

Міністерство освіти і науки України
Львівський національний університет імені Івана Франка

ІДЕНТИЧНОСТІ НАРОДІВ ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНОЇ ЄВРОПИ

Колективна монографія

*За редакцією проф. Н. Коваліско,
д-ра А. Єкатеринчука, проф. Р. Радзіка*

Львів
ЛНУ імені Івана Франка
2018

УДК 316.4.063:172.1]:159.922.4(=1:477+438):316.42"20"

I 29

Автори:

Надія Гапон, Wojciech Misztal, Лариса Хижняк, Валентина Ченак, Микола Сидоров, Руслана Москотіна, Marta Cobel-Tokarska, Ryszard Radzik, Andrzej Nikitorowicz, Irena Machaj, Наталія Коваліско, Artur Wysocki, Наталія Черниш, Andrzej Jekaterynczuk, Тетяна Лпанан, Ольга Ровенчак, Вікторія Володько, Adam Bobryk, Marek Butrym, Zofia Kawczyńska-Butrym

Рецензенти:

д-р соціолог. наук, проф. *О. В. Лісієнко*
(Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського, м. Одеса);
д-р соціолог. наук, доц. *О. А. Безрукова*
(Київський національний університет імені Тараса Шевченка)

*Рекомендовано Вченою радою
Львівського національного університету імені Івана Франка
(Протокол № 58/11 від 28 листопада 2018 р.)*

За редакцією:

Н. Коваліско, А. Єкатеринчук, Р. Радзiк

I 29 Ідентичності народів Центрально-Східної Європи: колективна монографія / Н. Гапон, В. Мішталь, Л. Хижняк та ін.; за ред. проф. Н. Коваліско, д-ра А. Єкатеринчука, проф. Р. Радзiка. – Львів : ЛНУ ім. Івана Франка, 2018. – 284 с.

ISBN 978-617-10-0364-4.

Виконано комплексне дослідження ідентичностей з погляду наукових зацікавлень українських та польських науковців на підставі матеріалів наукової дискусії, яка відбулася в рамках IV українсько-польської конференції "Ідентичності народів Центрально-Східної Європи" у Львівському національному університеті імені Івана Франка у співпраці з Університетом Марії Кюрі-Склодовської в Любліні та Академії спеціальної педагогіки ім. Гжегожевської у Варшаві (Польща). З'ясовано, які змістовні зсуви ідентичності відбулися під впливом викликів сучасності та яким є місце ідентичності в геополітичних перевагах громадян України та Польщі на прикладі емпіричних розвідок авторів монографії.

Для науковців, студентів, викладачів та усіх, хто прагне підвищити свою обізнаність щодо сучасних тенденцій змін ідентичності.

УДК 316.4.063:172.1]:159.922.4(=1:477+438):316.42"20"

© Коваліско Н., Єкатеринчук А., Радзiк Р., 2018

© Natalia Kowalisko, Andrzej Jekaterynczuk,
Ryszard Radzik, 2018

© Львівський національний університет
імені Івана Франка, 2018

ISBN 978-617-10-0364-4

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА	5
РОЗДІЛ I. ІДЕНТИЧНОСТІ НАРОДІВ ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНОЇ ЄВРОПИ НА ЗЛАМІ ВИКЛИКІВ СУЧАСНОСТІ	9
<i>Надія Гапон</i> Ідентичність та номадизм людини: взаємозалучені тренди сьогодні	9
<i>Wojciech Misztal (Войцех Міштал)</i> Civil Society – a New Identity?	22
<i>Лариса Хижняк</i> Просвітницький потенціал закладів вищої освіти у формуванні громадянської ідентичності	32
<i>Валентина Чепак, Микола Сидоров, Руслана Москотіна</i> Техніка репертуарних решіток в дослідженні етнічних стереотипів: поєднати непоєднуване?	43
<i>Марта Цобель-Токарська (Marta Cobel-Tokarska)</i> Центральноєвропейська ідентичність у процесі трансформації й перевизначення на основі творчості Земовіта Щерека	57
<i>Ришард Радзік (Ryszard Radzik)</i> Суспільний вимір російського православ'я	74
<i>Andrzej Nikitorowicz (Андржей Нікіторович)</i> Współczesne problemy Ukraińców Podlasia w kontekście tożsamości narodowej	98
РОЗДІЛ II. ПРИКЛАДНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ	114
<i>Irena Machaj (Ірена Махай)</i> Od kolektywnych do indywidualnych tożsamości. Praktyczne wyzwania	114

<i>Наталія Коваліско</i> Специфіка соціальної ідентифікації та ідентифікаційних практик в Україні (регіональний аспект)	128
<i>Artur Wysocki (Артур Висоцький)</i> Czy Polacy czują się Europejczykami? Analiza wyników badań opinii publicznej nad poczuciem autoidentyfikacji i więzi społecznych.....	142
<i>Наталія Черниш</i> Ідентичності мешканців Львова і Донецька (1994–2015): перерване зближення	166
<i>Andrzej Jekaterynczuk (Андрій Єкатеринчук)</i> O asymetrii pamięci zbiorowych Polaków i Ukraińców na podstawie badań sondażowych.....	182
<i>Тетяна Лапан</i> Ідентичності на зламі викликів: жінки про події в АТО.....	198
<i>Ольга Ровенчак, Вікторія Володько</i> Розкриваючі практики міграційної ідентичності українських іммігрантів у США.....	220
<i>Adam Bobryk (Адам Бобрик)</i> Tożsamościowo-językowy aspekt pisowni nazwisk mniejszości narodowych. Przykład Republiki Litewskiej.....	148
<i>Марек Бутрим, Зоф'я Кавчинська-Бутрим (Marek Butrym, Zofia Kawczyńska-Butrym)</i> Іноземні студенти – трансфери соціального капіталу	267
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ	277

ПЕРЕДМОВА

Проблематика ідентичності в сучасній науці репрезентована багатьма дослідницькими підходами, вона має давню історію, оскільки підґрунтям її виникнення є психосоціальні вивчення на початку ХХ ст. Значна кількість досліджень із цієї проблематики не зменшує сьогодні її актуальності в соціологічній науці. Зокрема, відомий американський соціолог М. Кастельс зазначав, що в ХХІ ст. залишаться тільки дві актуальні теми для досліджень – глобалізація та ідентичність. За сучасних умов наростають виклики щодо міграційних процесів, побудови нових стратегій українсько-польського діалогу, необхідності врахування соціокультурних та ментальних механізмів формування нових ідентичностей на теренах Центрально-Східної Європи.

Перший розділ *Ідентичності народів Центрально-Східної Європи на зламі викликів сучасності* присвячено теоретичним аспектам у дослідженні ідентичностей. Зокрема, йдеться про авторську рефлексію над проблемою взаємозалученості ідентичності та номадизму, способи їхньої концептуалізації та виміри. З посиленням процесів глобалізації / фрагментації настала криза бауманіського “паломника” як модерного проекту ідентичності. Поняття “номади” як ключової суб’єктивності сьогодні допомагає зрозуміти сенс гнучкої і множинної ідентичності людини. Взаємозалученість ідентичності / номадизму є відповіддю на усю багатоманітність соціокультурних викликів. Послаблена українська громадянська ідентичність є теж результируючою цих світових викликів. Зближення з цінностями європейської цивілізації передбачає переживання солідарної відповідальності. Ця нова сенсовна наповненість життєвіту людини, що посилює її громадянську відповідальність, є концептуальним орієнтиром для теоретичного моделювання соціальної реальності.

У першому розділі проаналізовано також започаткований у Польщі широкомасштабний процес реформування державних інститутів, які співпрацюють з громадянським суспільством. Соціологи ставлять питання про можливість прогнозування остаточних результатів цього процесу та про напрями змін ідентичності громадянського суспільства в нових реаліях. Зокрема, їх цікавить, чи громадянське суспільство має бути виражене в інституціональному форматі, в якому наголошено на третьому секторі, чи більшою мірою спиратися на моральні цінності, які стоять понад політикою.

Сучасне суспільство є об’єднанням різнорідних ідентичностей. Простежується мозаїчність ідентичності, про що свідчить, наприклад, мовне розмаїття. Сучасній людині потрібна успішна соціальна ідентичність, а не тільки громадянська. Соціальна ідентичність охоплює когнітивні схеми, поведінкові стратегії, афективні підтвердження. Усе це значною мірою сконцентроване, на думку авторів монографії, в закладах вищої освіти. Можна передбачити, що просвітницький потенціал неоднаковий у різних закладах вищої освіти, що зумовлено передусім їхніми традиціями, включеністю в громадське життя,

традиціями соціальної відповідальності, технологіями навчання. Надзвичайно актуалізованим є розгляд авторами громадянської ідентичності в сучасному полікультурному просторі, а відтак зроблено акцент на просвітницькому потенціалі закладів вищої освіти у її формуванні в студентській молоді.

Досконалим матеріалом для дослідження змін у сфері ідентичності може бути література. У монографії проаналізований процес конструювання “Центральної Європи”, який вважають ідеологічним конструктом дискурсивного характеру, наявним зазвичай у текстах. Корисною у прийнятті перспективи соціології літератури є змога простежити віддзеркалення суспільного життя в літературі, мистецтві. Література стає тут джерелом пізнання соціального світу, але водночас впливає на соціальний світ.

Важко описати національну ідентичність народів Центрально-Східної Європи без урахування впливу релігійних чинників на націєтворчі процеси. У першому розділі увазі читачів запропоновано аналіз впливу церкви як соціального інституту, який несе цінності й зразки поведінки у світському контексті їхнього виникнення, побудовані людьми навколо Бога. Ці цінності та зразки поведінки часто відрізняються у католицизмі, протестантизмі й православ’ї і створюють підґрунтя для виникнення різних типів колективних ідентичностей. Автора цікавить, наскільки, зокрема, російське православ’я формувало відмінні від двох інших конфесій візії суспільного світу, ментальність, структури, соціальні позиції.

Процеси конструювання або переосмислення ідентичності під впливом нових політичних та соціальних обумовлень у монографії розглянуто не лише у перспективі цілих суспільств, народів. Предметом наукової рефлексії у першому розділі стали зміни ідентичності українців, які компактно проживають у регіоні Підляшшя в Польщі. Автор намагається показати, як на зміни ідентичності українського населення, що проживає в умовах пограниччя, впливає геополітика та конфлікти в “ідеологічній батьківщині”.

Значну зацікавленість у монографії становить розгляд у II розділі прикладних аспектів сучасних тенденцій змін ідентичності громадян України та Польщі. Йдеться про практичні виклики, адже розширення можливостей окремих осіб та їхня структурно-формувальна діяльність тісно пов’язані з вирішенням проблеми їхніх соціальної ідентичності. Встановлення когнітивних відносин особи з іншими стає джерелом формування нових груп і соціальних рухів. Ці явища дедалі більше проявляються в центральноєвропейських суспільствах.

Проблему вивчення соціальної ідентифікації в соціологічному дискурсі також не може бути вирішено без емпіричного дослідження існуючих соціально-статусних груп, особливостей їхнього становища в сучасній ситуації соціальної структури українського суспільства. Тому зроблено аналіз результатів досліджень специфіки соціальної ідентифікації та ідентифікаційних практик, проведених на регіональному рівні.

У цій частині монографії проаналізовано найновіші соціологічні польські та європейські опитування, присвячені різним вимірам європейської ідентичності польського суспільства. Це спроба знайти відповіді на питання: що означає для поляків європейськість, чи поляки ідентифікують себе європейцями, який зміст та критерії європейськості, яке співвідношення європейськості та національної ідентичності?

Найновіші українські та польські соціологічні опитування використовують також для аналізу явища асиметрії колективних пам'ятей поляків та українців. Наведені зміни у баченні свого минулого польським та українським суспільствами, які відбуваються упродовж останніх років, відмінності у державних політиках пам'яті, зокрема, в контексті оцінки польсько-українських взаємин довоєнного періоду та періоду Другої світової війни. Проаналізовано вплив польської та української політик пам'ятей на ставлення поляків до українців та українців до поляків.

У другому розділі монографії також подано результати виконання п'яти хвиль міжнародного проекту "Львів-Донецьк: групові ідентичності та суспільні лояльності" з акцентом на вивчення ідентичностей мешканців Львова і Донецька та мешканців інших великих українських міст, що дало змогу дійти низки висновків. Передусім це стосується загального тренду формування спільного ідентичнісного поля представників населення більшості регіонів України, яке хоча і має певні локальні специфікації, але загалом засвідчує дедалі більше зростаючу уподібненість. Тобто від початків існування незалежної України набирала силу тенденція переходу від гетерогенності до відносної гомогенності ідентифікаційних систем населення України, незважаючи на певні відмінності між її головними регіонами, передусім між Сходом і Заходом.

На основі матеріалів проекту «In Memory of Lesya Kyzyk Research Project in Oral History: Ukrainian Women in the Military Conflict in Eastern Ukraine (2014–2016)» зроблено спробу аналізу можливих трансформацій і творення нових ідентичностей жінок, які брали участь у війні на Сході України. Виокремлено і проаналізовано нову соціальну групу жінок-АТОвок. Здійснено аналіз ідентичностей різноманітних підгруп жінок, які беруть участь у сучасній україно-російській війні. Інтерв'ю з респондентами були проведені на мирній території України з представницями різних регіонів країни.

Ця частина монографії присвячена також процесам освітньої міграції з України до Польщі, які посилюються з 2014 р. Метою міжнародних студентів є здебільшого здобуття вищої освіти, а у випадку студентів з країн, що не належать до ЄС, також отримання диплому, який визнають у країнах – членах ЄС. Вища освіта – це основний елемент соціального капіталу, що збільшує шанси молодій людині на професійну кар'єру. Закінчена вища освіта і здобуті компетенції становлять також соціальний капітал країни, з якої походять іноземні студенти, а потенційно також країни, в якій вони навчаються і влаштовуються

на роботу. У розділі наведено дані про студентів з України у Польщі та їхні думки щодо повернення в Україну після навчання.

У другому розділі монографії розглянуто ситуацію польської національної меншини в Литві в контексті литовських законів про литуанізацію прізвищ литовських громадян. Проаналізовано вплив цих законів на ідентичність поляків з Литви, а також на сфери поширення польської мови в соціальному просторі в литовській державі.

Прикладний аспект монографії також полягає в апробації різних методик дослідження ідентичностей. Техніку репертуарних решіток до недавнього часу використовували зазвичай у психологічних дослідженнях. Сьогодні її все активніше залучають до соціологічних досліджень, зокрема, і для вивчення образів реальності, що склалися у суспільній свідомості. Оскільки масове опитування якраз і спрямоване на вивчення суспільної свідомості, то і техніку репертуарних решіток можна застосовувати в масових опитуваннях. Особливістю варіанту техніки репертуарних решіток для масових опитувань є поєднання якісного та кількісного підходів: інтерв'ю та опитування. Це задає межі її застосування. Ця техніка була апробована під час дослідження етнічних стереотипів молоді, а саме студентів Київського національного університету імені Тараса Шевченка, де об'єктами стереотипізації було обрано українців як етнічну групу та етнічні групи, представники яких проживають у сусідніх з Україною державах. Результатом стало визначення ключових характеристик типових представників етнічних груп та емоційна оцінка образу типового представника кожної із досліджених груп, а також підтвердило можливості й обмеження використання цього методу для масових опитувань.

Загалом монографія є підсумком наукової дискусії, проведеної її авторами 22–23 червня 2018 р. у рамках IV українсько-польська конференція “Ідентичності народів Центрально-Східної Європи” у Львівському національному університеті імені Івана Франка. Відмінність монографії від напрацювань інших дослідників у цій царині полягає в комплексному дослідженні ідентичностей і її вивченні з позицій наукових зацікавлень українських та польських науковців.

Монографію можна рекомендувати науковцям, студентам та викладачам й усім тим, хто прагне підвищити свою обізнаність щодо сучасних тенденцій змін ідентичності, а саме: які змістовні зсуви ідентичності відбулися під впливом викликів сучасності та яким є місце ідентичності в геополітичних преференціях громадян України та Польщі на прикладі емпіричних розвідок авторів монографії.

*Наталія Коваліско
Андрій Єкатеринчук
Ришард Радзік*

Розділ I

ІДЕНТИЧНОСТІ НАРОДІВ ЦЕНТРАЛЬНО—СХІДНОЇ ЄВРОПИ НА ЗЛАМІ ВИКЛИКІВ СУЧАСНОСТІ

Надія Гапон

**Ідентичність та номадизм людини:
взаємозалучені тренди сьогочасся**

Проблема ідентичності у її еріксоновському розумінні (як процес організації життєвого досвіду в індивідуальне Я) є важливою проблемою соціальності. Сьогодні досліджувати різні вияви соціальності й спиратися лише на методи соціологічних наук недостатньо, потрібно використовувати знання з філософії, психології, культурології тощо. Адже суспільство XXI ст. фундаментально змінилося. Відповідно першочерговим завданням дослідників є синтез знання про ідентичність у руслі соціальних наук. Відтак метою науковців має бути пошук теоретичних орієнтирів для спільних досліджень та вирішення проблем, наближення до розкриття феномену ідентичності.

