Socjologia wsi i rolnictwa*. Lublin: Wydawnictwo UMCS; 217-231.
- Styk J., 2009: *Dynamika waloryzacji tradycji lokalnych*. Konferencja pt. Tradycja w procesie przemian. Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Baranów Sandomierski, 17-19.05. 2009.
- Styk J., 2011: *Tradycja w chłopskim świecie wartości*; w: J. Styk, M. Dziekanowska (red.): *Tradycja w kontekstach społecznych*. Lublin: Wydawnictwo UMCS; 225-234.
- Styk J., 2015: *Chłopskie kryteria i mechanizmy waloryzacji rzeczywistości społeczno-kulturowej*; w: J. Styk, M. Dziekanowska (red.): *Kategoria etosu w badaniach nad społeczeństwem*. Lublin: Wydawnictwo UMCS; 113-121.
- Szczecińska-Musielak E., 2009: *Odtwarzanie tradycji na Warmii i Mazurach*. Konferencja pt. Tradycja w procesie przemian. Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Baranów Sandomierski, 17-19.05.2009.
- Szpyt M., 2012: *Główne kierunki badań socjologicznych nad polską wsią po 1989 r. Podkarpacie na tle kraju*. „Rzeszowskie Studia Socjologiczne”, 1/2012, 171-195.
- Thomas W. I., Znaniecki F., 1976: *Chłop polski w Europie i Ameryce*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Thomson L., 2006: *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*. Kraków: Nomos.
- Tuziak B., 2014: *Autorytet władz gminnych a rozwój społeczności lokalnych. Studium socjologiczne*. Warszawa: Scholar.
- Wasilewski J., 1986: *Społeczeństwo polskie, społeczeństwo chłopskie*. „Studia Socjologiczne”, 3 (102), 39-56.
- Wierzbicki Z., 1979: *Tradycyjna religijność ludowa*. „Roczniki Nauk Społecznych”, 7, 113-176.
- Wirth L., 1938: Urbanism as a way of life. “American Journal of Sociology”, 44, 1-24.
- Wnuk-Lipiński E., 2004: *Świat międzyepoki. Globalizacja, demokracja, państwo narodowe*. Kraków: Znak.

Woźniak A., 2017: *Współczesna wieś polska – między tradycją rodzinną a tradycją zmediatyzowaną?*; w: M. Dziekanowska, M. Wójcicka: *Współczesne konteksty tożsamości społeczno-kulturowych*. Lublin: Wydawnictwo UMCS; 41-58.

Wpłynęło/received 12.03.2019; poprawiono/revised 01.06.2020

Continuity and contestation.

Structural and cultural background of transportation preferences in Poland

Dawid Krysiński

Instytut Socjologii, Uniwersytet Wrocławski

ul. Koszarowa 3, 52-007 Wrocław, Poland

dawid.krysinski@uwr.edu.pl

Jacek Szczepański

Instytut Socjologii, Uniwersytet Wrocławski

ul. Koszarowa 3, 52-007 Wrocław, Poland

jacek.szczepanski94@o2.pl

Abstract

The main goal of this paper is to understand the interconnections between cultural and functional aspects of car exploitation. It is argued that these two aspects should be considered as different sides of the same automobility phenomenon, which has a great impact on the transportation preferences of citizens. In order to explain how the interconnections would influence each other and shape the preferences, the analysis results are considered within the framework of a biographical approach, with particular attention to the adulthood transition. The paper provides evidence that the mobility orientation of many local inhabitants changes as a result of obtaining a job. At this biographical stage, the growing importance of the dominating strategy of “being a driver” could be observed, mainly due to different socially constructed requirements, e.g. the demonstration of buyer power, flexibility and multi-functional existence. Finally, it is also emphasized that the interconnections strengthening the role of private cars should not be considered in terms of what does not change, since they trigger opposition discourses which criticise automobility domination.

Key words: urban transport, mobility culture, transportation preferences.

1. Introduction

During the last few decades, automobility phenomenon has become a critical issue in the debate about capitalism, cultural individualisation and environmental consequences of technology development. The reason is that the automobility is often seen as an extraordinarily powerful *complex* with strong connections to the dominating culture and urban ideologies, capital accumulation, manufacturing systems, individual consumption and personal identity (Wenzel, Yaeger, 2017). John Urry defines automobility as a system “constituted through technical and social interlinkages with other industries, car parts and accessories; petrol refining and distribution; road-building and maintenance; hotels, roadside service areas and motels; car sales and repair workshops; suburban house building; retailing and leisure complexes; advertising and marketing; urban design and planning; and various oil-rich nations” (Urry 2000).

Domination of the automobility culture and the rapidly increasing number of cars across the world with its all negative consequences for social inequalities, transportation exclusion, pollution and problems with traffic coordination on urban areas, began to be a subject of many scientific analyses (Burns, Novelli, 2008). Stephan Bohm, Campbell Jones, Chris Land and Matthew Peterson describe the automobility complex as a disciplinary regime that is characterised by core antagonisms. As they argue, “the pursuit of individual mobility becomes collective immobility” due to “traffic jams, the dependency on non-renewable resources, the ecological devastation [...] as well as the prevalence of accidents” (Bohm et al., 2006). These issues triggered global debate about the future of automobility and potential changes in socio-economic life that would result from the replacement of car by other mobility solutions.

Cars significantly transformed the socio-economic landscape of the current world, from urban form and suburbanisation (Hirt 2007), through the structure of labour market and perception of time, up to socially constructed mobility culture and imaginations about private vehicles. It means that particular drivers are not out of this complex system, since cars became “integral to the privatization, individualization and emotionalization of consumer society as a whole” (Gilroy 2001). Private vehicles rede-

defined not only movement and sensory experience, but also the structure as well as coordination of daily routines and activities, including work and childcare. In other words, the automobility system is intertwined with all aspects of modern existence due to personal experience, socialisation and intense efforts of the car industry supported by the advertising business. Thus, while significant reductions in car using are needed to limit the negative impact of automobility on the natural environment and social life, many people are against the potential changes, because they treat their private cars as an integral part of self-making practices and autobiography. The strong social resistance not only generates conflicts between proponents and opponents of sustainable transport policy (with a leading role of alternatives to private cars) but also raises a question of whether any consensus around changes in urban transport systems could be achieved.

In this paper, it is argued that fossil fuel dependence and the personal attitude towards the automobility cannot be radically re-planned and reimagined without an understanding of deep interconnections between cultural and functional aspects of the car exploitation. In Section One, the history of the automobility complex is analysed in order to show that both cultural and functional motivations have got the same background resulting from path dependency and historical changes that strengthened the functional and symbolic significance of private cars. Section Two is based on the Social Diagnosis of Wrocław 2017 project, held in one of the largest Polish cities, which is struggling with significant transportation problems and transforms its transport policy towards the more sustainable approach. In order to explain how the interconnections between functional and cultural aspects would influence each other, the analysis results are considered within the framework of a biographical approach with particular attention to the adulthood transition. It is also argued that the social role of the automobility, including its functional aspects and approval for its domination, are shaped by collectively produced social discourses and expectations. Taking this into account, it is emphasized that the process of planning the sustainable transport policy, communicating its main assumptions and creating new mobility discourses, should not ignore the interconnections between the automobile symbolism and functionality. Finally, the paper

provides evidence that the interconnections strengthening the role of private cars should not be considered as what does not change, since they trigger opposition discourses which criticise automobility domination.

2. “Locked-in” cultural and functional interconnections

Concept of the automobility system well reflects directions in which the debate about automobility goes. Many authors point to the role of private cars in the daily life of individuals, emphasizing that the automobility is an “object of consumption, carrying meanings and identities”, which transforms social routines and practices (Beckmann 2001). However, to understand why private vehicles are crucial for many people, macrostructural context should be especially outlined. Since the beginning of the 20th century, the automobility has begun the transformation of national economies, with particular attention to the USA economy and the Fordist approach to production. It was a low-cost, high-quality Ford T model which transformed cars into “the quintessential manufactured object produced by the leading industrial sectors and the iconic firms within twentieth-century capitalism” (Urry 2006). H. Ford, as the first automobile manufacturer, was able to drastically reduce the production time along with the equally steep decrease in production costs. Due to this fact, cars not only became available for many members of the emerging American middle-class but also perfectly corresponded with the needs caused by fluctuations in the capitalist system. David Harvey (1985) suggests that rapid growth of suburbia in American cities was a direct answer of capitalists to the economic downturns which resulted in massive “capital switching from the primary circuit of manufacturing production to the secondary circuit centred on the built environment”, reducing the negative consequences of the downturns increased the popularity of economic practices in which the state began to support the urbanisation process actively. Therefore American suburbs – “a middle-class residential enclave strongly connected with relocation of the population from the centre to the suburbs” – became a safe harbour for capital surplus that could not achieve profits from the traditional industrial production (Shen, Wu, 2016).

The capital accumulation in the urban areas, well known since the beginning of the industrial revolution, would not be developed so extensively without achievements in the car manufacturing system. Extensive urbanism with the conquest of more and more suburban land was possible only due to the growing availability of private cars for the middle class. As a result, there is nothing more distinctive for the American suburbia than private vehicle meeting all transportation needs of the suburbanites. Two birds with one stone were killed: not only the adverse effects of the economic downturns were mitigated, but also new market opportunities for the car industry emerged.

Indeed, the Fordist approach in car production, which was accompanied by the Keynesian economic model, launched a long-term process that strengthened the primary role of the automobility in both the global economy and daily routines of people. There are too many economic actors involved in car-oriented industries to reduce the role of private cars in social life, and there are too many changes in the socio-spatial organisation of social practices to resign from the automobility. It is not surprising, then, that the system is seen as “path-dependent pattern laid down from the end of the nineteenth century” (Urry 2004: 27). The main result of this process was that “economies and societies were ‘locked in’ to the steel-and-petroleum car”, which generated “huge increasing returns resulted for those producing and selling the car and its associated infrastructure, products and services” (ibidem: 27).

Due to the strong connections between the car industry and other economic sectors, there is no doubt that vitality of the automobile culture became crucial to maintain economic stability in many countries. This effect would be impossible without strong support from the advertising and marketing sector, which has been a key driver of the twentieth-century consumer culture as a whole. That is the reason why the automobility phenomenon could be treated “as the dominant *culture* that sustains major discourses of what constitutes the good life, what is necessary for appropriate citizenship of mobility and which provides potent literary and artistic images and symbols” (Urry 2004: 26). One expressive form of the advertising discourse is an SUV sub-segment that gained significant market share primarily in the USA. As Stephen Graham emphasizes, “SUVs

can be understood as mobile 'capsular' technologies, designed to offer autonomous neoliberal subjects the fantasy of complete individual control and total libertarian secession from the social and public spaces of city life – spaces which, because they exist beyond the cocoon of the interior, become residualized". For S. Graham, SUVs became "an icon of neoliberal subjecthood" which "helps reconfigure urban life as an interlinked series of mobile built capsules, withdrawn from the wider social environment, whilst selective connectivity is maintained through new control and surveillance technologies" (Graham 2011: 310).

This extreme example is evidence of the profound cultural transformation of almost all economically developed societies (including Poland), in which car use has come to dominate the mobility system. As M. Sheller noted, the automobility and discourse about automobiles impact "not only on local public spaces and opportunities for coming together but also on the formation of gendered subjectivities, familial and social networks, spatially segregated urban neighbourhoods, national images and aspirations to modernity" (Sheller 2006: 209). In particular, the familial and social networks create new sociable settings and discourses about functional and non-functional mobility behaviours due to which private car becomes an essential part of "patterns of sociability and extraordinary moment of consumption". Collective imaginations have a significant impact on „how feelings for, of, and within cars come to be socially and culturally embedded in embodied sensibilities, in familial and sociable practices of car use", including its functional role (Sheller 2004: 223).

In this way, car consumption is "never simply about rational economic choices, but is as much about aesthetic, emotional and sensory responses to driving, as well as patterns of kinship, sociability, habitation and work" (Sheller 2004: 223). There is an evidence that technical parameters of cars are appreciated by public discourse in many ways, which makes the private vehicles attractive for users. David Gartman emphasizes that private automobile is the major item of *individual consumption* carrying meanings and identities, "marking out differences between classes" and, finally, "expressing the different identities of lifestyle groups in a levelled and pluralized consumer culture"

(Gartman 2004: 174). For many authors, the most interesting aspects of the dominating mobility culture is the gender issue. In this context, M. Sheller emphasizes that “whether phallic or feminised, the car materialises personality and takes part in the ego-formation of the owner or driver as competent, powerful, able, and sexually desirable” (Sheller 2006: 213). The gender aspect belongs to the reasons of the high attractiveness also because of “risk-laden car culture, which emphasizes masculine powers and excludes women”, and seems to be “attractive to working-class youth marginalized by mainstream schooling” (Walker 2000: 153). In the different ways, car “provides status to its owner/user, through its sign-values (for instance speed, home, safety, sexual desire, career success, freedom, family, masculinity, genetic breeding)” and through “being easily anthropomorphised by being given names, having rebellious features, seen to age and so on” (Urry 2004: 27). Private vehicle is often sexualized “as ‘wife’ or lover”, which “suggests a kind of libidinal economy around the car”. As a result, “particular models become objects of desire to be collected and cosseted, washed and worshipped” (Sheller 2004: 225).

Such various relationships between car and its user, strengthened by the dominating social discourse, make the car a basic tool for communicating socio-economic status and meeting different emotional needs (Sheller 2004), viz. willingness to demonstrate individual purchasing power, feeling of strength, control, speed, safety and comfort, being fashionable, and so on. As Linda Steg emphasizes, “the way people talk about their cars, and the ways cars are advertised make clear that the car fulfils many of such symbolic and affective functions”, including feelings of sensation, superiority and arousal. There are also many studies focused on “mappable connotations” that are related to freedom and independence, “right to be alone” and “distinction between private and public that exists in the realm of utterances [...] of property, of space, as in the distinction between public and private spaces” (Steg 2005: 148). In this sense, private automobile provides the driver not only with “freedom to” travel but also with “freedom from” scrutiny of the public and feeling of threat (Halden 2013). Therefore private cars are often seen as a “steel cage” ensuring security, but also emphasizing the social distance between driver and people who are not able to use a car (Cauter 2004). Many au-

thors mention that the car-based culture “helps reconfigure urban life as an interlinked series of mobile built capsules, withdrawn from the wider social environment” (Graham 2011: 310), like urban spaces dominated by ethnic minorities as well as real or imaginary criminals.

Undoubtedly, the macroeconomic context, with all its linkages to the capitalism evolution and mass media communication, has had a great impact on the notions about the car and its role in daily life. However, the impact of the macrostructural circumstances should not be limited to the cultural aspects, including positive emotions, psychological stimulus or relationship between car and personal identity of its user (Greco 2008). It should also take into account the fact that all the cultural changes have occurred along with functional reconfigurations strengthening the leading role of private cars. The suburbanisation, modern approach to urban planning (with spatially separated socio-economic activities) and new jobs based on spatial mobility are only a few examples of “objective” requirements leading many people to unremitting car exploitation and significant changes in the order of daily routines and practices. As Craig Morton et al. (2016) suggest, the automobility “compressed time and space, offered their drivers unbridled flexibility in their movement flexibilities and produced a form of spatial organisation which seemingly necessitates the use of cars” (ibidem: 500). Mimi Sheller emphasizes that private car not only increases opportunities for mothers of young children to take a paid job but also enables “the complex orchestration of [...] schedules [...] and comes to support feelings associated with taking care of one’s family” (Sheller 2004: 235). Apart from that, “mobility and control over mobility both reflect and reinforce power” (Sheller 2014: 796). The access to mobility services is not equal for all (Skeggs 2004) due to intentional exclusion of different social categories from access to the transportation services, neoliberal transportation policy which results in a withdrawal of many public transport connections (Kajdanek 2012), and pricing policy that often makes the transport very expensive for individuals.

It is worth noting that there is no clear division between the functional and cultural aspects of the automobility due to its hybrid character. The mobility issues are of

great importance for households organising different spatially dispersed activities every single day. This process does not remain without an impact on the emotional sphere of drivers, since using a car reconfigures perception of time and space, accessibility and comfortability. Private vehicles are deeply embedded in ways of life networks of friendship, sociality and imaginations on comfortable, enjoyable and exciting existence, with particular attention to the daily routines and practices. It means that the functional and cultural (emotional) aspects are often combined into one single decision process. Therefore, there is no room for analysis of automobility in terms of a black box with separated and self-contained aspects, in particular commuting, leisure, or business, time, comfort or price (Sheller 2006). All these aspects should be considered as different sides of the same automobility phenomenon due to which social life has become not only “locked into the modes of mobility that automobility generates and presupposes” (Featherstone 2004: 2), but also significantly reconfigured. That is the reason why the automobility is a “complex sensuous relationality between the means of travel and the traveller that provides different experiences, performances and affordances” (Sheller 2006: 216) while travelling from one place to another as quickly as possible (Featherstone 2004).

Interconnections between functional and cultural aspects of the automobility are a big challenge for studies on transportation issues, since the scientists often tend to separate different aspects of mobility and to treat time, comfort, symbolic status, costs or accessibility as non-correlated factors that could be quantitatively measured and controlled (cf. Sierpiński 2012). It is often expected that the quantifiable improvements in one particular aspect would lead to measurable changes in demand for particular transport services. However, as it was presented above, neither functional nor cultural aspects of automobility could be analysed without close attention to their interconnections. Only holistic perspective allows to understand how cultural determinants of using the car become the background for discourse regarding the functional role of the automobiles; and, in return, how functional requirements affect ideology related to the emotional feelings, stratification, class distinction or gender aspects. For example, time should not be considered only as a measurable factor which is fully rationally taken into

account by travelling people. This factor is also strongly related to the feeling of effectiveness, flexibility and ability to be in time. In this way, each driver could be seen as a person who can coordinate different activities, meet social requirements and feel the pleasure of driving vehicle which is privatised and offers access to different personalised services.

It means that the automobility creates “locked-in” system not only because of relationships between different car-related industries, spatial planning and advertising industry. Its “locked-in” specificity also comes from strong integration between functional and cultural aspects of the individual motivations, imaginations, expectations and needs that are collectively (re)produced. This complexity not only influences transportation preferences and spatial practices of people but also has a great impact on the social acceptance for changes in urban transport policy (including limitations for cars and promotion of riding bikes, walking and using public transport). To illustrate this important point, different types of mobility habits were analysed along with various motivations expressed by the participants of Social Diagnosis of Wrocław 2017 (Kajdanek, Pluta, 2017). It is preceded by a short introduction to the methodological aspects of both the Diagnosis and the presented study.

3. Methodology

The data used in this article was collected within the framework of the Social Diagnosis of Wrocław that was held in September 2017. The survey was conducted among 2001 inhabitants of the city who were between 15 and 80 years of age and had lived in Wrocław for at least six months before the survey. All respondents were recruited basing on the random route procedure that began from randomly selected points in 29 Wrocław neighbourhoods. The calculations presented herein were made with the use of the statistical package IBM SPSS Statistics.

The first step of the presented analysis was to identify which mean of transport is the most important for each respondent. To this end, the participants were asked how they usually travel to work, school, other public institutions, entertainment venues and

places in which they undertake after-school activities. They could have matched each destination with only one transportation mean, choosing from a car, taxi, rail, other public transport (bus or tram), bicycle or walking. For each respondent, the most often indicated mean of transport was identified. If any respondent selected more than one mean of transport the same number of times, (s)he was categorised as a person with “undefined” transportation preferences. In this paper, three different types of respondents are taken into account: car users (41% of the Wrocław inhabitants participating in the survey), public transport passengers (31% of the respondents) and cyclists (6%).

The second step was to conduct logistic regression allowing to identify factors of transportation preferences of car users, public transport passengers and cyclists. Basing on the data collected for the Social Diagnosis of Wrocław 2017, two groups of predictors were selected. The first group refers to the structural determinants of transportation preferences and includes factors regarding economic activities, age, number of children and income of the household. It is assumed that these predictors may reflect objective barriers to access to selected means of transportation (e.g. economic condition of household, exams and age allowing people to get the driver license) or functional requirements influencing the people’s choices and allowing to consider the research issue discussed in this paper (e.g. the type of professional occupation, number of children under care of their parents and participation in activities spread across the city).

Contrary to the structural point of view, the second group of factors indicates the cultural background that shapes transportation preferences. In this case, there is no objective limitation for using different means of transportation, and the final choice seems to be the result of the individual value system and preferences. Thus, these factors refer to lifestyle determinants, viz. education level, attitude towards social projects and preferences regarding leisure and free-time activities. According to literature, it is also assumed that transportation choices are often connected with the self-identity expression or demonstration of economic status. Due to this fact, the group of cultural factors includes additional predictors related to the social status which is measured by subjective assessment of the respondent’s position in the social hierarchy.

It should be noted, however, that the assignment of particular predictors to the groups mentioned above is only conventional. For example, one can imagine that the economic activity or having children lead to use a car not because of functional pressure (lack of alternative), but due to the dominating cultural models or self-perceived comfort. Thus, the cultural or structural (functional) role of each predictor is specified beneath, where the results of the regression analysis are presented. Thanks to that, each predictor could be interpreted in the context of other predictors, which is necessary to identify the interconnections between functional and symbolic (cultural) determinants of the transportation preferences.

In order to identify final determinants of the preferences, three independent regression models have been developed, separately for each evaluated mean of transport (car, public transport and bicycle). All predictors were used in its original form, except for the factors regarding attitude towards the leisure free-time activities. Since this component was measured in the Social Diagnosis of Wrocław 2017 by 23 variables, factor analysis (PCA) was applied in order to reduce the number of dimensions. According to the results achieved in the analysis, 23 variables were grouped into six principal components, presented in Table 1. The PCA procedure created a set of additional standardised variables which estimate the popularity of the identified factors on a case by case basis (for each respondent separately). The variables were used in the regression analysis as six quantitative predictors. The PCA model explains 44% of the variance, while the value of the Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) Test for Sampling Adequacy is .747.

Table 1. The main attitudes towards leisure and free-time activities

Variables	Factor					
	1	2	3	4	5	6
Running	.771	.034	-.026	.055	-.014	-.006
Practising high-risk sports	.706	.026	-.058	.016	.123	.025
Going to the gym, swimming pool etc.	.686	.131	.058	-.056	-.178	.112
Cycling, rollerblading	.601	-.001	.108	.145	.023	.000
Beauty treatments	.533	.077	.064	-.070	.088	.193
Internet surfing	.311	.228	.059	-.163	-.225	.201
Going to live music concerts, participating in sport events	.078	.672	.057	.233	-.008	-.025
Going to cinema	.097	.646	.120	.166	-.063	.009
Meetings with friends in pubs and restaurants	.164	.617	.108	.030	-.136	-.014
Participating in events at shopping malls	-.055	.544	-.013	-.093	.157	.090
Going out of the city	.044	.016	.621	.166	.022	.040
Going to the zoo	.039	.021	.617	-.020	.200	.018
Going to theatre, museums and galleries	.102	.184	.610	.005	.130	-.004
Walking in the parks	-.064	.045	.483	-.112	-.067	.157
Hobby (philately etc.)	.028	.090	-.025	.736	.070	.128
Participating in the art activities	-.002	.315	.029	.613	.039	.097
Sitting at home (watching TV)	-.136	.245	-.198	-.449	.198	.398
Cultivating a garden	.039	-.090	.073	.143	.691	.082
Going to church (except Sunday)	.057	.085	.251	-.074	.684	.005
Meeting family	.175	-.070	.118	.059	.156	.551
Meeting friends at home	.250	.077	.229	.006	-.212	.551
Walking around home	-.088	.063	-.113	.316	.139	.484
Reading books, listening to the music	.168	.018	.310	.036	-.330	.440

Principal Component Analysis

Rotation Method: Varimax with Kaiser Normalization

Convergence was achieved after 10 iterations

Source: Own calculations based on the Social Diagnosis of Wrocław 2017

The first attitude towards leisure and free-time activities indicates important role of sport activities and body care. There is also an additional factor, playing computer games, which is, however, not coherent with other types of activities included in the “sportive” dimension. The second attitude is strongly connected with the participation in mass events and informal social activities, e.g. visits the cinema, participation in music events, meeting friends in pubs, etc. The third dimension, on the contrary, refers to high-culture events and open-air activities. The fourth attitude includes participation in the art and hobby activities, while the fifth one represents traditional activities, e.g. going to church or cultivating the garden. Finally, the sixth factor includes all respondents who prefer spending their free time at home or with family. As it was mentioned above, all the identified components were used to conduct the logistic regression analysis, the results of which are presented in Section Four.

4. Results

The first regression model describes the determinants of *private car use* and explains 15% of the variance (Table 2). According to the regression model presented below, one of the essential factors enhancing the role played by car in daily life is the professional occupation. As the collected data suggest, economic activity increases the likelihood of using a car by almost three times, as compared with people who are not involved in economic activities.

Taking up a job tends to “privatise” spatial mobility, which begins to be based on private cars. Not surprisingly, then, the car users also better evaluate their economic condition, since the professional occupation often provides employees with income that is not achievable for the unemployed and other respondents who have not initiated their

professional careers yet. Their “not privatised” spatial practices are often correlated with their low level of education (only those who have completed primary school are not familiar with using the private car) or being out of the labour market. This is the reason why only students and people who do not have enough economic resources are forced to resign from using a car.

Although economic condition and professional occupation could be seen as structural factors with clear functional implications in case of the professional activity, using a private car seems to be the result of the cultural pattern with a biographical background. Considering the results of the first regression model, it is possible to identify biographical stage which makes people drivers. This issue could be considered in terms of a transition to adulthood, during which people try to obtain stable work and material autonomy. In this context, the private car seems to be an attribute confirming economic success and independence. Becoming an adult person, a crucial stage in human biography, makes the private vehicles integral part of daily life not only because of functional requirements but also due to the symbolic value. This way, the private car becomes an external symbol of the ability to meet social requirements: car users feel and communicate they can earn money and get the driver licence, so there is no reason to treat them as socially excluded.