Соціальна повсякденність індивідів певною мірою перемістилася з простору «об'єктивної реальності» у віртуальний простір, а постійне зростання швидкості зародження соціальних контактів, їхня поверхневність нагадує більше кочування номад степом, аніж осіле життя мешканця полісу. Тому для окреслення соціалізаційних проблем проаналізуємо два, на наш погляд, взаємопов'язані концепти, психологічні утворення суб'єктивного світу, які повсякчас об'єктивуються. Йдеться про ідентичність та номадизм людини, що живе у сьогочассі суспільства одночасної глобалізації / фрагментизації. Водночас традиційні номади, кочові народи, мобільні мешканці певних територій та держав потребують свого окремого дослідження. Натомість важливим є також виявлення «спадку» «розмножених» на порубіжжі XX–XXI ст. стигматизованих ідентичностей, які ставали джерелом психологічного та соціального номадиз-

му (кочівництва). Важко не погодитися з тим, що час модерніті «суспільство контролю» привів до появи низки стигмованих ідентичностей (ізолювана, асимільована, девіантна, маргінальна, трансгресивна, асоціальна тощо). Множення класифікацій девіантних, делінквентних, асоціальних носіїв ідентичності завело науку у глухий кут. Крім того, лунали звинувачення в адресу доби постмодерності та постмодерної культури, які призвели до виникнення цих «занепалих» ідентичностей. Відтак 60-70 рр. ХХ ст. позначені увагою до соціалізації «просоціальної» ідентичності (соціальної допомоги та підтримки, масштабної соціально-психологічної адаптації, соціотерапії людей та груп).

У 70-90 рр. ХХ ст. праці Ж.-Ф. Ліотара, Ж. Дерріди, Ж. Дельоза, М. Фуко, Ж. Бодріяра та ін. значно вплинули на спосіб розмірковування про проблеми ідентичності. Ці автори розгорнули постмодерністську критику науки та продовжили розроблення особливого критичного стилю, який раніше запропонував Ф. Ніцше. Це генеалогічний спосіб історичного філософування; центрація на метафоричних операціях мови; антипозитивістський перспективізм, який спирався на партикуляризм; нівелювання універсалістських та узагальнених претензій панівного дискурсу. Адже час модерніті мав свої метафори непохитності та спадкоємності знання, пізнання. Цю метафору увиразнювало дерево з міцним стовбуром та гілками, кроною, величезним корінням. Дерево пізнання є метафорою європейського проекту науки модерності. Тут ідентичність виступає теж просторовою метафорою: «Людина без ідентичності, як дерево без коріння». Ідентичність описана в поняттях історії, археології, генеології, вкорінення, викорінення тощо.

Зазначимо, що номадичні вектори змін ідентичності групи, зокрема, стигматизована ідентичність простежується через травму роду як великої соціальної групи. Це може бути ізолювана ідентичність, непов'язана із соціокультурною, що «проростає» крізь неї. Так чи інакше номадизм народжується в певній «відірваності» людини, групи від соціальності. Автори взяли це поняття з ботаніки і подали його як протилежну модель до ієрархічної структури дерева. Поняття дерева є для них образною метафорою, яку порівнюють із модерністською моделлю думки, яка розвивається через бінарну опозицію. Ризома – це рослина, яка розростається горизонтально і приживається навіть на кам'янистому підґрунті. З її повзучих пагонів утворюються нові рослини, які теж випускають пагони, тощо, утворюючи перервну поверхню без глибини. Відтак постструктуралістську модель автори подають через фігуру «ризому». Дельоз протиставляє ризому з лінійно-впорядкованою системою коріння¹. Ризоматичний модус репрезентує певний спосіб мислення, яке є протилежним «до видимого, вертикального розгалуження західних дерев

¹ G. Deleuz, F. Guattari, Rhizome, Minuit, Paris 1976, p.57.

пізнання»¹. Відтак стає очевидною філософська установка Дельоза – примножити спосіб мислення, що уникає редукції діалектики з її бінарними опозиціями, дихотомними поняттями, та відкритись для формування нескінченних іманентних зв'язків ризому (диференційної різноманітності). Дельозівська концепція «диференційної різноманітності» спирається на низку принципів, які характеризують ризому як модель пізнання сьогодення. Перший з них – це принцип *ризоматичного зв'язку в мисленні*, адже кожна точка ризому необмежувально пов'язана з іншою. Натомість дерево як фігуральна модель західного стилю мислення розвивається обмежувально у своїх можливостях, оскільки ґрунтується на ієрархії та впорядкованості зв'язку.

Другий принцип пов'язаний із *неоднорідністю площини мислення за інтенсивностями*, які укладають ризоматичний ланцюг думки. Ці мисленнєві площини утворюються з різнорідних реєстрів: перцептивних, жестикуляційних, мовних тощо. Тобто лінгвістична структура модерністського мислення з її діалектикою означника та означуваного не є привілейованою у ризоматичній структурі. Зазначимо, що жодна універсальна структура детермінації не залишається стабільною.

Третій принцип ризому як мисленнєвої структури – *множинність*. Цей термін треба розуміти не як зібрання окремих одиниць, елементів чи уніфікованих суб'єктів, а як сукупність різних вимірів та ліній зв'язку. Вони здатні змінювати свою природу, коли зростають кількісно. На відміну від цього способу мислення, у модерністській філософії множинність може перекодовуватися суб'єктом (головним означником), що оперує в додатковому вимірі й прагне подолати пласку площинність (множинність ризому).

Четвертим принципом є *неозначувальний розрив*. Ризому можуть містити в собі не лише структури сигніфікації («територизації»), а й лінії зламу, що розривають або детериторизують ці субструктури, аби потім підпорядкуватися іншим субструктурам (заново «територизуватися»). Відтак ризому проходять крізь бінарності та структури, але не зводяться до них. *Картографія* – це наступний принцип ризому як фігури нового дослідницького мислення. Цей принцип орієнтує на мисленнєве експериментування на протигагу логоцентризмові як способі творення модерністських мисленнєвих моделей, які зосереджуються навколо усталеного заздалегідь обмежувального центру. Останнім принципом є *декалькоманія*. Залишкові сліди будь-яких структурних моделей (наприклад, психоаналізу) мають бути перенесені назад на карту (ризому), щоб заново активізувати їхні приховані значення.

Отже, ризома як фігура мислення є ацентрованою, неієрархічною й неозначальною. Вона є серединою без початку і кінця, у постійному процесі станов-

¹ G. Deleuz, F. Guattari, *Rhizome*, Minuit, Paris 1976, p. 58.

лення. Дельозівські концепти, образи-поняття застосовують у філософських теоретичних побудовах про сучасну номадичну суб'єктивність, наприклад, жіночу (у соціології та психології це проблема жіночої міграції, її чинників).

**• Вивільнена зі стигми ідентичність людини
як проблема наукового пізнання**

Заслужений професор Утрехтського університету (Нідерланди) Р. Брайдотті для опису номадичної суб'єктивності запозичує образ-концепт ризоми під впливом праці Ж. Дельоза «Ризома», яка він написав у співавторстві з психотерапевтом Ф. Гваттарі. Епіграфом до її праці «Шляхом номадизму» є цитата із Г. Стайн: «Добре мати коріння, коли ти можеш перенести його із собою»¹. Вибір епіграфа для Брайдотті не є випадковим. Традиції мовленнєвих практик (дискурсів) закорінені у глибинних прошарках культури. «Укоріненість» суб'єкта в культуру та міграційний досвід (мандрівок) були вирішальними у творенні текстових епох. Ризома, як уважав Брайдотті, відображає політичну онтологію номадизму, задає рухливі основи для постгуманітарного дослідницького погляду на суб'єктивність. Тут простежується запозичення ще одного, раніше вжитого в дельозівських працях, поняття – номади (кочівника). Номадичну свідомість Дельоз розумів як інтенцію перетинати кордони й рухатися незалежно від точки призначення. Для Брайдотті номадична свідомість – це усвідомлення суб'єктом рухливості кордонів, пересування в пошуках місця розташування.

Брайдотті зосереджується на дослідженні різноманітних граней поняття «номадичні суб'єкти», вважає їх придатною теоретичною фігурацією для сучасної суб'єктивності. Сам термін «фігурація», на її думку, відсилає до такого стилю мислення, що відкриває вихід із бачення суб'єкта. Брайдотті, як і Дельоз, виявляє подібну готовність до вироблення нових альтернативних підходів, опанування нових способів розмірковування про суб'єкт та винайдення нових моделей мислення вільних від дуалістичних концептуальних обмежень. Адже мислити, як зауважував М. Фуко про кредо Дельоза, це завжди означає експериментувати, а не лише інтерпретувати². У цьому сенсі номадична свідомість, на переконання автора, є епістемологічним імперативом критичного мислення сьогочасся.

Номадичну свідомість Брайдотті розглядає як епістемологічну позицію. Вона поділяє думки окремих філософів науки щодо визначальної ролі, яку відіграють «номадичні концепти» у постмодерністській епістемології. Ці концепти є номадичними, оскільки вони набули здатності переходити від одного наукового дискурсу до іншого. Міждисциплінарне поширення концептів

¹ Р. Брайдотті, Путем номадизма, «Гендерные исследования», ХЦГИ, Харків 2000, 4, с. 18.

² М. Фуко, Історія сексуальності, «Око», Харків 2000, т. 2, с. 260.

сприяє виникненню множинних наукових зв'язків і комплексних наукових досліджень. Для Брайдотті притаманне критичне налаштування щодо суджень про негативну роль «номадичних концептів». Вона не погоджується з тим, що «номадичні концепти» розчиняють межі окремих дисциплін та створюють безлад, категоріальний хаос всередині них.

Філософ Р. Брайдотті використовує поняття «номада» як форму входження у дебати про постмодерністську кризу вартостей. Як послідовниця поглядів Дельоза і теоретик постструктуралізму вона виразила свій скептицизм стосовно так званої кризи, яка не може відбуватися водночас із виникненням численних соціокультурних рухів, наприклад, жіночих громадських ініціатив у Західній Європі останньої чверті ХХ ст. У праці «Патерни Дисонансу»¹. Брайдотті критично поставилася до постмодерністського сприйняття нових образів жіночого як прототипу мультицентрованої, мінливої та розрізненої ідентичності. Водночас Брайдотті наголошує на співвіднесеності постструктуралізму з її авторською спробою подати у модусі номадизму сам процес мислення та суб'єкта, який мислить. Як зазначає Брайдотті, номадичне мислення – це «завжди позиція меншості», проте воно може посилити позиції постструктуралістського розвитку думки². Прихильники філософії Фуко, Дельоза, Ірігерей не мають особливих шансів на теоретичні пріоритети. Їхній стиль філософування, радикалізм розгляду питань, інтерес до змін і трансформацій у повсякденному житті, погляд на історію філософії витіснені у Європі філософськими течіями неопозитивізму. Концепція номадичної суб'єктивності спонукає сучасних дослідників стверджувати відмінності як позитивну силу. Брайдотті ґрунтується на дельозівському *принципі множинності*, який дозволяє за певною універсальною структурою (наприклад, «жінка») побачити проблему врахування множинних підструктур: національності, раси, віку, стилю життя та соціального статусу. Зміни історичної ситуації, становлення постмодерністичної транснаціональної економіки, підкріпленої міграційним процесом, спонукають розробляти нові стилі й форми репрезентації універсалізованих понять, ідентичностей.

Простежмо за мовленнєвим стилем Брайдотті, щоб збагнути стратегії, які визначають просторову метафорику номадичного мислення. Її стиль письма відображає дельозівський *принцип детериторизації*. Зокрема, Брайдотті зазначила, що дослідник-номада зневажає магістральну комунікацію; «закоркованість» значень створює особливу форму перешкод мислення, що суперечить «здоровому глузду»³. Значення й означення, які виникли в модерністській

¹ R. Braidotti, *Patterns of Dissonance: A Study of Women and Contemporary Philosophy*, Polity Press, Cambridge; Routledge, New York 1991.

² Р. Брайдотті, *Путем номадизма*, «Гендерные исследования», ХЦГИ, Харьков 2000, 4, с. 32.

³ Там само, с. 20.

науці, часто є змістовими «корками», які заважають відстежити соціокультурні феномени сучасності, як і офіційні монолітні теорії, які «закорковують» у собі багато феноменів. «Відхід від полісу» («детериторизація»), яке асоціюється з територією (міста-держави, де панує Логос) до «пустелі» ліпший, ніж «чинити облогу» непереможної фортеці (традиції, тексту). «Пустеля» є тією територією номади, куди вона несе попередній досвід осілості з собою. Тут Брайдотті використовує дельозівські *принципи картографування та декалькоманії*. «Номада – не фрейдівський «темний континент», у безладі та багатолюдності якого складно зорієнтуватися. Номада є одночасно картографом, вони діють злагоджено, оскільки у них спільна потреба розташування (situational need)»¹. Номада має здатність текстуалізувати візуальне, читати невидимі карти, невербалізовані знаки. Йдеться про «усну історію», яку, наприклад, зберігали жінки на протывагу «написаній» – чоловічій. Історії Фрейдівих пацієнток були записані психоаналітиком як патологічні історії. Проте ці історії можуть «переосмислитися як наративи, що подібно до стріл вилетіли з історії кризового капіталістичного суспільства і були свідченням початку його трансформацій»².

У теоретизуванні Р. Брайдотті можна також простежити використання дельозівського *принципу зв'язку*. Вона вважає, що сучасний дослідник (номада) не може відмежовуватись від інших теорій і заземлюватись лише на одній основній теорії (території). Це як утратити оперативність реагування (аналізу) на нову соціокультурну ситуацію і специфіку існування якогось соціологічного феномену. Рухатись серед різних теорій, дискурсів – означає бути кочівником і «номадично мислити». «Карти кочівників потрібно постійно перерисовувати, лише тоді вони є структурно протилежними до нерухомості й хижачького споживання»³. Зокрема, Р. Брайдотті зазначає про особливість номадичного стилю мислення – сприймати будь-яку теорію, відчувати її, однак не як власну осілість, єдину площину. *Детериторизація* потрібна, щоб з урахуванням окремих теоретичних основ для аналізу гендеру (як окремого соціокультурного явища) водночас віднаходити те, що володіє загальними, спільними вартостями. Можливість перетинати дискурсивні території, усвідомлювати рухливість поставлених теоретичних меж – це і є виявом номадичної свідомості дослідника. Це особливо важливо для усебічного дослідження соціокультурної специфіки групи, громади, сім'ї, гендеру тощо на окремо взятих теренах.

У своїй праці «Постлюдина» (2013) Р. Брайдотті репрезентує множинність образу людини у час глобалізації та фрагментації, посилення впливу на людську психіку інформаційних та біологічних технологій. Така втрата

¹ Р. Брайдотті, Путем номадизма, «Гендерные исследования», ХЦГИ, Харьков 2000, 4, с. 21.

² Там само, 4, с. 32

³ Там само, 4, с. 39.

едності сприйманого суб'єкта не повинна демотивувати дослідника. «Постлюдина» допомагає нам зрозуміти сенс нашої гнучкої та множинної ідентичності¹, увиразнює трансформації людської суб'єктивності та тілесності під впливом ринкової економіки, комерціалізації, продукування генетично модифікованих організмів, які поволі й поступово стирають категоріальні відмінності між людиною та іншими видами живого. Гнучка і множинна ідентичність постлюдини постає вектором прикладних аспектів не лише гуманітарної, а й соціальної науки.

У праці «Постлюдина» Р. Брайдотті зауважує перспективний напрям аналізу суб'єктивності: постколоніальні дослідження, мирне співіснування людей, захист навколишнього середовища. Концептуальна фігура «номадичного суб'єкта» Брайдотті є тим ескізом суб'єктивності у добу постінформаційного суспільства, коли світ сприймають без обмежень як конкретне місце проживання. Володіння різноманітністю стилів і дисциплінарних підходів важливе у галузі соціології гендеру. Саме в цій галузі «номадичне мислення» дає змогу відмовитися від надмірних узагальнень, ілюзії повної подібності усіх жінок. Натомість потрібно визнати і дослідити специфіку та складність соціокультурних, політичних, матеріальних і семіотичних умов, у яких живуть та діють жінки.

Отже, сьогочасся репрезентує низку змінених типів ідентичності «паломника» («сновиґа», «блудяґа», «турист», «гравець»), які є різними іпостасями номадизму. Поняття «номади» як ключової суб'єктивності сьогочасся роґлядає у своїй праці «Transpositions: On Nomadic Ethics» (2006) Р. Брайдотті. Вона допасовує це поняття до концепту «ризому», який розробили Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі. У своїй праці «Постлюдина» (2013) Р. Брайдотті репрезентує множинність образу людини, яка допомагає нам зрозуміти сенс нашої гнучкої і множинної ідентичності. Головні завдання теоретичного проекту Брайдотті – критика модерністських теорій та відновлення почуття інтерсуб'єктивності, яке дає змогу різним дослідникам через визнання етнічних, соціокультурних, гендерних та політичних відмінностей дослідити новий соціокультурний тип ідентичності та номадичні вектори суб'єктивності. Зрушення цього проекту залежить від здатності дослідника опанувати різноманітні дискурси, орієнтуватися в них.