Although subjectively evaluated social status was not statistically significant predictor of using a car, undoubtedly car-based mobility might be treated as a part of strategies aimed at gaining social acceptance from others. The reason is that becoming a car driver, along with beginning a professional activity, is a rite of passage into adulthood and corresponds with the life course perspective, which „involves age norms for important life events and role transitions” (Mayer 2002: 471-472). As Pierluca Birindelli noted, the transition into adulthood is strongly connected with “milestones, stages that have to be passed through in order to become established in the social positions that distinguish the adult and differentiate him/her from the adolescent” (Birindelli 2018: 22). At the same time, different rituals “becomes the catalyst of the transmission of values of a community to which the members belong ethically, emotionally and conatively, and

not merely instrumentally” (ibidem: 32). Taking this into account, one can note that the ability to purchase and drive a car could be considered as a rite of passage confirming “adherence to a common sphere of values” (ibidem: 32) of modern societies.

Thus, using a private car is based on mixed motivation, in which cultural pattern and functional requirements related to the spatial mobility strengthen each other. As a result, the creation of the sustainable transport policy, with high priority to the public transport, bicycles and walkers, might be a big challenge for local governments due to solid ground of the current drivers’ preferences. Although majority of the drivers participating in the survey (79%) is ready to use the public means of transportation more often than now, their support for the priority of public transport in the streets is significantly lower than among people for whom a car is not the most important mean of transportation in daily life (23.8% compared to 37.3%; $\phi = .143$, $p < .001$). Moreover, the regression model also shows that perhaps significant political mobilisation from the car drivers’ side could be expected in case of radical changes in urban transport policy, even if the car users do not tend to participate in local votes e.g. the Wrocław Citizens’ Budget (WBO). It is likely due to the involvement of drivers in the creation of WBO projects and active cooperation with the neighbourhood council. Thus, there might be not a room for implementing the sustainable transport policy with non-car based mobility solutions and regulations.

The second regression model, which is focused on the determinants of using *public transport*, seems to be the mirror image of the first model and explains 11% of the variance (Table 3). As the achieved results suggest, using public transport is characteristic rather of the people who are not economically active and have a primary level of education. Perhaps the professional inactivity is also an important reason why they use public transport, which is available to all, contrary to the car with its all financial and legal requirements.

Table 2. Determinants of the private car use

Predictors	Wald	df	Statistical significance	Exp(B)	95% confidence interval for Exp(B)	
					Lower limit	Higher limit
Age: 15-24	3.829	3	.281			
Age: 25-44	.327	1	.568	1.174	.677	2.037
Age: 45-64	.718	1	.397	1.283	.721	2.285
Age: 65-80	.345	1	.557	.791	.361	1.732
Education: primary	13.400	5	.020			
Education: lower secondary	8.530	1	.003	3.641	1.530	8.666
Education: technical secondary	5.717	1	.017	2.815	1.205	6.574
Education: general secondary	4.767	1	.029	2.578	1.102	6.030
Education: bachelor degree	7.407	1	.006	3.447	1.414	8.404
Education: master degree	8.249	1	.004	3.458	1.483	8.065
Social status: lower	1.858	2	.395			
Social status: medium	.033	1	.856	.966	.669	1.396
Social status: higher	.861	1	.354	.823	.546	1.241
Economic situation of the household: bad	10.831	2	.004			
Economic situation of the household: average	2.638	1	.104	1.447	.926	2.259
Economic situation of the household: good	7.593	1	.006	1.916	1.206	3.041
Being a scholar	5.212	1	.022	.517	.293	.911
Looking for a job	2.050	1	.152	.641	.349	1.178
Being a pensioner	.458	1	.499	1.212	.695	2.113
Being an employee	16.313	1	.000	1.830	1.365	2.453
Attitude I: sport and body care	.000	1	.985	1.000	.974	1.027

Attitude II: mass events and informal social activities	1.481	1	.224	1.024	.986	1.064
Attitude III: high-culture events and open-air activities	4.184	1	.041	1.039	1.002	1.077
Attitude IV: art and hobby activities	1.795	1	.180	.967	.921	1.016
Attitude V: traditional activities	3.285	1	.070	1.052	.996	1.112
Attitude VI: home	.417	1	.519	.986	.947	1.028
Number of children: 0	4.467	3	.215			
Number of children: 1	.113	1	.737	1.044	.812	1.342
Number of children: 2	.048	1	.826	1.027	.808	1.305
Number of children: 3	3.676	1	.055	.623	.384	1.011
Submitting project proposals to WBO	10.776	1	.001	2.202	1.374	3.527
Cooperating with the neighbourhood council	4.996	1	.025	2.299	1.108	4.771
Voting in WBO	30.358	1	.000	.330	.222	.489
Constant	21.429	1	.000	.049		

Source: Own calculations based on the Social Diagnosis of Wrocław 2017

According to this model, using the public transport seems to be the result of the structural factors, e.g. the economic constraints. In this context, the public transport is rather a source of symbolic and functional exclusion, which not only confirms the adverse position of many passengers on the labour market but also limits the access to different places, goods and services. For instance, being a passenger of the public transport is not connected with the attitude towards spending this time out of the city, where public transport connections are far from meeting the needs and expectations of potential passengers.

Therefore, the public transport seems to be the unintentional choice of many passengers and one could expect they will change their transportation attitude when becoming employees. In other words, preferences of many public transport passengers

might change along with the appearance of new opportunities to overcome barriers to the access to the car, e.g. stable income or even functional requirements regarding daily mobility. It means that the structural motivation of the public transport users would result in the reproduction of the cultural pattern based on car domination. Thus, even if the regression models indicate that socio-economic characteristics of the car users and the public transport passengers are different, their attitude to the spatial mobility might be rather similar and gives a primary position to the private cars and their symbolic force.

It is not to say, however, that the public transport passengers are not integrated in terms of common interest. As the collected data suggest, the support for the priority given to the public transport in local streets is significantly greater among the public transport users than in case of people for whom buses and trams are not the most important mean of transport in daily life (39% compared to 30.1%; $\phi = .084$, $p < .001$). Nevertheless, even though public transport passengers express their common interest, there is no clear evidence they would like to actively take part in political actions aimed at putting pressure on the local government. The reason is that the public transport users do not actively participate in local initiatives, viz. cooperation with the local council and the creation of WBO projects. The only thing they do is the adaptation of different new technologies, including non-traditional digitalised voting systems that do not require active involvement in the life of the local community. As a result, social activity of the public transport users is limited to the participation in WBO voting, which is a rather passive type of citizenship. In this context, structural factors matching the public transport with the subjective or objective marginalisation is also strengthened by culturally determined social inactivity. Therefore, the public transport passengers are not clearly and strongly emerged pressure group, contrary to the car users. This is due to the exclusion of the public transport users from the labour market and their cultural attitude towards the low involvement in social activities.

Table 3. Determinants of public transport use

Predictors	Wald	df	Statistical significance	Exp(B)	95% confidence interval for Exp(B)	
					Lower limit	Higher limit
Age: 15-24	1.830	3	.608			
Age: 25-44	1.737	1	.188	.691	.399	1.197
Age: 45-64	1.617	1	.204	.684	.381	1.228
Age: 65-80	1.096	1	.295	.644	.282	1.468
Education: primary	23.294	5	.000			
Education: lower secondary	19.602	1	.000	.233	.122	.444
Education: technical secondary	18.970	1	.000	.260	.142	.477
Education: general secondary	17.018	1	.000	.283	.155	.516
Education: bachelor degree	18.268	1	.000	.225	.113	.446
Education: master degree	20.959	1	.000	.240	.131	.443
Social status: lower	.271	2	.873			
Social status: medium	.064	1	.801	.952	.649	1.396
Social status: higher	.224	1	.636	.901	.585	1.387
Economic situation of the household: bad	1.650	2	.438			
Economic situation of the household: average	1.449	1	.229	.770	.503	1.178
Economic situation of the household: good	1.593	1	.207	.750	.480	1.173
Being a scholar	.013	1	.908	.967	.551	1.699
Looking for a job	10.332	1	.001	2.243	1.371	3.671
Being a pensioner	.309	1	.578	.841	.458	1.547

Being an employee	26.518	1	.000	.477	.359	.632
Attitude I: sport and body care	2.938	1	.087	.974	.945	1.004
Attitude II: mass and informal social activities	.034	1	.853	1.004	.963	1.046
Attitude III: high-culture events and open-air activities	6.787	1	.009	.948	.911	.987
Attitude IV: art and hobby activities	2.235	1	.135	1.040	.988	1.095
Attitude V: traditional activities	.206	1	.650	.986	.930	1.046
Attitude VI: home	.848	1	.357	1.021	.977	1.067
Number of children: 0	4.032	3	.258			
Number of children: 1	.845	1	.358	1.136	.865	1.493
Number of children: 2	.004	1	.950	1.009	.773	1.316
Number of children: 3	3.326	1	.068	1.544	.968	2.463
Submitting project proposals to WBO	1.699	1	.192	.687	.390	1.209
Cooperating with the neighbourhood council	.756	1	.385	.675	.279	1.636
Voting in WBO	33.749	1	.000	2.632	1.899	3.648
Constant	8.749	1	.003	5.522		

Source: Own calculations based on the Social Diagnosis of Wrocław 2017

Despite the domination of automobility and high popularity of privatised transport among the inhabitants of Wrocław, the leading role of car should not be seen as what does not change, since the emergence of opposition discourses, which criticise automobility domination can be observed. It is well reflected in the third regression model (Table 3) which explains 12% of the variance and refers to *cyclists* who are of particular interest in current Polish sociological literature (cf. Kajdanek, Pluta, 2016). The growing popularity of the bicycle as a mean of transportation is observed in Polish cities

during the last decade, and many sociologists emphasize this shift reflects significant changes in urban culture, which becomes more similar to the culture of Western European cities. It was the rapid and robust integration with the Western world which, on the one hand, resulted in a fascination with consumerist culture and, on the other, led to a growing influx of ideas that are critical towards the over-consumption. While the first answer to the integration was the domination of the car-based culture, recent few years strengthened the second trend, which is the post-consumerism cultural transition with a strong emphasis on the sustainable urban policy (Kubicki 2011).

The emergence of the approach which is, in its nature, against of the intensive penetration of privacy by the automobility culture, is not surprising. The cornerstone for the criticism of the modern urban planning was laid in the 1960s by Jane Jacobs, when she “assembled neighbours and public opinion to stop Robert Moses’ urban plans leading to large-scale destruction of Manhattan existing features and remaking New York with expressways” (Paletta 2016). David Harvey (2012) suggests that the Jacobs’ involvement in fight with New York establishment was, along with France’s 1968 riots, beginning of modern urban social movements which began to contest urban policy promoting both capitalists interests and modern spatial planning (these aspects were, in fact, strongly connected, which was already explained in the Section Three).

Paweł Kubicki (2011) argues that the turning point which allowed the emergence of urban social movements in Polish context was the integration of Poland with the European Union – the episode opening up the borders and leading to the creation of favourable conditions for the growth of creative class following the West European social trends. This process laid the foundations for the popularisation of new cultural habits, which were unknown in Poland before the economic transformation of 1989. All these processes, P. Kubicki argues, have created a new generation of the bourgeoisie who not only pay close attention to ecology and quality of life but also tend to modify their mobility practices and intensively use the urban infrastructure allowing them to spend their free time actively. This new lifestyle, similar to the habits well known in Western Europe, modifies mobility practices and creates particular requests regarding the struc-

ture of the city space (Kubicki 2011). As was emphasized in literature, the growing popularity of bicycles, emergence of social movements and the pressure put on local governments in order to reduce the role of cars in cities belong to the primary expressions representing this new approach (Kajdanek, Pluta, 2016).

Interestingly, however, this significant shift in urban culture is not well reflected in data collected for the Social Diagnosis of Wrocław 2017, since the local cyclists are not characterised by a particular age, education or orientation towards the leisure and free-time activities. There is also no significant differences in terms of social as well as economic status; the professional activity and job searching do not stand out the cyclists either. It suggests, then, that the new generation of the bourgeoisie is not the primary source from which the bikers are recruited.

Nonetheless, there is an evidence that using a bicycle has a distinctive cultural background, especially when comparing the cyclists with the users of other means of transportation. Firstly, this mobility orientation is not characteristic of people without children, while it is often assumed that having a child increases spatial mobility and leads to the intensive use of a car. It suggests that the functional justifications that legitimate using a private car (and allow people to coordinate different daily activities, compress time and space and increase flexibility) are culturally specific. In other words, the provided example shows very well how different functional requirements are interwoven with the cultural background, which creates the “culture of giving children a lift” everywhere and every time. In this context, the mobility orientation towards using a bicycle could be interpreted as a radical discussion with the dominating cultural pattern, which embeds private car in the daily life of families with children.

Secondly, the involvement of the cyclists in the creation of the WBO projects is significantly higher than among the car users. Being a cyclist increases the likelihood of social engagement by almost five times, as compared with the two times among respondents using a car. It is also worth noting that the cyclists are the strongest advocates of the priority given to public transport in local streets. According to the collected data, 50% of cyclists support the priority, which is significantly more than among people for

whom the bicycle is not the most important mean of transport in daily life (50% compared with 31.6%; $\phi = .086$, $p < .001$). The same conclusion could be made in respect of the comparison of cyclists, car users and public transport passengers. Neither the car users, nor the public transport passengers support the priority as much as the cyclists.

Table 4. Determinants of the bike use

Predictors	Wald	df	Statistical significance	Exp(B)	95% confidence interval for Exp(B)	
					Lower limit	Higher limit
Age: 15-24	2.625	3	.453			
Age: 25-44	.810	1	.368	1.737	.522	5.784
Age: 45-64	1.935	1	.164	2.495	.688	9.049
Age: 65-80	1.150	1	.284	2.531	.464	13.817
Education: primary	11.459	5	.043			
Education: lower secondary	.882	1	.348	2.784	.329	23.583
Education: technical secondary	2.056	1	.152	4.604	.571	37.109
Education: general secondary	3.469	1	.063	7.230	.902	57.973
Education: bachelor degree	.639	1	.424	2.506	.263	23.833
Education: master degree	1.459	1	.227	3.643	.447	29.690
Social status: lower	4.014	2	.134			
Social status: medium	1.200	1	.273	1.731	.648	4.622
Social status: higher	2.998	1	.083	2.475	.887	6.905
Economic situation of the household: bad	5.673	2	.059			
Economic situation of the household: average	.008	1	.929	1.046	.388	2.818

Economic situation of the household: good	1.216	1	.270	.551	.191	1.590
Being a scholar	3.428	1	.064	3.024	.937	9.755
Looking for a job	1.826	1	.177	1.976	.736	5.307
Being a pensioner	1.191	1	.275	1.898	.600	6.001
Being an employee	.522	1	.470	1.247	.685	2.268
Attitude I: sport and body care	2.653	1	.103	1.048	.990	1.110
Attitude II: mass and informal social ac- tivities	3.025	1	.082	.927	.850	1.010
Attitude III: high-culture events and open-air activities	.987	1	.320	.961	.887	1.040
Attitude IV: art and hobby activities	.006	1	.938	.996	.895	1.108
Attitude V: traditional activities	1.404	1	.236	.926	.816	1.051
Attitude VI: home	.035	1	.852	.992	.908	1.083
Number of children: 0	19.953	3	.000			
Number of children: 1	.447	1	.504	1.239	.661	2.323
Number of children: 2	16.330	1	.000	2.992	1.758	5.092
Number of children: 3	2.012	1	.156	2.102	.753	5.865
Submitting project proposals to WBO	19.272	1	.000	4.961	2.427	10.143
Cooperating with the neighbourhood council	.241	1	.623	.586	.069	4.946
Voting in WBO	5.274	1	.022	.243	.073	.813
Constant	13.108	1	.000	.003		

Source: Own calculations based on the Social Diagnosis of Wrocław 2017

Although the socio-economic profile of the cyclists is different from the initial expectations regarding the new generation of bourgeoisie, it is clear that people using bicycles represents a new urban culture, with a strong emphasis on sustainability and so-

cial activity. The bike users seem to be a small but well-integrated and visible group of interest which is ready to articulate its expectations through the active creation of projects that would be funded from WBO and similar local initiatives.

Their clear orientation towards sustainable mobility, with high relevance of the priority for the public transport, leaves no doubt that this might be the reason for potential conflict between the car and bike users, even if a relatively small number of people represents the cyclists. They represent two categories that are not interested in WBO voting but may wish to influence the structure of the urban space. The reason is that the cyclists and drivers both actively articulate their expectations, take part in different participation projects and put a pressure on the local government in order to maintain a status quo or – in case of the bike users – radically change the local transportation policy.

5. Conclusions

Undoubtedly transportation preferences and expectations regarding the transport policy result not only from the structural reasons, e.g. functional requirements of daily activities or limits in access to a private car. Such a structural background is accompanied by the creation of the cultural attitude, which does not remain without an impact on the value orientation and expectations regarding the future structure of the urban transport system. The traditional cultural orientation with the leading role of a private car, which is an integral part of daily practices or the goal sought to be attained, is a visible illustration of this.

As the regression models suggest, the mobility orientation of many local inhabitants changes as a result of obtaining a job, which is usually correlated with improvements in education and personal budget capacity. At this biographical stage, many people begins to follow a dominating strategy of “being a driver” that enables them to meet many organisational requirements and demonstrate buyer power as well as the ability to use a mechanical vehicle.

Taking up a professional job goes hand in hand not only with the privatisation of spatial mobility but also with the marginalisation of the role played by the public transport. As a result, buses and trams become a symbol of social exclusion and marginalisation; mainly those who cannot get a driver licence or access to a private car, uphold the mobility orientation, which is strongly integrated with the public transport. This conclusion is well reflected in the socio-economic characteristic of the public transport passengers, with the leading role of people who are inactive on the labour market. It is also worth noting that, although the public transport passengers are able to identify their interests regarding the priority for buses and trams in the streets, they are not as strong supporters of the priority as it would be expected when assuming that their attitude towards the support depends on the way of travelling across the city. Moreover, they are not active players either in terms of social activity and putting the pressure on the local government, which is an additional factor of their secondary role in the discussion about the local transport policy.

In parallel with car domination, the emergence of contradicting cultural attitude with a radically different overview of the urban transport policy was also identified in the analysis. In that case, there is no relationship between the transport preferences and economic status of respondents, because the mobility choices are not determined by the feeling of material or symbolic deficits. They rather result from an alternative vision of the reality, which is rooted in a new type of urban culture. In such an attitude, mobility is not a carrier of information about the symbolic and economic position in social structure, but often expresses ecological orientation with the expectation of radically changed urban policy that pays close attention to clean and pedestrian-friendly space. This sustainable orientation is well reflected in practices of cyclists for whom riding a bicycle is not an uncomfortable activity even if they have to carry their children. The expectations of bike users, when compared with the cultural orientation internalised by the public transport passengers, support these conclusions as well. Even though the cyclists do not tend to use buses and trams in their daily mobility routines, they seem to be enthusiastic

supporters of solutions limiting the role of private cars and giving priority to the public transport.

In this context, discussion about local transport policy might become a reason for social conflict due to the different preferences expressed by car users and cyclists. There is clear evidence that any efforts taken by the local government in order to limit the role of the private car might be against the traditional orientation expressed by people using cars. Contrary to this, such a new opening would meet expectations of the cyclists who follow the approach launched by Jane Jacobs fifty years ago.

However – taking into account the presented biographical approach that explains interconnections between cultural as well as functional aspects and shows how they influence each other – one can note that efforts aimed at the changing transportation preferences and building social acceptance for particular solutions in urban transport policy are not only the technical matter. The discussed issue is also of a sociological and psychological nature, with its all implications for decision-making procedures that should take into account collectively created imaginations and complex preferences. The urban mobility culture would be “locked-out” only if transportation preferences are not considered from a strictly quantifiable perspective which is not able to grasp their hidden determinants. Only the holistic and culturally-oriented approach would allow for effective managing conflicts around urban space and its distribution between all users. Primarily, a deep understanding of the interconnections between functional and cultural aspects is needed to build social consensus around urban mobility, change transportation habits and promote alternative means of transportation – a bicycle or the public transport. As with the automobility advertising industry, the proposed new approach should take into account emotional feelings, create new ones and effectively communicate things that are strongly connected with socially and psychologically produced imaginations and emotions. Otherwise, none mobility policy based on incentives will be effective, and none significant changes in the mobility culture will occur.

6. References

- Beckmann J., 2001: *Automobility – a Social Problem and Theoretical Concept*. "Environment and Planning D: Society and Space", 19, 5, 593-607.
- Birindelli P., 2018: *Rites of Passage towards Adulthood and Global Citizenship: Transitions and Liminalities*. "Beyond – Studies in International Education", 1, 15-45.
- Burns P. M., Novelli M., 2008: *Tourism and Mobilities: Local-Global Connections*. Wallingford: CABI.
- Cauter L. de, 2004: *The Capsular Civilisation: On the City in the Age of Fear*. Rotterdam: Nai010.
- Featherstone M., 2004: *Automobilities: an Introduction*. "Theory Culture & Society", 21, 1-24.
- Gartman D., 2004: *Three ages of Automobility: The Cultural Logics of The Car*. "Theory Culture & Society", 21, 169-195.
- Gilroy P., 2001: *Driving While Black*. "Car Cultures", 81-104.
- Graham S., 2011: *Cities Under Siege: The New Military Urbanism*. London, New York: Verso.
- Greco M., 2008: *Emotions: A Social Science Reader*. London: Routledge.
- Halden P., 2013: *Fundamental but not eternal: The public-private distinction, from normative projects to cognitive grid in Western political thought*. "Small Wars & Insurgencies", 24, 211-223.
- Harvey D., 1985: *The Urbanisation of Capital*. Oxford: Blackwell.
- Harvey D., 2012: *Rebel Cities. From the Right to the City to the Urban Revolution*. London, New York: Verso.
- Hirt S., 2007: *Suburbanizing Sofia: Characteristics of post-Socialist Peri-urban change*. "Urban Geography", 28, 8, 755-780.
- Jennifer Wenzel J., Yaeger P., 2017: *Fueling Culture: 101 Words for Energy and Environment*. New York: Fordham University Press.
- Kajdanek K., 2012: *Suburbanizacja po polsku*. Kraków: Nomos.

- Kajdanek K., Pluta J., 2016: *Emergence of the Cycling Movement in the Urban Public Sphere*; in: K. Kajdanek, I. Pietraszewski, J. Pluta (eds): *City and Power – Postmodern Urban Spaces in Contemporary Poland*. Bern: Peter Lang; 79-98.
- Kajdanek K., Pluta J., 2017 (eds): *Social Diagnosis of Wrocław 2017. Report on social research with participation of the inhabitants of the city*. Wrocław: Local Municipality.
- Kubicki P., 2011: *Nowi mieszczenie – nowi aktorzy na miejskiej scenie*, "Przegląd Socjologiczny", 60, 203-227.
- Mayer K. U., 2002: *The sociology of the life course and life span psychology - diverging or converging pathways?*; https://www.mpibbelin.mpg.de/volltexte/institut/dok/full/Mayer/sociolog/Sociology_of_Life_Course.pdf.
- Miller D., 1997: *Modernity, An Ethnographic Approach: Dualism and Mass Consumption in Trinidad*. Oxford and New York: Berg.
- Morton C., Budd T., Harrison G., Mattioli G., 2017: *Exploring the expectations of transport professionals concerning the future automobility system: Visions, challenges, and transitions*. "International Journal of Sustainable Transportation", 11, 493-506.
- Paletta A., 2016: *Story of cities #32: Jane Jacobs v Robert Moses, battle of New York's urban titans*, "The Guardian".
- Sheller M., 2004: *Automotive Emotions: Feeling the Car*. "Theory Culture & Society", 21, 4-5, 221-242.
- Sheller M., 2014: *The New mobilities paradigm for a live sociology*. "Current Sociology", 62, 6, 789-811.
- Sheller M., Urry J., 2000: *The City and The Car*. "International Journal of Urban and Regional Research", 24, 737-757.
- Sheller M., Urry J., 2006: *The New Mobilities Paradigm*. "Environment and Planning A", 38, 2, 207-226.
- Shen J., Wu F., 2016: *The Suburb as a Space of Capital Accumulation: The Development of New Towns in Shanghai, China: The Suburbs as a Space of Capital Accumulation*, "Antipode", 49, 761-780.
- Skeggs B., 2004: *Class, Self, Culture*. London: Routledge.

- Sovacool B. K., Axsen J., 2018: *Functional, symbolic and societal frames for automobility: Implications for sustainability transitions*. "Transportation Research Part A: Policy and Practice", 118, 730-746.
- Böhm S., Campbell J., Land Ch., Peterson M., 2006: *Introduction: Impossibilities of Automobility*. "Sociological Review", 54, 3-16.
- Sierpiński G., 2012: *Zachowania komunikacyjne osób podróżujących a wybór środka transportu w mieście*, "Zeszyty Naukowe Politechniki Warszawskiej", 84, 93-106.
- Steg L., 2005: *Car use: lust and must. Instrumental, symbolic and affective motives for car use*. "Transportation Research", 39, 2-3, 147-162.
- Urry J., 2004: *The "System" of Automobility*. "Theory Culture & Society", 21, 25-39.
- Urry J., 2000: *Sociology Beyond Societies: Mobilities for the Twenty-First Century*. London: Routledge.
- Walker L., Butland D., 2000: *Boys on the Road: Masculinities, Car Culture and Road Safety Education*. "The Journal of Men's Studies", 8, 153-169.

Wpłynęło/received 15.12.2019; poprawiono/revised 12.02.2020

Proces otwierania się architektury od modernizmu po współczesność

Mateusz Włodarek

Wydział Socjologii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Szamarzewskiego 89C, 60-568 Poznań

mateusz.wlodarek@amu.edu.pl

Abstract

The process of the opening of architecture - from modernism to the present day

In this paper, the selected processes of the opening of architecture, observed from modernism to the present day, are analysed. The opening category can be understood as an attempt to introduce new actors to the process of design and architecture. In the paper, four categories of openness of architecture were distinguished. The first one is the opening to the idea of progress, society, the architect himself and the object in the material and spatial sense. It is a kind of opening that appears in modernism, and architecture becomes a tool in the hands of architects to build a new society. The second type of opening proposed in the text is the opening to the user, the involvement of residents in the process of creating architecture. This is typical of postmodernist architecture, which corrects modernist architecture, opening itself to the intervention of the future user. The third type of opening is the openness to technology, observed since the 1960s. As a result of the development of programmes supporting the design process, architecture breaks with the paradigm of a dead and static building. The use of technology in the process of generating architecture has allowed architects to create forms that draw inspiration directly from nature. The last opening is the openness to nature, which is becoming more and more important in contemporary architectural projects. The Actor-Network Theory was used to illustrate the process of the opening up architecture, which best illustrates the changes in architecture now. The application of this theory shows the relationship between architecture and human and inhuman actors. In this paper, the projects of Zaha Hadid, Oskar Hansen and Greg Lynn are presented.

Key words: architecture, modernism, nature, postmodernism, post-anthropocentrism, technology.

Słowa kluczowe: architektura, modernizm, natura, postmodernizm, postantropocentryzm, technologia.

1. Wstęp

Współczesna architektura w swoim podejściu do projektowania manifestuje zerwanie z paradygmatem martwego i statycznego budynku. Wielu czołowych architektów wprowadza do architektury nowe możliwości, jakie w ostatnich dziesięcioleciach przyniósł rozwój techniczny. Jest oczywiste, że wspomniany postęp techniczny wyznacza kierunki myślenia o architekturze. W czasach modernizmu również sięgano po nowe, jak na tamte czasy, rozwiązania techniczne. Ze względu na fakt, że postęp techniczny następuje współcześnie w zawrotnym tempie, można tym bardziej obserwować liniowo (równorzędnie) jego obecność w projektach architektonicznych. Projektanci z powodzeniem i chętnie sięgają zatem po narzędzia, jakie przynosi rozwój techniczny. Zaaplikowanie tych narzędzi stanowi jeden z modeli otwierania się współczesnej architektury, polegający na próbie wprowadzenia do procesu projektowania, jak i samej architektury, nowych aktorów.

Celem niniejszego artykułu jest pokazanie wybranych procesów otwierania się, jakie można zaobserwować w architekturze od XX wieku. W artykule zaproponowano i zanalizowano cztery kategorie otwierania się, które pokazują zmiany, jakie zaszły i zachodzą w architekturze od modernistycznych utopii aż po współczesne projekty eksperymentalne.

Pierwszy rodzaj otwarcia to otwarcie na ideę postępu, społeczeństwa i samego architekta oraz obiekt w sensie materialnym i przestrzennym. Ta kategoria pokazuje, iż architektura stanowi idealny nośnik dla idei, za pomocą których budowano nowe społeczeństwo. Drugi rodzaj to otwarcie na interwencję użytkownika – zaangażowanie mieszkańców w proces generowania architektury. Trzeci to otwarcie na technikę – włączenie najnowszych technik do projektowania i zarządzania architekturą. Ostatni rodzaj otwarcia – możliwy dzięki wykorzystaniu zaplecza technicznego – to otwarcie na naturę. Kategoria ta pokazuje, jak natura wkracza w projekty architektoniczne i staje się ich integralną częścią.

Znaczenie wyróżnionych wyżej otwarć opisano w odniesieniu do trzech faz: (1) modernistycznej, (2) postmodernistycznej i (3) postantropocentrycznej. Poprzez przyglądanie się, jak kształtował się w poszczególnych fazach proces projektowania,

ale i sama bryła, starano się wyjaśnić, czy w etapach tych dochodziło do systematycznego otwierania się architektury, które należy traktować jako proces. Proces ten nie oznacza w tym przypadku, że różne zjawiska nie występowały w jego poprzednich fazach, ale obrazuje sposób uwidocznienia i uwypuklenia niektórych zjawisk w projektowaniu i myśleniu o architekturze. Ponadto proces należy rozumieć także jako zmieniające się zainteresowanie nauk społecznych projektowaniem.

Pierwsza wyróżniona faza to modernizm, w którym formę architektoniczną uważano za zamkniętą. Pod koniec trwania tego okresu dokonano wewnętrznej krytyki otwierającej architekturę modernistyczną. Otwarcie, jakiego należy się więc dopatrywać w tym okresie, wiązało się z ideami, które wyznawali modernistyczni architekci. Architektura była odbiciem modnych w tym czasie prądów ideowych, za pomocą których kształtowano nowe społeczeństwo. Ponadto otwarcia należy się doszukiwać w sensie materialnym i przestrzennym w czołowych pracach modernistów, którzy zaczęli otwierać bryłę. Widać to w projektach Le Corbusiera (Charlesa-Édouarda Jeannereta-Grisa) – architekta, który otwierał swoje projekty poprzez zastosowanie, między innymi, wolnego planu.

Druga wyróżniona w artykule faza to postmodernizm, w którym dokonała się już zewnętrzna krytyka modernizmu i redefinicja jego założeń. Wielu architektów i teoretyków podkreśla zerwanie z modernistycznymi ideami. Otwarcia należy tutaj szukać w kontekście partycypacji, a więc włączenia przyszłego użytkownika w proces projektowania.

Ostatnią fazą, do której odniesiono kategorię otwierania, jest architektura popostmodernistyczna tworzona w postantropocentryzmie. Można wyróżnić w niej dwa zaproponowane wcześniej otwarcia w kontekście techniki i natury. Architektura wchodzi w relacje z aktorami pochodzącymi z natury i techniki, dlatego istotne dla wyjaśnienia procesów, jakie w niej zachodzą, i ujęcia samego procesu otwierania się jest zaaplikowanie teorii aktora-sieci Brunona Latoura.

2. Teoria aktora-sieci w odniesieniu do współczesnej architektury

Teoria aktora-sieci rozwija się od końca lat 70. XX wieku na gruncie studiów nad nauką i techniką. Teoria ta wywodzi się z socjologii wiedzy, socjologii nauki

rozwijanej w tradycji Szkoły Edynburskiej oraz refleksyjnych nurtów w naukach społecznych. Pomimo swojego francuskiego rodowodu przyjęła się znakomicie w środowisku anglosaskim i jest rozwijana pod angielską nazwą *Actor-Network-Theory* (ANT). W procesie rozwoju teoria wchodziła w relacje z różnymi naukami; obecnie zakres jej wykorzystania sytuuje się na pograniczu socjologii, antropologii kulturowej, filozofii i semiotyki, ale przede wszystkim na gruncie studiów nad nauką i techniką. Do najważniejszych badaczy z kręgu ANT zalicza się: B. Latoura, Michela Callona i Johna Lawa. W niniejszym tekście zaprezentowano optykę zaproponowaną przez B. Latoura, która w polskiej humanistyce i naukach społecznych została wyjaśniona i zinterpretowana przez Krzysztofa Abriszewskiego. Teksty B. Latoura (2003, 2010, 2011, 2013) i K. Abriszewskiego (2012) stanowiły bowiem punkt wyjścia dla zastosowania ANT na gruncie współczesnej architektury.

Jak wskazuje sama nazwa, ANT opiera się na trzech istotnych dla niej pojęciach: teorii, aktora i sieci. Zdaniem B. Latoura, aktora należy rozumieć jako kogoś lub coś, co i kto działa i jest widoczny dzięki swojemu działaniu. Według B. Latoura, aktorzy wchodzić w relacje z innymi, tworząc sieć, która jest dynamiczna. ANT, poprzez skupienie się na relacjach, jakie budują aktorzy, odróżnia się znacznie od tradycyjnych teorii społecznych. Te bowiem – zgodnie z interpretacją B. Latoura – dokonują podziału rzeczywistości na dwie domeny: naturę i społeczeństwo, odsuwając na dalszy plan to co naturalne, i pozostawiają zjawiska niespołeczne i naturalne jako przedmiot badań przyrodowców. Nowa ontologia zaproponowana przez B. Latoura (1992: 280-281) zakłada, iż społeczeństwo stanowi zbiór czynników ludzkich i pozaludzkich. Świat jest obrazowany nie tylko jako przestrzeń ludzka, kulturowa i społeczna, ale także materialna, fizykalna i biologiczna (tamże). Rzeczywistość tworzą różne byty – telefony komórkowe, członkowie rodzin, programy komputerowe, architektura, rośliny, zwierzęta i wiele innych, wchodzących ze sobą we wzajemne relacje. Ponadto tradycyjne nauki społeczne w swoich badaniach zajmowały się wyłącznie rozkładaniem społeczeństwa na najmniejsze elementy i następnie je analizowały. Dobrym przykładem jest wyróżnienie choćby rodziny jako najmniejszej komórki społecznej. ANT natomiast postuluje skupienie się na relacjach, jakie tworzą te elementy.

Ważne dla zrozumienia ANT i niniejszego artykułu jest przedstawienie dwóch sposobów opisywania świata, które K. Abriszewski (2012) przywołuje za Josefem Mittererem (1996). Pierwszy ze sposobów to dualizujący sposób mówienia, charakteryzujący się przypisywaniem wszelkiej wiedzy do opozycyjnych stanowisk: realizmu i konstruktywizmu. Tradycyjny realizm to pogląd, który zakłada, iż poznanie opiera się na opracowywaniu informacji przychodzących do podmiotu poznającego. Konstruktywizm natomiast to pogląd głoszący, iż poznanie świata nie jest prostym odczytywaniem informacji, lecz raczej konstrukcją i interpretacją. Realizm i konstruktywizm występują tutaj jako dwa przeciwstawne modele. Z poglądem tym nie zgadza się ANT, gdyż – według tej teorii – wiedzy nie ujmuje się wyłącznie w kategoriach realizmu i konstruktywizmu.

Dobłą ilustracją jest wyprawa B. Latoura do lasów, której celem jest ustalenie, czy las kurczy się na korzyść sawanny, czy odwrotnie – sawanna kurczy się na korzyść lasu (Abriszewski 2012: 26). B. Latour zauważa, że poznanie odpowiedzi na to pytanie nie można zawdzięczać wyłącznie realizmowi lub konstruktywizmowi. Pobrane próbki gleby z lasu i sawanny zostaną zanalizowane dopiero w laboratorium, które jest wynalazkiem konstruktywistycznym. K. Abriszewski, analizując wykładnię B. Latoura, proponuje więc, podążając za J. Mittererem, drugi model opisywania – niedualistyczny sposób mówienia o świecie. Opozycję natura *versus* kultura można odnieść do realizmu i konstruktywizmu. W dualizującym modelu myślenie było oparte na dwóch biegunach: naturze i kulturze, gdzie wszystko starano się klasyfikować, przypisywać do poszczególnych biegunów (Abriszewski 2012: 208). Niedualizujący sposób myślenia zrywa z klasyfikowaniem i proponuje skupić się na relacjach zachodzących między obiektami. Kluczowe jest tutaj skupienie się na relacji między tym, co pochodzi z natury i kultury.

Jak zauważa B. Latour (2008: 128), nowoczesność przyczyniła się do zbudowania dualizującego modelu opisywania świata, uprzywilejowując klasyczny podział na naturę i kulturę. Takiemu myśleniu sprzeciwia się ANT, proponując ujmowanie rzeczywistości w postaci hybrydy, mieszanek bytów, których nie da się ująć w dualizującym modelu myślenia (Abriszewski 2012: 209). ANT neguje podział na naturę i kulturę, i skupia się na tym, co znajduje się pomiędzy tymi wyróżnionymi

biegunami. Nastąpiło więc otwarcie przestrzeni między tym, co naturalne i społeczne, co oznacza, iż wszelkie hybrydy biorą odpowiedzialność za swoje działanie (tamże). Dlatego zamiast koncentracji na dwóch siłach sprawczych natury i kultury pojawia się tyle sił sprawczych, ilu jest aktorów. Aktora można określić dzięki jego działaniu, a on sam wiąże się z innymi aktorami, tworząc rozmaite sieci i nowe byty. Istotne w kontekście ANT wydaje się także rozróżnienie na ludzi i nie-ludzi.

Proponowane w teorii ANT połączenie natury i kultury może stanowić podstawę do rozważań dotyczących sposobów otwierania się współczesnej architektury. Istotne dla pokazania zmian, jakie zachodzą współcześnie w architekturze, jest zaaplikowanie do niniejszego artykułu dwóch modeli społecznych wyróżnionych przez K. Abriszewskiego (2012): dyfuzji i translacji. Pierwszy z nich można opisać za K. Abriszewskim (2012: 229) za pomocą trzech słów, które pokazują działanie nowego aktora: wynalazek, rozwój i innowacja społeczna. Cały proces wyłaniania się aktora polega na pojawieniu się idei, która następnie wkracza w fazę rozwoju, materializuje się i zmienia świat. Nowy aktor wchodzi w zbiorowość i zmienia ją, walczy z przeszkodami i wprowadza swój porządek. Aktor jest na tyle silny, że stworzona przez niego sieć jest stabilna i mocna, a zachodzące w niej zmiany mają znaczenie kosmetyczne, ponieważ nie chce on zmieniać swojego stanowiska (tamże). W działaniu aktora nie ma mowy o negocjacjach, w wyniku których miałyby nastąpić powiększenie sieci chociażby o jednego dodatkowego aktora. Według B. Latoura, dyfuzja charakteryzuje się nieposkromionym impetem, wewnętrzną mocą i chęcią prowadzącą do zmiany świata (Abriszewski 2012). Ponadto, jak zauważa, wszystko, co stanie na drodze aktora, wydaje się poddawać jego sile rozprzestrzeniania. Interesujące jest to, jak idee dzięki swojemu sprawstwu mogą wpływać na życie człowieka. Przykładem obrazującym model dyfuzji na gruncie architektury są modernistyczne i postmodernistyczne realizacje architektoniczne.

Modelowi dyfuzji w ujęciu K. Abriszewskiego przeciwstawiono modelowi translacji. Ta ostatnia zakłada wiązanie wielu bytów, w tym czynników ludzkich i nie-ludzkich. W translacji, której cechą charakterystyczną jest budowanie i rozprzestrzenianie sieci, istotne jest przyłączanie innych i następnie wspólne dzia-

łanie po przyłączeniu (Abriszewski 2012). Proces ten obrazują współczesne realizacje architektoniczne, w których widać jednoczesne sprawstwo wielu aktorów. Ponadto kluczowe dla nowego paradygmatu architektury jest łącznie kultury i natury, które opisano w ostatnich fragmentach artykułu, jako domenę projektowania postantropocentrycznego.

3. Architektura podporządkowana projektantowi. Architektura jako proces dyfuzji

Charles Jencks w książce *Ruch nowoczesny w architekturze* wyróżnił sześć tradycji modernistycznej architektury. Krytyk ten jako pierwszą w swoich rozważaniach wymienił tradycję idealistyczną, która – według niego – jest najważniejszym składnikiem tego, co uważa się za architekturę nowoczesną (Jencks 1987: 38). Główni przedstawiciele modernizmu: Le Corbusier, Walter Gropius i Mies van der Rohe podkreślali, iż projekty ich wyrastają na gruncie idei społecznych: pluralizmu reformistycznego, liberalizmu humanitarnego i utopii społecznej (tamże). Modernistyczni architekci uważali za swój główny cel przedstawienie nowego porządku społecznego, wyrażającego się w architekturze. Architektura była dla nich idealnym narzędziem do budowania nowego i lepszego świata. Jednocześnie nowe budynki wizualizowały idee, których byli zwolennikami. Architektura dla tych twórców stanowiła narzędzie zmiany społecznej. Rolę architekta i samej architektury można wyjaśnić za pomocą modelu dyfuzji. Model ten charakteryzuje się ogromnym impetem twórczym jednego aktora, który zmienia zastaną rzeczywistość. Podejście to dobrze widać w paradygmacie architektury modernistycznej. Architekta można określić jako kreatora, który tworzył projekt zgodnie ze swoimi poglądami, nie uwzględniając w nim głosu innych, choćby przyszłych mieszkańców konstrukcji.

Le Corbusier był więc wielkim kreatorem nowoczesnego życia, opartego na ideach postępu technicznego i fascynacji maszynami. To właśnie w jego twórczości można zauważyć proces dyfuzji. Powstaje idea, w tym przypadku budowania nowego społeczeństwa, która następnie za pomocą architektury zostaje rozprzestrzeniona, a założenia tej idei stają się rzeczywistością. Wyobrażenie zmienia świat i podporządkowuje sobie wszelkie przeszkody spotkane na drodze do osiągnięcia celu. Obrazowaniem takiego symbolicznego działania jest zdjęcie Le Corbusiera

z 1935 roku, na którym pochyła się on nad makietą zaprojektowanego przez siebie założenia architektoniczno-urbanistycznego i za pomocą dłoni próbuje zmieniać położenie budynków¹. Architekt jawi się tutaj jako kreator posiadający ogromną moc, dzięki której może projektować i wpływać na ludzkie życie. W jego geście widać chęć stworzenia nowych i lepszych warunków życia. Jednocześnie gest ten pokazuje, jak architektura otwierała się na architekta i wyznawane przez niego idee, które narzucał innym. Ponadto fotografia ta obrazuje podkreślany przez krytyków i krytyczki modernizmu fakt, iż projekty Le Corbusiera nie uwzględniały szeroko rozumianej potrzeby partycypacji mieszkańców w procesie projektowania (Jacobs 2014).

Proces dyfuzji można odnaleźć także w projektach polskiego architekta, twórcy teorii formy otwartej, Oskara Hansena. Dokonuje on (Hansen 2005) w swoich projektach krytyki modernistycznego paradygmatu projektowania głównie w aspekcie społecznym. Jednocześnie krytyka ta nie jest jeszcze postmodernistyczna, jest to bowiem krytyka modernizmu prowadzona z jego wnętrza. O. Hansen nie odrzuca założeń proponowanych przez modernizm, proponuje natomiast ich redefinicję. Aby dobrze zinterpretować krytykę modernizmu, jaką zaproponował O. Hansen, najlepiej odnieść się do projektu osiedla, jaki przygotował w 1964 roku na zlecenie Lubelskiej Spółdzielni Mieszkaniowej. O. Hansen wysunął propozycję zakładającą powstanie kilku wysokich i bardzo wąskich budynków. Poza korzyściami ekonomicznymi, wynikającymi z formy, jaką przybrały budynki, ważny był aspekt humanistyczny. Osiedle jest porównywalne z jednym wielkim organizmem, co miało dawać mieszkańcom liczne przywileje i korzyści oraz łamało stereotyp grodzonemu prywatnego domu, pokazując, jak w kolektywie jednostka może akcentować swoją obecność (Luchowski 2009: 103). W mieszkaniach, dzięki wykorzystaniu najnowszych materiałów, pozwalano zmieniać ich układ funkcjonalny oraz wielkości poszczególnych pomieszczeń, jak i samego mieszkania. Mieszkania wyposażono we wszelkie podstawowe media, dodatkowo zaś na wyższych kondygnacjach powstały balkony, których położenie mogli zmieniać sami mieszkańcy już w trakcie zamieszkiwania. O. Hansen proponował stworzenie kolektywistycznego modelu architektu-

¹ Zdjęcie dostępne na stronie internetowej: <https://www.nytimes.com/2015/07/13/arts/design/le-corbusiers-architecture-and-his-politics-are-revisited.html>.

ry, który nie był opresyjny względem jednostki, jak w projektach modernistycznych. Korekta O. Hansena względem modernistów polegała na tym, iż wziął on pod uwagę fakt, iż chociaż społeczeństwo jest zbiorowością, to potrzeby i sposoby życia społeczeństwa nie są homogeniczne.

Proponowane przez O. Hansena możliwości dowolnego aranżowania przestrzeni oraz zmiany położenia balkonów, jak na lubelskim osiedlu, nie dawały jednak mieszkańcom całkowitej swobody. Dalekie były one od współczesnego rozumienia partycypacji, wolności i otwartości w architekturze. Wszystkie zmiany, jakie mogli wprowadzić mieszkańcy, musiały zachodzić w obrębie możliwości, które przewidział architekt. Przyszły mieszkaniec był ograniczony przez architekta i musiał realizować narzucony przez niego odgórnie projekt. Wciąż wyraźna była w tym podejściu dominująca rola architekta. Pokazuje to, iż działania O. Hansena były zaledwie korektą, a nie rewolucją założeń architektury modernistycznej.

Projekty, jakie proponowali modernistyczni wizjonerzy – Le Corbusier i O. Hansen, nie były w pełni udane, jeśli chodzi o otwieranie architektury na użytkowników. Ci bowiem musieli podporządkować się odgórnie narzuconym przez architektów modelom, dlatego trudno mówić tutaj o otwartości na mieszkańców. Otwartości natomiast można upatrywać w innych kategoriach. Architektura, jaką proponowali modernistyczni architekci, wyrastała na konkretnych ideach postępu i egalitarności. Architektura ta była otwarta na społeczeństwo oraz idee i samego architekta, który dzięki nim kreował nowy świat. Ponadto można odnaleźć tutaj otwarcie w sensie przestrzennym i materialnym, które jest widoczne w projektach O. Hansena. Aby zrozumieć, na czym polegała kategoria otwarcia w kontekście materialnym i przestrzennym, należy odnieść się do przytoczonego już wcześniej przykładu osiedla w Lublinie. W projekcie tym, dzięki zastosowaniu najnowszych technik projektowania i materiałów budowlanych, mieszkańcy mogli pozwolić sobie na zmiany układu funkcjonalnego mieszkania, jego zmniejszanie i powiększanie w zależności od zmiennych potrzeb, bez konieczności większego remontu. Charakterystyczne w kontekście tej kategorii było zastosowanie ruchomych balkonów, które mieszkańcy mogli przesuwac na elewacji według własnych potrzeb. Otwarcie to po-

kazuje, iż w ramach proponowanej przez architekta bryły mogą zachodzić zmiany, które nie będą opozycyjne w stosunku do jego wizji.

Inny rodzaj otwarcia przynosi natomiast postmodernizm, w tym jednak przypadku, podobnie jak w analizowanych powyżej przykładach, nadal silna jest rola architekta. Charakterystyczne dla tego okresu otwarcie obrazuje projekt osiedla Byker Wall w Newcastle, zrealizowanym w latach 1969-1981 według projektu Ralpa Erskine'a (1994). Kluczowa różnica – w odniesieniu do modernizmu – wynika tutaj z podejścia do procesu projektowania, w czasie którego architekt wszedł w interakcje z mieszkańcami i uwzględnił ich indywidualne potrzeby.

Byker Wall powstało dla mieszkańców, którzy zamieszkiwali wcześniej baraki o bardzo niskim standardzie zlokalizowane na terenie przyszłego osiedla. Architekt otworzył swoje biuro na placu budowy, co miało ogromny wpływ nie tylko na kształt osiedla, ale i zachowanie relacji społecznych między ludźmi. Mieszkańcy mogli więc wybrać sobie miejsce i plan przyszłego mieszkania oraz sąsiadów. Dając im takie możliwości, projektant nadał ogromne znaczenie ich indywidualnym potrzebom, które chciał uwzględnić w projekcie. R. Erskine, projektując otoczenie budynków, wziął pod uwagę głosy konkretnych ludzi i zachował niektóre istniejące budynki – kościół i salę gimnastyczną, ponieważ te obiekty stanowiły element historyczny i tożsamościowy dla mieszkańców osiedla. Głównym zadaniem architekta w tym projekcie była indywidualizacja przestrzeni mieszkań. Założenie to osiągnięto dzięki nieregularnemu układowi balkonów oraz mozaikom z cegły. Budynki stworzyły poczucie bezpieczeństwa i kreowały tożsamość mieszkańców. Osiedle Byker pozostaje także jednym z przykładów pluralizmu w projektowaniu postmodernistycznym. Architekt skupił się tutaj na wielu wartościach, istotny był dla niego indywidualizm mieszkańców, ich partycypacja w procesie projektowania, zachowanie historycznego tła oraz podtrzymanie istniejących więzi społecznych. Nowe założenia dotyczące architektury postmodernistycznej były więc twórczą krytyką modernizmu.

Odwołując się do zaproponowanych we wstępie rodzajów otwarcia, modernizmowi i postmodernizmowi należy przypisać otwarcie na społeczeństwo. Ponadto widoczne jest tutaj otwarcie architektury w sensie materialnym i przestrzennym.

Nowatorskie wydaje się natomiast otwarcie w ujęciu partycypacyjnym, uwzględniające potrzeby przyszłych użytkowników. Jest ono jednak nieudane, ponieważ ostateczny kształt obiektu jest wynikiem pracy wyłącznie architekta. Przez to sposób postmodernistycznego projektowania można traktować jako proces dyfuzji.

4. Architektura jako proces translacji

4.1. Otwieranie się architektury na technikę

Całkowicie nowe możliwości projektowania architektonicznego oraz samego myślenia o architekturze przyniósł rozwój technik komputerowych w latach 60. XX wieku. Został wprowadzony na rynek program do projektowania architektury za pomocą komputera o nazwie sketchpad, opracowany przez Ivana Sutherlanda. W latach 90. XX wieku zyskał natomiast popularność w pracy architektów program CAD (Computer-Aided Design). Skrót CAD określa się sposób projektowania oparty na oprogramowaniu komputerowym i sprzęcie wykorzystywanym między innymi przez architektów, ale też artystów, inżynierów i grafików. Architekci od tego czasu coraz chętniej zaczęli korzystać z możliwości tworzenia form, jakie dawało włączenie komputera w proces projektowania. Wielu teoretyków i architektów uznało rozwój technik projektowania cyfrowego za otwarcie się architektury na nowe dyscypliny. Bart Lootsma (2003) – holenderski teoretyk architektury – uważa, iż architekturę powinny przenikać inne dziedziny nauki, w wyniku czego powstaną nowe formy architektoniczne odzwierciedlające postęp techniczny. Podobne poglądy wyraża jeden z czołowych teoretyków architektury cyfrowej – Peter Zellner. Jego zdaniem, architektura generowana z wykorzystaniem komputera staje się przestrzenią hybrydyczną, w której łączą się różne dziedziny, a wykreowana w ten sposób forma jest poddawana ciągłej ewolucji, mutacji i transformacji (Zellner 2003). Branko Kolarevic (2003) – kanadyjski teoretyk architektury i architekt zainteresowany wykorzystywaniem technik komputerowych w procesach projektowania – postrzega narzędzia cyfrowe nie tylko jako narzędzie tworzenia wizualizacji, ale także jako sposób kreowania formy i poddawania jej ciągłej transformacji.