**• Соціально-онтологічний аспект
аналізу номадизму: життєсвіт прекаріата**

Соціальний аспект аналізу номадичної суб'єктивності наближує дослідника до феномену прекаріата. Тут номадизм груп є не лише трансформацією ідентичності, а й увиразнює певний життєсвіт масової людини. Актуальність

¹ R. Braidotti, *The Posthuman*, Polity Press, Cambridge 2013, p. 67.

дослідження проблематики життєвого світу масової людини в соціальній філософії зумовлена необхідністю дати відповідь на питання про якісний стан функціонування постсучасного суспільства на засадах свободи, справедливості, духовності, добробуту тощо. Зміст концепту «життєвого світу» є відповіддю людини на усю багатоманітність суспільних викликів. Життєвий світ людини – це світ людської непосредності (відчуттів, прагнень, бажань, сумнівів, настанов, спогадів минулого й передбачення майбутнього тощо). Концепція Е. Гуссерля про життєвий світ мала значний вплив на філософію ХХ ст., на становлення екзистенційно-феноменологічних досліджень «раннього» М. Гайдеггера, феноменологічної соціології А. Шюца, ранніх варіантів герменевтики Г.-Г. Гадамера, теорії комунікативних систем Ю. Габермаса та філософії постмодернізму (Ж. Дельоз, Ж.-Ж. Дерріда та ін.). Життєвий світ людини як загальнотипового представника певної соціальної страти не лише відображає соціальну реальність доби глобалізації та економічної транснаціоналізації, а й окреслює напрями дій для її змін. Згідно з поглядом А. Шюца, життєвий світ як внутрішній світ діє за двома принципами. Відповідно до першого – людина є спостерігачем соціальної реальності, згідно з другим – вона піддається стримуванню та регулюванню з боку існуючих соціальних та культурних структур¹. Соціальний філософ, автор теорії комунікативної дії Ю. Габермас зауважив, що життєвий світ часто входить у суперечності із системним, придушється ним. «Політична система забезпечує лояльність мас як конструктивним, так і селективним способом. У першому випадку – висуваючи проекти соціальних програм державного рівня, у другому – виключаючи з публічних дискусій певні теми та шляхи повідомлень. Останнє досягається за допомогою або соціально-структурних фільтрів доступу до формування суспільної думки, або деформацією структур громадської комунікації за допомогою бюрократичних методів, або маніпулюванням потоками інформації².

Про початки формування людини нової культурно-економічної формації (класу, страти тощо) зазначив канадський письменник, який певний час провів в Італії, Японії – Д. Коупленд (*Douglas Coupland*) у романі «*Generation X: Tales for an Accelerated Culture*» (1991). Він одним із перших описав подібну страту, назвавши її «космічною біднотою», номаду, яка мандрує континентами й країнами у пошуках нових вражень і перебивається випадковими заробітками. Ця група таїть у собі соціальну злість (лють), певною мірою «бунт» проти способу життя і цінностей середнього класу. Поняття «прекаріат» є неологізмом, воно створене з комбінації слів *precarious* (лат. – нестійкий) та слова «пролетаріат». Один із соціальних економістів Великої Британії Г. Стендінг так характеризує

¹ А. Шюц, Т. Лукман, Структури життєсвіту; [пер. В.І. Кебуладзе]. Український Центр духовної культури, Київ 2004, с. 18-19.

² Ю. Хабермас, Проблема легітимации позднего капитализма, Праксис, Москва, 2010, с. 67.

людину-прекаріат: з одного боку, це людина, в якій немає базових гарантій життєзабезпечення (зайнятості, житла, повновартісного харчування, набуття професійних навичок). З іншого боку, людина-прекаріат покладається лише на пряму грошову винагороду, не розраховуючи на пенсію, допомогу з безробіття тощо, адже не має професійної ідентичності¹. Типовий представник прекаріату – це людина, яка живе на межі зубожіння. Сьогодні – це мільйони молодих людей з вищою освітою та без впевненості у майбутньому, люди, які працюють на депресивних роботах з важкими умовами праці; «непрацевдатних» та мігрантів. Крім того, розпач людини, зумовлений відсутністю виходу із ситуації, може підсилюватися словами осуду з боку політиків та представників «середнього класу», які натякають на лінощі, суспільну безвідповідальність, відсутність мети. Унаслідок цих переживань внутрішній світ людини наповнює соціальна злість.

Стратегія трансформації життєсвіту людини-прекаріата на життєсвіт, що вибудований на не відчужених, одухотворених зв'язках між людиною та її соціальним оточенням, повинна охоплювати не лише моральні вимоги та соціалізаційні стратегії. В українському контексті важливим є не лише посилення власної відповідальності людини, а й досяжність людини до ключових активів сучасного суспільства. Йдеться про якість часу, простору, знання. Якість часу є одним із ключових активів, однак доступ до опанування цим ресурсом нерівний для всіх людей. Зокрема, час – це тривалість, швидкість розгортання процесів, їхній темп і ритм. Людина-прекаріат не має достатньої можливості часового контролю подій власного життя. Час в умовах безробіття навіть на мізерне дозвілля ущільнюється. Виникає необхідність викроювати час на подолання різноманітних соціальних бар'єрів (наприклад, бюрократичних), на пошук і виборювання чергового тимчасового робочого місця. Представники «середнього класу» мають доступ до якіснішого простору, який забезпечує автономність особи, комфорт та сприяє самореалізації. Натомість людина з прекаріата перебуває в ущільненому соціальному просторі (малогабаритне житло, громадський транспорт тощо). Вона відчуває скорочення об'єктів «суспільного надбання» (парків, бібліотек тощо). Бізнес і торгівля (вуличні кафе) захоплюють та відгороджують громадський простір біля пам'яток архітектури, скульптур, фонтанів, роблячи його недоступним для людини-прекаріата. Не менш проблемним є доступ до ресурсу знань, практика постійної перекваліфікації, опанування навичок без перспектив реалізації, що спонукає формування номадичної суб'єктивності, міграцію людини. Звісно номадизм сьогодні характеризує будь-яку страту. Онтологічний аспект аналізу номадизму показує, що він є відповіддю на зростання швидкості досягнення мети в

¹ G. Standing, *The Precariat: The New Dangerous Class*. Bloomsbury Academic, London 2011, p. 56.

інформаційно-комунікативній соціокультурі сьогодення, яке призводить до нового переживання простору і часу людиною, групою.

Зміст поняття «життєвий світ» можна вважати ширшим, ніж зміст поняття «повсякденність», бо воно є духовною відповіддю людини на всю багатоманітність «викликів», глобалізації / фрагментації груп, тенденцій ідентичності / номадизму. Така багатовекторна наповненість різними сенсами життєсвіту людини є концептуальним орієнтиром для теоретичного моделювання соціальної реальності. Філософська рефлексія над проблемою життєсвіту людини-прекаріата є на часі. Життєсвіт – це складний синтез особистісних, культурних, соціальних тощо елементів. Кожен елемент пов'язаний з моделями інтерпретації або фоновими уявленнями про культуру та її вплив на дію, про відповідні зразки соціальних відносин (про суспільство) і про те, якими є люди (про особистість), і як їм треба чинити. Ідентичність сьогочасся відображає усю складність, незавершеність, фрагментарність донедавна глобального світу. «Мусимо приготуватися до тривалого періоду, – зауважує З. Бауман, – який характеризується множиною запитань і небагатьма відповідями, розмаїттям проблем і обмаллю варіантів їхнього розв'язання, так само до того, що будемо діяти між шансом на успіх та поразкою»¹.

Яким би складним не був світ, однозалученість понять «ідентичність / номадизм», їхній динамізм можна притамувати. Посилити ідентичність можливо через громадянську відповідальність людини, групи. Відповідальність лягає на індивіда в силу самого факту, що він належить до певної спільноти. Цей політичний феномен належить полісу, що має суспільне значення. «Ніякі моральні – індивідуальні та особистісні – норми ніколи не знімуть з нас колективну відповідальність. Ця опосередкована відповідальність за речі, яких ми не скоювали, за наслідки того, в чому немає ніякої нашої провини, є наша плата за той факт, що ми живемо не самі по собі, а серед інших людей...»². Усякий уряд бере на себе відповідальність за вчинки і провини своїх попередників і всяка нація – за великі діяння і провини минулого. «У цьому сенсі, – зазначає Г. Арендт, – ми завжди несемо відповідальність за гріхи батьків і пожинаємо плоди їхніх заслуг»³.

Жахливе зіткнення українського народу із зовнішньою тоталізуючою силою посилене раніш запущеним владою внутрішньо українським конфліктом. Людина із Західної України була налаштованою й зорієнтованою на вартості західного європейського світу, відтак її внутрішній світ здійснив певний демократичний транзит. Людина промислового українського Сходу була деся-

¹ Z. Bauman, *Retrotopia*, Wydawnictwo naukowe PWN SA, Warszawa 2018, s. 280.

² H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza sądenia*, tłum. Wojciech Madej, Mieczysław Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006, s. 217.

³ Там само, s. 208.

тиліттями замкненою в символічному просторі радянського часу, її життєвий світ наповнювали ілюзорні вартості минулої доби. Соціальна ситуація, в якій опинилася українська людина-прекаріат, зумовила специфіку її життєвого світу. Типовими переживаннями цієї людини є хвилювання через втрату прав, гарантій та професійної ідентичності. Вона переживає почуття тривоги, відчуженості, апатії, займаються не тим, чим хоче, і робить багато такого, чого не хотіла б. Працює для інших, через що в неї виникає відчуття, що її використовують, обдурюють. Людина-прекаріат є тривожною через невизначеність. Вона усвідомлює не тільки, що балансує на межі, коли одна помилка може коштувати їй надто багато, а й те, що посада, яку вона займає, вже давно не відповідає її кваліфікації. Властивою для людини-прекаріата є аномія – стан, який спонукає до свавілля, руйнівної суспільної поведінки.

Конфлікт між «людиною-масою» та «людиною гідності» мимоволі обернувся вивільненням трагічної мудрості. Трагічна мудрість у своєму розширеному значенні не раз віднаходила себе у соціокультурній практиці людства і показала свій негативний бік через дію тоталітарних режимів у Європі ХХ ст. Філософи (Г. Марсель, П. Рікер та ін.) наголошують на необхідності рішення конфліктів через вивільнення практичної мудрості як альтернативи мудрості трагічної, яка тривалий час увінчувала соціальні конфлікти¹. Мудрість є тим, до чого прагне людина, яка відчуває духовну метафізичну незабезпеченість своєї людської екзистенції. Зокрема, Г. Марсель пропонує сучасній людині позитивну перспективу – прорив до трансценденції. Він найменує стан людини сутінкової фази цивілізації як останні приготування, які засуджений робить перед стратою². Критикуючи масове суспільство, автор вважає, що єдиною гарантією людської свободи і є зв'язок людини із трансцендентним, тобто з тим, що перебуває за межами «світу речей», де оберігаються кінець і початок людського Буття.

Альтернативу «людині тоталізуючої дії», або «людині маси» Г. Марсель вбачає у створенні щонайменше символічного простору, який би сприяв формуванню самоусвідомлюваня й суб'єктифікації. Адже символічний простір українського Півдня-Сходу був не лише не українським, а й відтворював, моделював у цих теренах тоталізуючу самосвідомість людини. У цій самосвідомості була послаблена інтерсуб'єктивність, міжособистісні зв'язки людей на основі духу, які є укорінені в трансцендентному. Адже лише Людина, пов'язана з Абсолютом, несе істинні культурні цінності, здатні «цементувати і впорядковувати, замазувати тріщини культурно-історичного буття».

З огляду на це Г. Йонас пропонує власну градацію і зiставляє колективну відповідальність з відповідальністю за «тут-буття» (Dasein). Її він називає

¹ П. Рікер, Сам як інший, Дух і Літера, Київ 2002, с. 208.

² G. Marsel, Pour une sagesse tragique et son au-delà, Plon, Paris 1968.

родовою (солідарною), відповідальністю за родове майбутнє людства. Окремо філософ виділяє відповідальність за «так-буття» (Sosein), що передбачає вже якісний характер людського життя. Г. Йонас впевнений, що «...не можна казати, що ми можемо залишити осторонь питання нашої відповідальності за існування майбутнього людства і звернутися просто до обов'язків перед тим людством, яке буттєво наближається, тобто віддатися турботам про його якісно визначене буття. Швидше, навпаки: перше правило потрібного, якісно визначеного буття може бути отримане лише з імперативу буття як такого, а всі інші правила підкоряються критерієм цього імперативу»¹. Важко не погодитися з філософами, що солідарна колективна відповідальність у Г. Йонаса має загальнолюдський характер, є первинною, хоча при цьому не вступає у протиріччя з іншими типами відповідальності: замісною й корпоративною, а надбудовується над ними.

У відповідь на запитання про механізм реалізації солідарної відповідальності Г. Йонас вибудував «евристику страху». Саме вона є дієвим механізмом прийняття відповідальності. Страх є тим, чого люди хочуть уникнути, тим, що загрожує майбутньому людства, його самозбереженню. Оцінюючи можливі наслідки певної дії, враховують не стільки ті блага, до яких дія може привести, скільки те зло, яке вона може спричинити. Тому передчуття спотворення образу людини провадить до розуміння необхідності збереження її сутності. «Евристика страху» виступає як неоднозначний і суперечливо оцінюваний концепт, адже орієнтація на найбільш песимістичні прогнози може призводити до блокування розвитку. Проте Г. Йонас впевнений, що «пророцтва невдач даються для того, щоб уникнути їх настання, і було б верхом несправедливості висміювати тих, хто дає ці передбачення, згодом, оскільки, мовляв, справа обернулася не до такої міри погано: можливо, їх ганьба є їх же заслугою»². Відтак евристика страху – це не відмова від дії, а спонукання до дії, пошук найоптимальніших варіантів розв'язання соціально-економічних та філософських проблем людини-прекаріата за участю усього наукового співтовариства.

Отже, взаємозалученість ідентичності / номадизму людини сьогочася є відповіддю на усю багатоманітність соціокультурних викликів. Послаблена українська громадянська ідентичність є теж результируючою цих світових викликів. Транзит у бік цінностей європейської цивілізації передбачає переживання солідарної відповідальності. Це нове наповнення сенсом життєсвіту людини, що посилює її громадянську відповідальність, є концептуальним орієнтиром для теоретичного моделювання соціальної реальності. Тамування (подолання) соціальної люті людини-прекаріата можливе не лише шляхом

¹ Г. Йонас, Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации, Айрис-Пресс, Москва 2004, с. 61.

² Там само, с. 129.

реформування української економіки. Паралельно повинні працювати соціальні інститути з формування спільних колективних суджень про суспільний ідеал, героїчне в історії тощо. Українська ситуація показала, що мешканці різних регіонів потребують діалогу з формування спільної колективної відповідальності за долю України. Поки що солідаризм лише народжується, невідповідність моральних суджень груп показує певний розкол, суперечність у системі цілого (держави, закону). Відтак важливе завдання соціальної науки – розглянути цю українську суперечність, що приводить до конфлікту, навіть, якщо конфлікт провокують з-за меж України. Важлива актуалізація найширшого процесу соціокультурної комунікації, яка протистоятиме одностайності судження у вирішенні тих чи інших конфліктів. Практична філософія має шукати ті оптимальні моделі (наприклад, які спираються і на габермасівську теорію комунікативної дії тощо), які сприяють врівноваженню життєсвіту, тамуванню номадизму й зміцненню громадянської ідентичності через освіту, зміцненню культури, інтеграції суспільства, підвищенню добробуту.

Wojciech Misztal **Civil Society – a New Identity?**

Until the foundation of the Independent Self-governing Labor Union “Solidarity” (Solidarity) the basis of the oppositional activity in Poland had been called “civil society.” It built its distinctive identity on the dissent against the oppressive regime. One can say that that civil society emerged and carried out activities in opposition to the state. It was, therefore, a society of dissent and opposition aiming at the creation of a free space based on moral values. The rebuilding of civil society became the goal of Polish opposition and its biggest achievement was the creation of Solidarity in 1980. “The coming into being of NSZZ «Solidarity» was in essence the restitution of social bonds, self-organization aiming at the guarantee of the defense of labor, civil and national rights. Poles [...] a reconstructed their «civil society» and sealed the compromise with the state.”¹ This event began to be interpreted with the use of a term with a rich philosophical tradition.² The renaissance of the discussions on civil society was connected with the conviction about the necessity to find a counterbalance, in the form of civil society and civic political culture, for the oppressive policies of the state. The concept of civil society came into use in the language of the opposition as a result of its contacts with western intellectuals. Western post-Marxists and neoconservatives became again fascinated with the idea of civil society. The oppositionists from the east were perceived as valuable allies in ideological battles fought on their own ground. The left saw in civil society the space for freedom, dialogue, communication and virtuous utopia of social emancipation from the domination of the state. Conservatives saw in it a tool of individualism which, according to them, was overemphasizing the importance of rights and freedoms of an independent individual. They dreamed about the reconstruction of social cohesion and social control that would not require an external coercion. The idea of civil society was also a tool used by welfare and bureaucratized state which stayed in contrast with the virtue of a responsible individual and welfare society which should take on the responsibilities of mutual help, solidarity and care for fellow human beings.³ Characteristic for Polish civil society was its oppositional quality and the measure of its development was how comprehensive and explicit this opposition was. Left-wing and catholic members of the opposition created a bond and social capital based on trust to one another. The constantly deepening interference of

¹ Adam Michnik, 2009, *Nowy ewolucjonizm*, w: (Tenże), *Szanse polskiej demokracji*, BGW, Warszawa, s. 93.

² Andrew Arato, *Civil Society against the State: Poland 1980-81*, „Telos” 1981, No.47. za: Dorota Pietrzyk – Reeves, 2004, *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Wyd. UWr., Wrocław, s. 176.

³ Aleksander Smolar, 2010, *Przygody społeczeństwa obywatelskiego*, [w:] *Tabu i niewinność*, Universitas Kraków, s. 99-106.: 99.

allo- and sociocentric values led to the transgression of borders of ideological camps whose members had a common experience of living under the totalitarian regime.

Catholic and left-wing circles pertaining to the opposition met and came to an agreement on the ethical grounds. It was a rapprochement of the left with the Church, a meeting with the Christian institution and its system of values. The common signal for the revolution had an ethical character and consisted in the opposition against evil equated with totalitarianism. A community of people of good will was created, people who did not submit in the face of evil. The concept of self-organization based on the longing for truth and freedom – as a goal of people creating a community – crystalized. It is the distinctive character of Polish civil society: it was built on the basis of the community of spiritually united people.¹ Civil society in Poland in the 1970s and 1980s had enclave and community character, bound together with strong bonds of brotherhood based on the ethos of struggle with totalitarianism. These islands of social independence were supposed to predict the future character of collective life. Jerzy Szacki analyzing it from historical perspective described east European civil society as a community of individuals, conscious moral subjects raising against Leviathan which was destroying their community.²

The rejection of violence and hate in the struggle with the totalitarian regime by the left was a feature of Christian ethos enriched by the expressive articulation of one's own opinion. The new form of self-organization allowed to go beyond the scheme of protest consisting in exerting pressure that would lead to the introduction of reforms. One can say that an agreement was reached with respect to the vision of the common good.

In 1989 Polish society again faced the necessity of reconstructing social space and self-definition in the face of the process of creation of a democratic order. Democratic opening ended the civil society in its previous form. After 1989 grassroots self-organizing processes started to disappear. The place of civic culture was taken up by political culture. The spontaneous creation and break-up of the movement of citizens' committees was a symbolic expression of this phenomenon. In practice, the attitude towards civil society among the political elites was also negative. Freedom which gave the possibility of choice resulted in a differentiation and new divisions: axiological, ideological and political. The republican model of social utopia – civil society – lost its importance. The notion of the common good and the ability to act collectively disappeared, and the community based on strong bonds of solidarity was replaced by the neutral term "association" and the common good – by "public good" or "interest." The social experience of August 1980 did not play a sufficient

¹ Dariusz Gawin, *Wielki zwrot. Ewolucja polskiej lewicy i odrodzenie idei społeczeństwa obywatelskiego 1956-1976*, Znak, Kraków 2013.

² Jerzy Szacki, *Liberalizm po komunizmie*, Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków 1994, s. 116.

role in the transformative decade of the 1990s, and “the First Solidarity project” seemed to be incompatible with the reality of the emerging capitalism. As Wiktor Osiatyński emphasizes, under the conditions of the new system “[...] competition supplanted solidarity. [...] the move away from equality, justice, participation and solidarity has already begun in the early stages of the transformation. The revolution in the name of these values has, in practice, turned against them.”¹ Edmund Mokrzycki points to the anomic effect of this process: “«self-governing republic» of Poland did not survive the system with which had fought. Specific circumstances of this struggle brought her to life and gave birth to the specific character of civil society. The collapse of communism brought not only the «fight at the top» but also a rapid, dramatic disintegration of the entire syndrome of Polish civil society in every basic meaning of the term.”² The Christian feature of the civic ethos – the pursuit of cooperation and consensus – was replaced by the liberal principle of competitiveness based on the interplay of individual and group interests. The fundamental principle of solidarity, combining economically, politically or ideologically diverse environments, turned out over time more and more devoid of its original content, a facade which was sometimes instrumentally used by political actors.

In liberal democracy the condition of civil society is a property of a free, independent and well-organized society. The public sphere appears here as a place of civic activity, a litmus test for the level of democracy. Situated between society and the state, it is recognized as an integral element of civil society. The Third Republic, although for fifteen years could not incorporate this activity into the fundamental process of systemic changes, eventually created space for the independent social and civic activity. The process of building of civil society in its institutionalized form has begun. It had conscious and planned character consistent with solutions introduced in the West. The adoption of the “Law on Associations” in 1989 and the “Act on Public Benefit and Volunteer Work” in 2003³ was an expression of the pro-

¹ Wiktor Osiatyński, *Rzeczpospolita obywateli, Rosner i Wspólnicy*, Warszawa 2004, s. 31–32.

² Edmund Mokrzycki, *Jaką mamy demokrację?*, [w:] H. Domański, A. Ostrowska, A. Rychard [red.], *Jak żyją Polacy*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2001, s. 23.

³ The “Act on Public Benefit and Volunteer Work” is not a “constitution of the third sector.” Its task is to organize inter-sectoral cooperation in the area of public benefit. What is more, the 2003 Act does not regulate the policy of the legislator towards non-governmental organizations. It is not connected with the content of this legal act but with the behavior of its legislator. It is worth emphasizing that in 2004, the Sejm adopted a new “Social Assistance Act” excluding commissioning public tasks in the area of social assistance from the “Act on Public Benefit and Volunteer Work.” Thus, the Sejm proved that it does not treat the previously adopted cross-sectoral cooperation rules as a “systemic” solution. The Act of 2003 was an expression of appreciation of the third sector, and the Act on social assistance – in the context of a particularly defined equilibrium – a promise to the public sector that the basic construction of the social welfare system, privileging public institutions, will not change. The legislator is not a policy maker, but a decision-making entity aiming at implementing further environmental, industry or group interests (Marek Rymysza *Polityka państwa wobec trzeciego sektora: nie tylko jedna ustawa*, *Trzeci sektor nr 3 - lato 2005*, Warszawa 2005, s. 5.

cess of institutionalization of the idea of civil society in the form of the third sector. However, civil society institutions in Poland – as indicated in numerous comparative studies – are of enclave character and among the weakest and relatively least numerous in Europe. They play a marginal role in our public life. The indicators of civic participation and social capital are also at the bottom of European statistics. Most of the pro-democratic and activating functions of the civic sector, especially its control function over the authorities, civic participation in the process of political decision making or the expert function, are weak. Especially worrisome is the weakness of watchdog, expert and consumer organizations, as well as the illusory character of the institution of civil and social dialogue.¹ The civic sector in Poland has by no means become an equal partner in public and social life for much stronger political, economic, media and local authority sectors.

For a long time efforts have been made to reform the third sector policy. Tomasz Tracz² proposed to strengthen the competences of the Chancellery of the Prime Minister and the Ministry of Interior and Administration at the expense of the Ministry of Social Policy in which the Department of Public Benefit was located. Another suggestion was to appreciate social and civic dialogue institutions, including the Council of Public Benefit Activities established on the basis of the Law, at the expense of the creation of façade positions of plenipotentiaries cooperating with non-governmental organizations in various ministries. The leading role of the Ministry of Social Policy in this process resulted from the fact that it was led by decision-makers involved in the preparation of legal regulations for the inter-sectoral cooperation. Tracz postulates that “cooperation policy with the third sector” should become an element of the social policy of the state. This is indicated by the direction of the evolution of the social policy itself: from the policy of the redistribution of goods, correcting their distribution made by the market through specific institutions (and thus the type of sectoral policy consisting in managing selected institutions), to the so-called active social policy, whose goal is to ensure for as many citizens as possible the participation in social life and the labor market. The strengthening of civil society is undoubtedly an important element of such defined social policy. Such a policy is not departmental or sectoral, understood only as a management system of social services (under which specific services can be outsourced). In this approach, social policy becomes a task of the government for which a particular minister is responsible and not a cross-cutting task that can be “pushed” into several selected institutions. It also constitutes a general model of public services and decision-making. This model includes

¹ Piotr Gliński, *Innowacyjny model reform sektora obywatelskiego. Uwarunkowania i bariery*, [w:] W. Misztal, G. Chimiak i A. Kościański, *Obywatele wobec kryzysu. Uśpieni czy innowatorzy?*, IFiS PAN, Warszawa 2015, s. 59-60.

² Tomasz Tracz, *Niektóre aspekty współpracy władz publicznych z sektorem pozarządowym. Niewykorzystane możliwości i mankamenty systemowe*, „Trzeci Sektor” 2005, nr 3, s. 32.

both commissioning tasks and the institutionalization of civil dialogue postulated by Tracz. In order to design such a social policy, however, one needs not so much to shift the organization of individual ministries but to change the philosophy of their functioning. It remains an open question whether and what actions will be taken by a new government coalition after the parliamentary elections.¹

Another proposal to reform public policy connected with the third sector definitely had broader and deeper character. Its author – Piotr Gliński² had for a long time postulated the necessity to introduce changes. One of the preliminary conditions for the success of the reform was for it to be comprehensive, systemic and bidirectional. The profound reform of the civil sector and its environment took the form of the National Program for the Development of Civil Society. The basic prerequisite is clear, determined and implemented in practice by the authorities and not a potential political will. The second condition is the clear definition by the Polish political elites of the axiological basis of social change: the canon of fundamental values that we, as the state and society, want to implement in Poland also through reforming the civic sector. It can be made possible with the assumption of the good will of the main public actors and the elimination of the personal ambitions of political leaders. This requires the elimination of the remnants of the former system from the Polish social and political life and the reference of the axiological change to the civic-patriotic values as the basic resource of the community bond.

The proposed institutional reform of the civic sector was to be based on a few basic assumptions: comprehensiveness of changes introduced from above and below (e.g. through self-development of existing institutions), making management processes more civic, strategic thinking and constant monitoring of changes, duplication of good practices, diversification of funding sources for civic initiatives and creation of material independence of the sector and its participants, respect for grassroots initiatives, as well as the compliance with self-regulatory mechanisms (e.g. an ethical card of the non-governmental sector). According to the author, the civic sector, in order to be functional and effective in its activities, must follow self-regulatory procedures, self-imposed rules and principles of the culture of functioning and coexistence within the sector and in connection with other sectors.

One of the most significant innovations proposed by the author was the appointment of an independent Non-governmental Institute for Social and Strategic Research. Its tasks included the analysis of important social issues, as well as researching and prioritizing development goals, evaluation of civic programs, and

¹ Por. Tomasz Kaźmierczak, Marek Rymśa (red.), *W stronę aktywnej polityki społecznej*, Instytut Spraw Publicznych, Warszawa 2003.

² Piotr Gliński, *Innowacyjny model reform sektora obywatelskiego w Polsce. Uwarunkowania i bariery*, [w:] *Obywatele wobec kryzysu. Uśpieni czy innowatorzy?* [red.red.] W. Misztal, G. Chimiak i A. Kościański, IFiS Warszawa 2015, s. 59-68.

development of enabling programs and techniques. An important feature of this institute would be its maximal political and financial independence. Another suggestion was to create, following the example of the US Peace Corps and in cooperation with volunteer centers and other NGOs currently active in this field, the Polish Volunteer Corps, operating both in Poland and abroad, in order to implement civilization and development tasks, and reactivate and support community ethos.

The most far-reaching proposal was to create the Ministry of Civil Society (or the Office of the Government Plenipotentiary for Civil Society) in order to strengthen the political position of the civic idea in the state, coordinate and enforce reforms, prepare further legal changes (in cooperation with the civic sector) which should begin with the analysis of the state of Polish law in the field of participatory and citizen records. The task of the ministry (plenipotentiary) should also be to coordinate and program the spending of European funds in terms of their pro-citizenship function.

This suggestions for change found expression in the preparation and adoption of the Act of 15 September 2017 on the National Institute of Freedom – Center for Civil Society Development.¹ The Act includes provisions establishing the Committee for Public Benefit, hereinafter referred to as “the Committee,” which is a government administration body competent in matters of public benefit and volunteering, including programming, coordination and organization of cooperation between public administration bodies and entities operating in the sphere of public benefit.² The explanatory memorandum to the Act contains provisions stating that the Polish state supports freedom and Christian ideals of citizens and local communities, respects intellectual, independence, national, religious, socialist and popular traditions. The complement is a declaration of the active work of the Polish state to increase the involvement of citizens and civic organizations in public life, increase the number of grassroots and local initiatives and improve the institutional capacity of civic organizations to carry out their missions.³ The main task of the Institute is to manage programs supporting the development of civil society and to collect and analyze data from all areas of cooperation between the state administration and the civic sector. The Institute will manage programs supporting the development of civil society which were adopted by the Council of Ministers, after consulting with non-governmental organizations and entities listed in art. 3 par. 3 of the Act of 24 April 2003 on Public Benefit and Volunteer Work (Journal of Laws of 2016, item 1817, as

¹ <http://dziennikustaw.gov.pl/DU/2017/1909>. This Act changes the Act: Act of April 6, 1984 on Foundations, Act of 4 September 1997 on Government Administration Departments, Act of 24 April 2003 on Public Benefit and Volunteer Work, Act of 18 October 2006 on disclosure of information about documents of state security bodies from 1944-1990 and the content of these documents and the Act of November 19, 2009 on gambling.

² Art. 39. In the Act of 24 April 2003 on Public Benefit and Volunteer Work (Journal of Laws of 2016, item 1817 and 1948, as of 2017, items 60 and 573):

³ Tamże.

amended). The director of the National Institute of Freedom takes over some of the tasks previously performed by the minister responsible for social security of public benefit organizations. It means that the Public Benefit Department in its current form will become a part of the structure of the National Institute of Freedom – Center for Civil Society Development.¹

The implementation of the tasks of governmental support for the development of civil society in the new institutional structure is the result of cooperation between the Committee for Public Benefit, the National Institute of Freedom, and the Council for Public Benefit Activities which participate in the process of preparation, review and implementation of programs supporting the development of civil society.

The Act establishing the National Institute of Freedom was accompanied by a number of opinions and comments the majority of which can be described as negative, unfriendly and full of concern. It was claimed that organizations were afraid from the beginning that appointing a new government agency at the Chancellery of the Prime Minister is not necessary but rather raises concerns about the process of centralization. The sense of establishing a new institution with a new budget and officials was questioned, since it consisted only in transferring one department with one fund (FIO – Civic Initiatives Fund). They pointed to canceled competitions, decisions taken against the opinion of experts or the liquidation of consultative bodies in other ministries which strengthened the level of dislike of a part of the civic sector.²

The process of creating and adopting the act took place in an atmosphere of accusations, insinuations and falsifications. False statements were passed to foreign institutions. The National Center for the Development of Civil Society was defined as a governmental institution that would take over control of all public and EU measures for the development of civil society organizations, as well as cooperation between ministries and non-governmental organizations. The bill was largely criticized by the non-governmental sector and even by the legal department of the office of the Government Plenipotentiary for Civil Society. However, there were voices supporting the changes, and the Government Legislation Center accepted explanations of the Plenipotentiary regarding various provisions of the bill about which it had previously raised doubts. Unverified and untrue information about the National Center

¹ <https://www.spoleczenstwoobywatelskie.gov.pl/narodowy-instytut-wolnosci-centrum-rozwoju-spoleczenstwa-obywatelskiego> (data pobrania 14.12.2017)

² Ignacy Dudkiewicz, magazyn Kontakt, ngo.pl <http://krytykapolityczna.pl/kraj/narodowy-instytut-wolnosci-czy-jest-sie-czego-bac> Narodowy Instytut Wolności. Czy jest się czego bać?, "Krytyka Polityczna", 26.09.2017. The preamble of the Act – which had solely a competence character, as it was emphasized by the officials – disconcerted many members of the third sector. It was also the time when the representatives of the government began to talk about a „serious reform” and a „systemic change.” Many attempts at the organization of public hearings of the project were rejected. Polish Ombudsman Adam Bodnar and the Organization for Security and Co-operation in Europe got involved in the dispute taking a critical stance on the government’s proposals.

and reforms carried out by the Government Plenipotentiary for Civil Society and its team including its alleged centralization appeared in the public space. The lack of legitimacy of the civic project of the National Institute of Freedom was emphasized. It was created without elaborating and consulting its assumptions with the non-governmental sector. The lack of diagnosis justifying the necessity to establish the Center was pointed out.¹

According to people involved in the National Institute project and other elements of the National Program for Supporting Civil Society Development, the proposed solutions were created in the course of expert negotiations with various circles of the non-governmental sector conducted by a team of people with many years of experience in this area. What is more, the bill was refined under the influence of discussions with many representatives of non-governmental organizations in Poland and influenced by comments made during public consultations.²

The non-governmental sector, like the whole society, is not homogeneous. Its composition creates a variety of environments that can (and do) take many different and often contradictory positions. It is, therefore, necessary to pay attention to the decisions taken by public authorities at all levels. Forgetting about the principle of self-limitation, non-governmental organizations whose postulates and comments were not included in the decision-making process, point to the lack of transparency in civil dialogue and the government's disregard of the opinion of non-governmental organizations.