Włączenie komputera w proces projektowania architektonicznego zmienia również status ontologiczny architektury. Przestrzenie nie są już wyłącznie projek-

towane przez architekta, jak w przypadku modernistycznych utopii, gdzie stanowiły odzwierciedlenie wyznawanych przez niego idei. Nowy sposób tworzenia stawia na równi projektanta z programem komputerowym; zgodnie z ANT stają się aktorami budującym nową sieć, w obrębie której działają i poruszają się. W wyniku otwarcia architektury na czynniki nie-ludzkie zmianie ulega także rola samego architekta. Architekta trudno uznać z obecnej perspektywy za jedynego twórcę budynku, jak było to, gdy projektował on za pomocą tradycyjnych narzędzi – ołówka i kartki papieru. Współczesny proces powstawania jest zapośredniczony przez operacje przeprowadzane przez komputer, których rezultat często jest zaskakujący dla samego projektanta. W takim przypadku pojawia się kwestia autorstwa architektury opartej na projektowaniu cyfrowym. P. Zellner (2003) w swoich tekstach opisujących architekturę cyfrową często poruszał temat symbolicznej śmierci autora lub częściowego umniejszenia jego roli na rzecz komputera. Istotną staje się relacja, jaka wytwarza się między architektem i komputerem, następuje tutaj bowiem, jak w teorii ANT, połączenie czynników ludzkich i pozaludzkich, które stają się w stosunku do siebie równoważnościowe. Relację architekt–komputer opisuje Dennis Dollens (2001), podkreślając, że komputer poza narzędziem do tworzenia przestrzeni cyfrowej stał się partnerem projektanta. Podobnie twierdzi P. Zellner (2003), iż komputer należy traktować współcześnie jako partnera projektanta. Komputer nie jest już tylko zwykłym narzędziem, nad którym kontrolę sprawuje człowiek-architekt, ale dzięki swojej wirtualnej inteligencji jest tożsamy z projektantem. Warto podkreślić, iż perspektywa zaproponowana przez P. Zellnera i D. Dollensa zrywa z antropocentrycznym dyskursem dotyczącym projektowania architektonicznego, jak i samej architektury.

Odnosząc się do koncepcji ANT, projektowanie za pomocą programów cyfrowych można opisać jako proces translacji. Według B. Latoura (2011), translacja polega na wzajemnych przekształceniach, jakie dokonują między sobą aktorzy, działając w obrębie jednej sieci. Ciąg relacji, jaki zachodzi między aktorami, autor proponuje nazwać łańcuchem translacji. Ów łańcuch to przebieg interakcji, w jakie wchodzi ze sobą aktorzy, przy pomocy którego negocjują i zmieniają swoje odmienne potrzeby i interesy (tamże). W rezultacie proces ma na celu stworzenie nowej całości. Proces translacji w obrębie projektowania architektonicznego i współczesnej architekту-

ry obrazuje niezrealizowany projekt Grega Lynna z 1997 roku. Dom Embriologiczny został zaprojektowany przy wykorzystaniu programu komputerowego maya. Obiekt powstał w wyniku translacji między architektem, programem maya i przyszłym użytkownikiem domu, mieszkaniec miał bowiem prawo wyrazić swoje oczekiwania już w trakcie projektowania. Poprzez włączenie w proces kreowania formy budynku nowych podmiotów o ludzkim i nie-ludzkim pochodzeniu proces projektowania stał się łańcuchem translacji. Powstała ostatecznie forma może ewoluować nieskończenie i jest wynikiem interakcji, jakie zachodzą między architektem, programem i przyszłym użytkownikiem. Projekt G. Lynna pokazuje otwarcie procesu projektowania i samej roli architekta, które charakteryzuje się współdziałaniem wielu podmiotów. Powstałą formę w wyniku otwartego procesu projektowania należy natomiast uznać za zamkniętą, ponieważ nie można wprowadzić już w niej żadnych zmian.

G. Lynn za wyjściowy model kształtowania domu obrał kulę. Następnie podczas konsultacji z przyszłym mieszkańcem zbierał informacje dotyczące ich oczekiwań, które stały się podstawą dla opracowania danych, za pomocą których program maya zmieniał formę budynku. Forma wygenerowana w taki sposób odpowiadała na indywidualne potrzeby użytkownika. Ostateczna forma domu zależała od relacji między trzema odrębnymi aktorami: architektem, przyszłym mieszkańcem i programem komputerowym. W wyniku wymiany ich wzajemnych umiejętności, doświadczeń i potrzeb powstała nowa forma. G. Lynn (2001) podkreśla, iż każdy proces tworzenia nowej wersji domu jest inny, ponieważ nigdy nie jesteśmy w stanie przewidzieć, jak zachowa się program po wprowadzeniu nowych danych. Ponadto każdy przyszły mieszkaniec wygenerowanego domu ma inne oczekiwania i potrzeby. Każdy nowy projekt jest mutacją, w której to co pierwotne, zostało przekształcone w wyniku interakcji, jakie zachodzą między podmiotami. Tak zaprojektowany dom stanowi wypadkową zwielokrotnianego sprawstwa rozumianego jako działanie różnych podmiotów biorących udział w procesie generowania projektu domu. Należy podkreślić, iż projekt G. Lynna był na tyle nowatorski i jednocześnie budzący wątpliwości, iż pozostał wyłącznie na etapie procesu projektowania i wciąż nie zrealizowano żadnej wersji Domu Embriologicznego.

Innym przykładem architektury, która wykorzystuje zaplecze programu komputerowego, jest Centrum Hejdara Alijewa w Baku, zaprojektowane w latach 2007-2012 przez Zahę Hadid (Hatherley 2010). Jak zauważa Patrick Schumacher (2009) – londyński teoretyk architektury – budynek ten wpisuje się w parametryzm – nurt występujący w architekturze od lat 90. XX wieku. Parametryczne projektowanie charakteryzuje się ujmowaniem budynku jako zhierarchizowanego układu elementów, który tworzą identyfikowalne podstawy w trakcie procesu projektowania (tamże). Projektowanie to opiera się na wielkościach matematycznych opisujących relacje między poszczególnymi elementami w przestrzeni i dąży do ich płynnej organizacji. Określanie współzależności między komponentami może odbywać się dwojako: algorytmicznie przez kodowanie lub graficznie przez zapamiętywanie zależności przestrzennych przez oprogramowanie. Algorytmiczne podejście do projektowania można odnaleźć w twórczości opisanego powyżej G. Lynna. Architekt ten za pomocą algorytmu zdefiniował procedury warunkujące się wzajemnie, w następstwie czego uzyskał nowy obiekt. Drugi rodzaj – graficzny – ilustruje natomiast budynek Centrum Hejdara Alijewa w Baku. Budynek jest pofalowaną strukturą, której uzyskanie było możliwe dzięki współpracy architektki z programem komputerowym. W wyniku procesu projektowania, opartego na translacji między dwoma aktorami działającym w obrębie jednej sieci, powstał nowy obiekt. Projekt charakteryzuje się płynną formą dzięki pracy programu komputerowego polegającej na zapamiętywaniu i przetwarzaniu zależności geometrycznych między częściami projektu wykreowanymi przez Z. Hadid. Widać tutaj wyraźnie trudność przypisania roli architekta wyłącznie człowiekowi, a co za tym idzie, potwierdza się opisane wcześniej odejście od antropocentrycznego sposobu generowania architektury. Ponadto wyraźnie i w tym przypadku zarysowuje się zwielokrotnione sprawstwo na etapie projektowania.

Kolejnym projektem obrazującym otwieranie się architektury na technikę jest Kunsthaus w Grazu. Obiekt został zaprojektowany w 2003 roku przez grupę Archigram – architektonicznych wizjonerów. Jeden z członków kolektywu, Peter Cook, uważa, iż galeria zawiera w sobie wypracowaną już w 1961 roku ideę stworzenia symbiozy natury z architekturą (Helenowska-Peschke 2014). Takie połączenie nie było możliwe bez wykorzystania odpowiednich programów komputerowych na etapie

projektowym. Komputer pozwala na naśladowanie naturalnych struktur, dzięki czemu forma muzeum w Grazu jest powiększonym odbiciem kształtów zaaplikowanych wprost z biologii. Nadanie budynkowi takiej formy odbywało się, podobnie jak w opisanych powyżej przykładach, dzięki połączonej sprawczości architekta i techniki.

Rozwój techniki, który można śledzić od drugiej połowy XX wieku, przyczynił się do zmian w procesie projektowania architektonicznego, roli architekta i w samej architekturze. Dzięki otwarciu się architektury na inne dyscypliny zaczęto stosować nowe narzędzia, które znacznie zmieniły dotychczasowe myślenie o architekturze. Szczególnie widoczne w przywołanych powyżej przykładach jest otwarcie na nowe narzędzia wykorzystywane w procesie projektowania, ale i na przyszłego użytkownika. Wprowadzenie nowego aktora – techniki – rozpoczyna także proces wkraczania kolejnego aktora – natury. Podejście to jest wyraźnie widoczne w projekcie galerii w Grazu, gdzie widać wpływy najnowszych postępów techniki i natury, jednakże tylko na etapie projektowania architektonicznego.

4.2. Architektura otwarta na naturę

Leon Battista Alberti (1960) pisał, iż starożytni utożsamiali architekturę ze stworzeniem żyjącym i podczas kształtowania końcowej formy czerpali wzorce z natury. Pogląd, jaki wysunął w XV wieku włoski architekt, jest wciąż aktualny. Większość projektów wychodzi jednak obecnie znacznie dalej, w wyniku czego zaciera się granica pomiędzy naturą i architekturą, które zaczynają występować we wzajemnej relacji. Architekci obecnie nie projektują już tylko obiektów naśladowującej naturę, jak było to w wielu projektach historycznych, lecz tworzą żyjące budynki.

Dzięki rozwojowi techniki natura, podobnie jak wspomniany wcześniej program komputerowy, staje się współautorem obiektu w procesie translacji. Translacja taka opiera się na trzech głównych aktorach tworzących jedną sieć; mowa tutaj o architekcie, technice i naturze. Każdy z tych aktorów charakteryzuje się innego rodzaju sprawstwem, które można rozumieć jako ich indywidualne działanie w obrębie sieci. Włączenie do architektury natury, jako nowego aktora, modyfikuje całkowicie dotychczasowe rozumienie procesu projektowania i architektury. We wcześniej przy-

wołanych projektach podkreślono, iż obiekty powstające w otwartym procesie projektowania stawały się zamkniętymi formami, w których nie można było wprowadzić już zmian. Natomiast w wyniku wprowadzenia natury do procesu translacji otwarty staje się zarówno proces tworzenia architektury, jak i jego rezultat – projekt, który nigdy się nie kończy.

Do projektów tego typu zaliczyć można prace Jarosława Kozakiewicza, który tworzy wspólnie z programem komputerowym i naturą obiekty architektoniczne. Natura (do) zamieszkania to projekt J. Kozakiewicza z 2007 roku; chociaż nie miał być nigdy zrealizowany, istotny wydaje się tutaj fakt działania architektów (przyjmując nieantropocentryczne myślenia o procesie projektowania oraz wpływ natury i techniki na formę budynku) na istniejącej już tkance architektonicznej. Celem projektu jest próba rewitalizacji warszawskiego Osiedla za Żelazną Bramą, zaprojektowanego w 1961 roku w samym centrum Warszawy. Osiedle w latach 60. XX wieku było uważane za symbol postępu technicznego i prosperity gospodarczej. W ostatnim dziesięcioleciu XX wieku osiedle zmagало się z wieloma problemami społecznymi, wynikającymi z dezaktualizacji modernistycznych założeń (Świtek 2009). Warto także zwrócić uwagę na fakt, iż osiedle zostało zaprojektowane w modernistycznym paradygmacie, dlatego więc stanowi idealny przykład modelu dyfuzji, który, jak już wcześniej podkreślono, charakteryzuje się ogromnym impetem twórczym architekta. J. Kozakiewicz w istniejącą zabudowę postanowił wprowadzić nowych aktorów, którzy mieliby zmienić oblicze osiedla. Przy współpracy z programem komputerowym stworzył wizualizację osiedla zdominowanego przez naturę. Działanie J. Kozakiewicza nawiązuje również do aktualnego problemu, jakim jest zmiana klimatu. W swoim transdyscyplinarnym projekcie współpracuje między innymi z biologami uważającymi, iż zmiana klimatu zaczyna przekształcać struktury ścian, które stają się idealną przestrzenią dla życia roślin. W rezultacie pojawiania się roślinności osiedle zaczyna przekształcać się w zieloną wyspę, a mieszkania, jak podkreśla artysta, stają się ogródkami działkowymi. Ta nieoczekiwana transformacja doprowadza do stworzenia w centrum Warszawy powierzchni biologicznie czynnej, która miałaby oczyszczać zanieczyszczone powietrze miejskie (Świtek 2009).

J. Kozakiewicz, jako jeden z czołowych przedstawicieli polskiego zwrotu architektonicznego ku naturze, pokazuje, jak należy wprowadzać struktury organiczne do architektury (Świtek 2009). W projektach J. Kozakiewicza natura staje się pełnoprawnym współtwórcą, który zmienia formę nawet kilkanaście lat po zrealizowaniu projektu. Jak zauważa Gabriela Świtek (2009), projekt rewitalizacji zakłada działania nie tylko architektów i urbanistów, lecz kluczowe staje się tutaj globalne ocieplenie i organizmy zielone, które stają się twórcami tego projektu. W działaniu J. Kozakiewicza ujawnia się postulat B. Latoura o łączenia czynników ludzkich i nie-ludzkich.

Anthony Vidler (2004) – architekt i teoretyk architektury – dostrzega proces przekładania struktur występujących w biologii na formy architektoniczne, które ukształtowały się w rezultacie architektury uzależnionej od techniki. Takich zapożyczeń, o których pisze A. Vidler, dokonuje w swoich projektach J. Kozakiewicz. Ponadto podkreśla on w swojej twórczości fascynację architekturą żywych organizmów. Szczególnie jest to widoczne w pracy *Tardigrada botanica*, zrealizowanej w 2009 roku. Inspiracją dla J. Kozakiewicza była struktura niesporczaka, mikroskopijnego bezkręgowca charakteryzującego się ogromną odpornością na zmiany otoczenia. J. Kozakiewicz przeniósł proporcje ciała bezkręgowca na formę budynku przypominającego kopułę. Sam obiekt składał się z foliowych modeli wypełnionych biogazem, które przepuszczały powietrze. Budynek ten przejął nie tylko kształt, ale i cechy niesporczaka, stając się poprzez to żywym obiektem, w którym dochodziło do ciągłych interakcji. Bryła budynku była raz na zawsze ustalona przez architekta, natomiast wypełniający ją biogaz wchodził w ciągłe relacje ze zmieniającym się warunkami na zewnątrz i wewnątrz budynku. Pokazuje to więc nieskończony proces translacji, jaki zachodzi w *Tardigrada botanica* między czynnikami ludzkimi i nie-ludzkimi.

Fascynacje J. Kozakiewicza dotyczące natury widać też w projekcie zrealizowanym w 2010 roku o nazwie *Akwaporyna*, powstałym na zamówienie warszawskiego Centrum Nauki Kopernik. Mimo że jest to realizacja rzeźbiarska, została ona celowo przytoczona w niniejszym artykule, aby pokazać, jak architekci myślą o kreowaniu nowych obiektów wykorzystujących relacje zachodzące między naturą a kulturą. Kształt instalacji naśladuje spiralną strukturę białek błonowych w komórkach

żywych organizmów, w rezultacie czego jest transport cząsteczki wody wewnątrz obiektu (Świtek 2009). J. Kozakiewicz pokazał w tej pracy proces translacji, który rozciąga się na wielu aktorów. Powstały obiekt jest wynikiem interakcji między architekturą, techniką i naturą. Poznanie struktury białek, która stanowiła podstawę dla stworzenia projektu, było możliwe za pomocą techniki, następnie model ten J. Kozakiewicz przeniósł do programu komputerowego. W rezultacie powstała rzeźba, która następnie zmienia się pod wpływem natury – zmiennych warunków atmosferycznych. Praca J. Kozakiewicza jest poddawana ciągłym zmianom poprzez działanie różnych aktorów, których charakteryzuje inny rodzaj sprawstwa. Jednocześnie przez włącznie aktorów ludzkich i nie-ludzkich zaciera się granicę pomiędzy naturą a kulturą.

Istotne znaczenie w zacieraniu granic pomiędzy naturą a kulturą mają projekty Zbigniewa Oksiuty. Działalność Z. Oksiuty można opisać w słowach D. Dollensa (2005), uważającego, iż współcześnie architektura staje się częścią natury i należy traktować ją jak żywy organizm. Z. Oksiuta myśli o budynkach nie jako o obiektach wyglądających jak organizmy biologiczne, lecz tworzy architekturę, która może oddychać, poruszać się i filtrować zanieczyszczenia.

Badania nad możliwościami stworzenia żywej architektury Z. Oksiuta zapoczątkował w 1974 roku, chcąc wyjść poza architekturę naśladującą naturę tylko w kształtach. Głównym celem architekta było więc hodowanie obiektów o cechach żywych organizmów. Niezbędne dla tego procesu było wykorzystanie rozwoju biotechnologicznego, który przyniósł nowe możliwości materiałowe. Architekt w swojej pracy wykorzystuje mokre media, czyli tworzywa pochodzące z biologicznych polimerów roślinnych i zwierzęcych (Klein 2014). Według Z. Oksiuty, użycie takich materiałów pozwala na kreowanie habitatu przyszłości. Proces hodowania domu polega na stworzeniu polimerowej bańki, która zmienia swój kształt w wyniku poddawania jej pod działanie powietrza i strumienia wody (Oksiuta 2003). Ponadto dzięki elastycznym właściwościom tworzywa habitaty mogą zmieniać swoje rozmiary i kształty (tamże). Z. Oksiuta tworzy w laboratorium żywy projekt, który jest naturalnym środowiskiem dla człowieka. Łańcuch translacji stanowi podstawę dla wyhodowania żywej architektury i można to porównać do niekończącego się ekspery-

mentu, w którym na równi traktuje się czynnik ludzkie i pozaludzkie. Włączenie przez Z. Oksiutę do projektu nowych technologii i biologicznych materiałów otwiera sam proces projektowania, a powstała forma jest bytem hybrydycznym i zależnym jednocześnie od wielu czynników.

Wraz z odejściem od antropocentrycznego modelu projektowania architektury następuje otwarcie na technikę i naturę. Pojawienie się nowych aktorów powoduje zwielokrotnione sprawstwo, architektura jest bowiem kształtowa w wyniku negocjacji między różnymi aktorami, którzy są widoczni poprzez swoje działanie. Postantropocentryczne podejście do architektury nie proponuje myślenia o architekturze jako o skończonym i zamkniętym tworze, lecz jako o obiekcie, który będzie zdolny do translacji między różnymi aktywnymi aktorami. Budynek taki nie przyjmuje nigdy ostatecznego kształtu, co więcej staje się on trudny do przewidzenia. Współczesne projekty architektoniczne skupiają się na tworzeniu relacji między aktorami ludzkimi i nie-ludzkimi, a nie na projektowaniu obiektu jako skończonego obiektu.

5. Zakończenie

Zaproponowaną w tytule artykułu kategorię otwierania się architektury można rozumieć na dwa sposoby. Pierwszy z nich dotyczy samego otwierania się architektury według czterech kategorii wyróżnionych we wstępie i opisanych w niniejszym artykule na podstawie istniejących projektów lub eksperymentalnych założeń projektowych. Drugi sposób otwierania się architektury, jaki pokazano w artykule, to natomiast systematyczne otwieranie się architektury na nowych aktorów jako dyscypliny samej w sobie. Poddano tu analizie trzy fazy: (1) modernizm, (2) postmodernizm i (3) postantropocentryzm. Przytoczone w tekście projekty obrazują ów proces stopniowego otwierania się dyscypliny – od modernizmu po projekty współczesne. Można zaobserwować w nich zmiany, jakie zachodzą w kreacji architektonicznej, której skutkiem są dzieła niedające się już jednoznacznie opisać w ramach samej architektury, wykraczają bowiem poza jej granice, implikując choćby naturę i technikę – co jest widoczne w pracach Z. Oksiuty zaliczanego do przedstawicieli postantropocentryzmu w architekturze.

Wyróżnione w tekście kategorie otwierania stanowią tylko kilka spośród tych, jakie można obserwować we współczesnej architekturze. Odwołują się one jednak do podstawowych kwestii, z którymi jest związana architektura, i którymi są: (1) idee, (2) przestrzeń, (3) społeczeństwo, (4) użytkownik, (5) technika i (6) natura. Współcześnie wykraczają one jednak poza przykłady znane z historii architektury. Szczególnie dobrze pokazuje to architektura postantropocentryczna, w której natura zaczyna być integralnym elementem architektury, jej pełnoprawnym twórcą.

6. Literatura

- Abriszewski K., 2012: *Poznanie, polityka, zbiorowość. Analiza Teorii Aktora – Sieci Bruno Latoura*. Kraków: Universitas.
- Alberti L. B., 1960: *Ksiąg dziesięć o sztuce budowania*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Collymore P., Erskine R., 1994: *The Architecture of Ralph Erskine*. London: Academy Editions.
- Dollens D., 2005: *D-B-A, Digital to Analog*. Santa Fe.
- Dollens D., 2001: *Digital to Analog*. Santa Fe.
- Frazer J., 1995: *An Evolutionary Architecture*. London: Architectural Association.
- Habraken J. N., 2005: *Palladio's Children*. New York: Taylor&Francis.
- Hansen O., 2005: *Zobaczyć Świat. Forma Zamknięta czy Forma Otwarta. Struktury Wizualne. O wizualnej semantyce*. Warszawa: Galeria Zachęta.
- Hatherley O., 2010: *Zaha Hadid Architects and the Neoliberal Avant-Garde*; <https://www.metamute.org/editorial/articles/zaha-hadid-architects-and-neoliberal-avant-garde>.
- Helenowska-Peschke M., 2014: *Parametryczno-algorytmiczne projektowanie architektury*. Gdańsk: Politechnika Gdańska.
- Jacobs J., 2014: *Śmierć i życie wielkich miast Ameryki*. Warszawa: Centrum Architektury.
- Jencks Ch. A., 1987: *Architektura postmodernistyczna*. Warszawa: Wydawnictwo Arkady.

- Jencks Ch. A., 1987: *Ruch nowoczesny w architekturze*. Warszawa: Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe.
- Farias I., Bender T., 2010: *Urban Assemblages. How Actor-Network Theory changes urban studies*. London, New York: Routledge.
- Klein L., 2014: *Żywe architektury. Analogia biologiczna w architekturze końca XX wieku*. Warszawa: Fundacja Kultura Miejsca.
- Kolarevic B., 2003: *Architecture in the Digital Age: Design and Manufacturing*. New York.
- Latour B., 2011: *Nigdy nie byliśmy nowocześni: studium z antropologii symetrycznej*. Oficyna Naukowa.
- Latour B., 2013: *Od wytwarzania do realności. Pasteur i fermentacja kwasu mlekowego*; w: K. Abriszewski (red.): *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika; 149-188.
- Latour B., 2010: *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*. Kraków: UNIVERSITAS.
- Luchowski M., 2009: *Wobec Formy Otwartej Oskara Hansena. Idea – utopia – reinterpretacja*. Lublin: Towarzystwo Naukowe.
- Lynn G., 2001: *Embriological House*; w: P. Jodido (red.): *Architecture Now! Vol. 1*. Cologne; 192-197.
- Mitterer J., 1996: *Tamta strona filozofii. Przeciwno dualistycznej zasadzie poznania*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Oksiuta Z., 2003: *Spatium gelatum. Katalog wystawy*. Wrocław: BWA Wrocław.
- Parisi L., 2016: *Architektura algorytmiczna*; <http://autoportret.pl/artykuly/architektura-algorytmiczna/2/>.
- Rewers E., 2014: *Kulturowe Studia Miejskie. Wprowadzenie*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Schumacher P., 2009. *Parametricism: A New Global Style for Architecture and Urban Design*. „Architectural Design”, 79, 14–24.
- Springer F., 2003: *Zaczyn. O Zofii i Oskarze Hansenach*. Warszawa-Kraków: Wydawnictwo Karakter.

Proces otwierania się architektury od modernizmu po współczesność

Świtek G., 2009: *Gry sztuki z architekturą*. Toruń: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.

Trzeciak P., 1976: *Przygody Architektury XX wieku*. Warszawa: Nasza Księgarnia.

Vidler A., 2004. Architecture's Expanded Field. „Artforum”, 42, 142-147.

Zellner P., 2003: *Hybrid Spaces: New Forms in Digital Architecture*. New York: Gardners Books.

Wpłynęło/received 02.06.2019; poprawiono/revised 29.01.2020

Wspólnoty wirtualne między bezpieczeństwem a zagrożeniem i mitem a rzeczywistością

Jadwiga Mazur

Instytut Filozofii i Socjologii,

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków

jadwigamazur@interia.pl

Małgorzata Kuć

Instytut Nauk Prawnych

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

al. Raławickie 14, 20-950 Lublin

edyta03@poczta.onet.pl

Podziękowania

Autorki składają serdeczne podziękowania Redakcji za cenne uwagi i pomoc, dzięki którym tekst został zredagowany i przygotowany do publikacji w obecnej wersji.

Abstract

Virtual communities between security, danger, myth and reality

The main subject of this article is to present virtual space and considerations regarding security and threat faced by its users. In virtual space, everyone can exchange information, presenting one's image. An attempt was made to analyse virtual communities from the perspective of the myths about Thanatos and Narcissus in the context of security and threat.

Similarities of and differences between social and virtual spaces are discussed herein. A simple division of internet users into digital immigrants and digital natives was pointed out. Attention was paid to the significance of the fourth industrial revolution in which data and algorithms determine human life and decisions.

The Greek myths of Thanatos and Narcissus were presented in the article, and their references to virtual space were made. In this context, events related to the implementation of these myths were

presented in relation to selfies (Narcissus) and games in which there is a threat to the safety of players (Thanatos).

Then, the issues of threat and building security, as well as counteracting threats in virtual space are discussed. Generally, it has been recognized that virtual communities are generally meeting and contact points that can help to develop individuals and organisations, even though they can, occasionally, be a source of danger. As an example, an analysis of the implementation of tasks associated with the game "blue whale and taking a selfie" was given.

Key words: virtual communities, social space, virtual space, image, myths of Narcissus and Thanatos, security, threat.

Słowa kluczowe: społeczności wirtualne, przestrzeń społeczna, przestrzeń wirtualna, wizerunek, mity Narcyza i Tanatosa, bezpieczeństwo, zagrożenie.

1. Wstęp

Wspólnoty tworzone w świecie wirtualnym są przedmiotem szerszego dyskursu. Stanowiąc jedną z platform tworzenia więzi, umożliwiają jednocześnie przepływ informacji ważnych dla pracy, nauki i życia towarzyskiego, ale także kumulowanie negatywnych emocji, wyrażanych w sposób trudny do zaakceptowania przez innych.

Wejście w świat wirtualny jest obecnie oczywiste. Pisząc o płynnej rzeczywistości, Z. Bauman zauważa, że „okazje do pomnożenia szczęścia i groźne zapowiedzi nieszczęścia zjawiają się i znikają, nadciągają i umykają, na ogół zbyt szybko i zwinnie, abyśmy mogli w jakiś rozsądny i skuteczny sposób pokierować ich biegiem, kontrolować lub przewidywać ich ruchy” (Bauman 2011: 6). Świat wirtualny stał się częścią tej płynnej rzeczywistości, niosąc ze sobą zarówno szanse, jak i zagrożenia. Kreuje też mity dotyczące tych zagrożeń i jest miejscem pozyskania nowych narracji. Na ogół dzieje się to dość szybko, w sposób, do którego uczestnicy i kreatorzy świata wirtualnego już przywykli.

Celem niniejszego artykułu jest próba analizy wspólnot wirtualnych w kontekście bezpieczeństwa i zagrożenia, a także powstających wokół nich mitów nieodzwierciedlających rzeczywistości.

2. Przestrzeń społeczna a przestrzeń wirtualna

Procesy zmian, jakie zachodzą w ostatnich dekadach, powodują ewolucję sposobu postrzegania przestrzeni aktywności człowieka. W tym czasie nastąpiła ewolucja pojmowania przestrzeni społecznej od wąskiego rozumienia „konkretnych przestrzeni” (Rybicki 1979) do szerokiego (zachowania, ruchliwości społecznej) i symbolicznego (naznaczenia przestrzeni fizycznej przez ludzkie wartości i emocje) – (Jałowiecki 2002).

Leszek Gołdyka (1976) wyróżnia trzy ujęcia przestrzeni. Pierwsze z nich to ujęcie ekologiczne jako realnie istniejący obszar zajmowany i użytkowany przez zbiorowość. Ujęcie kulturalistyczne rozumie się jako byt materialny lub rodzaj metafory, gdzie o społecznym charakterze przestrzeni decydują jednostki nadające jej znaczenie. W tym ujęciu przestrzenią społeczną może być zarówno terytorium z przypisanymi mu wartościami symbolicznymi, jak i nieokreślone uniwersum będące wynikiem znaczeń i symboli powstałych w procesie komunikacji. W trzecim ujęciu przestrzeń może być metaforą zachodzących relacji społecznych. Można jednak zauważyć, że pierwsze z tych ujęć jest „trywializacją ujęcia przestrzeni przez sprowadzenie go do pojęcia przestrzeni geodezyjnej” (Rykiel 2010: 18). Ujęcie drugie „miesza substancjalne rozumienie przestrzeni z jego rozumieniem relacyjnym, nie będąc zatem metaforą” (tamże). Ujęcie trzecie „jest bliskie pojęcia przestrzeni cech, a więc zbioru, jest ono zatem nie tyle ujęcie metaforycznym, ile matematycznym” (tamże).

B. Jałowiecki (2002) proponuje włączenie do przestrzeni społecznej nie tylko wymiaru materialnego, ale i symbolicznego. Warto jednak przypomnieć, że w historii nauki wyróżnia się dwa przeciwstawne ujęcia przestrzeni: absolutystyczne i relatywistyczne. W tym pierwszym, wywodzącym się od I. Newtona, przestrzeń absolutną uznaje się za byt fizyczny jako pojemnik obiektów i zjawisk. W drugim ujęciu „pojęcie przestrzeni jest względne (relatywne) lub relacyjne (tj. traktowane w kategoriach relacji między obiektami)” (Rykiel 2008: 14). Na „poziomie ontologicznym przestrzeń istnieje więc o tyle, o ile istnieją obiekty i o ile pozostają one we wzajemnych relacjach” (tamże: 16). Z relacyjnego rozumienia przestrzeni społecznej wynika „wielość tych przestrzeni, w dodatku nieizomorficznych względem siebie” (Rykiel 2010: 18). Można zatem sądzić, że dla socjologii bardziej obiecujące poznaw-

czo jest rozpatrywanie terytorium nie w kategoriach substancjalnych, lecz relacyjnych (tamże).

Opisując z kolei przestrzeń wirtualną, można odnieść się do tych koncepcji ujmowania przestrzeni społecznej, które nawiązują do kategorii symbolicznej, niematerialnej, ale konstruowanej przez działania społeczne. W opisie przestrzeni wirtualnej można oprzeć się na jej ujmowaniu metaforycznym, mimo że funkcjonuje ona poza czasem i przestrzenią, które są podstawowymi współrzędnymi rzeczywistości (Welsch 2005).

Ponadto „konwergencja przestrzeni ‘realnej’ i wirtualnej unaocznia [wspomnianą wyżej] relacyjność przestrzeni społecznej” (Rykiel, Kinal, 2013: 7). Autorzy tych słów stawiają tezę, że „konwergencja przestrzeni realnej i wirtualnej unaocznia relacyjność przestrzeni, a jednocześnie staje się alternatywną przestrzenią społeczną i modelem świata idealnego, w którym wszystko można na bieżąco modyfikować i ulepszać” (Rykiel, Kinal, 2014: 8). Relacyjność ta jest widoczna w przestrzeni wirtualnej i realnej w budowaniu i funkcjonowaniu organizacji, zrzeszeń i wspólnot, kreowania systemu wsparcia i pomocniczości, ale także związanej z nadużyciami, molestowaniem moralnym lub przestępczością. Ponadto jako platforma komunikacyjna przestrzeń daje możliwość szybkiego komunikowania się i wymiany informacji. Widoczna hybrydyzacja tych dwóch przestrzeni wymaga też nowych analiz skutków zachodzących w nich przemian.

Rozpatrywanie przestrzeni społecznej w aspekcie realnym i wirtualnym stało się normą w naukach społecznych. Przestrzeń „wirtualna staje się w coraz większym stopniu rzeczywista, a więc realna, przeciwstawianie jej przestrzeni realnej staje się [więc] coraz mniej oczywiste, a nawet coraz mniej logiczne” (Rykiel, Kinal, 2013: 7). Pośrednio odnosi się to również do struktury użytkowników tej przestrzeni, gdzie powoli zaciera się podział na cyfrowych tubylców i imigrantów (Rykiel, Kinal, 2014: 8). M. Jabłońska (2018) nawiązując do rozważań M. Prenskiego wskazuje na przyjęty przez niego podział na cyfrowych imigrantów i tubylców, uznając, że młodzi ludzie są tubylcami zamieszkałymi w cyfrowym świecie. Cyfrowi imigranci natomiast to osoby urodzone przed rozwojem nowoczesnych technik internetowych, wykazujące się umiejętnościami poruszania się w świecie wirtualnym. Dla tubylców

zmiany zachodzące w cyberprzestrzeni są oczywiste i płynne. Ich struktury poznawcze bazują głównie na przetwarzaniu równoległym, charakteryzując się wielozadaniowością; co więcej, „posiadają lepiej rozwinięte umiejętności odczytywania informacji graficznej w formie trójwymiarowej lub przestrzennej” (Jabłońska 2018: 17). Dla imigrantów natomiast to umiejętności nabywane, sztuczne. Komputer i smartfon są narzędziami, a internet nie pozostaje głównym źródłem pozyskiwania informacji.

W przestrzeni wirtualnej ważnym elementem jest tożsamość jednostki. Dotyczy to w dużym stopniu tożsamości przyjmowanej lub budowanej w zależności od funkcjonowania w grupach realnych lub wirtualnych. A. Giddens wskazuje, że kiedy upada tradycja i szybko zmienia się jakość i styl życia na bardziej swobodny, uszczerbku doznaje tożsamość, która musi być odtwarzana szybciej i aktywniej niż przedtem (Giddens 2000: 65). E. Wnuk Lipiński (2001: 228) uznaje natomiast, że „deficyt tożsamości” wywołany „relatywizacją rzeczywistości społecznej oraz jej fragmentacją i detradycjonalizacją jest tym bardziej dotkliwy i trudniejszy do usunięcia, im w późniejszej fazie życia człowiek go doświadcza”.

Pośrednio dotyczy to również budowania własnej autoprezentacji w świecie wirtualnym. Autoprezentacja w przestrzeni wirtualnej jest definiowana jako „coś pośredniego między Ja realnym a Ja idealnym. To trzeci typ – Ja wirtualne, przedłużenie Ja idealnego, czasem negacja Ja lub uzupełnienie realnego Ja. Ja wirtualne [...] to wirtualna tożsamość” (Pytlakowska, Gomuła, 2005: 44). Budowanie tożsamości wirtualnej wspiera anonimowość.

W dyskusji nad przestrzenią wirtualną pojawia się też termin *cyberwymiar*, zaczerpnięty z powieści W. Gibsona, której autor zaproponował wizję świata istniejącego w matrycy, będącego zbiorem danych przechowywanych przez komputery. Według tej koncepcji, oprócz przestrzeni rzeczywistej człowiek może korzystać z przestrzeni wirtualnej, gdzie przenikają się wzajemnie relacje, a budowane przez człowieka struktury tych miejsc poddaje się indywidualnemu i zbiorowemu wartościowaniu (Gibson 1984). Wirtualność i właściwości cyberprzestrzeni, dzięki wykorzystaniu nowych technik, pozwala na kreowanie sztucznej rzeczywistości i doświadczenia nowych przeżyć (Retkiewicz 2014). Opis cyberprzestrzeni i definicje tego terminu przekraczają jednak rozmiary niniejszego artykułu.

Pojawia się pytanie o właściwości, podobieństwa i różnice w odniesieniu do znanych już człowiekowi przestrzeni (Jędrzejczak, Orłowska, 2003). Przestrzeń wirtualną opisuje się z punktu widzenia zagrożeń, jak i korzyści. Zagrożenia analizuje się głównie w kategoriach cyberprzestępczości lub molestowania moralnego. Wskazuje się na szkody wyrządzane innym jednostkom, jak i społecznościom wirtualnym. W przypadku korzyści wskazuje się na możliwość szybszego komunikowania się, powstawanie wspólnot zogniskowanych wokół zainteresowań lub poszukujących wsparcia.

Pytania o przestrzeń wirtualną odnoszą się także do *czwartej rewolucji przemysłowej*, gdzie dane i algorytmy definiują rzeczywistość, a *big data* wyznacza standardy (O'Neil 2016). Skutki zmian powoli są odczuwane przez społeczeństwo, przez ich szybkość i jakość oraz rozwój nowych technologii, coraz lepszej dostępności do niej i personalizacji rozwiązań technicznych (Olender-Skorek 2017).

3. Wspólnoty wirtualne

Wspólnotę w socjologii rozumie się w kontekście przeciwstawienia jej stowarzyszeniu. Większość definicji zwraca uwagę na powiązanie tej wspólnoty z terytorium, stycznością przestrzenną, społeczną i psychiczną. Wraz z rozwojem technik informacyjnych pojawił się termin *wirtualny*, generalnie odnoszący się do świata będącego w opozycji do realnego, ale będącego jednocześnie miejscem nawiązywania relacji i spotkań z innymi. Społeczności w świecie realnym stają się coraz mniejsze i zindywidualizowane, a przestrzeń wirtualna daje tradycyjnym wspólnotom i jednostkom możliwość komunikowania się mimo uproszczenia tych relacji. Jak wskazano wyżej, przeciwstawienie wirtualności i realności nie znajduje jednak podstaw teoretycznych.

Uproszczenie tych relacji i sposoby ich kontynuacji niosą ze sobą również zagrożenie nadużyć i nieetycznych zachowań. W przestrzeni wirtualnej są również widoczne procesy indywidualizacji, związane z wykorzenianiem się jednostek z tradycyjnych grup społecznych i zakorzenianiem się w nowych formach uspołecznienia. Uczestnictwo w nowych grupach – wirtualnych – pozwala na wybieranie przynależności do nich zgodnie z własną decyzją. Grupy te, nazywane również – za

Michelem Maffesolim – *nowymi nomadami*, są wspólnotami niemającymi tradycyjnych struktur, w rozumieniu ich stabilności, ale w dużej mierze opierają się na emocjach, gustach, zainteresowaniach lub wspólnych interesach (Olcoń-Kubicka 2009). Emocje są również w wirtualnej rzeczywistości jednym z czynników budowania poczucia zagrożenia, zwłaszcza w sytuacjach postrzeganych jako mało stabilne, ale ważne i znaczące, zwłaszcza dla jednostek w nich funkcjonujących.

M. Castells (2011) zaznacza, że rozumienie społeczeństwa informacyjnego wymaga szerszego spojrzenia z perspektywy dominacji techniki nad kulturą, co skutkuje również sposobami modelowania relacji w świecie wirtualnym i konieczności różnienia *społeczeństwa informacji* od *społeczeństwa informacyjnego*. Pierwsze z nich odnosi się do roli dominacji informacji w ogóle, drugie zaś do transmisji informacji traktowanej jako fundament transferu wiedzy. Oba pojęcia pozwalają na spojrzenie na przestrzeń wirtualną, z jednej strony, jako możliwość transferu wiedzy, a z drugiej jako rolę informacji w ogóle w kontaktach wirtualnych. Transfer wiedzy odnosi się do relacji budowania kontaktów wirtualnych, dzielenia się wiedzą, wsparcia i pomocniczości. Dzielenie się wiedzą oparte na *hejcie* powoduje poczucie zagrożenia, a przekazywanie jej innym prowadzi do braku poczucia bezpieczeństwa.

W badaniach nad rzeczywistością wirtualną zwraca się uwagę na fakt, że kontakty w niej są coraz bardziej sieciowe niż klasowe lub grupowe. Jednocześnie grupy sieciowe są trudne do wyodrębnienia, mając spory zasięg i angażują jednostki odległe od siebie terytorialnie (Krzysztofek 2006). Daje to jednostkom możliwość budowania wizerunku w sieci i eksperymentowania w tym zakresie. Zarządzając wrażeniem, jakie jednostki tworzą przez swój wizerunek, podają one informację niepełną, sfragmentaryzowaną, wpływając tym na innych. Stale tę informację potwierdzając, przekazują informację opartą na kreacji, czytelną dla odbiorców własnej grupy wirtualnej. Stąd plemiennosc tych społeczności wymaga takiego przekazu, który będzie czytelny dla jego odbiorców, niekoniecznie zaś czytelny dla innych.

Powyższe rozważania można odnieść do opisu ponowoczesności przez A. Giddensa, który stwierdza, że „nie wkraczamy w jakiś okres ponowoczesności, lecz raczej w epokę, w której konsekwencje nowoczesności stają się bardziej radykalne i uniwersalne niż wcześniej” (Giddens 2006: 36). Można to zauważyć we wspólno-

tach wirtualnych, które stają się coraz bardziej dynamiczne i wyraziste. Ich hybrydyzacja może stać się źródłem zagrożeń, tym bardziej że wspólnoty wirtualne wyznaczają nowe trendy stylów życia, ich jakości i sposobów realizacji w praktyce w świecie rzeczywistym.

Kreowanie nowych trendów stylów życia jest wspomagane przez marketing. Konsumenci coraz częściej, wchodząc w interakcje za pośrednictwem internetu, dzielą się swoją wiedzą i opiniami. Uczestniczenie w społecznościach wirtualnych jako sieciach informacyjnych i społecznych pośrednio wpływa na podejmowanie przez konsumentów decyzji zakupu produktów i usług. W badaniach marketingowych wykorzystuje się te opinie w celu ustalenia uwarunkowań i wpływu społeczności wirtualnej na proces decyzyjny konsumentów, wzorce ich uczestnictwa w tych społecznościach oraz praktykach dyskusyjnych aktywnych członków (Valck i inni, 2009).

Warto zwrócić uwagę na najistotniejsze cechy późnej nowoczesności wpływające na bezpieczeństwo: nowe formy zaufania łączące się z obecnością systemów zabezpieczonych dla specjalistów (systemy komunikacyjne, sieciowe itp.), pojawienie się nowych form ryzyka, nieprzejrzystość oraz relatywizm norm (Sztompka 2002), które coraz bardziej kształtują życie jednostek i grup.

Wspólnoty wirtualne jako takie nie są ani dobre, ani złe, chociaż kreowana w nich rzeczywistość może mieć duży wpływ na podejmowanie decyzji ryzykownych. Takie podejście może pozwolić na analizę przyczyn decyzji w kontekście ryzyka i zagrożenia, wymaga to jednak szerszej analizy niż prezentowany artykuł. Niemniej warto się zastanowić nad kwestiami bezpieczeństwa i zagrożenia, jakie mogą kreować te wspólnoty.

4. Mity

Zainteresowanie współczesnymi mitami sięga dwudziestolecia międzywojennego, kiedy zaczęto postulować odejście od tradycyjnego nurtu badań etnograficznych i próbowano skupiać się na ówczesnej kulturze. Była to próba wskazania na to, co dzieje się we wspólnocie, a co było nieoczywiste i odmienne. Skoncentrowano się na obecności *sacrum* w życiu codziennym oraz próbie analizy zbiorowych rytuałów

lub nawet zachowań magicznych i transgresyjnych (Czaja 1994). Kolejne analizy w ostatnich dekadach skupiają się na nurtach i sposobach analizy współczesnych mitów, wskazując na wpływ globalizacji na ich rozprzestrzenianie się.

Termin *mit* jest dosyć trudny do zdefiniowania, w jego analizie autorzy odwołują się bowiem głównie to kultury popularnej lub antropologii codzienności. Dla takiego ujęcia odpowiednia jest propozycja definicji określającej mit jako „coś[,] co się robi, czy wręcz [...] pewien sposób bycia” (Napiórkowski 2013: 21). Cytowany autor wskazuje też na przedmiot mitów, którym może być miejsce, przedmioty lub postacie; celem tych mitów jest próba oswojenia i zrozumienia otaczającego świata. Mit staje się odpowiedzią na uniwersalne potrzeby wpisane w ludzkie działanie, daje możliwość wyznaczenia wzorców lub modeli, do których można dążyć. To także element mogący stanowić podstawę do odrzucenia, zmarginalizowania tych, którzy nie realizują mitu, nie biorą w nim udziału lub nie dopełniają go w sposób wymagany we wspólnocie. W tym sensie mit staje się zagrożeniem, wiąże się z poczuciem braku bezpieczeństwa wyłączonych z grupy wirtualnej lub realnej, tj. zmarginalizowanych.

Mity współczesnego konsumpcjonizmu rozpatruje się przy analizie społeczeństwa konsumpcyjnego i wpływu marek na zachowania społeczne (Baudrillard 2006). W modelu analizy J. Baudrillarda można prześledzić wpływ konsumpcjonizmu na życie społeczne. Mit wymaga nośników wprowadzających możliwość mitycznego sposobu wyjaśniania świata, w którym każdą trudną sytuację można rozwiązać. Wprowadza proste rozróżnienia dobra i zła, naszego, obcego itp., dlatego „wydaje się nieprawdopodobne, [że]by jakieś społeczeństwo obyło się bez mitu” (Eliade 1999: 17). Jednocześnie „tak głęboko uwierzyliśmy w mit własnej racjonalności, że wyparł on wszelkie inne mity do obszarów marginalnych, mniej istotnych, pobocznych” (Napiórkowski 2013: 314). Należy więc stwierdzić, że współczesnych mitów można poszukiwać w praktyce kultury popularnej, w związkach mitów z historią lub opowieściach kreowanych przez media.

Mity pełnią funkcje pomocy w tworzeniu i dostarczaniu pewnych wzorców, wyjaśniania zmienności świata i celowości zachodzących w nim procesów, podtrzymywania porządku społecznego, umacniania pewnych wartości i norm, wspierania

w chwilach kryzysów, pomocy w racjonalizacji świata w połączeniu z jego mistyfikacją, sankcjonowania pewnych przywilejów niektórych grup, pobudzania do działania, tworzenia programów aktywności itp. (Golka 1996). Generalnie można stwierdzić, że pełnią funkcje: (1) poznawcze – umożliwiające interpretację zjawisk przyrody i ich następstw pór roku; (2) światopoglądowe – powstania pierwszych wierzeń, przeświadczenia o istnieniu pozaziemskiej boskiej materii wpływającej na losy; (3) sakralne – kultu bóstw i związanych z nim obrzędów tworzących pierwotne więzi społeczne, interakcje i odrębności, świadomości przynależności do grupy; (4) kulturotwórcze – będące inspiracją artystów (Graves 1982). Ogólnie można stwierdzić, że funkcje mitów w wielu sytuacjach pomagają w odczytywaniu i wyjaśnianiu otaczającej rzeczywistości, posługując się często prostymi środkami wyrazu, ale i tajemnicą, prostym rozdzieleniem dobra – zła, piękna – brzydoty itp.

Na podstawie analizy funkcji mitów można więc stwierdzić, że mit cechuje się „obiektywnym poczuciem prawdziwości, przy niemożliwości obiektywnego zweryfikowania zarówno stopnia tej prawdziwości, jak i fałszywości. [...] Wyraża się przy tym zapotrzebowaniem grupy społecznej na wytłumaczenie pewnego zakresu rzeczywistości” (Golka 1996: 41).

Obecnie można doszukiwać się wzorców mitologicznych, które są związane z lękami społecznymi, w tym ze sposobem kreowania siebie w obrębie wspólnoty. Mity miejskie, odnoszące się do postaci z mitologii greckiej, a charakteryzujące zachowania i kreacje wirtualne, są formą pomostu, który może stwarzać wrażenie połączenia różnic pokoleniowych (w rozumieniu tych samych mitów funkcjonujących w różnych generacjach).

Jednym z nich jest mit o Tanatosie, uaktualniony w kategoriach mitów miejskich i pośrednio we wspólnotach wirtualnych. Tanatos to bóg śmierci, brat Hypnosa, syn Nocy, często przedstawiany jako młody człowiek z czarnymi skrzydłami i zgaszoną, odwróconą pochodnią (Winniczuk 1976). Mit o Tanatosie został zaktualizowany legendą miejską o *niebieskim wielorybie*, który opisywał M. Napiórkowski (2017): „W sieci panoszy się nowa zaraza. Przez media społecznościowe młodzi ludzie wciągani są w niebezpieczną grę. Przez 50 dni muszą wypełnić 50 kolejnych, coraz bardziej makabrycznych zadań. Zarywanie nocy, oglądanie depresyjnych fil-

mów, samookaleczanie. Ostatnim wyzwaniem jest popełnienie samobójstwa. Wszystko to w mistycznej otoczce dziwnych numerów, haseł, tajemnych pozdrowień, a także [...] wielorybów”. Gra nie przyniosła tylu ofiar, na jakie wskazują media, ale nie można wykluczyć faktu istnienia ich w rzeczywistości. Media nagłośniły te zdarzenia po ukazaniu się artykułu o *grupach śmierci* (Mursalieva 2016), które mogły mieć bezpośredni wpływ na dokonywanie samobójstw wśród młodzieży (Mursalieva 2017). W Polsce temat ten został podjęty na łamach „Gazety Wyborczej” (Radziwinowicz 2017) i tygodnika „Wprost” (*Koszmarna gra...*, 2017) i skomentowany przez M. Napiórkowskiego następująco: „Nawet jeżeli gra w *niebieskiego wieloryba* nigdy nie istniała, to po serii obiegających cały świat sensacyjnych doniesień musi zaistnieć” (Napiórkowski 2017). Informacja ukazująca się w mediach i komentująca gry we wspólnotach wirtualnych realizowanych w konwencji mitu o Tanatosie z pewnością wzbudziła zainteresowanie i obawę. Niemniej w odrębnej analizie warto byłoby bliżej przyjrzeć się genezie kanałów przepływu i powiązaniem świata wirtualnego z realnym – konkretnych działań mających skutek w postaci bezpośredniego zagrożenia zdrowia.