Is there any alternative to the proposed and implemented reforms? Of course, the simplest solution is to refrain from this type of activity. However, the situation of contemporary Poland and Polish democracy is different. After Alexis de Tocqueville we can look at Polish society, its customs, abilities and predilections but also the way it governs itself, the laws it is subjected to, and the institutions it has created. Therefore, democracy is not only a form of government but it affects the ideas, feelings and customs of the nation. The democratic form of government must exist in the political and legal consciousness of society. Although it creates this awareness and develops it, it is also derived from it.³ The establishment of the Institute signals an attempt to continue this tradition. It is an announcement of the continuation of

¹ Projekt Narodowego Centrum – same pytania i niepokój, <https://ofop.eu/aktualnosci/projekt-narodowego-centrum-%E2%80%93-same-pytania-i-niepokoj> [dostęp: maj 2017]. J. Wygnański dla opinie.ngo.pl, „Nowe otwarcie”. Nadzieje, obawy i granice, których przekroczyć nie potrafię..., 21.04.2017, <http://opinie.ngo.pl/wiadomosc/1910809.html> [dostęp: czerwiec 2017].

² Agnieszka Rymśka, (Departament Społeczeństwa Obywatelskiego w KPRM), Najważniejsze wyzwania i szanse stojące przed sektorem pozarządowym w Polsce. Refleksje w końcu roku 2017, [w:] Falująca obywatelskość. Stare wzory, nowe tendencje, [red.] W. Misztal, A. Kościański, IFiS Warszawa (maszynopis).

³ Alexis de Tocqueville, O demokracji w Ameryce, tłum. Barbara Janicka, Marcin Król, Znak – Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków – Warszawa 1996, (passim).

work on the financial transparency of non-governmental organizations, simplification of the process of reporting, increase of the role of organizations in providing public services, new sources of funding, reform of the Civic Initiatives Fund, improvement of the 1% mechanisms, position of the Public Benefit Council and promotion of volunteering. The process of creation of the Council for Civil Dialogue and the Polish Solidarity Corps (under a slightly different name of the Polish Peace Corps, modeled after the AmeriCorps and Peace Corps) is ongoing – they were also tested by Jacek Kuroń.¹

The expanded process of reforms of state institutions implementing the policy of cooperation with civil society is *in statu nascendi*. It is difficult to predict what the final result will be. It should be emphasized that we are dealing with a field whose functioning cannot be designed in a top-down manner. Democracy, public sphere and civil society functioning in a given country are the result of its institu-

¹ The authors of the reforms are deeply convinced that: the appointment of a Plenipotentiary in the rank of Secretary of State in the Chancellery of the Prime Minister will help to improve the inter-departmental circulation of information and inter-ministerial “institutional memory” in the area of civil dialogue, raise the rank and strengthen the institutions of civil dialogue. It is part of the debate which began in the third sector which was connected with the creation of the Social Dialogue Council, whose subject matter is the reform of the Council for Public Benefit Activities. Changes are proposed in the areas of civic education, public and civic media. The proposal to create a civic media support program (local and online) is innovative. Improving and facilitating the operation of the third sector is to strengthen the self-regulatory obligations of the civic sector (e.g. financial transparency requirements). Increasing the institutional efficiency of the organized forms of civil society aims to strengthen their independence and improve their professionalism while maintaining their civic character. The next intention is to establish the Polish Solidarity Corps, modeled after the American AmeriCorps and the Peace Corps, in cooperation with volunteer centers and other actors active in this area, non-governmental organizations, operating both in Poland and abroad, in order to implement civilization-development, enabling and solidarity tasks, as well as reactivation and support of the community ethos. Development and strengthening of the Citizens’ Initiative Fund in areas that carry the greatest potential for social change based on empowering civil society (e.g. civic participation, watchdog activity, civic education). Establishment of the Educational Initiatives Fund supporting the creation and development of small schools creating innovative forms of education and strengthening groups of parents in the communes in which schools are liquidated. Introduction of the Institutional Grants Fund, whose task would be to support civil society on the path to the comprehensive development and improvement of the quality of the entire non-governmental sector. Creating a Program for Multiplication of Good Practices, consisting in setting priorities of social needs and problems (poverty, unemployment, social marginalization, cultural and civic passivity, etc.). Increasing the impact range of social economy institutions. Revitalization of Volunteer Fire Brigades and farmer’s wives’ associations, civic activation of the “Orliki” network and development of People’s Universities. The creation of the National Center for Civil Society Development is considered which, following the model of the Education, Culture and Audiovisual Executive Agency (EACEA), will support all programs connected with the third sector, including those implemented under the structural funds, increasing the value of financial resources allocated to support the sector. (Narodowy Program Wspierania Rozwoju Społeczeństwa Obywatelskiego <https://www.spoleczenstwoobywatelskie.gov.pl/narodowy-program-wspierania-rozwoju-spoleczenstwa-obywatelskiego>, 18.12.2017)

tions, accepted and widespread rules, as well as implemented procedures defining the specificity of the democratic society. Both the potential and deficits of the third sector, as well as the nature of work related to the reform and its implementation, depend on the combination of many factors, such as the political will of a government, civic engagement, the institutional environment of the third sector and civic culture. Public policy towards the third sector, which is expressed by an attempt to introduce innovative solutions based on the developed domestic patterns of activity, indicates the achievement of a certain level of maturity of civil society in Poland. Are we then dealing with the process of crystallization of the identity of civil society in its institutionalized (third-sectoral) formula? Is the preamble contained in the National Institute of Freedom Act calling for a return to the point where a moral community was established, united in the pursuit of the common good? It would mean a recognition of moral values that should rise above politics.¹ The common good is built on basic values. They have above all a social dimension, sometimes connected with the institutional context. In human consciousness they form the basic elements and foundations of civil society. They have the primary character in any state legislation and cannot be questioned or rejected by the decision of the majority of citizens. The progress of man and society, strengthening the human dimension of development, is associated with the recognition of fundamental values that form a normative ethos that unites all forces of society for the realization of the common good. They are the basis of civic collective self-awareness. Among the basic values, the most frequently mentioned are: freedom, life (also unborn), equality, justice, truth, solidarity, peace, tolerance, patriotism, etc. Therefore, in a real, healthy and authentic democracy, citizens aware of their rights and obligations respect basic integrating social values. As Janusz Mariański writes, a significant level of moral integrity is needed in civil society because the prevailing moral order in society increases the chance of a “civic” direction of the evolution of social ties and activities. Civil society must have the idea of a higher law, a standard or a criterion of what is right and good, going beyond what exists in the present and what competing individuals or groups in society are pursuing.² This postulate can be considered as a task in the process of building the identity of civil society in modern Poland.

¹ It is one of the prescriptions for the weakness of democracy – a measure that can save society from the constraining influence of public administration (Alexis de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. Barbara Janicka, Marcin Król, Znak – Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków – Warszawa 1996, (passim).

² Por. z: Janusz Mariański, *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne*, Gaudium, Lublin, s. 208-220; *Społeczeństwo i moralność*, Wydawnictwo diecezji Tarnowskiej, Tarnów, 2008, s. 141 -177.

Лариса Хижняк
**Просвітницький потенціал закладів
вищої освіти України у формуванні
громадянської ідентичності**

**Фактори актуалізації просвітництва
закладів вищої освіти у формуванні громадянської ідентичності**

Просвітницьку функцію університети виконували протягом всієї історії свого існування. Умовно виділимо такі періоди. **Перший період** характеризується поширенням публічних лекцій університетських професорів, у процесі яких, зазвичай, висвітлені найактуальніші соціальні проблеми; і навіть якщо не відбувався пошук шляхів їхнього вирішення, то формувалася відповідна громадська думка щодо цих проблем і консолідація навколо їхнього обговорення. Другий період почався з оформленням публічної соціології (яскравий його представник М. Буравой), з розвитком мізкових центрів, так званих фабрик думок, коли просвітництву передували аналітичні розробки із залученням провідних університетських викладачів. У третьому періоді просвітницький потенціал закладів вищої освіти починають розглядати як інструмент формування громадянської ідентичності і громадянської участі (М. Горшков, І. Трофімова, Г. Ключарев). Саме цей період ми розглянемо далі.

Проблеми ідентичності досить суперечливі. “Питання ідентичності – національної, культурної, релігійної, етнічної, мовної, заснованої на гендерних або споживчих реаліях – набуває нового значення для тих людей і груп, які бачать в глобалізації та культурних змінах загрозу своїм віруванням і своєму способу життя”¹. Звідси виникає опір (індивідуальний і груповий) глобалізації, особливо коли вона негативно впливає на національну ідентичність.

Актуалізує вивчення ролі просвітництва у формуванні різних видів соціальної ідентичності загострення проблеми інформаційної безпеки та соціальної відповідальності. Зокрема, наразі визначені основні суб’єкти забезпечення інформаційної безпеки України, однак не визначена їхня відповідальність за це. Між тим проблема є. Вона стосується того, що в глобальному світі змінюється співвідношення між інституційною, колективною й особистісною відповідальністю. У сучасних умовах недоцільно і навіть загрозово робити акцент саме на інституційній відповідальності: на інститут держави, організації, що здійснюють інформаційну діяльність, інститут вищої освіти тощо. Посилення інституційних позицій держави та інших інститутів сьогодні не є необхідним елементом інформаційної політики, адже така політика виявляється взагалі

¹ Всемирный доклад ЮНЕСКО «Инвестирование в культурное разнообразие и диалог между культурами». 2009, с. 6. <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001852/185202r.pdf>

малоефективною. Тому йдуть пошуки взаємодії між інституційною та індивідуальною відповідальністю за інформаційну безпеку. Відбувається зміна ролі інституту вищої освіти в забезпеченні інформаційної безпеки. Повний інституційний контроль над задоволенням інформаційних потреб різних індивідів і груп стає недоречним і, по суті, неможливим, відкритість інформації забезпечують сучасні інформаційно-комунікативні технології. Тому відповідальність за інформаційну безпеку перестає бути тільки інституційною. Однак індивід має бути навченим, обізнаним з цих питань, що привертає увагу до інституту вищої освіти та його ролі в ідентифікаційних процесах.

Яких змін зазнало наразі вивчення ідентичності? На думку З. Баумана “дослідження ідентичності стають сьогодні незалежною галуззю знання, що швидко розвивається; відбувається щось більше, і можна сказати, що “ідентичність” стає призмою, через яку розглядають, оцінюють і вивчають багато важливих рис сучасного життя”¹. Дослідник С. Хантінгтон виклики ідентичності зводить до таких положень: 1) Ідентичність може бути груповою та індивідуальною; індивід може перемикаєти ідентичності лише через групові взаємодії; 2) ідентичності є конструктами, що формуються людьми за бажанням, необхідністю або примусом; 3) групи та індивіди мають множинні ідентичності; 4) ідентичності є результатом взаємодії конкретної людини або групи з іншими людьми або групами². При цьому дослідники вказують на “теоретично і практично зумовлені протиріччя понять “державна ідентичність”, “національна ідентичність” і “громадянська ідентичність”, що ускладнює керованість суспільством постмодерна³.

За цих умов важливо визначити роль інституту вищої освіти у формуванні соціальної ідентичності та її численних проявів. Ми не поділяємо занепокоєння Н. Полякової тим, що наразі “ідентичність як поняття заміщається поняттям ідентифікації, яке зводить ідентичність до різних моделей презентації”⁴. Адже навчити індивіда адекватно і доступно репрезентувати свою ідентичність, у тому числі громадянську – це одне із завдань просвітництва закладів вищої освіти. Просвітницька функція актуалізується ще й тому, що науковці все більше визнають той факт, що підготовка до життя в сучасному суспільстві зумовлює не вузько спеціалізованої, а міждисциплінарної підготовки, яка в процесі неперервної освіти допомагає соціалізації й адаптації

¹ Бауман З. Индивидуализированное общество, пер. с англ. М.: Логос, 2002, с. 176.

² Хантінгтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности, пер. с англ. М.: АСТ, Транзиткнига, 2004, с. 50–53.

³ Рубцова М. В., Санина А. Г. Государственная идентичность как фактор управляемости современным обществом. Журнал социологии и социальной антропологии. 2012. Том XV. № 3 (62), с. 86.

⁴ Полякова Н.Л. «Идентичность» в современной социологической теории. Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2016; 22(4), с. 22–42.

індивіда до турбулентності соціальних відносин через множинну ідентичність. З цього приводу влучно зазначив Ф. Альтбах: “Спеціалізовані освітні програми більше не можуть підготувати людину до нової економіки знань, що вимагає від співробітників вміння творчо мислити, і саме тому все більше зростає переконання в необхідності широкої міждисциплінарної освіти, і, по суті, можна говорити про відродження ідей, що лежали в основі середньовічного європейського університету”¹.

Проаналізуємо, з чим пов’язана затребуваність портфеля ідентичностей і яку роль у цьому відводять інституту вищої освіти? По-перше, є необхідність подолання кризи ідентичності. Ідентичнісні конфлікти призводять до: а) невідповідності між фактичною і запропонованою ідентичністю; б) невідповідності між задекларованою і ціннісною ідентичністю; в) невідповідності між ціннісною і фактичною ідентичністю. По-друге, усвідомлюється потреба в новій конфігурації ідентифікаційної матриці в сучасному полікультурному світі. Науковець Н. Баліч, узагальнивши теоретико-методологічні підходи до аналізу соціальної ідентичності, доходить висновків, що заслуговують на увагу: по-перше, західні концепції ідентичності не універсальні, особливо коли йдеться про процеси формування ідентичності в специфічних умовах; по-друге, виходом для дослідника стає вивчення “... особливостей формування соціальної ідентичності в умовах реальних соціально-економічних перетворень”².

Просвітницький потенціал закладів вищої освіти: для чого і для кого

Реалізація просвітницького потенціалу закладів вищої освіти стає одним зі значущих напрямів модернізації освіти. Водночас “до реформування освіти необхідно підходити дуже зважено, бо вона є системотворчою частиною культури, а не просто сферою послуг”³. Адже університети “виробляють ще й суспільне благо, сенс якого – створення і поширення культури. Університети виробляють деякі неформальні інститути, системи цінностей і поведінкових установок, які потім через той чи інший проміжок часу перетворюються в формалізовані інститути – в системи економіки, політики, торгівлі та ін.”⁴.

¹ Альтбах Филип Дж. Разнообразие традиций гуманитарного образования и их актуальность в современном мире. Международное высшее образование. 2016. № 84, с. 25–27. <https://ihe.hse.ru/article/view/2968/2706>. с. 26.

² Баліч Н. Н. Социальная идентичность: теоретико-методологические основания социологического анализа. Социологический альманах. Вып. 4. Минск: Беларуская навука, 2013, с. 219.

³ Миронов В.В. Университетское образование: консерватизм или инновации. Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2017; 23(4). 32–44, с. 35.

⁴ Аузан А. А. Миссия университета: взгляд экономиста. Вопросы образования. 2013, № 3, с. 272–273.

Однак загрози просвітництву закладів вищої освіти виникають унаслідок нових тенденцій у сучасному суспільстві, які пов'язані з комерціалізацією суспільних відносин, що захопила й освітні практики. Вища освіта в сучасному світі все частіше розглядають у таких контекстах:

По-перше, як соціальний сервіс. Варто погодитися з висновком Г. Ключарева стосовно того, що наразі “освіта стає прагматичним інструментом, сервісом, що обслуговує інтереси основних споживачі – фізичних осіб, роботодавців, держав”¹.

По-друге, як інститут, що здійснює значний інформаційно-комунікативний вплив на індивідів, групи, спільноти.

По-третє, як платформу, яка формує інформаційну компетентність і сприяє подоланню інформаційної нерівності. Особливо затребувані освітні технології формування інформаційно- та медіакомпетентної особистості в контексті інформаційної безпеки.

По-четверте, як фактор і ресурс громадянської участі, адже заклади вищої освіти здатні формувати відповідні компетенції, спрямовані на громадянську активність.

Просвітництво закладів вищої освіти є передусім суспільним благом. Тому загрози цим інституціям, які покликані виробляти не тільки освітню послугу в товарній формі, а й суспільні блага, стають загрозами просвітницького проекту². Зокрема, С. Марджинсон виділяє такі проблеми, пов'язані зі суспільними благами, виробленими у вищих закладах освіти: по-перше, нема загально-прийнятого розуміння цих благ; по-друге, їх надають у недостатньому обсязі; по-третє, є проблеми з їхнім фінансуванням (особливо в тих ситуаціях, коли держава недофінансовує сферу вищої освіти загалом, а ринок праці відмовляється опікуватися освітою як реальних, так і потенційних працівників); по-четверте, “особливі труднощі виникають при розгляді колективних суспільних благ – тих результатів вищої освіти, що не дають індивідуальних переваг, але впливають на якість соціальних відносин в суспільстві: наприклад, загальної соціальної та наукової грамотності, обумовленої розповсюдженням вищої освіти; зростання сукупної продуктивності праці; вкладу вищої освіти в поглиблення соціальної толерантності та взаєморозуміння між країнами, а також ролі вищої освіти в розвитку здатності суспільства існувати в умовах змін і модернізації”³.

¹ Ключарев Г. А. Интернет-образование и будущее просветительского проекта. Социологическая наука и социальная практика. 2(6). 2014, с. 45.