Inną, również interesującą, postacią mitologiczną inspirującą powstanie nowej legendy miejskiej – pośrednio również wirtualnej, ale realizowanej również z wykorzystaniem nowoczesnych technik i przestrzeni wirtualnej – jest mit o Narcyzie. Realizacji mitu sprzyja kult wizerunku, obecny wśród kobiet i mężczyzn, generalnie więc *kultury instant* (Melosik 2014). Mit opowiada o młodzieńcu o imieniu Narcyz, który był ulubieńcem nimf, ale odrzucał ich miłość. Bogini Nemezis ukarała go za pychę w ten sposób, że zakochał się w swoim odbiciu (Winniczuk 1976). Mit ten jest przywoływany w analizach współczesnego narcyzmu. Jednym z jego symptomów jest częste fotografowanie się, *robienie sobie selfie* zarówno w ładnej scenerii, jak i w okolicznościach ekstremalnych, zagrażających życiu i zdrowiu. Celem zamieszczania zdjęć jest wzbudzenie zainteresowania sobą oraz liczba otrzymanych *lajków*. Zdjęcia prezentowane we wspólnotach wirtualnych z czasem wytworzyły legendę o śmiercionośnym *selfie*, zrobionym w niebezpiecznych okolicznościach.

Media stały się nośnikiem tej informacji, np. w artykule „The Siberian Times” (*Selfie...*, 2017), gdzie zamieszczono opis śmierci trójki dzieci podczas robienia sobie

zdjęcia na tle nadjeżdżającego pociągu. W innym artykule, zamieszczonym w „Daily Mail” (Stewart 2017), wskazano szacowaną liczbę ofiar podczas szkolnych wakacji w Rosji. Realizacja tego mitu sprawia, że pojawiają się dodatkowe informacje medialne o tym, że *selfie* zabija więcej ludzi niż rekiny (Riozzzo 2015). Według J. Drozdowicza (2016: 234), „olbrzymi rezonans fenomenowi selfie dostarcza doskonałej egzemplifikacji konsekwencji globalnej zmiany kulturowej, w której dokonuje się celebrowanie skrajnego indywidualizmu w postaci narcystycznie eksponowanego ego”. *Selfie* jest ukierunkowane na kreowanie indywidualności, wizerunku, który można zaprezentować i kreować w społecznościach wirtualnych. Kultura obrazu staje się więc uproszczonym, ale skutecznym, często opartym na iluzji sposobem zwrócenia na siebie uwagi, a zamieszczanie zdjęć na portalach internetowych pozwala na natychmiastowe dzielenie się informacją o sobie. Instagram i inne portale stały się w ten sposób narzędziami kreowania siebie i rejestrowania swojego życia.

Reasumując, można stwierdzić, że mity, zarówno miejskie, jak i odnoszące się lub realizowane we wspólnotach wirtualnych, mogą pełnić wiele funkcji. Niemniej oprócz wymienionych w tekście mogą nieść zagrożenia wymagające przeciwdziałań, w tym bezpiecznego poruszania się w świecie mitów.

5. Zagrożenia

Zagrożenia rozumie się i definiuje jako czyny lub stany powodujące lub mogące powodować utratę określonych dóbr lub wartości, np. ze strony przyrody lub innych. Różnorodność zagrożeń powoduje, że pojęcie bezpieczeństwa jest wieloaspektowe, wielopłaszczyznowe lub wielowymiarowe (Stańczyk 2007). Biorąc pod uwagę zagrożenia we wspólnotach wirtualnych, można wskazać przede wszystkim ich wieloaspektowość.

Zagrożenia można również zdefiniować jako zdarzenia, które mogą mieć niekorzystny wpływ na życie, zdrowie, środowisko lub mienie. Autorzy opracowań wskazują zarówno na zagrożenia naturalne wynikające z funkcjonowania w świecie przyrody nieożywionej (pożary, powodzie, tajfuny i huragany, trzęsienia ziemi, wulkany) oraz przyrody ożywionej (organizmów żywych, w tym fauny i flory) – (Zubrzycki 2015). Z kolei w ramach zagrożeń związanych z rozwojem techniki

i cywilizacji można wyróżnić, z jednej strony, artefakty czyli różnego rodzaju wytwory działalności człowieka (np. budowle, maszyny, urządzenia), w tym również nowe techniki, z drugiej natomiast strony wielowymiarową sferę interakcji między człowiekiem a społeczeństwem (Korzeniowski 2008, 2012). W odniesieniu do wspólnot wirtualnych można dostrzec zagrożenia zarówno faktyczne, jak i możliwe. Interdyscyplinarna wiedza pozwala na odkrywanie tych zagrożeń oraz wprowadzanie rozwiązań je minimalizujących. W tym rozumieniu analiza tych procesów staje się kluczowa, ponieważ można na jej podstawie budować chociażby kolejny podsystem edukacji do bezpieczeństwa.

Należy przy tym zaznaczyć, że nie można traktować wspólnot wirtualnych w kategoriach zagrożeń, można jednak wskazać na pewne skomplikowane procesy mogące prowadzić do powstania pewnych kategorii zagrożeń, wcześniej niekatalogowanych. W rezultacie pozwoli to na budowanie podsystemów pomocniczych funkcjonującego już dość dobrze systemu bezpieczeństwa, w tym podsystemu edukacji do bezpieczeństwa.

6. Bezpieczeństwo

Współczesne społeczeństwa definiuje się jako społeczeństwa ryzyka, gdzie znaczną rolę odgrywa nieprzewidywalność zdarzeń i zagrożeń, które zmuszają do weryfikacji zasad organizujących społeczeństwo, wpływających jednocześnie na relacje między jednostkami i instytucjami (Beck 2012). Brak bezpieczeństwa lub jego niezadowalający stan może skutkować opisywanymi terminami straty, krzywdy, utraty dóbr i wartości, a bezpieczeństwo egzystencjalne jest warunkiem zaufania do porządku społecznego (Sztompka 2012).

Zakres poczucia bezpieczeństwa ewoluuje wraz ze świadomością powstawania nowych zagrożeń i refleksją nad zapobieganiem im (Stefanowicz 1996). Znaczącym elementem podsystemu bezpieczeństwa w odniesieniu do zagrożeń we wspólnotach wirtualnych może być więc edukacja dla bezpieczeństwa.

W ramach tego podsystemu może się odbywać transfer wiedzy, która może zmniejszyć poczucie zagrożenia, albo przynajmniej dać możliwość wyboru bezpiecznych zachowań. Nie bez znaczenia jest również „kwestia przemyślenia propor-

cji [...] między teorią a praktyką w edukacji społeczeństwa oraz kadry, która tę edukację ma prowadzić lub wspierać” (Świniarski, Chojnacki, 2014: 69). Zagrożenia są niejednolite, wymagają więc głębszych analiz i ujęcia interdyscyplinarnego oraz wymuszają podejmowanie strategii przeciwdziałania opartych na aktualnej wiedzy z wykorzystaniem podanej informacji, symboli i znaków komunikacji, które stanowią o jakości informacji w przestrzeni społecznej (Giddens 2006). Komunikacja jest więc niezbędna dla interakcji społecznej, a informacja w postaci komunikatu podtrzymuje struktury społeczne, podczas gdy komunikowanie stanowi podstawowy fakt społeczny, podstawę i warunek życia społecznego (Górski 2008). Z kolei kultura informacyjna pozwala na zrozumienie zjawisk, jakimi są informacja i komunikacja; można nawet przyjąć, że kultura informacyjna to jeden z istotniejszych elementów (Żebrowski 2010), który można wykorzystać w strategiach bezpieczeństwa na wielu poziomach.

Obecnie realizowane programy bezpieczeństwa zawierają cele, treści, formy, metody i techniki oraz koncepcje projektowania bezpieczeństwa, które są zaplanowane i cyklicznie realizowane. W znacznym stopniu może to pomóc w budowaniu strategii bezpiecznego poruszania się w wspólnotach wirtualnych.

Ważne jest też zaufanie do wiedzy i umiejętności tych, którzy tę wiedzę przekazują, oraz aktualizowanie jej tak, aby w dalszym procesie odbiorca sam potrafił samodzielnie ją selekcjonować, przyswajając i wykorzystywać coraz bardziej złożone jej struktury (Dolby 1998).

7. Zakończenie

Rozważania w niniejszym artykule zostały zogniskowane wokół wspólnot wirtualnych w kontekście zagrożenia, bezpieczeństwa i pytania o relacje między mitem a rzeczywistością. W przestrzeni wirtualnej wspólnoty nieświadomie mogą realizować mity zawierające wskazania do działań, które nie są postrzegane jako ryzykowne, chociaż w realizacji mogą się takimi okazać. Trudno w *selfie* dopatrzeć się mitu o Narcyzie. Niemniej, obserwując ryzykowane zachowania podczas robienia sobie zdjęć, można do tego mitu nawiązać. Podobnie nieświadomie można realizować inne zachowania, które – po analizie związanych z nimi wydarzeń – można uznać za za-

grażające życiu lub zdrowiu. Powiązanie tych wydarzeń z mitami pozwala na inny rodzaj ich analizy, której wynikiem może być zwrócenie uwagi na zagrożenia i podejmowania przeciwdziałań.

Mity w odniesieniu do wspólnot wirtualnych mogą pełnić funkcję podobną do funkcji mitów miejskich. Mogą to być funkcje światopoglądowe – powstanie nowej mody, imitacji zachowań innych, włączania się w realizację gier dających możliwość świadomości przynależności do grupy. Powyższe spostrzeżenie jest oryginalnym wnioskiem auterek.

Jak zauważono wyżej, przestrzeń wirtualna nie jest zagrożeniem samym w sobie, lecz oczywistym skutkiem zachodzących globalnie zmian. Włączona w proces codziennego funkcjonowania, może stać się miejscem realizacji działań. Spojrzenie na nią z perspektywy mitów pozwala na inny rodzaj analizy tej przestrzeni.

8. Literatura

- Bauman Z., 2011: *44 listy z płynnej nowoczesności*. Tłum. T. Kuntz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Beck U., 2012: *Spółczesność światowego ryzyka*. Warszawa: PWN.
- Baudrillard J., 2006: *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Castells M., 2011: *Spółczesność sieci*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Czaja D., 1994: *O sztuce zdziwienia i głupstwach pop-kultury*; w: D. Czaja (red.): *Mitologie popularne. Szkice z antropologii współczesności*. Kraków; 7-15.
- Dolby R. G., 1998: *Niepewność wiedzy*. Tłum. Jacek Spólny. Warszawa: Wyd. AMBER.
- Drozdowicz J., 2016: *Decydujący moment w świecie Instagramu. Współczesna fotografia uliczna i wirtualne tożsamości*; w: Z. Melosik, M. J. Szymański (red.): *Tożsamość w warunkach zmiany społecznej*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej; 227-238.
- Eliade M., 1999: *Mity, sny i misteria*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Gibson W., 1984: *Neuromancer*. New York. Ace Books.

- Giddens A., 2000: *Runway World How Globalization Is Reshaping our Lives*. New York: Routledge.
- Giddens A., 2006: *Nowoczesność i Tożsamość, „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giddens A., 2012: *Socjologia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Golka M., 1996: *Atrakcyjność mitu*. „Kultura Współczesna”, 1/2, 41-49.
- Gołdyka L., 1976: *W sprawie pojęcia przestrzeni społecznej*. „Kultura i Społeczeństwo”, 2, 193-199.
- Jabłońska M. R., 2018: *Człowiek w cyberprzestrzeni. Wprowadzenie do psychologii internetu*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego; https://wydawnictwo.uni.lodz.pl/wpcontent/uploads/2018/02/Jablonska_Czlowiek_w_cyberprzestrzeni-20.pdf.
- Jałowiecki B., 2002: *Przestrzeń społeczna*; w: *Encyklopedia socjologii*; t. 3. Warszawa: Oficyna Naukowa; 301.
- Jędrzejczak D., Orłowska E., 2003: *Kulturowy aspekt przestrzeni wobec wieloznaczności jej pojmowania*; w: E. Orłowska, J. Klementowski (red.): *Kulturowy aspekt badań geograficznych. Studia teoretyczne i regionalne*. Wrocław: PTG; 291-301.
- Kinal J., Rykiel Z., 2014: *Przedmowa. Wirtualność jako realność*; w: Z. Rykiel, J. Kinal (red.): *Wirtualność jako realność*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego; 7-10.
- Korzeniowski L. F., 2008: *Sekuritologia. Nauka o bezpieczeństwie człowieka i organizacji społecznych*. Kraków: EAS.
- Korzeniowski L. F., 2012: *Podstawy nauk o bezpieczeństwie. Zarządzanie bezpieczeństwem*. Warszawa: DIFIN.
- Koszmarne gra zbiera krwawe żniwo wśród nastolatków. Liczba ofiar „Niebieskiego wieloryba” przekroczyła setkę*; 2017; <https://www.wprost.pl/zycie/10046043/Koszmarne-gra-zbiera-krwawe-zniwo-Liczba-ofiar-Niebieskiego-wieloryba-przekroczyła-setke.html>.
- Krzysztofek K., 2006: *Czy społeczności lokalne przeniosą się do sieci? Kilka pytań i hipotez badawczych*; w: B. Jałowiecki, W. Łukowski (red.): *Społeczności lokalne: teraźniejszość i przyszłość*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR; 67-82.

- Melosik Z., 2014: *Tożsamość, ciało i władza w kulturze instant*. Kraków: Impuls.
- Mursalieva G., 2016: *Grupy śmierci (18+)*; <https://www.novayagazeta.ru/articles/2016/05/16/68604-gruppy-smerti18>.
- Mursalieva G., 2017: *Kurator 'grupy śmierci': Założę się, że nikt nie przyjdzie po mnie?*; <https://www.novayagazeta.ru/articles/2017/02/16/71537-sporim-na-lyam-cto-za-mnoy-nikto-ne-pridet-nikogda>.
- Napiórkowski M., 2013: *Mitologia współczesna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Napiórkowski M., 2017: *Niebieski wieloryb. Krótka o nowej niebezpiecznej legendzie*; <http://mitologiawspolczesna.pl/niebieski-wieloryb-krotko-o-nowej-niebezpiecznej-legendzie/>.
- O'Neil C., 2016: *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*. Hardcover: September 6. CROWN/Penguin Random House.
- Olcoń-Kubicka M., 2009: *Indywidualizacja a nowe formy wspólnotowości*. Warszawa: Scholar.
- Olender-Skorek M., 2017: *Czwarta rewolucja przemysłowa a wybrane aspekty teorii ekonomii*. „Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy”, 51, 39-49.
- Pytlakowska K., Gomuła J., 2005: *Zaczatowani*. Warszawa: Jacek Santorski & Co Agencja Wydawnicza Sp. z o.o..
- Radziwinowicz W., 2017: *Rosyjskie służby bezradne wobec działających w sieci sekt, które skłoniły do samobójstwa już ponad 130 dzieci*; <http://wyborcza.pl/7,75399,21429855,rosyjskie-sluzby-bezradne-wobec-dzialajacych-w-sieci-sekt-ktore.html>.
- Retkiewicz W., 2014: *Przestrzenna natura cyberprzestrzeni*; w: Z. Rykiel, J. Kinal (red.): *Wirtualność jako realność*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego; 11-22.
- Rizzo C., 2015: *More people have died from selfies than shark attacks this year*; <https://mashable.com/2015/09/21/selfie-deaths/#AHTTrV.PrfaqS>.
- Rybicki P., 1979: *Struktura społecznego świata. Studia z zakresu teorii społecznej*. Warszawa: PWN.

- Rykiel Z., 2008: *Koncepcje przestrzeni i teorie regionu a wzorce uprawiania socjologii*; w: Z. Rykiel (red.): *Nowa przestrzeń społeczna w badaniach socjologicznych*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego; 13-38.
- Rykiel Z., 2010: *Tożsamość terytorialna jako uczestnictwo w kulturze*; w: Z. Rykiel (red.): *Tożsamość terytorialna w różnych skalach przestrzennych*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego; 17-31.
- Rykiel Z., Kinal J., 2013: *Przedmowa*; w: Z. Rykiel, J. Kinal (red.): *Tożsamości wirtualne i komunikacja w przestrzeni społecznej internetu*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego; 7-9.
- Rykiel Z., Kinal J. 2014: *Przedmowa*; w: Z. Rykiel, J. Kinal (red.): *Wirtualność jako realność*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego; 7-9.
- Sack R. D., 1980: *Conception of space in social thought. A geographical perspective*. London: Basingstoke.
- Selfie tragedy on Trans-Siberian rail line as three children killed by freight train. "The Siberian Times"*, 12.06.2017; <https://siberiantimes.com/other/others/news/selfie-horror-on-trans-siberian-rail-line-as-three-children-killed-by-freight-train>.
- Stańczyk J., 2007: *Wielowymiarowość bezpieczeństwa – zarys problematyki*; w: Dębowski, E. Jarmocha, A. W. Świdorski (red.): *Bezpieczeństwo człowieka a proces wsparcia społecznego*. Siedlce: Wydawnictwo Akademii Podlaskiej; 14-24.
- Stefanowicz J., 1996: *Przedmowa*; w: J. Stańczyk (red.): *Współczesne pojmowanie bezpieczeństwa*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych; 7-8.
- Stewart W., 2017: *Six children are killed within a week as they try to take 'the ultimate Selfies' in spite of fatal accidents across Russia*; <http://www.dailymail.co.uk/news/article-4620702/Six-children-die-taking-ultimate-selfies-Russia.html>.
- Sztompka P., 2005: *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Znak.
- Welsch W., 2005: *Sztuczne raje? Rozważania o świecie mediów elektronicznych i o innych światach*; w: M. Hopfinger (red.): *Nowe media w komunikacji społecznej w XX wieku*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Winniczuk L. (red.), 1976: *Mały Słownik Kultury Antycznej Grecja Rzym*. Wyd. III. Warszawa: Wiedza Powszechna.

Wnuk-Lipiński E., 2005: *Świat międzyepoki, globalizacja, demokracja, państwo narodowe*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Valck K. de, Bruggen G. H. van, Wiernege B., 2009: *Virtual communities: A marketing perspective*. „Decision Support Systems”, 47, 185–203; <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.472.5809&rep=rep1&type=pdf>.

Żebrowski A., 2010: *Zakłócenie informacyjne elementem rozwoju organizacji gospodarczej*; w: J. Kaczmarek, M. Kwieciński (red.): *Wywiad i kontrwywiad gospodarczy wobec wyzwań bezpieczeństwa biznesu*. Toruń: Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa Dom Organizatora; 15-31.

Wpłynęło/received 17.02.2020; poprawiono/revised 26.03.2020

Eseje
Essays

The Nigerian problems of development and human security

Kemi Anthony Emina

Department of Religious Studies and Philosophy,
Delta State University, Abraka, Delta State, Nigeria

eminakemi@yahoo.com

Abstract

In the present age of globalisation, the threats to mankind not only arise from weapons of mass destruction and other conventional challenges but also arise from other serious issues, e.g. terrorism, secret cuts activities, homosexuals, trafficking in women and drug abuse. These issues can cause adverse effects on national security and the sustainable development of any nation in the age of globalisation. The present study examined the interwoven issues of human security and development in Nigeria. The paper asks and answers questions concerning to why the standard of living most Nigerians continues to shrink and the reasons why successive governments have been unable to lead the nation on the path of human security and development. The study analysed the changing concept of security parameters with special emphasis on the issues of human security and its relation to development. The data analysed during this research was gathered qualitatively from secondary sources, which included journals, books and publications from international and governmental organisations. The present study identified that the success of Nigeria's economic re-engineering, depends on the government's ability not only to push through macroeconomic reforms but also to address deep-rooted socio-political issues. The study also recommends and suggests some suitable steps in promoting human security and in bringing all-round development to Nigeria. This research is carried out using critical analysis.

Key words: Nigeria, development, human security, economic security, globalisation, unemployment.

1. Introduction

Development is a user-friendly term. It means progressive enhancement and material uplift. Many third world countries have remained underdeveloped on account of colonialism and poverty. Specifically, the continent of Africa has suffered immensely from colonialism and poverty and its home to many third world coun-

tries (Bassey, Mendie, 2019). Nigeria, the largest and most populous country in Africa, is infamous for her widespread and grinding poverty. The deprivation is recurrent and the country's proportion of unemployment is continuously rising. The suppression of rudimentary freedom is vicious and destructive. There is widespread political instability. The scale of corruption is gigantic. The country is infamous for low progress in both human development and human security. Even after fifty years of political independence, Nigeria is chronically underdeveloped compared to developed countries. The Nigerian economy is characterised by many development variables that reflect severe backwardness. Low national income, labour market instability and threats to job security are such indicators. There is contagious instability in the Nation's financial market. There is slow progress in education. The problems of poverty and health persists. The underdeveloped status of Nigeria not only poses many threats to national security but also leads to human insecurity. Therefore these features come together to share the concept of human security, which is represented by the pact of common defence.

The Non-Aggression Draft of Africa and the common defence pact divulge that human security means the security of the individual for the satisfaction of the basic needs of life (Dinstein 2017: 107). This implies that human security encompasses the creation of the political, social, economic, military, environmental and cultural conditions necessary for the survival, livelihood, and dignity of an individual, including the protection of fundamental freedoms, the respect for human rights, good governance, health care, access to education and ensuring that each individual has opportunities and choices to fulfil person's potential. Moreover, Nigeria provides an opportunity to study human security through a vast range of situations. The damming prevailing situations discussed earlier have thrown challenges to human security in the country. Therefore the problems of development and human security are central in the Nigerian context. For the above mentioned reasons, this paper attempts to analyse the problem of development and human security in Nigeria.

2. Linkage between development and security

Development means a progressive enhancement (Seers 2016). Today, it has a physical and monetary context. The physical enhancement is in the area of physical features and material resources. The monetary progressive enhancement is connected with economic development. It is connected to better maintained, extended, energising and liberating territories of environmental and cultural set-ups. Development is an evaluative term. It means a transition from one condition to another. The transition is simpler or more complete in some ways. Development is a concept that is friendly and certainly optimistic. It is associated with the notion of modernism. This, in turn, involves increasing value or desirability. Development is a standard carried by those who would promote the interests of the rich and the powerful. It includes the efforts to serve the poor and the powerless. It would stress the virtues of entrepreneurship and individualism.

Development is closely related to welfare. Development is equated with happiness, on the one hand, and, on the other, with the fulfilment of desire. It is based on the equality of capabilities. It is meant to raise human living standard. Society is the institution of co-operation between individuals for their mutual benefit. Society makes possible the implementation of a framework involving property rights. It establishes the organisation of both production and consumption. Without society, individuals cannot enjoy many of the activities that are central to their well-being. The institutions of production, consumption, and exchange are expected to lead all individuals to gain benefits from co-operation. The phrase *human security* denotes a state being secure or safe in the physical boundaries. The key premises of the 1994 United Nations Development Programme's (UNDP) human development report are (1) its joint focus on "freedom from fear" and "freedom from want, and (2) its four emphases on universality, interdependence, prevention, and people centeredness. These forms, and continue to shape, human security discussions (McGillivray, White, 1993: 185). To elucidate this, Kofi Annan (2000), one time United Nations Secretary-General, presented a broad definition of human security:

"Human security, in its broadest sense, embraces far more than the absence of violent conflict. It encompasses human rights, good governance, access to education and health care and ensuring that

each individual has opportunities and choices to fulfil his or her potential. Every step in this direction is also a step towards reducing poverty, achieving economic growth and preventing conflict. Freedom from want, freedom from fear, and the freedom of future generations to inherit a healthy natural environment – these are the interrelated building blocks of human – and therefore national – security” (Annan 2000: 186).

From the above, one can say that human security is being protected in all facets of a person's well-being which includes economic, political, environmental, healthcare educational, and infrastructural surroundings. These are required to be free from both corruption and pollution. It is the safety standard of a nation-state.

Development and human security are interdependent. Development is not feasible without human security. Development and human security interweaving are almost like an organism's inner and outer cells. Human security is necessary for development. Development is likewise essential for human security. Both the terms *development* and *human security* are captured by the concepts of the well-being of an individual in a broader framework of the socially relevant matrix (Lind 2019). The inseparability of development and human security is likened to form and content. Both terms are engrossed with a positive progressive slant. Both strive towards increasing the enhancement of the physical, human and material resources. Human security for development and development for human security is the underlying connection between the two. Development and human security are concerned with the growth of positive indicators. They mean improvement in literacy, health, environmental awareness, income and cultural well-being. They include the reduction and elimination of negative indicators, e.g. violence, disease, corruption, pollution and ignorance. Both human security and development seek to guarantee that good should prevail. They yearn that evils should be eradicated from the conditions of human life. The notion of development is now an integrated process. It examines the interwoven issues of human security and developmental concerns. It attempts to establish the interlinking of development and human security in Nigeria.

3. Historical, geographical, and political profile of Nigeria

The Federal Republic of Nigeria is located in western Africa on the Gulf of Guinea. It borders with Benin, Niger, Chad and East Cameroon (Douglas 2004). The Nigeria's size is 923,768 km², including 13,000 km² the water bodies (ibidem). The climate is arid in the north, tropical in the centre and equatorial in the south (Achebe 2000). The three variations in the Southern, Central and Northern parts are equatorial, tropical, and arid. The existence of moist South-West monsoon and dry North-West winds controls those differences. The country comprises of 36 states and the federal capital, Abuja, located in the centre. The most ancient civilisation in Nigeria is identifiable by the characteristic artefacts of the Nok people. Those skilled artisans were ironworkers who thrived around the fourth century B.C. and, in the second century A.D. in a large area above the Niger and Benue confluence, in the northern part of Nigeria (Douglas 2004). The Nok people of Nigeria were rather advanced as is evident from the relics of their ironwork and terracotta artwork. With the disappearance of the Nok, things seem to fall silent for the next thousand years. Little information exists on this "silent millennium" in Nigeria's history. Long before 1500, various rich and powerful kingdoms emerged within the region. These formed the roots of some of the cultural groups existing in Nigeria today (Douglas 2004). These early states induced the Yoruba kingdoms in South-West Nigeria, the Edo Kingdom of Benin, the Hausa-Fulani cities and Nape. The earliest of the Nigerian kingdoms, Kanem and Borno were located near Lake Chad in the North-East of Nigeria. The king of Kanem adopted Islam as the religion of his kingdom.

To understand the current Nigerian politics and society, it is necessary to take into account two prevailing characteristics. Firstly, a millennium ago the propagation of Islam began, mainly in the North, but later extended to South-Western Nigeria. The establishment of the Sokoto Caliphate extended Islam within the present-day Nigeria. This history appears to account for the dichotomy between the Muslims North and Christian South (Falola 1999). Secondly, the slave trade era had a profound influence on nearly all areas of Nigeria. Between the 1960s and 1980s, transat-

atlantic trade compensated for the forced migration of around 3.5 mln people (Falola 1999). The conversion to Islam and the propagation of Christianity were closely linked to slavery controversies and efforts to promote cultural and political autonomy. In the fifteenth century, the Portuguese initiated the transatlantic slave trade. By the end of the sixteenth century, the Dutch challenged the Portuguese influence in the region and the slave trade (Achebe 2000). The Dutch position was further undermined by French and British pressure. In the eighteenth century, Britain became the dominant imperialist power. By the end of the eighteenth century, the area that was to become Nigeria was far from a unified country. Additionally, the North and South orientation was entirely different. First, between 1804 and 1808, the Islamic holy war of Usman dan Fodio established the Sokoto centre in North-Western Nigeria. By the middle of the nineteenth century, it comprised of 30 emirates. All the important Hausa emirates including Kano were directly under Sokoto's rule. Secondly, in 1807, Britain declared the transatlantic trade to be illegal. It was at this time that Britain was responsible for shipping more slaves than any other country. Although the transatlantic slave trade persisted till the 1860s, merchandises of palm oil slowly replaced it. The shift in trade had serious economic and political consequences (Falola 1999).

At the Berlin Conference in 1885, the European powers tried to resolve their conflicts of interest in Africa. The conference accepted the principle known as the "dual mandate" that the interests of both Europe and Africa could best be assisted by preserving free access to the African continent (Munene 1990). Britain's claims to a sphere of influence in the Niger Basin were acknowledged formally. To establish effective British occupation, Lagos Colony and two protectorates of Northern and Southern Nigeria were created. Lord Frederick Lugard was the high commissioner of the colonial Nigeria from 1900 to 1919. His objective was to conquer all the region and to obtain recognition. He systematically subdued local resistance. His success was due to his policy of indirect rule. He called for governing the different region through the rulers who had been defected. British colonisation established Nigeria in an abstract political entity with little sense of Nigerian nationality joining diverse people and regions (Home 1983).

The demographic dynamics and social trends influenced regional disparities in Nigeria. Regional inequality is spotted in every society at all levels of national developments in terms of investment, revenue, employment, education, human resources, and health services. The socio-political and administrative perspective acknowledges that Nigeria was created out of European selfish ambitions in Western Africa in the late nineteenth and early twentieth centuries. Nigeria is a collection of hundreds of hitherto autonomous ethno-linguistic groups. The birth of *Nigeria* could be at best termed *artificial*. The boundaries of Nigeria were comprehended mainly as a geographical organisation for the administrative convenience of British imperialism. The diverse characteristics of Nigeria might have aided over time to create diverse rates of socio-economic development and, ultimately, the regional inequalities which involved a lack of development and threats to human security.

Nigeria became an independent state within the British Commonwealth of Nations on 1 October 1960 (Echeruo 1974). At the time of independence, the country was originally divided into three regions. After independence, the demand for decentralisation grew and subsequent states were created over decades up to 36 plus the Federal Capital Territory now (Vande 2012). The demand for new states continues as there are more than 200 ethno-linguistic groups. Many have started to mount stiff opposition to the further disintegration of the country.

The regional imbalance is on account of the uneven distribution of several mineral natural and human resources in these states. The development level of each state depends on its access to the material and non-material resources. It is noticed that the southern states of Lagos, Anambra, Bendel, and Oyo have more industrial establishments than the northern states of Bauchi, Gongola, Niger, and Benue (Vande 2012). The development strategy that was carried out in Nigeria has been ineffective as its focus was on the national needs rather than basic needs. There was no top-down trickling of the benefits of development.

4. Social problems, security and development in Nigeria

In June 2018, the World Poverty Clock named Nigeria as the poverty capital of the world, with statistics displaying 87 mln Nigerians live in poverty. This implies

that more than 50% of its population is in deep poverty (Akran 2018). This means that, at the bottom of the table, Nigeria exceeded India, a seven times larger nation. Poor Nigerians are more populous than whole Germany. Reports also indicate that almost six people in Nigeria fall into poverty line every minute. The common link among the majority of the Nigerian populace is poverty (Obadan 2001), which is widespread. Poverty pervades all sections of society, embraces all genders, ethnic groups and people of various religious affiliations but is not a binding force. It has raised disparity between the West and South. It has put the regional differences to light. Because of poverty, systemic social policies through government and private planned programmes have failed to create social coherence. Throughout Nigeria, there is a lack of social stability and development due to extreme poverty. Development does not progress equally in different parts of the country. Development is faster in western and eastern zones, with much slower growth in southern and northern states. This resulted in the largest number of poor people in the northern and southern regions. Apart from regional characteristics, poverty is strongly influenced by education, age and nature of employment. According to O. Odior (2014), among Nigerians with no education, the poverty rate rose from 30% in 1980 to 73% in 2017. Thus education is generally seen as providing an escape route from poverty, through access to formal sector jobs and public positions (ibidem). Yet access to education is still poor.

The high level of income inequality has compounded the problem of poverty, however, and heightened social conflict. Participatory Poverty Assessment (PPA) indicates that poor children increasingly do not attend school as they consider the quality of education being weak and education slightly increasing employment prospects (Adepoju 2004). Of all households, polygamous households experience the greatest depth of poverty, with the majority of them located in northern and middle regions. The majority of the poor in Nigeria are concentrated in poor communities rather than scattered around. The poverty rate is higher in the northern states (70%) than in southern (60%) – (Obadan 2001). As in other developing countries, poverty is a rural phenomenon in Nigeria. The average household income in rural areas is significantly lower than the national average. The north-western states (Sokoto, Katsina, Kaduna,

Kano, Kebi, Zamfra) and the south-eastern states (Bayelsa, Rivers, Akwa Ibom, Cross River, Delta) are the poorest regions of the country, with the highest share of income spent on food (more than 70%). More than 60% of Nigerians spend 70-80% of their income on food (Odior 2014). The reasons for this might be understood when take a look at the Nigerian strategy on land management. Presently Nigeria has no national strategy or policy on integrated land management. The land-use practices are mainly based on ad hoc administrative plans for project execution. The various local land use practice does not give effective protection of the land from degradation.

“The only major document presently in place on national use is the Land Use Act of 1978. The Act dwells more on the demarcation of the Nation’s land into urban and rural areas. There are no provisions in the 1978 Act to ensure that the lands opened up-fitted well for particular uses and will be protected and sustained” (Ebeku 2002: 202).

For instance, Forest Management in Nigeria is also mostly limited to government programmes. All the forest reserves, which form the bulk of the nation’s productive forest, are under the management of the States or Local Governments. The forest outside forest reserves (free areas), where most of the wood products in the market come from, are not put under any form of systematic management. There is no land use policy in the country. There is, however, a Land Use Act. There is no forest certification practice, either.

This has led to the degradation and depletion of the forest reserve base, which is has major effects on other sectors of the economy. The disappearance of forest cover leads to erosion, soil degradation, and unfavourable hydrological changes. These forest reserves have for some time been seriously neglected and have received little or no improvement in terms of management and investment. The most people depends on fuel wood for cooking energy. Besides, forestlands are seen as potential farmlands, which encourage shifting cultivation. The economic status of people has a direct bearing on the exploitation of forests for fuel wood and agricultural expansions. Poverty leads to almost a total dependence of over 90% of the rural population on the forest for livelihood and economic survival (Ebeku 2002). The economic base and well-being of the citizens, therefore, have a direct bearing on the exploitation of forests for fuel wood, arrays of food and fodder, medicinal plants, expansion of shift-

ing cultivation. Of all the rural people's activities, fuel wood extraction, shifting agriculture and nomadic cattle rearing are the ones that have the most serious impact on the forests. Shifting cultivation has resulted in forest encroachment and occasionally outright deforestation to pave the way for farming activities. The high level of poverty in the country, especially among women, could be said to harm sustainable forest management. As shown above, there is an inextricable link between poverty and environmental degradation.

Over time, Nigeria has been experiencing a rapid rate of urbanisation. In 1952, 10% of the population lived in urban centres sized 20,000 or above. This increased to 20% and 38% in 1970 and 1993, respectively, and it is further increasing (Omohan, Maliki, 2007). The country's problems and threats resulting from rapid urbanisation are enormous. These include inadequate shelters leading to overcrowding, inadequate and inefficient transport systems, urban slum development, poor infrastructure facilities and services, and generally poor environmental conditions. Many obstacles to planning and executing physical development have been encountered in the numerous attempts of the government to achieve sustainable human settlement development. Such restrictions include rapid urbanisation rate, deteriorating socio-economic standards, fund limitations, shortcomings in human resources, fluctuating political will, non-integrated policy focus, the dearth of base maps, insufficient planning and monitoring database, and inadequate international technical assistance. Potential emergency preparedness and response preparation aim at quickly reducing the negative impacts of natural and man-made disasters on human settlements, the environment and the national economy.

Nigeria has several crises caused by natural and man-made disasters. The natural phenomena include tropical storms, soil erosion, floods, windstorms, drought, human diseases, desertification, coastal erosion, crop pests, animal and human diseases, wildfire, landslides, etc. Certain potential hazards include volcanoes and earthquakes. The major man-made hazards include civil strife; water, air and road traffic accidents; and technological occurrences, e.g. hazardous wastes dumping, oil spills, and industrial accidents. All of these hazards call for urgent action to

reinforce emergency preparedness to reduce vulnerability among people and cushion the impact of disasters on settlements, the economy and the environment.

The Nigerian state is a victim of bad governance, high-level corruption, cyclical legitimacy crisis and political instability. Corruption is one of the many unsolved problems that have critically hobbled and hampered development in Nigeria. It remains a long-term major political and economic challenge for Nigeria. Corruption had severe negative consequences on economic growth and development of Nigeria. Even where improper conduct, e.g. fraud and bribery do not directly involve government, the public effects are severe. Corruption has unhelpfully affected governance and the larger social structure. It has crippled the state's ability to deliver for its citizens enjoyment of even the maximum social and economic rights, including health and education. This generally leads to a retardation of economic development and the deterioration of public infrastructure. Corruption and mismanagement swallow about 40% of Nigeria's annual income (Mquro 1995). It also disrupts the capital flow and stunts international trade. The disturbing trend of corruption in Nigeria is concretely reflected in the corruption ratings, which shows that Nigeria is one of the most corrupt countries where government officials were the readiest to accept bribes. This is corroborated by the United States Agency for International Development (USAID) Report of 2000, according to which Nigerians see corruption as very pervasive in the country. Corruption includes favouritism, nepotism, bribery, graft and other prejudiced means adopted by any government employees and the public alike to get some legally and socially prohibited favours (Mquro 1995). Policemen are mostly notorious for this in Nigeria, because of the enormous discretion of enforcement of laws given to them. The issuing of Nigerian passport, import licenses, vehicle licenses, submission of contract tenders, contract awards and many other things or benefits that should be normally obtained without tensions is difficult to be accessed by her citizenry. Nigeria is one of the most prosperous world's countries but it has squandered mineral and oil wealth and produced unfair income distribution.

Unemployment is a problem that has long gripped Nigeria. It still is one of Nigeria's most pivotal social epidemics due to its rising rates. The days of career offers by employment opportunities for students have gone. The government does not

have a detailed and systemic blueprint for minimising and addressing social issues like unemployment. Even those who are employed often take recruiting tests because they want to improve their prospects. The lack of youth employment programmes has resulted in the number of youths indulging in crime and violence.

Crime and violence pose a threat to national security and had a serious negative impact on efforts to bring about economic development. Nigeria suffers from divisive tensions. The more than 250 ethnic groups lining in Nigeria continue to complain about their marginalisation. In some parts of the country, there are open revolts where groups are demanding better economic terms from the federal authorities. This explosion of discontent is connected with the state of the economy in Nigeria. The threat underlying all types of conflict in Nigeria is access to and control over already scarce resources, whether economic or political. Armed violence is not a rare occurrence in Nigeria. The overall pattern and level of violence in the country appears to be increased during the period before and even after the 2007 elections. Even in a short span of four months from December 2006 to March 2007, there have been 239 incidents of violence taking place in 27 out of the 36 Nigerian states. Violent crime is the most common and its occurrence is reported in almost all the states.

The Islamist militant group (Boko Haram) has destabilised the North of Nigeria since 2009, killing tens of thousands of people and has displaced millions more. This has led to a severe humanitarian crisis, as about 7.7 mln people in 2018 in need of humanitarian aid, one of the worst in the world (Botha, Abdile, 2019). Christian farmers and the mostly Muslim cattle herders have often faced prolonged violent clashes in the Middle Belt region of Nigeria. At the centre of the conflicts are differences over rights and access to water and land resources in the region. These clashes are not new, however, since 2018 more than 2000 people have been killed.

5. Implications of human security issues on development in Nigeria

Human security does not simply refer to the questions of survival alone but it also refers to the basic needs of life, e.g. access to clean water. Moreover, it is concerned with the issues related to the quality of life. The goals of *freedom from fear* and *freedom from want* may well be accomplished only through the protection of the em-

powerment structure of human security. This will promote the growing quality of life with honesty. This supports an open, detailed, people-oriented system. Nevertheless, unequal political, social and economic systems still endanger human security in Nigeria. The fragmentation process of social groups, economic systems, and political structures threatens human security at every step.

Civil unrest and conflicts have made Nigeria insecure for many years after independence in 1960. As shown further on, the security of many Nigerians is endangered by poverty, unemployment, hunger, health hazards, ecological degradation and discrimination. These sources of insecurity need to be addressed holistically. It is essential to focus on human security to focus on a wider development agenda. Piecemeal strategies and initiatives will not be enough and a detailed development strategy is required. It is already known that there are connections between human security and human development, which are closely related.

Economic security is also of paramount importance. Any progress can be made without economic resources. Economic security relies on stable, frequent and sufficient wages, earned jobs for every competent person and the optimum level of the country's population. Economic insecurity is characterised by poverty, unemployment, inequality, and undue population growth of the country concerned. Even the world's largest developed countries face the challenges of poverty and unemployment. Nigeria is seriously threatened by the fact that more than half of her population is required to make both ends meet on the meagre income of less than two US dollars (2 USD) a day. One of the root causes of poverty in Nigeria is inequalities in wealth distribution. Another cause is unemployment and underemployment which young people in Nigeria are suffering bitterly. The consequences of these signs of economic insecurity in Nigeria are seen in the Nigerian social development situation in terms of inflation, unemployment, and population rise.

It should be remembered that since many Nigerians live in poverty, their plight is so severe that it is impossible to motivate them. The prosperity of the people is unlikely without the eradication of poverty. Non-empowerment of people implies that development is thwarted. Despite growth and prosperity all avenues of development remain blocked. Extreme poverty dynamics prohibit the participation of the

Nigerian community in developing the mechanisms to prepare, execute and track poverty reduction policies and programmes. The indexes of poverty in Nigeria are various. Poverty is untiringly debated both locally and internationally but it has endured. The involvement of the people and their empowerment are both obstructed by poverty. It is hindered the promotion of moral dignity. People's expertise, knowledge history and creativity cannot be used to the maximum for development purposes (*Nigeria...*, 2000).

The implication of unemployment in the social development of Nigeria is noticed in the increase in prostitution. The unemployed do not find anything to do, cannot find any gainful employment and this leads them to other paths. Many of them find it easy to fall prey to the luring prostitution business, especially the females. They venture into the sex trade in order to earn for living and maintain their lives. Some of these sex workers have contracted AIDS. Some of them have undergone many abortions (Ishola 2008). Even among university students, it is common to see young girls "hustle" (a niche in Nigeria given to the term prostitution) to survive and pay school fees. Many lecturers also engage in "sex for grade" within the Nigerian university system.

The effect of insecurity on social development is seen in the rising drug trafficking trend. In the area of drug trafficking, unemployed youth are made to work. They trade on drugs, primarily hard drugs, e.g. cocaine, smuggled from other countries. Some of them use their buttocks and other body parts to conceal the drugs to avoid authorities. This is a dangerous business, and this criminal activity brings some to prison and includes them in violent clashes. Because of that the societal system is vitiated. Another implication of unemployment in Nigeria is that unemployment has caused the growth in the incidents of armed robbery in Nigeria. The incidents of highway robbery, bank robbery, and similar incidents have increased to a large number. The kidnapping of children is on the rise. Extorting money with the threat of arms and weapons is the activity that has increased due to the growth in unemployment in Nigeria (Englama 2001). Another implication of unemployment on social development is the increase in false religion and fake pastors. Today, due to unemployment many youths resorts to becoming fake Pentecostal pastors who uti-

lised magical powers and sometimes lies and deceits to demonstrate miracles in order to attract people to them. This leads to the situation in which new churches are permanently created. Most of the pastors are there to make money. They propagate a pseudo-religion. They frighten people just to get money.

The implications of pollution, modernisation, urbanisation, and industrialisation are noticed in the lack of integrated development. There was a lack of unity, cohesion, and integration in the social structure. The country is required to bring growth and utility through the vehicle and channel of development. The social implications have been the change in the lifestyle of the Nigerians. This change has given rise to the change in the pattern of social behaviour. The elements related to the sense of oneness in the units of the social environment. The result is the loss of the indicators of social development in Nigeria, in particular, the components of the development of the country (Anago 2002).

The first implication of violence on social development in Nigeria is that social cohesion is decreasing and armed conflicts continue to shake the social framework violently. The second implication of violence is that ethnic clashes continue to disrupt the law and order in the country. The third implication of violence is in the division of Nigerian society on religious loyalties, in particular, the divide between the North and South. The fourth implication of violence is that the political conditions remains under various tensions and that leads to the social and political instability. The fifth implication is that the continuous violence in Nigeria has affected the economic growth and development of the county adversely.

The mismanagement of the environment has an impact on the economic development of Nigeria. It is noticed that the petroleum and gas industry is estimated to cover about 97% of the Nigerian gross domestic product (GDP) (Asuz 2000). There was increased exploitation of oil on the land in the Niger Delta due to the results of over-population and increased demands for more diversity of production. This exploitation of the energy and oil industry has been accompanied by inadequate attention to the proper use of environment and instability in the eco-system. The environmental mismanagement, in turn, has resulted in environmental insecurity in Nigeria. The socio-political impact of the environmental insecurity is on the economy of

the country is enormous. Environmental mismanagement leads to a fall in output and productivity. This fall in production results in the people's and the nation's capacity-generating income decline. This has negatively affected the ability of the economy to generate increased unemployment and there are inadequate industrial materials (Asuz 2000).

6. Conclusions

Nigeria is among the world's 27 poorest countries, according to the United Nations Development Programme. Poverty has been on the rise in the past decade, and now more than half of Nigerians live on less than 1 USD a day. However, despite the enormous problems in the social sectors, they have not received the same priority in policy reforms as other sectors have. For example, education and health spending have declined sharply as a share of the federal budget since the mid-1990s. It is a fact that as a nation Nigeria remains economically, politically and institutionally weak. Nigeria's dismal per capita income, shaky industrial base, and almost non-existent non-oil income generation have contributed to the weak economy and unstable governance. Underdevelopment is a national problem in the country. The human security challenges have deprived Nigeria of political stability and peace. However, due to a wealth of oil and human resources, Nigeria still has the potential to become the best African economy. However, years of mismanagement and social division have paralysed the giant of Africa.

Many Nigerians often look to the federal government for the solutions to all problems. However, they also realise that the government does not work well. They distrust politicians (and the military) and think that most if not all politicians are driven purely by self-interest. People believe that the system provides no accountability for local government authorities. They see corruption as a complex issue – one that stems from poverty and greed – and many see it as a major moral issue. People in the Delta refer to the “legitimate” constitution of Nigeria, which allowed each region to retain 50% of its revenue. They complain that before the discovery of oil, when the sources of revenue were cocoa, oil palm, and groundnuts, there was no push to divide the pot equally.

In almost every discussion Nigerians complain about policy implementation and lack of continuity in policy formulation is paramount. They are cynical about the new programmes the government announces because they have seen so many failures. They believe in expanded private participation in key sectors but are wary of full privatisation because they think assets will be sold for far less than their true value. They see education as critical, not only for development but also for the preservation of the nation. Nigerians speak a lot about the lack of patriotism and the tendency of their compatriots to identify themselves with ethnic or religious groups rather than with the nation. There is a deep sense of loss of values over the past 50 years. People feel that greed, lack of trust, high regard for wealth, and an erosion of traditional cultures and values characterise Nigerian society.

The success of Nigeria's economic re-engineering, therefore, depends on the government's ability not only to push through macroeconomic reforms but also to address deep-rooted socio-political issues. These issues have emerged as formidable barriers to the realisation of any future president of Nigeria.

7. References

- Achebe C., 2000: *Home and Exile*. New York: Oxford University Press.
- Adepoju A., 2004: *Feminisation of poverty in Nigerian cities: Insights from focus group discussions and participatory poverty assessment*. "Etude de La Population Africaine", (SUPPL. A), 141-154.
- Akran S., 2018: *Poverty and National Security in Nigeria*. "International Journal of Innovative Research and Development", 7, 7, 67-68.
- Anago I., 2002: *Environmental Impact Assessment as a Tool for Sustainable Development: The Nigerian Experience*. Paper presented at FIG XXII, International Congress. Washington, D.C; 35-62.
- Annan K., 2000: *Secretary-General Salutes International Workshop on Human Security in Mongol*. Two-Day Session in Ulaanbaatar, 8-10 May 2000. Press Release SG/SM/7382.
- Asuz C., 2000: *Effects of Environmental Pollution on Health*. "Nigerian Journal of General Practice", 7, 1-7.

- Bassey S. A., Mendie J. G., 2019: *Alexis Kagame's Ontological Categories*. "Cogito – Multidisciplinary Research Journal", XI, 1, 23-32.
- Botha A., Abdile M., 2019: *Reality versus perception: Toward understanding Boko Haram in Nigeria*. "Studies in Conflict and Terrorism", 42, 493-519.
- Dinstein Y., 2017: *War, Aggression and Self-Defence*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Douglas P., 2000: *Nigeria*. Philadelphia: Chelsea House Publisher.
- Ebeku A., 2002: *Oil and the Niger Delta People: The Injustice of the Land Use Act*. "Verfassung in Recht und Übersee", 35, 201-231.
- Echeruo C., 1974: *Nnamdi Azikiwe and Nineteenth-Century Nigerian Thought*. "The Journal of Modern African Studies", 12, 245-263.
- Englama A., 2001: *Unemployment: Concepts and Issues*. "Central Bank of Nigeria Bulletin", 25, 35-43.
- Falola T., 1999: *The History of Nigeria*. Westport, Connecticut: Greenwood Press.
- Home K., 1983: *Town planning, segregation and indirect rule in colonial Nigeria*. "Third World Planning Review", 5, 2, 165-175.
- Ishola A., 2008: *Reducing Unemployment Through the Informal Sector: A Case Study of Nigeria*, "European Journal of Economics, Finance and Administrative Sciences", 11, 22-34.
- Lind N., 2019: *A Development of the Human Development Index*. "Social Indicators Research", 27, 1, 146-151.
- McGillivray M., White H., 1993: *Measuring development? The UNDP's human development index*, "Journal of International Development", 5, 183-192.
- Mquro P., 1995: *Corruption and Growth*. "Quarterly Journal of Economic", 110, 618-712,
- Munene G., 1990: *The United States and the Berlin Conference on the Partition of Africa, 1884-1885*. "Transafrican Journal of History", 19, 331-539.
- Nigeria – Poverty in the midst of plenty: the challenge of growth with inclusion: a World Bank poverty assessment (English)*, 2020: Documents & Reports. The World Bank; <http://documents.worldbank.org/curated/en/582991468759320261/>

[Nigeria-Poverty-in-the-midst-of-plenty-the-challenge-of-growth-with-inclusion-a-World-Bank-poverty-assessment.](#)

Obadan I., 2001: *Poverty Reduction in Nigeria the Way Forward*, "Central Bank Nigeria and Financial Review, 39, 3-10.

Odior O., 2014: *Government Expenditure on Education and Poverty Reduction: Implications for Achieving the MDGs in Nigeria: A Computable General Equilibrium Microsimulation Analysis*. "Asian Economic and Financial Review", 4, 150-172.

Omohan E., Maliki E., 2007: *Counselling and Population Control in Nigeria*. "Journal of Human Ecology", 22, 101-105.

Charles E., FitzGerald D., 2016: *Development Studies Revisited: Twenty-five Years of the Journal of Development Studies*. London: Routledge.

Vande T., 2012: *Ethnicity and the Politics of State Creation in Nigeria*. "European Scientific Journal", 8, 44-65.

Wpłynęło/received 15.04.2020; poprawiono/revised 29.04.2020

Recenzje książek
Book reviews

Zbigniew Rykiel i przestrzeń społeczna

Jadwiga Mazur

Instytut Filozofii i Socjologii,

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków

jadwigamazur@interia.pl

Zbigniew Rykiel i przestrzeń społeczna. Rzeszów 2019: Stowarzyszenie Naukowe Przestrzeń Społeczna i Środowisko. Oficyna Wydawnicza Politechniki Rzeszowskiej; str. 244.

Przedmiotem recenzowanej książki jest zbiór artykułów w monografii poświęconej pięćdziesięcioleciu pracy naukowej profesora Zbigniewa Rykla. Głównym przedmiotem rozważań autorów rozdziałów jest przestrzeń społeczna.