² Цьому аспекту проблеми присвячені статті: Хэйзелкорн Эллен. Роль высшего образования как общественного блага находится под угрозой? Международное высшее образование. 2017. № 91, с. 6–8. <https://ihe.hse.ru/issue/view/628>; Марджинсон С. Общественные блага, производимые в высших учебных заведениях России; пер. с англ. Вопросы образования. 2017, № 3, с. 9–36.

³ Марджинсон С. Общественные блага, производимые в высших учебных заведениях России; пер. с англ. Вопросы образования. 2017, № 3, с. 10.

До загроз просвітництва належить і порушення принципу доступності вищої освіти. Науковці М. Горшков та Г. Ключарев до категорій значущих чинників доступності вищої освіти відносять такі: культурний капітал у формі освітнього статусу батьків, рівень урбанізації місця проживання, успішність і якість шкільної підготовки потенційного студента, доступні потенційному студенту “корисні зв’язки”¹. Водночас “у найбільш уразливому становищі опиняються представники і без того обмежених у своїх соціальних правах, фактично депривованих груп: сільські жителі і жителі малих міст, віддалених від вузівських центрів; діти з малозабезпечених сімей, до складу яких входять інваліди, безробітні, некваліфіковані робітники; діти з сімей з невисоким освітнім потенціалом батьків; діти мігрантів; діти з поганим здоров’ям; випускники закладів системи початкової професійної освіти”².

Реалізація просвітницького потенціалу закладів вищої освіти передбачає урахування багатьох характеристик споживачів їхніх освітніх послуг. Серед них виділяють вікові ознаки, адже цілі та очікування від навчання неоднакові в різних вікових групах (табл. 1).

Таблиця 1

Цілі навчання населення в залежності від належності до різних вікових груп³

Вікові групи (років)	Основні цілі навчання (мотиви)
22–35	- Підвищити освітній рівень - Розширити коло спілкування - Навчитися чогось конкретного
35–49	- Підвищити шанси на працевлаштування - Отримати підвищення по роботі і підвищити заробіток - Підвищити рівень життя в родині (здоров’я, допомога дітям у навчанні, економія часу)
50–64	- Уникнути самотності - Навчитися підтримувати здоров’я - Зберегти незалежний спосіб життя

Залишається відкритим питання: чи пов’язані вони між собою і якими є громадянська ідентичність і громадянська участь? Соціологічні дослідження дали підстави дійти такого висновку: “Можна говорити про абсолютний, релятивний і кумулятивний ефекти освіти в сфері громадської участі. Більш високий рівень освіти зумовлює підвищення інтересу громадян до різних

¹ Горшков М.К., Ключарев Г.А. Непрерывное образование в контексте модернизации. М.: ИС РАН, ФГНУ ЦСИ, 2011, с. 42–43.

² Там само, с. 42–43.

³ Горшков М. К., Г. А. Ключарев. Непрерывное образование в контексте модернизации. М.: ИС РАН, ФГНУ ЦСИ, 2011, с. 54.

форм і практикам громадської і політичної діяльності, зростання мотивації до більшого самовираження і самореалізації”¹.

До показників просвітницького потенціалу закладів вищої освіти ми пропонуємо зачислити такі:

1. Участь закладів вищої освіти у продукуванні знання про ідентичність, визначенні тенденцій її розвитку. Передусім це стосується класичних університетів з розвиненими гуманітарними традиціями.

2. Участь закладів вищої освіти у громадянській просвіті для різних індивідів і соціальних спільнот (для індивіда, для суспільства, для держави). Наприклад, просвітництво активно реалізується через програми для осіб третього віку, для осіб з особливими потребами (інклюзивна освіта).

3. Участь закладів вищої освіти у розвитку територій, де вони розташовані. Йдеться як про суто економічні аспекти (надають робочі місця для місцевого населення з обслуговування освітнього процесу; вигоди від здачі місцевими жителями житла для студентів та викладачів), так і духовні (участь співробітників вищих закладів освіти і студентів у соціокультурних заходах у місцях локації цих закладів, у науковому супроводі проектів по розвитку територій тощо). Дослідник Г. Коржов зробив спробу представити теоретичне обґрунтування територіальних локальних і регіональних ідентичностей як предмет соціологічної рефлексії в рамках вивчення процесів системної трансформації в країнах пострадянського простору². Ці трансформації відбуваються під значним впливом просвітницької діяльності закладів вищої освіти.

4. Формування у студентів патріотизму як складника національної і громадянської ідентичності. Наголосимо, що країна стає об’єктом національної ідентичності під час формування таких трьох ключових компонентів: “а) позитивна причетність країні; б) критичне ставлення до країни; в) почуття обов’язку перед країною”³.

5. Участь закладів вищої освіти у розбудові Інтернет-освіти. На зміну централізованої приходять мережева організація освіти, а традиційний вертикальний вектор освіти з цілеспрямованим інформаційним впливом заміщається горизонтальними зв’язками. Зокрема, Г. Ключарев виділив основні напрями трансформації життєдіяльності закладів вищої освіти під впливом Інтернет-освіти: 1) розширюється мережа курсів і росте число дистанційних

¹ Горшков М. К., Трофимова И. Н. Образование как фактор и ресурс гражданского участия и демократического развития общества. Социологическая наука и социальная практика, 2016, № 1(13), с. 5.

² Коржов Г. Особливості територіальної ідентифікації населення сучасної України. Український соціум. 2010. № 2, с. 31–43.

³ Урнов М. Ю., Касамара В. А. Национальная идентичность студентов России и США (сравнительный анализ). Статья 2. Аспекты отношения к стране, делающие ее объектом национальной идентичности. Общественные науки и современность. 2016. № 6, с. 83.

студентів, що переводить процес навчання у віртуальну сферу і потребує розроблення нових технологій реалізації просвітництва; 2) розвиваються віртуальні кампуси, що зумовлює формування нової освітньої інфраструктури; 3) порушується єдність науки і викладання, так як економічно більш вигідним стає “заробляння грошей” на навчанні дистанційних студентів, ніж на наукових дослідженнях, фінансування яких передбачає участь у конкурсах наукових проєктів; 4) посилюється тенденція до колекціонування дипломів, свідченням чого зростання на ринку освітніх послуг числа випадкових студентів, зацікавлених зазвичай в отриманні кількох дипломів; 5) вища освіта орієнтується на малі групи або стає індивідуальною. Кожен буде отримувати освіту, коли йому це зручно, і витратити на цей процес стільки часу, скільки вважатиме за потрібне¹.

Наразі актуальним стає здатність закладів вищої освіти формувати ідентичність сучасного покоління, яке активно використовує новітні інформаційно-комунікативні технології як в освіті, так під час вирішення життєвих проблем. Орієнтир ідентифікації повинен бути життєвим, реальним і ґрунтуватися на повсякденних практиках. За часів соціальних трансформацій та поглиблення процесів індивідуалізації суспільства відбуваються зміни в практиках й ідентичності професіоналів, що використовують у своїй трудовій діяльності новітні інформаційно-комунікативні технології. Як наслідок, портфель ідентичностей особливо затребуваним стає для мережевого покоління. Мережеве покоління – це покоління, що сформувалося під впливом інформаційно-комунікативних, комп’ютерних та цифрових технологій, що визначили мережевий характер його соціалізації, особливості ціннісних орієнтацій, мережевої ідентичності і соціокультурного образу. Соціокультурний образ мережевого покоління – це сукупність соціокультурних характеристик покоління індивідів, виражених у їхніх ціннісних орієнтаціях і становлять їхній соціокультурний потенціал.

6. Участь закладів вищої освіти у формуванні інформаційної компетентності студентів, різних груп споживачів їхніх освітніх послуг. Загальнови-знаним є той факт, що інститут вищої освіти відіграє ключову роль у накопиченні, збереженні, переробці та передачі інформаційного ресурсу, що містить національний культурний код, а також в інформаційному вихованні, у формуванні духовних і культурних потреб (запитів) громадян. Зазначимо, що просвітницький потенціал закладів вищої освіти в умовах інформаційної модернізації суспільства суттєво залежить від потенціалу цифровізації сфери вищої освіти шляхом створення цифрової освітньої платформи (як в окремих брендових закладах вищої освіти, так і загальнонаціональної освітньої циф-

¹ Ключарев Г. А. Интернет-образование и будущее просветительского проекта. Социологическая наука и социальная практика. 2(6). 2014, с. 50–54.

рової платформи. Водночас науковці виділяють такі переваги цифрової освітньої платформи, яка: 1) сприяє формуванню конкурентоспроможних освітніх послуг та їхньому виходу на міжнародний ринок; 2) дає змогу підвищити доступність якісної освіти для віддаленого навчання; 3) “може виступати як краудфандінговий майданчин для софінансування бізнесом перспективних напрямів освіти”¹.

7. Участь закладів вищої освіти у контролі ідентичності. Передусім йдеться про те, щоб інститут вищої освіти, з одного боку, не деформував національну культурну ідентичність, а з іншого – сприяв формуванню тих ідентичностей, які дають змогу індивіду жити в складному полікультурному світі, не втрачаючи свою “самість”. Зокрема, Ю. Осипова зазначає: “Блок контролю вимірює ступінь відповідності між двома наборами значень. Будь-які відмінності між сприйнятими значеннями і стандартом ідентичності виробляють сигнал помилки, який генерує позитивні або негативні емоції”².

8. Участь закладів вищої освіти у формуванні консолідуючих ідентичностей³. Це зумовлює розроблення відповідних соціальних технологій, які дають змогу взаємодіяти представникам різних культур і в умовах розпаду етноінститутів підвищує просвітницьку роль інституту освіти⁴. В “Аналітичній доповіді до Щорічного Послання Президента України до Верховної Ради України “Про внутрішнє та зовнішнє становище України в 2017 році” визначено “Основні засади зміцнення спільної ідентичності громадян України”. У доповіді зазначено, що наразі “... консолідаційні процеси в українському суспільстві привели до радикального зміцнення української національної ідентичності. За результатами спільного дослідження Київського міжнародного інституту соціології (КМІС), соціологічної групи «Рейтинг», Центру соціальних і маркетингових досліджень (СОЦІС) та Центру Разумкова, що проходило в березні 2017 р., частка громадян України, які декларують свою українську національну ідентичність, становила 90,6 %. Порівняно з даними досліджень попередніх років частка тих, хто заявляє про українську національну належність, в Україні зросла на 12–19 %. Найвищий показник зростання зафіксований у східноукраїнській Харківській області. Тут кількість тих, хто відносить себе до

¹ Ляшенко В. І., Вишневський О. С. Цифрова модернізація економіки України як можливість проривного розвитку: монографія. НАН України. Інститут економіки промисловості. Київ, 2018, с. 142.

² Осипова Ю. В. Теория контроля идентичности. Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2016, Том 2. № 1, с. 215.

³ ИНАБ №6 - 2012. Консолидирующие идентичности и модернизационный ресурс в Татарстане [Электронный ресурс]. М.: Институт социологии РАН, 2012.— 149 с. 1 CD ROM, Официальный сайт Института социологии РАН, URL: http://www.isras.ru/inab_2012_06.html.

⁴ Барбашин М. Ю. Институты и этногенез: институциональное воспроизводство этнической идентичности в локальных сообществах. Ростов н/Д: ИПО ПИ ЮФУ, 2012. 320 с.

представників російської національності, порівняно з результатами перепису населення 2001 р. зменшилася на 46 %. На думку експертів, посиленню ідентифікації з українською нацією сприяла державна незалежність, а в останні роки цей процес значно інтенсифікувала війна, яка спонукає громадян до недвозначного визначення власної національно-громадянської ідентичності. Втім, на шляху утвердження національної ідентичності українців залишається багато невіршених проблем”¹.

9. Підготовка студентів як портфельних працівників з множинною ідентичністю, що відповідає вимогам глобалізації і життєдіяльності у полікультурному світі. Наразі найбільш конкурентоспроможними стають “портфельні працівники”: а) вони здатні до неперервної освіти і самоосвіти, б) застосовують у своїй роботі (особливо це стосується фрілансерів) сучасні інформаційно-комунікативні технології. Який він – сучасний працівник, якому потрібен портфель ідентичностей? Як він формується в умовах економіки знань і поширення новітніх інформаційно-комунікативних технологій в різних сферах (виробництво, освіта та ін.)? Як засобами вищої освіти забезпечити соціальний захист “портфельних працівників” в умовах гнучкої зайнятості? У цьому випадку йдеться про формування соціальної ідентичності, яка виконує такі функції: належність групі; створення почуття захищеності, що ґрунтується на очікуванні взаємної підтримки; самореалізація і вплив на групу, формування стійких і передбачуваних соціальних взаємозв’язків. Ці функції мають реалізуватися під час формування портфеля ідентичностей. Як теоретична основа вивчення портфеля ідентичностей, зазвичай, є динамічна модель процесу соціальної ідентифікації (С. Московічі, Т. Шибутані), ідея ідентифікаційної матриці С. Московічі.

Портфель ідентичностей в умовах полікультурності актуалізує такі питання:

- Портфель ідентичностей і множинна ідентичність (ідея множинної ідентичності – припущення того, що індивід може водночас усвідомлювати свою причетність до багатьох соціальних груп, оскільки він водночас грає в житті не одну, а багато соціальних ролей).
- Портфель ідентичностей і локальна ідентичність.
- Портфель ідентичностей і національна ідентичність (етнічна ідентичність).
- Портфель ідентичностей і ситуаційна (тимчасова) ідентичність.
- Портфель ідентичностей і глобальна ідентичність.

Наразі визнають необхідність зміни або добудовування ідентифікаційної матриці особистості, групи, спільнот. Дослідник І. Гоффман використовує по-

¹ Аналітична доповідь до Щорічного Послання Президента України до Верховної Ради України «Про внутрішнє та зовнішнє становище України в 2017 році». К.: НІСД, 2017, с. 284.

няття “політика ідентичності”, під яким розуміє вплив людини на інформацію про себе збоку соціального оточення. Ця політика реалізується за допомогою відповідних технік: уникнення, компенсації (спотворення думки про себе), деідентифікації (зміна ознак ідентичності)¹.

Україна є об'єднанням різнорідних ідентичностей. Простежується мозаїчність ідентичності, про що свідчить, наприклад, мовне розмаїття. Сучасній людині потрібна успішна соціальна ідентичність, а не тільки громадянська. Соціальна ідентичність охоплює когнітивні схеми, поведінкові стратегії, афективні підтвердження, і все це значною мірою концентрується в закладах вищої освіти.

Можна передбачити, що просвітницький потенціал неоднаковий у різних закладах вищої освіти, що зумовлено передусім їхніми традиціями, включеністю в громадське життя, традиціями соціальної відповідальності, технологіями навчання. Науковець Д. Песков виділяє “чотири типи університетів в сучасному світі. Перший тип – стара аналогія камери схову, все те, що працює в аналогових економіках, це соціальна функція утримання активної молоді в певному віці. Другий тип – ... “служниці зростання”: університет вирішує прикладні задачі для швидкого зростання відповідних економік”. ... Третій тип – “це університети культурної монополії, тобто це британські, французькі лідируючі університети, які до сих пір експлуатують ренту своїх країн як колись культурних імперій і збирають цю саму культурну ренту за рахунок студентів, які приїжджають туди вчитися». Четвертий тип включає “університети-“воронки”: це теж частина британських університетів і в першу чергу американські лідируючі університети, які знаходяться в унікальній ситуації. У них немає необхідності будувати повноцінні екосистеми в разі, якщо вони орієнтовані на залучення талантів з усього світу”².

Отже, ідентичності ніколи не є єдиними, і в сучасності зростає їхня фрагментованість і “крихкість”. Вони не походять з єдиного джерела, а різноманітно конструюються з різних пересічних, а іноді протилежних дискурсів, практик і позицій. У XXI ст. постійне бажання поновлення себе мимоволі стає основним трендом сучасного життя. За відсутності стійкого погляду на світ ідентичність повинна бути високоадаптивною³. Цю адаптивність здатний забезпечити просвітницький проект закладів вищої освіти.

¹ Гоффман И. Представление себя другим в повседневной жизни; пер. с англ. М.: Канон-пресс-Ц: Кучково поле, 2000. 304 с.

² Кузьминов Я. И., Песков Д. Н. Дискуссия «Какое будущее ждет университеты». Москва, НИУ ВШЭ, 14 июля 2017 г. Вопросы образования. 2017, № 3, с. 206.

³ Мамедов А. К., Якушина О. И. Поиск идентичности в современных реалиях: дикретность, посттрадиционализм и индивидуализм. Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология. 2015, 15(4), с. 20.

Роль і можливості інституту освіти в системі формування громадянської ідентичності наразі зростає.

Заклади вищої освіти продукують нове актуальне знання про ідентичність і водночас включені в процес її формування через свою просвітницьку діяльність.