Na okładce książki jest wyeksponowana fotografia Jubilata z tytułem *Zbigniew Rykiel i przestrzeń społeczna*. Tylne części okładki zawiera fragment przedmowy, w tym informację o rocznicy działalności naukowej profesora Zbigniewa Rykla. Wskazano też na warunki, jakie powinni byli spełnić autorzy zamieszczonych tekstów, a mianowicie: „(1) zostali zaproszeni do tego przedsięwzięcia, (2) zaproszenie to przyjęli, (3) pracę swą faktycznie wykonali i przesłali do redakcji, (4) wykazali, że Ich kurtuazja wobec Jubilata przewyższa Ich niechęć do konieczności podporządkowania się rygorom edytorskim, (5) mężnie poddali swe teksty adiustacji redakcyjnej, niektórzy zaś z Autorów dodatkowo uznali za wskazane (6) odnieść się w swych tekstach do wkładu naukowego Jubilata do poruszanej przez Nich tematyki”.

W recenzowanej monografii nie wszystkie warunki zostały spełnione, nie wszyscy bowiem autorzy odnieśli się do publikacji Jubilata. Część z nich nie odniosło

się w swych tekstach do wkładu naukowego Jubilata do poruszanej przez Nich tematyki, mimo że w swoich artykułach nawiązywali do tematyki obficie reprezentowanej w publikacjach Profesora. Pominięcie to można uznać za niestosowne.

Książka składa się z przedmowy, opinii i osiemnastu artykułów. Spis treści poprzedza podziękowanie Profesorowi Zbigniewowi Ryklowi z okazji pięćdziesięciolecia Jego działalności naukowej przez współpracowników i przyjaciół. Autorzy reprezentowani w książce podjęli tematy związane z przestrzenią społeczną w jej różnych aspektach.

W przedmowie zaledwie w kilku zdaniach wskazano drogę naukową Jubilata – od początków jego działalności naukowej, tj. pierwszych prób studenckich badań regionalizacji Polski, przez ewolucję jego poglądów koncepcyjno-teoretycznych, aż po krytykę teorii regionu społeczno-ekonomicznego. W przedmowie zabrakło jednak pełniejszej informacji o Jubilate, jego drodze naukowej i publikacjach, co dla czytelników byłoby przydatne.

Opinie współpracowników, recenzentów prac Jubilata, studentów i osób zaprzyjaźnionych przedstawiono w interesującej formie, w sposób pozwalający na odczytywanie relacji Jubilata ze środowiskiem naukowym. Przedstawiają one profesora Zbigniewa Rykla nie tylko jako naukowca, ale i dobrego, chociaż wymagającego człowieka i wykładowcę o dużej wiedzy i umiejętnościach dydaktycznych. Taka forma prezentacji jest w księgach jubileuszowych raczej niespotykana, ale na pewno jest oryginalna.

W artykule pierwszym, autorstwa Ewy Jadwigi Lipińskiej, pt. *Zbigniew Rykiel jako człowiek*, przedstawiono sylwetkę profesora Zbigniewa Rykla, kierunek jego drogi naukowej i zawodowej, ze szczególnym uwzględnieniem postawy Jubilata wobec ludzi. Wskazano, że twórczość naukowa Jubilata jest częścią Jego szerszej twórczości pisarskiej, obejmującej ukazujące się cyklicznie felietony, opowiadania, wiersze i niepublikowane piosenki, które tworzą nierozzerwalną humanistyczną całość twórczości Jubilata.

Artykuł, napisany w konwencji eseju, nawiązuje w głównym wątku do realizacji przez Jubilata dydaktyki, przestrzegania przez Niego tradycyjnych zasad etyki i etykiety akademickiej. W artykule zawarto stwierdzenia emocjonalne, np. „nawet

skakać przeciwnikom do oczu w obronie Jubilata i jego wartości, a gdy trzeba, iść za Nim na barykady” (s. 42) oraz „chwytają za serce i wyciskają łzy z oczu” (s. 43). Stwierdzenia te nawiązują w dużej mierze do prezentowanych opinii współpracowników, recenzentów prac Jubilata, osób zaprzyjaźnionych i studentów, których opinie recenzentka podziela.

W artykule drugim, autorstwa Agnieszki Kozdroń, zatytułowanym *Zbigniew Rykiel jako wykładowca*, w pierwszej części tekstu dokonano nawiązania do etapów socjalizacji człowieka. Autorka kilkakrotnie wprowadza do tekstu termin *przepływ*, pozostawiając jednak czytelnikowi sposób interpretacji tego terminu. Opis idealnego typu nauczyciela i mistrza odnosi w tym kontekście do Jubilata, któremu autorka tekstu oddaje należny mu szacunek.

Artykuł trzecim, autorstwa Katarzyny Kajdanek, zatytułowanym *Powrót z suburbiów do miasta. Wstępne uwagi*, jest poświęcony zjawisku powrotu z suburbiów do miast. Tekst, składający się z dwóch części, jest próbą rozważań nad koncepcją reurbanizacji. Autorka prezentuje w nim wstępne rezultaty pracy analitycznej oraz interpretacyjnej nad materiałem uzyskanym w wywiadach z osobami, które opuściły obszary podmiejskie i wróciły do miast. Skupia uwagę na *powrotnikach*, tj. osobach decydujących się na powrót do miasta po zdobyciu doświadczeń redefiniujących

ich jako mieszkańców suburbiów. W tekście brak jest wyraźnie wyeksponowanego wstępu i zakończenia, w którym autorka przedstawiłaby dalsze wnioski i rekomendacje wynikające z przeprowadzonych badań. Na uwagę zasługuje zamieszczone na początku tekstu osobiste podziękowanie Jubilatowi za wsparcie, które okazał autorce w jej drodze naukowej.

W artykule czwartym Ewa Malinowska przedstawia *Společną przestrzeń starości*. W tekście skupiono się na kategorii starości, związanych z nią ról społecznych i rezygnacji z zajmowanej przez tę kategorię wiekową pozycji ekologicznej. Zwrócono uwagę na „coraz śmielszą obecność starych kobiet i mężczyzn również w innych typach przestrzeni publicznej” (s. 67). Autorka stosuje konsekwentnie określenie *ludzie starzy*, nie odnosząc się do innych nazw tej kategorii wieku dojrzałego (a nawet o nich nie wspominając), wynikających chociażby ze stadiów socjalizacji, które warto było przytoczyć, tym bardziej że wielu autorów zajmujących się procesami socjaliza-

cji zaproponowało wiele udanych modeli, odnoszących się zarówno do wydłużającego się okresu życia człowieka, jak i jego aktywności. Ponadto zaproponowano w nowszych modelach socjalizacji zmianę nazw, np. *dojrzały*, zamiast *stary*, z których warto korzystać, aby nie stygmatyzować osób po 60 roku życia (lub tych, którzy skorzystali z uprawnień emerytalnych), ale podejmujących aktywność zawodową, intelektualną, fizyczną i dobrze dostosowujący się do szybkich zmian ostatnich dekad. Autorka nie podjęła również rozważań dotyczących innych aktywności seniorów, jak na przykład uczestnictwa w zajęciach organizowanych przez uniwersytety trzeciego wieku, centra aktywności seniorów itp., które znacznie wspierają aktywność seniorów i ich widoczność w przestrzeni miejskiej w ostatniej dekadzie.

Artykuł piąty, autorstwa Macieja Kowalewskiego, pt. *Egzamin jako spektakl władzy*, poświęcono rozważaniom władzy w kontekście sytuacji egzaminu. Autor nawiązuje do tekstów Jubilata z jednoczesnym wskazaniem na wagę problematyki poruszanej w pracach profesora Zbigniewa Rykła, gdzie celem jest „chwytanie momentu przeobrażeń społecznych, którego opisanie jest możliwe poprzez dogłębną krytykę” (s. 72). W prowadzonej analizie odniesiono się do władzy egzaminu w pracy M. Foucaulta, szczególnie do trzech instrumentów, od których zależy sukces władzy dyscyplinarnej: (1) hierarchicznego spojrzenia, (2) normalizującej sankcji i (3) połączenia tych dwóch procedur, czyli egzaminu, gdzie „egzamin wyznacza inną pozycję ekonomii widzialności” (s. 73). Autor w nawiązaniu do prac Jubilata słusznie zwrócił uwagę na pomijanie zasad etykiety egzaminacyjnej na uniwersytetach. Zanalizował też pozory obiektywności wyznaczane przez przyjmowane formy oceniania. Tekst jest zakończony ważnymi pytaniami, wymagającymi dalszych studiów i badań. Warto przytoczyć tutaj stwierdzenie, że „Skoro obywatele coraz częściej wyglądają władzy autorytarnej i odrzucają demokrację, być może także studenci zatęsknią za surowymi egzaminami” (s. 72). Artykuł ma swoją przemyślaną strukturę, jest interesujący i analityczny.

W artykule szóstym, zatytułowanym *Imigranci zarobkowi w przestrzeni wielkiego miasta*, Stanisław Witold Kłopot i Paweł Trojanowski dokonali analizy sytuacji tej grupy we Wrocławiu. Wskazano na trudności związane z szacowaniem tej grupy, na które mają wpływ (1) regulacje prawne pobytu imigrantów, (2) potrzeby indywidu-

alne i rodzinne, (3) kwestie związane ze zmianami regulacji prawnych dotyczących zarobkowania, w tym uzyskiwania zezwolenia na pracę. Wnioski z przeprowadzonych badań (sytuowanie imigrantów w przestrzeni społecznej, ekonomicznej i kulturowej wielkiego miasta), analiz i rozważań autorów tekstu pozwalają na stwierdzenie, że zmiana struktury ludnościowej wynikająca z napływu imigrantów w ciągu ostatnich lat wpływa na przebieg zjawisk społecznych zachodzących w mieście. Wskazano, że z „danych o natężeniu poziomu wrogości i przychylności, a także o dynamice i uwarunkowaniach zmiany [...] wynika [...] jednoznacznie, że – w zakresie postrzegania zagrożenia – rzeczywiste doświadczenia pozostają w tyle za wyobrażeniami”.

Z kolei w zakresie potrzeb badania przestrzeni współpracy i integracji stworzono kontinuum: od przestrzeni konfliktowych, poprzez przestrzenie współpracy aż do przestrzeni ewentualnej integracji, która może stanowić pożądaną stan pozwalający na stabilizację wielokulturową. Zwrócono uwagę na tworzenie przestrzeni współpracy związanych z realizacją celów zawodowych. We wnioskach wskazano, że przestrzeń społeczna Wrocławia jest otwarta głównie dzięki postawom rodowitych mieszkańców miasta oraz oddziaływania władz miasta na świadomość i poziom wiedzy jego mieszkańców. Tekst jest interesujący, analityczny oraz ma przemyślaną strukturę i logikę prowadzonego wywodu, jest oparty na badaniach i źródłach literaturowych autorów, niemniej w niektórych fragmentach przybiera styl raportowania. Szkoda, że autorzy nie odnieśli się do prac Jubilata.

W artykule siódmym, zatytułowanym *Przestrzeń społeczna jako wytwór koewolucji biologiczno-kulturowej*, autorstwa Sebastiana Skolika, zwrócono uwagę na kwestie związane z biologicznymi czynnikami kształtowania przestrzeni społecznej. Zaznaczono, że „przestrzeń społeczna w takich kontekstach, w jakich jest ujmowana w naukach społecznych, jest [...] w biologii nieobecna” (s. 97). Autor dogłębnie (jak na możliwości związane z objętością tekstu) analizuje niedostatki podejścia do badania interdyscyplinarnego przestrzeni społecznej. Zwraca uwagę na środowisko przyrodnicze jako wytwór ewolucji biologicznej. Prezentuje koncepcję koewolucji genowo-kulturowej, zgodnie z którą kultura może oddziaływać na wyposażenie genetyczne populacji, wpływając na działanie doboru naturalnego. W poszukiwaniu ewolucyj-

nych uwarunkowań kształtowania przestrzeni społecznej zwraca uwagę na fakt, że u przedstawicieli każdej z płci wykształciły się odrębne mechanizmy psychiczne związane z orientacją przestrzenną (wynikające z prostego podziału pracy). Powszeczność tych różnic może prowadzić do wniosku, że są one niezależne od kultury i są rezultatem dziedziczenia genetycznego. Środowisko stało się istotnym czynnikiem ewolucji człowieka, kiedy wielkość grupy może się przyczyniać do konieczności używania większych mocy obliczeniowych mózgu podczas podejmowania decyzji, budowania koalicji, rozpoznawania sprzymierzeńców i wrogów. Obecnie odnosi się to do intensywnego przepływu ludzi, informacji i towarów. Artykuł jest interesujący zarówno ze względu na prowadzony wywód, jak i wnioski końcowe dotyczące kwestii oddziaływania człowieka na ewolucję biologiczną poprzez przekształcanie środowiska. Otwiera też dyskusję nad potrzebą interdyscyplinarnego ujęcia przestrzeni społecznej.

W artykule ósmym, autorstwa Barbary Miszewskiej, zatytułowanym *Nazwy ulic – od jednoznaczności do kontrowersji*, zwrócono uwagę na nazwy ulic jako nośnik informacji, część *szaty informacyjnej miasta* (s. 103), pozwalający na odczytanie miasta, jego historii, klimatu i upodobań mieszkańców. Nazwy ulic są – w założeniu autorki – gniazdem semantycznym oraz przejawem relacji między kształtowaną przestrzenią miejską a mieszkańcami miasta. Zmiana nazw ulic – w opinii autorki – może przerywać ciągłość semantyczną zapisu, zmieniać jego język i pośrednio może być czynnikiem dezinformacji. Wskazano, że prowadzenie rozsądnej polityki przy zmianie nazw ulic w mieście wymaga dużej wiedzy i koalicyjności decydentów, co jest trudne do spełnienia. Tekst jest interesujący, ma przemyślaną strukturę, jest oparty na badaniach. Brakuje w nim jednak zakończenia z wnioskami, wskazującymi na głębsze przyczyny i kierunki zachodzących zmian w nazewnictwie w ostatnich dwóch dekadach.

W artykule dziewiątym, autorstwa Bohdana Jałowieckiego, zatytułowanym *Cztery odłony kwestii miejskiej*, autor nawiązuje tytułem i treścią do wydanej w 1982 roku *Kwestii miejskiej* Manuela Castellsa. Zwrócono uwagę na dysfunkcjonalności w mieście związane z transportem miejskim, dostępnością do mieszkań i sposobem wytwarzania przestrzeni społecznej oraz dostępu do korzyści przestrzennych.

Współczesną kwestię miejską scharakteryzowano w czterech odsłonach: (1) wytwarzania przestrzeni – od planowania, do – jak określa autor tekstu – *procesów żywiołowych*, w tym dominację rynków; (2) mieszkalnictwa, wskazując na nieprawidłowości związane z wyprzedają istniejących lokali komunalnych i spółdzielczych; (3) transportu – zwracając uwagę na jego niewydolność; (4) nierówności przestrzenno-społecznych. Odniesiono te kwestie do dostępu do wysokiej jakości przestrzeni. Zanalizowano na wybranych przykładach pola gry o przestrzeń, prowadzonej przez zainteresowanych nią aktorów, mających niejednokrotnie różne, odmienne interesy. Tekst jest interesujący, oparty na nielicznych źródłach. Szkoda, że autor w swoim artykule nie odniósł się do prac Jubilata.

W artykule dziesiątym, autorstwa Małgorzaty Dziekanowskiej, zatytułowanym *Tożsamość i przestrzeń. Studium ulicy lubartowskiej w Lublinie*, zanalizowano wpływ procesów globalizacyjnych na kształtowanie tożsamości indywidualnej i zbiorowej w nowych warunkach jej konstrukcji i rekonstrukcji. Wykazano też, jak ulegają zmianie konteksty, z którymi jednostka lub grupa się identyfikuje, oraz zwrócono uwagę na zależności między tożsamością i przestrzenią. Przyjęto za B. Jałowickim, że przestrzeń istnieje nie tylko obiektywnie – wyrażona w określonych parametrach – ale także subiektywnie – kulturowo, „w której zachodzą wielopoziomowe interakcje między jednostkami oraz jednostkami lub wspólnotą a przestrzenią” (s. 122). Wskazano również za Z. Baumanem, że rzeczywistość funkcjonalnie zintegrowaną (swojskość, lokalność, spójność) zastępują trzy porządki oparte na lokalności, narodowości i globalności. Dokonano próby określenia, czym jest *miejsce* rozumiane jako spokojne centrum ustalonych wartości, co pozwoliło autorce na płynne przejście do opisu konkretnego przypadku ulicy Lubartowskiej w Lublinie. Tekst jest spójny, chociaż bez szczegółowego wskazania na narzędzia badawcze wykorzystane w prowadzonych badaniach, co dla czytelnika mogłoby być interesujące.

W artykule jedenastym, autorstwa Andrzeja Sadowskiego, zatytułowanym *Tożsamość regionalna jako kategoria badawcza. Próba reinterpretacji*, dokonano reinterpretacji koncepcji tożsamości regionalnej, gdzie pojęciem wyjściowym jest region i społeczności regionalne, ze szczególnym uwzględnieniem jej struktury wewnętrznej. W po-

szczególnych podrozdziałach przedstawiono uporządkowane definicje i koncepcje wykorzystywane w opracowaniu.

W artykule dwunastym, zatytułowanym *Przestrzeń społeczna jako wyzwanie reform terytorialnych*, autor Robert Pyka dokonuje dość udanej próby przedstawienia relacji między człowiekiem a przestrzenią. Opisano (1) przestrzeń życia – obejmującą przestrzeń konkretną, miejsce codziennej aktywności człowieka, (2) przestrzeń społeczną jako rezultat nałożenia na siebie miejsc oraz relacji społecznych, (3) przestrzeń przeżywaną, rozumianą jako psychologiczny i wyobrażeniowy wymiar doświadczania przestrzeni, w tym ogół miejsc odwiedzanych przez jednostkę, interakcje społeczne, jakie jednostka w niej nawiązuje, wartości psychologiczne, które są postrzegane i projektowane. Zaznaczono, że te trzy pojęcia łącznie współtworzą ludzkie przedstawienia świata, przez które nadaje się mu sens. Wskazano, że niejednorodność przestrzeni życia współczesnego człowieka, podyktowana jej niespójnością przedmiotową, ma szansę stać się przestrzenią przeżywaną, pośrednio wpływającą też na decyzje związane z reformami organizacji terytorialnej. Tekst jest spójny i interesujący, dający czytelnikowi możliwość podejmowania dalszych rozważań.

W artykule trzynastym, autorstwa Alberta Terelaka i Sebastiana Kołodziejczaka, zatytułowanym *Społeczna percepcja przestrzeni życia i rozwoju w perspektywie zakorzenienia w miejscu zamieszkania*, przedstawiono rezultat badań prowadzonych przez dekadę na reprezentatywnych próbach mieszkańców Szczecina w mobilnych kategoriach wiekowych, w tym: charakterystykę próby ze względu na zmienne zakorzenienia, percepcję społeczną Szczecina w perspektywie ogólnej i perspektywę zakorzenienia. We wnioskach z badań stwierdzono, że badani autochtonizują się, a dynamika ruchów wędrowniczych w mieście nie uległa znacznemu osłabieniu. Wskazano na podwyższony poziom krytycyzmu prezentowany przez badanych szczecinian oraz potrzebę objęcia badaniami pełnego spektrum kategorii wiekowych. Wyniki prezentowanych badań są interesujące, niemniej sam artykuł sprawia wrażenie wyłączonej części raportu badawczego, bez wystarczającego wprowadzenia teoretycznego. Autorzy nie odnieśli się również do prac Jubilata, co – chociażby przez kurtuazję – mogli uczynić.

W artykule czternastym, autorstwa Tomasza Nawrockiego, zatytułowanym *Tożsamość miasta. Przypadek Gliwic*, zwrócono uwagę na politykę kreowania tożsamości miasta w celu pomnażania jego kapitału symbolicznego. Poruszono kwestie związane z tożsamością, pamięcią społeczną i estetyką. Przywołując szeroką literaturę, wskazano na używanie przez badaczy różnych pojęć w opisie tożsamości miast. Zwrócono uwagę na konieczność odróżniania tożsamości miasta od tożsamości miejskiej jego mieszkańców. Zaprezentowano wybrane fragmenty badań odnoszące się do tożsamości Gliwic, przedstawiono je spójnie i interesująco, zwracając uwagę na cechy, miejsca i obiekty określające miasto i mieszkańców. Autor nie nawiązał w tekście do prac Jubilata, chociaż mógł to zrobić nie tylko przez kurtuazję dla Niego.

W artykule piętnastym, autorstwa Mateusza Błaszczyka, zatytułowanym *Sektor kreatywny w mieście kreatywnym: kondycja i perspektywy rozwoju. Przykład Wrocławia*, założono, że wysokiej jakości kapitał ludzki w mieście definiuje powszechnie stosowane doktryny polityki rozwoju. Szczególne miejsce w tym kontekście zyskuje koncepcja miasta kreatywnego, mająca zapewnić jego sukces, a pośrednio sens jego trwania. Szczególną funkcję ma pełnić sektor kultury, a jego fuzja z gospodarką ma zapewnić odpowiednie podłoże do pojawienia się, rozwijania i działania sektorów kreatywnych, które mogą spełnić oczekiwania i potrzeby społeczeństwa konsumpcyjnego. Uprzemysłowienie działań kulturalnych może prowadzić do produkcji dóbr symbolicznych kierowanych do masowego odbiorcy. Stwierdzono, że Wrocław jest prekursorem świadomego i konsekwentnego prowadzenia polityki budowy miasta kreatywnego. Artykuł jest interesujący, autor zachował bowiem proporcje w przedstawianiu poszczególnych podrozdziałów, a prezentacja wyników badań jest interesująca i spójna. Autor również nie nawiązał do prac Jubilata, co byłoby zarówno wskazane, jak i zasadne.

Artykuł szesnasty, autorstwa Przemysława Śleszyńskiego, zatytułowany *Społeczne źródła chaosu przestrzennego*, jest głosem w dyskusji nad stanem zagospodarowania przestrzennego Polski. Wskazano na pogarszanie się jakości przestrzeni fizycznej, w której funkcjonuje człowiek, niewłaściwe planowanie przestrzenne i kształtowanie krajobrazu, bezład przestrzenny oraz niekontrolowaną urbanizację. Wskazano na związane z tym straty przyrodnicze, ekonomiczne, społeczne i este-

tyczne. W tekście zwrócono uwagę na wpływ chaosu społecznego na chaos przestrzenny. Objąsniiono stosowane główne terminy, całość tekstu jest przemyślana, nawiązująca do innych prac i raportów autora.

Artykuł siedemnasty, autorstwa Marka S. Szczepańskiego i Anny Śliz, jest zatytułowany *Miejskie przestrzenie ikoniczne: przeobrażenia wspólnot gospodarowania*. Analizie poddano w nim trzeci sektor gospodarki i związane z nim metamorfozy społeczne. Omówiono wyczerpująco kwestie związane z mieszkańcami miast i ich potrzebami. Uwzględniono kwestie lokalizacji w granicach miasta usług, które wpływałyby na poziom i jakość życia jego mieszkańców. Tekst jest spójną próbą przeglądu analiz przemian wielkiego miasta i potrzeb jego mieszkańców. Autorzy nie przywołali w artykule żadnej z licznych prac Jubilata na ten temat, co jest zaskakujące i trudne do zrozumienia.

W artykule osiemnastym, autorstwa Waltera Żelaznego, zatytułowanym *Systematyka polityk językowych we współczesnej przestrzeni politycznej i geograficznej*, przedstawiono terytoria wspólnot językowych, uznając, że na niektórych terytoriach państw unitarnych i federacyjnych władze lokalne mogą prowadzić własną politykę językową. Wskazano, że próby zdefiniowania polityki językowej państw są utrudnione ze względu na polityki językowe tych państw. Polityki językowe to zbiór zasad przyjęty przez władze danego państwa w stosunku do języka lub języków obowiązujących lub używanych w obrębie jego terytorium – język urzędowy i sposoby jego nauczania, status języków mniejszości narodowych (ochrona języka przed wpływem obcych kultur itp.). Podobne trudności dotyczą rozstrzygnięć w zakresie języka urzędowego poszczególnych państw oraz typologii języków ze względu na umiejscowienie polityczne. We wnioskach wskazano na wzrost troski o prawne uregulowanie statusu języków na świecie. Tekst jest interesujący, logiczny, mający walory głównie w zakresie systematyzacji wiedzy dotyczącej terytoriów wspólnoty językowej. Zabrakło w nim krótkiej informacji, jak wspólnoty językowe mają wpływ na integrację lub dezintegrację wspólnot terytorialnych. Autor nie przywołał w artykule prac Jubilata, w tym jego najczęściej cytowanej książki pt. „Podstawy geografii politycznej” (Warszawa: PWE 2006), zawierającej rozdział o narodzie i języku, które to pominięcie budzi zdumienie czytelnika.

Reasumując, można stwierdzić, że tom poświęcony Jubilatowi jest tematycznie jednorodny, chociaż struktura rozdziałów mogłaby przebiegać według podejmowanej tematyki, co nie zawsze jest konsekwentnie utrzymane. Jakość tekstów oraz ich poziom merytoryczny jest zróżnicowany, niemniej autorzy poszczególnych opracowań starali się wpisać tematycznie w główny nurt rozważań o przestrzeni. W niektórych tekstach autorzy z szacunku i przyjaźni dla Jubilata podziękowali mu za jego obecność w ich życiu naukowym. Dziwne, że nie uczynili tego pozostali zaproszeni, tym bardziej że – jak można sądzić – wiedzieli, iż piszą swe teksty do księgi jubileuszowej.

Całość książki jest raczej opisem, przeglądem stanowisk, w większości tekstów zabrakło bowiem krytycznego ujęcia problematyki przestrzeni. Niemniej całość jest interesująca pod względem informacyjnym, może się więc stać inspiracją do dalszych badań i rozważań naukowych nad przestrzenią, co można uznać za wartość dodaną książki. W opinii piszącej te słowa, książka jest interesująca, a poruszane w niej kwestie związane z przestrzenią i różnorodnym podejściem do jej analizy mogą stać się inspiracją dla czytelników w prowadzonych przez nich rozważaniach naukowych.

Wpłynęło/received 14.04.2020; poprawiono/revised 28.04.2020