З'єднання просвітництва і вищої освіти відбувається в умовах комерціалізації інституту освіти, на ринковій основі. Це не скасовує просвітницьке походження університетів, однак трансформує його цілі, форми та прояви. Існує багатовимірний простір просвітницького потенціалу закладів вищої освіти, який охоплює і наведені нами маркери: участь закладів вищої освіти у продукуванні знання про ідентичність; у громадянській просвіті для різних індивідів і соціальних спільнот; у розвитку територій, де вони розташовані; у контролі ідентичності; у розбудові Інтернет-освіти; у формуванні у студентів патріотизму як складника національної і громадянської ідентичності; у формуванні інформаційної компетентності різних груп споживачів їхніх освітніх послуг; у формуванні консолідуючих ідентичностей; у формуванні портфельних працівників з множинною ідентичністю, що відповідає вимогам глобалізації і життєдіяльності у полікультурному світі.

Просвітницький потенціал закладів вищої освіти значною мірою визначає і якість громадянської участі, оскільки без громадянської ідентичності, сформованої на наукових засадах і науковому світогляді, громадянська участь не може бути повною мірою реалізована.

*Валентина Чепак,
Микола Сидоров,
Руслана Москотіна*
**Техніка репертуарних решіток у дослідженні
етнічних стереотипів: поєднати
непоєднуване?**

Властива соціології тенденція розширення проблемного поля, зокрема підвищення уваги до особистості, її ментальності, цінностей, мотивів, що визначають її соціальну дію, збільшення кількості емпіричних досліджень образів соціальних об'єктів, явищ і процесів, які формуються у свідомості людини, актуалізує проблематику методичного забезпечення досліджень у цій галузі. Окрім того, вже з початку 90-х років ХХ ст. у вітчизняній соціології розпочалася критика так званих кількісних методів, тобто формалізованих методів вимірювання, які відповідають «строгим критеріям науковості». Адже кількісні методи часто дають змогу зробити лише поверхневий аналіз без використання латентних прошарків суспільної свідомості, що іноді призводить до отримання спрощених і навіть неадекватних моделей соціальних об'єктів, явищ і процесів, відображених у суспільній свідомості. Психосемантичні ж методи дають змогу проаналізувати свідомість респондента і водночас формалізувати процедуру опитування й отримувати статистично надійні висновки. Проте вони є складними для застосування у масових опитуваннях.

З іншого боку, використання цих методів зумовлює низку питань, які стосуються як їхніх пізнавальних можливостей та меж застосування, так і проблем, які виникають на різних етапах їхнього використання в соціологічних дослідженнях, – від складання інструментарію до аналізу даних. Не менш важливим є і питання їхнього місця в структурі соціологічних методів, яке досі залишається невирішеним. Всі ці аспекти стосуються і техніки репертуарних решіток як методу психосемантики. Наголосимо, що техніка репертуарних решіток порівняно недавно увійшла в дослідницьку практику вітчизняних психологів та соціологів, і наразі немає методичних посібників щодо її застосування в соціології. В окремих статтях^{1 2}, присвячених цьому методу, викладено основні положення теорії особистісних конструктів, методичні вимоги, які стосуються конструювання решіток та показано деякі особливості використання техніки репертуарних решіток у соціологічному дослідженні. Проте питання пізнавальних можливостей техніки репертуарних

¹ Тарарухина М. И., Ионцева М. В. Техника репертуарных решеток Дж.Келли, Социология: 4М, 1997, № 8, с. 114-138, <http://jour.isras.ru/index.php/soc4m/article/view/3893> (02.09.2018)

² Дубицкая В. П., Ионцева М. В. Любите ли вы кино?, Социология: 4М, 1997, № 8, с. 86-113.

решіток, її місця в структурі соціологічних методів залишаються відкритими. Тому поки що вона виконує радше обслуговуючу роль, бо її використовують як засіб формулювання гіпотез для подальших кількісних досліджень з використанням методу опитування. Водночас немає чітких та ґрунтовних доказів того, що техніка репертуарних решіток не може бути застосованою в масових опитуваннях як самодостатня методика.

Спробуємо аргументовано виокремити переваги й обмеження цього методу. Передусім зазначимо, що він посідає проміжне місце між якісними та кількісними методами і більше нагадує звичайну розмову респондента з дослідником, в якій респондент пропонує власні терміни та має свободу висловлювати власну думку. У цьому ми підтримуємо погляди англійських психологів Ф. Франселли і Д. Банністера які зазначають, що техніка репертуарних решіток є різновидом бесіди¹. Зазвичай ми досліджуємо систему конструктів респондента під час розмови з ним. У процесі бесіди ми поступово починаємо розуміти, як він бачить світ, що з чим пов'язано, що з чого випливає, як він оцінює події і людей тощо. Це зближує техніку репертуарних решіток із якісними методами. Решітка Келлі формалізує цей процес і дає змогу застосувати математичний апарат для пошуку й обґрунтування зв'язків між конструктами даної людини, підмітити індивідуальне, специфічне у структурі та змісті світогляду людини². Це засвідчує певну подібність техніки репертуарних решіток з кількісними методами, зокрема, з опитуванням. Водночас усувається основний недолік опитування – можливість соціально бажаних відповідей, оскільки «...дослідник змушує респондента використовувати систему понять, яка може частково, а, можливо, і повністю не збігатися із системою понять респондента»³.

Проте техніка репертуарних решіток має деякі обмеження: 1) респондент може не погодитися на обговорення з дослідником своїх базових конструктів (тобто таких конструктів, які мають для респондента дуже важливе значення). Тому бажано уникати виявлення таких конструктів, особливо у тих випадках, коли елементами є сам респондент, його родичі чи друзі; 2) різниця у використанні різними респондентами тих самих слів; 3) неоднозначність розуміння різними респондентами тих самих слів; 4) конструкти не завжди можна адекватно вербалізувати. Для усунення недоліків, які стосуються вербалізації конструктів, потрібно постійно уточнювати їхнє значення, задаючи

¹ Франселла Ф., Банністер Д. Ф. Новый метод исследования личности: Руководство по репертуарным личностным методикам: Пер. с англ. /Общ. ред. и предисл. Ю. М. Забродина и В. И. Похилько, М.: Прогресс, 1987., с.6.- Режим доступа <https://studfiles.net/preview/4224953/> (02.09.2018)

² Там само, с. 85

³ Тарарухина М. И., Ионцева М. В. Техника репертуарных решеток Дж.Келли, Социология: 4М, 1997, № 8, с. 114-138 <http://jour.isras.ru/index.php/soc4m/article/view/3893> (02.09.2018).

респонденту уточнюючі запитання; 5) неможливість повноцінного використання у масових опитуваннях¹.

Узагальнюючи зазначені переваги і недоліки техніки репертуарних решіток, можна виокремити такі особливості використання її в соціології.

По-перше, ця техніка ґрунтується на теорії особистісних конструктів, яка вже задає напрям її застосування. Теорія особистісних конструктів розглядає респондента як дослідника, який конструює власну модель фрагмента реальності. Ця модель фрагмента дійсності має пояснювальну здатність для самого індивіда і є системою характеристик – біполярних конструктів (адже передбачається, що пізнавальна діяльність завжди відбувається на основі порівняння, встановлення спільного та відмінного). Ці біполярні конструкти є класифікаційними еталонами, шкалами, за допомогою яких респондент зможе оцінити той чи інший фрагмент реальності.

По-друге, техніка репертуарних решіток є підходом до суб'єктивного шкалювання: респондент сам конструює шкали (конструкти) і сам оцінює за ними елементи, які репрезентують фрагмент реальності, яку вивчають. Імовірно, що дослідник може сам задавати конструкти, проте вони мають бути значимими для самого респондента.

По-третє, техніка репертуарних решіток є спробою поєднати кількісний та якісний підхід: вона надає свободу респонденту висловлювати власну думку і пропонувати власні терміни, але водночас допомагає формалізувати цю процедуру. Проте неможливість повноцінного використання цієї техніки (принаймні її класичного варіанту) в масових опитуваннях означає належність цієї техніки швидше до якісного підходу, проте за її допомогою можна отримати кількісні дані.

Це відбувається так. Загальновідомо, що масове опитування спрямоване на вивчення того, як ті чи інші об'єкти, явища та процеси відображаються у суспільній свідомості. Та обставина, згідно з якою теорія особистісних конструктів передбачає, що кожен індивід будує власний унікальний образ окремого фрагмента реальності, тоді як масове опитування спрямоване на вивчення відображення об'єктів, явищ та процесів у суспільній свідомості, обмежує використання техніки репертуарних решіток у масових опитуваннях. Та все ж спробуємо знайти точки перетину між логікою масового опитування й теорією особистісних конструктів. У знаходженні цих точок перетину і буде полягати суть адаптації теорії особистісних конструктів до логіки масових опитувань.

Розпочнемо з того, що у співвідношення «логіка масового опитування – теорія особистісних конструктів» закладено співвідношення «суспільна свідомість – індивідуальна свідомість». Дамо визначення цим поняттям. Індивіду-

¹ Григорьев В. Е. Применение теста репертуарных решеток в группе, Социологические исследования, 2004, № 10, с. 93–99

альна свідомість – це образ фрагмента реальності, що формується в окремого індивіда. Суспільна свідомість, з одного боку, характеризує уявлення, носіями яких є соціальні групи та спільноти, а з іншого – відображення цих уявлень у духовній діяльності індивіда.

Отже, індивідуальна свідомість та суспільна свідомість взаємозалежні. Індивідуальна свідомість – невід’ємна частина свідомості суспільства. Кожен індивід – це представник тої чи іншої соціальної групи чи спільноти, тому його свідомість нерозривно пов’язана із суспільною. Суспільна ж свідомість розвивається лише в постійному контакті з індивідуальною, адже є продуктом діяльності індивідів і проявляється через окремих індивідів.

З урахуванням такої діалектичної взаємопов’язаності індивідуальної та суспільної свідомості, зазначимо, що ті аспекти індивідуальної свідомості, які поділяють усі чи більшість представників соціальної групи (або спільноти), становлять суспільну свідомість. Тобто є можливість своєрідного компромісу між теорією особистісних конструктів та масовим опитуванням: виокремлення тих аспектів індивідуальних образів певного фрагмента реальності, які будуть спільними для всіх або для більшості представників цієї соціальної групи чи спільноти.

Теза про взаємопов’язаність індивідуальної та суспільної свідомості наявна і в теорії особистісних конструктів, а саме – у висновку про спільність. Основна ідея висновку про спільність така: «Якщо людина інтерпретує досвід в якійсь мірі подібно до того, як це робить інша людина, то її психічні процеси подібні до психічних процесів іншої людини»¹. Отже, якщо двоє чи більше осіб розділяють певні погляди на ті чи інші об’єкти, явища, процеси (тобто подібні у своїй інтерпретації особистого досвіду), швидше за все, вони будуть подібно себе поводити (тобто вони будуть схожими особистостями). Наголосимо, що індивіди подібні не тому, що вони пережили ті самі події в житті, і не тому, що їхня поведінка схожа – вони схожі тому, що події для них мають приблизно однакове психологічне значення².

Висновок про спільність також передбачає, що схожість наявна і серед представників однієї культури. Це не лише схожість у поведінці. Зокрема, Дж.Келлі вважав, що представники однієї культури інтерпретують свій досвід майже однаково³. Різниця між індивідами – представниками однієї культури – полягає лише в тому, що вони бачать події під різним кутом зору. Отже, здатність індивідів сприймати навколишню реальність залежить не лише від індивідуальних, а й від культурних чинників.

¹ Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности, СПб.: Питер, 2003, 608 с (с. 451).

² Там само

³ Там само

Зазначимо, що висновок про спільність дає змогу адаптувати теорію особистісних конструктів до логіки масових опитувань. Це, звісно, не означає, що усувається орієнтованість теорії особистісних конструктів на індивідуальну свідомість і акцент переноситься на вивчення суспільної свідомості. Адаптована теорія особистісних конструктів до логіки масових опитувань дає змогу звернути увагу на взаємозв'язок індивідуальної та суспільної свідомості. Це, зокрема, засвідчує алгоритм застосування техніки репертуарних решіток у масових опитуваннях, в основі якого – виокремлення і характеристика основних етапів процедури репертуарного тестування.

Для варіанту техніки репертуарних решіток для масових опитувань можна виокремити такі етапи:

- 1) складання списку елементів;
- 2) виявлення конструктів;
- 3) впорядкування респондентом елементів за конструктами;
- 4) аналіз даних репертуарної решітки.

Дослідження, виконане з використанням варіанту техніки репертуарних решіток для масових опитувань, охоплює дві частини. Перша частина дослідження – конструювання решітки, яка містить етапи складання списку елементів та виявлення конструктів. Друга частина дослідження – польовий етап дослідження з використанням методу масового опитування та аналізу даних решітки.

Список елементів визначають з урахуванням предметної галузі дослідження. Водночас набір елементів має бути однаковим для всіх респондентів (на відміну від класичного варіанту репертуарної решітки, де допускається ситуація, коли кожен респондент може формувати свій список елементів). Проте, як й у випадку використання класичного варіанту техніки репертуарних решіток, до елементів висувають вимоги гомогенності та репрезентативності. Вимога гомогенності передбачає належність елементів до однієї досліджуваної галузі. Порушення цієї вимоги може призвести до порушення принципу діапазону застосовності конструктів. Тоді конструкти можуть не відповідати окремим елементам, що призведе до збільшення обсягу невідповідностей у кількісній частині дослідження. Якщо дослідник прагне вивчити декілька областей соціальної реальності, йому варто сконструювати декілька репертуарів ролей, які будуть стосуватися різних фрагментів соціальної реальності.

Елементи мають утворювати репрезентативну вибірку досліджуваної області (якщо область реальності складається з невеликої кількості елементів, до списку можна включити всі). У класичному варіанті репертуарної решітки є рекомендована мінімальна кількість елементів – десять для того, щоб забезпечити надійність та стійкість зв'язків між конструктами. Цю рекомендовану мінімальну кількість можна прийняти і для варіанту репертуарної решітки

для масового опитування. Хоча в масовому опитуванні стійкість та надійність цих зв'язків забезпечується побудовою вибірки, репрезентативної генеральної сукупності, що компенсує навіть незначну кількість елементів решітки, все ж мінімальна кількість елементів потрібна для того, щоб можна було виявити достатню кількість конструктів. Проте кількість елементів не має бути великою, адже тоді процедура виявлення конструктів може стомлювати респондента. Тому можна вважати, що максимальна рекомендована кількість елементів решітки не може перевищувати 25 (так само, як і в класичному варіанті техніки репертуарних решіток). Зазначимо, що рекомендована кількість елементів не є жорстким правилом, а визначається метою та завданнями дослідження. Потрібно також враховувати збалансованість списку елементів за конотативними параметрами через те, що респонденти краще розрізняють негативних, аніж позитивних персонажів.

Конструкти виявляються в процесі бесіди респондента та інтерв'юера. Для варіанту техніки репертуарних решіток для масових опитувань варто враховувати чотири пункти: спосіб виявлення конструктів, кількість конструктів, вимоги до виявлених конструктів та варіанти формування списку конструктів для масових опитувань. Останній момент не є характерним для класичного варіанту техніки репертуарних решіток.

Отже, способи виявлення конструктів такі: формування списку самим дослідником, їхнє виявлення респондентами та змішаний спосіб. Коли конструкти задає дослідник, варто пам'ятати про відображення ними групової «картини світу». Тобто дослідник повинен мати достатньо знань про фрагмент реальності, який він вивчає, для того, щоб сформувавати список конструктів.

Спосіб виявлення конструктів респондентами подібний до аналогічного способу виявлення конструктів для класичного варіанту техніки репертуарних решіток. Зазвичай, конструкти виявляються у процесі індивідуальної бесіди інтерв'юера та респондента. Для їхнього виявлення можна застосовувати ті ж методи, що і для класичного варіанту техніки репертуарних решіток (метод повного контексту, метод діад, метод мінімального контексту тощо). Водночас варто враховувати, що деякі методи виявлення конструктів є універсальними і підходять для будь-якої репертуарної решітки і для будь-якої тематики дослідження (наприклад, найпопулярніші і порівняно прості методи діад та мінімального контексту), а є методи більш специфічні, які стосуються не будь-якої тематики (наприклад, метод самоідентифікації чи метод рольової персоніфікації, які мають на меті охарактеризувати самого індивіда).

Змішаний спосіб виявлення конструктів передбачає, що певну їхню частину задає дослідник, а іншу частину виявляють респондентми. Другий та третій способи виявлення конструктів зумовлюють формування вибірки респондентів. Специфічних правил щодо формування такої вибірки немає; кожен

дослідник сам визначає, як відбирати респондентів. Варто орієнтуватися на те, чи достатньо буде дослідникові отриманої інформації, чи ні.

Положення щодо кількості конструктів для класичного варіанту техніки репертуарних решіток та варіанту техніки репертуарних решіток для масових опитувань збігаються, тому це не будемо розглядати. Щодо вимог, то вони стосуються лише конструктів, які виявляє сам респондент або змішаним способом (у випадку змішаного способу – лише тої частини конструктів, яку виявляли респонденти). Вони збігаються з вимогами, які стосуються конструктів, що виявляються для класичного варіанту техніки репертуарних решіток.

Нарешті останній пункт – формування списку конструктів для масового опитування. Умовно можна виокремити два варіанти складання цього списку. Перший варіант – включення всіх конструктів до опитувальника. Зокрема, конструкти, які не відобразатимуть «групової» картини світу, визначатимуться на етапі аналізу даних (вони або матимуть обмежений діапазон застосування, або будуть «ізольованими» конструктами, тобто не стануть складовою частиною образу фрагменту реальності, відображеного у суспільній свідомості). Цей спосіб найкраще застосовувати тоді, коли конструкти задає сам дослідник, або коли список конструктів, виявлених за допомогою змішаного способу або способу виявлення конструктів респондентами, невеликий. У випадку застосування способу виявлення конструктів самими респондентами або змішаного способу варто звертати увагу на наявність схожих чи однакових за значенням конструктів, тобто тих, що повторюються (схожими за значенням є, наприклад, конструкти «злий – добрий» та «злий – доброзичливий»). Якщо вони є, то їх треба включити до списку як один конструкт. При цьому варто подумати, яке із формулювань конструкта буде найкращим (якщо, звісно, конструкт має різні варіанти формулювання) чи, можливо, взагалі переформулювати його (назвати по-іншому, але зі збереженням значення).

Другий варіант – відбір частини конструктів з усієї їхньої сукупності (з можливістю їхнього переформулювання). Цей варіант найкраще застосовувати тоді, коли конструктів багато, і всі неможливо включити до решітки; стосується способу виявлення конструктів респондентами та змішаного способу виявлення конструктів. Зазначимо, що немає визначених правил відбору конструктів для їхнього використання в масових опитуваннях, проте можна орієнтуватися на такі положення:

- 1) включення конструктів, які найчастіше повторюються;
- 2) включення тих конструктів, які дослідник вважає за потрібне;
- 3) включення конструктів на основі експертних оцінок;
- 4) комбінований спосіб, що передбачає поєднання двох чи трьох із зазначених.

Звісно, що ані перший, ані другий варіант не можуть давати стовідсоткової гарантії щодо того, що список конструктів було сформовано коректно. Це може зумовити проблеми на етапі аналізу даних, зокрема, може виявитися, що багато конструктів є непроникними (їх не можна співвіднести з усіма або хоча б більшістю елементів) або «ізолюваними». Тому спочатку варто провести пілотажне дослідження для того, щоб перевірити коректність сформованого списку конструктів.

Четвертий етап – упорядкування елементів за конструктами. Цей етап можна розглядати у широкому та у вузькому сенсі. Етап впорядкування елементів за конструктами у вузькому сенсі передбачає заповнення решітки, яке відбувається на польовому етапі дослідження. У широкому сенсі цей етап, окрім саме заповнення решітки, передбачає ще низку моментів: 1) вибір типу решітки; 2) проведення пілотажного дослідження для формування остаточного варіанту опитувальника (з охопленням остаточного варіанту решітки); 3) вибір методу опитування та способу контакту з респондентом.

Отже, для випадку масового опитування може бути застосовано два типи решіток: оціночна і рангова. Для оціночної решітки також варто визначити, яку градацію матимуть шкали-конструкти. Імплікативну решітку та решітку опору змінам не можна використовувати в масових опитуваннях через те, що вони передбачають встановлення відношень між конструктами вже на етапі заповнення. Через це аналізувати кожну решітку доводиться окремо, що в масовому опитуванні реалізувати досить складно. Зазначимо також, що вибір того чи іншого типу решітки залежить від мети та завдань дослідження.

Проте перед тим, як включати сформовану решітку в остаточний варіант опитувальника, спершу треба провести пілотажне дослідження. Пілотажне дослідження дає змогу:

- 1) перевірити, чи коректно було сформовано список елементів та конструктів;
- 2) визначити, чи є проблеми у заповненні решітки, чи зрозуміла інструкція;
- 3) остаточно визначитися з типом решітки, а також визначити, скільки пунктів матимуть шкали-конструкти, продумати всі можливі варіанти шкали.

Ще один важливий момент – вибір методу опитування: анкетування чи інтерв'ю. Анкетування та інтерв'ю також поділяють на підвиди за типом контактів з респондентами. Інтерв'ю може бути особистим (коли передбачається безпосередній контакт респондента та інтерв'юера) або опосередкованим (коли контакт респондента та інтерв'юера відбувається через певні пристрої зв'язку, наприклад, телефонне інтерв'ю).

Щодо анкетування, то воно може бути очним або заочним. У будь-якому разі воно передбачає самозаповнення. У разі очного анкетування присутній інтерв'юер, який зможе допомогти у випадку виникнення труднощів із заповненням, проконтролювати повноту заповнення анкети. Заочне анкетування передбачає самозаповнення опитувальника без присутності інтерв'юера.

Отже, вибір того чи іншого виду анкетування чи інтерв'ю є вибором між двома стратегіями: якість та повнота заповнення або швидкість та економічність. Залежно від мети, завдань та ситуації дослідження обирають ту чи іншу стратегію. Урахувавши всі вищезазначені моменти, можна переходити до проведення польового етапу.

Після того, як решітку було заповнено, дані введено в комп'ютер та здійснено логічну перевірку масиву, відбувається перехід до п'ятого, останнього, етапу – аналізу отриманих даних. Під час класичного варіанту репертуарної решітки аналіз розпочинається традиційно з контент-аналізу конструктів та (або) елементів: підрахунок кількості елементів та (або) конструктів і віднесення конструктів та (або) елементів до певних груп. У масовому опитуванні необхідність у такому контент-аналізі відпадає, бо кожен респондент має однаковий набір елементів та конструктів. Також решітки в масовому опитуванні не можна аналізувати окремо для кожного респондента, адже ми маємо на меті вивчити особливості образу фрагмента реальності, який сформувався у суспільній, а не індивідуальній свідомості; натомість існує можливість аналізувати або всі решітки, або розбити вибірково сукупність на групи і порівнювати їх. У масовому опитуванні розпочати варто з непроникних конструктів та (або) елементів, які не можна оцінити за більшістю конструктів (це роблять за допомогою побудови та аналізу одно- та двовимірних таблиць). Такі конструкти та (або) елементи бажано не включати в загальний аналіз. Їх можна аналізувати окремо або ж взагалі не піддавати аналізу.

Після того, як було виокремлено і виключено із загального аналізу непроникні конструкти та (або) елементи, які не можна оцінити за більшістю конструктів, переходимо до виявлення зв'язків між конструктами. Для цього використовуються коефіцієнт кореляції Пірсона або рангові коефіцієнти кореляції. Кореляційний аналіз дає змогу виявити найбільш схожі та неподібні між собою елементи, виокремити найбільш пов'язані між собою конструкти, які «працюють» разом і становлять систему конструктів; а також дізнатися про те, які характеристики є «ізолюваними». Аналіз кореляційної матриці дає змогу виявити фрагментарність, монолітність та артикульованість системи конструктів респондентів, що допомагає визначити рівень складності/спрощеності образу фрагмента реальності. Кореляційний аналіз не є обов'язковим для застосування під час аналізу решітки; використання чи невикористання цього методу визначене метою і завданнями дослідження.

Подальший аналіз техніки репертуарних решіток залежить від способу, який обираємо залежно від мети та завдань дослідження. Умовно можна виокремити три способи аналізу даних:

- 1) аналіз всієї решітки: дає змогу проаналізувати образ фрагмента реальності як єдиного цілого;
- 2) аналіз кожного елемента решітки окремо. Цей вид аналізу розбиває образ фрагмента реальності на складові і дає змогу виявити специфічні характеристики образу;
- 3) змішаний спосіб: можна поєднувати аналіз і решітки як одного цілого й аналіз кожного окремого елемента решітки.

Якщо ми спираємося на перший спосіб аналізу даних (аналіз образу фрагмента реальності як одного цілого), наступним кроком буде застосування методу багатовимірного шкалювання. За допомогою цього методу визначають структуру образу фрагмента реальності, що сформувався в суспільній свідомості.

Вибір другого способу аналізу даних (аналіз кожного елемента решітки як складової загального образу) дає змогу використати більше методів. Зокрема, факторний аналіз можна використати стати для виявлення структури кожного з елементів решітки як окремої одиниці загального образу: значна кількість факторів свідчить про розгалуженість і складність образу (для конкретного елемента); якщо всі конструкти об'єднуються в один фактор, це засвідчує крайню спрощеність образу. Також факторний аналіз використовують для виявлення суперординатних конструктів для кожного елемента решітки окремо. Для цієї ж мети можна застосовувати кластерний аналіз, який візуально показує зв'язок між конструктами та (або) елементами. За цим способом можна побудувати одно- та двовимірні таблиці для того, щоб проаналізувати значення кожного елемента за кожним із конструктів та (або) кожного конструкта за кожним з елементів, виявити статистично значущу різницю за тими чи іншими елементами та (або) конструктами для різних підвибірок тощо.

Зазначимо, що третій спосіб аналізу даних (змішаний) дає змогу використати усі наведені методи.

Отже, етап аналізу даних для класичного варіанту техніки репертуарних решіток та варіанту техніки репертуарних решіток для масових опитувань має свої спільні та відмінні риси. Застосовуються ті самі методи багатовимірної статистики (кореляційний, факторний, кластерний аналіз, багатовимірне шкалювання). Для варіанту техніки репертуарних решіток для масових опитувань можна застосовувати ще й методи описової статистики (одно- та двовимірні таблиці), водночас для класичного варіанту техніки репертуарних решіток їхнє застосування не має сенсу. Також варіант техніки репертуарних

решіток для масових опитувань може передбачати аналіз образу фрагмента реальності як одного цілого і поелементно, а в класичному її варіанті застосовують лише аналіз образу загалом. Це означає, що застосування техніки репертуарних решіток у масових опитуваннях розширює можливості для аналізу отриманих даних.

Усі зазначені положення, які стосувалися адаптованої теорії особистісних конструктів, варіанту техніки репертуарних конструктів для масових опитувань було покладено в основу емпіричного дослідження етнічних стереотипів молоді на прикладі студентів Київського національного університету імені Тараса Шевченка, де об'єктами стереотипізації було обрано українців як етнічну групу та етнічні групи, представники яких проживають у сусідніх з Україною державах: росіян, білорусів, поляків, словаків, угорців, румунів, молдаван.

Актуальність дослідження етнічних стереотипів зумовлена питаннями, які стосуються міжетнічних відносин у сучасному світі в умовах глобалізації. Посилення економічних, політичних, культурних зв'язків між країнами, високі темпи міграції приводять до пошуку нових шляхів мирного співіснування між різними етнічними групами. З огляду на це потрібно детально розуміти механізми сприйняття індивідом представника іншої культури й особливості цього сприйняття. Характер сприйняття інших представників етнічної групи та взаємодій з ними значно зумовлений етнічними стереотипами. Тому питання вивчення етнічних стереотипів є важливим завданням, що має як теоретичне, так і практичне значення.

Важко переоцінити значення етнічних стереотипів у гармонізації між-етнічних відносин, зниженні рівня напруженості суспільства, пов'язаного з етнічним чинником. Формування механізмів успішної міжетнічної взаємодії, незважаючи на наявність досить масштабних інтеграційних процесів у світовому співтоваристві, все більше актуалізується, по суті, для всіх поліетнічних держав. Етнічні стереотипи, які існують у свідомості протилежних сторін, можуть визначати їхнє ставлення один до одного, виражене в конкретних діях. Відомо, що часто в ситуації політичного конфлікту етнічні стереотипи еліта використовує як інструмент ідеологічної боротьби для досягнення певних економічних, політичних та інших цілей. Лідери конфліктуючих сторін, використовуючи здебільшого засоби масової інформації, спираються на «вигідні» в конкретній ситуації стереотипи, а також намагаються створювати нові¹. З огляду на це виникає потреба пошуку механізмів збереження позитивної спрямованості етнічних стереотипів й ослаблення негативних етнічних стереотипів. Знання характеру етнічних стереотипів, особливостей їхнього формування, наявності інформації про їхні зміни дасть змогу спрогнозувати

¹ Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряженности, М.: Наука, 1998, 657 с. (с 517)

соціальну ситуацію, своєчасно реагувати на наявні суперечності, знаходити оптимальні шляхи врегулювання міжетнічних конфліктів¹.

У цьому контексті потрібно приділяти увагу формуванню етнічних стереотипів серед молоді (в тому числі студентської молоді) як такої соціальної групи, етнічні стереотипи якої все ще продовжують формуватися. Наголошено, що від того, які стереотипи будуть сформовані у студентської молоді, залежатимуть їхні подальші погляди на інші етнічні групи, а також характер їхньої взаємодій з представниками етнічних груп.

Серед завдань дослідження було визначення найбільш виражених (ключових) характеристик типових представників етнічних груп, дистанції між етнічними образами-типажами, типових труднощів, які можуть виникнути під час використання техніки репертуарних решіток в онлайн-опитуваннях.

Дослідження охоплювало два етапи. Перший етап був спрямований на виявлення конструктів за допомогою методу особистого інтерв'ю. Після цього відбирали конструкти, коригували список елементів, складала анкету для другого етапу дослідження та формулювалися гіпотези.

На другому етапі відбувалося пілотажне дослідження з використанням методу онлайн-опитування.

На підставі результатів другого етапу дослідження можемо дійти таких висновків:

- 1) позитивними персонажами, які показують вміння знаходити спільну мову з оточуючими і водночас мають здатність не залежати від обставин й боротися до кінця, є типовий українець та типовий поляк. Типовий українець є гостинним, миролюбним, скромним та волелюбним. Типовий поляк є працьовитим, гостинним, миролюбним, відповідальним, має прагнення до нового;
- 2) негативним персонажем, який демонструє конфліктну поведінку, є типовий росіянин. Йому притаманні такі риси, як агресивність та зарозумілість, які засвідчують імперські амбіції цього типового представника й загрозу, яку він може нести;
- 3) типовий білорус є загалом позитивним і водночас дещо суперечливим персонажем. З одного боку, він гостинний та миролюбний, а з іншого – консервативний та покірний. Це показує і тип поведінки, який він демонструє (неконфліктна та пасивна). Це той типовий представник, який ані собі, ані іншим не стане створювати проблем;
- 4) типовий молдаванин виявився нейтральним персонажем, в якого позитивні та негативні риси урівноважують одна одну. Тип поведінки, який він демонструє – конфліктна та активна – підтверджують тезу

¹ Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряженности, М.: Наука, 1998, с. 518

про врівноваженість негативних та позитивних рис: він, з одного боку, показує нездатність знаходити спільну мову з оточуючими, але вміє не пристосовуватися до обставин;

- 5) типові труднощі, які виникають під час застосування техніки репертуарних решіток в онлайн-опитуванні, полягають у незначній кількості відповідей. Проте ці труднощі можна пом'якшити (створення решітки з невеликою кількістю елементів та конструктів, здійснення періодичних нагадувань, надання винагороди за заповнення анкети тощо), адже онлайн-опитування дає змогу охопити значну кількість респондентів й провести дослідження у порівняно короткі строки.

Отже, було доведено можливість застосування техніки репертуарних решіток у масових опитуваннях. З'ясовано, що використання варіанту техніки репертуарних решіток для масових опитувань має такі переваги:

- 1) реалізація системного підходу до аналізу об'єкта, явища, процесу. Це означає, що є змога аналізу образу і як одного цілого, і поелементно (тобто аналіз кожного окремого елемента решітки як частини образу);
- 2) побудова семантичного простору, як операціональної моделі категоріальних структур суспільної свідомості. Тобто варіант техніки репертуарних решіток призначений для реконструювання образу фрагмента реальності в суспільній свідомості;
- 3) поєднання гнучкості та формалізованості. По суті, техніка репертуарних решіток надає чітку схему для емпіричної інтерпретації та операціоналізації абстрактного поняття «образ». У цю схему можна «підставляти» елементи та конструкти, задавати відповідний спосіб заповнення решітки, залежно від того, яку галузь реальності ми бажаємо вивчити;
- 4) можливість застосування широкого арсеналу методів математичної статистики для аналізу структури образу об'єкта, процесу чи явища, сформованого в суспільній думці;
- 5) латентність – не ставлять прямі запитання про те, як людина бачить той чи інший об'єкт, явище, процес; натомість фрагмент реальності розбивають на елементи, які потрібно оцінити за тими чи іншими характеристиками.

Проте є низка обмежень, які звужують як сфери, так і напрями його використання у масових опитуваннях:

- 1) трудомісткість. Варіант техніки репертуарних решіток для масових опитувань потребує значних затрат: людських, фінансових, часових, через те, що процедура репертуарного тестування передбачає проведення якісного і кількісного дослідження;

- 2) проблеми, пов'язані з однозначністю розуміння конструктів та (або) елементів, тобто респонденти можуть по-різному інтерпретувати той самий конструкт та (або) елемент. Цей недолік можна пом'якшити, якщо попередньо провести пілотажне дослідження;
- 3) проблема невідповідності елементів та конструктів. Це, по суті, наявність значної кількості непроникних конструктів та елементів, які не можна оцінити за більшістю конструктів. У цьому разі проблеми виникають на етапі аналізу даних: унеможлиблюється побудова образу фрагмента реальності. Цю проблему частково можна вирішити шляхом проведення пілотажного дослідження.

Отже, головною особливістю варіанту техніки репертуарних решіток для масових опитувань є поєднання якісного та кількісного підходу. Це поєднання дає змогу зрозуміти, як респонденти характеризують той чи інший фрагмент реальності і водночас формалізувати процес дослідження. Проте це робить процес проведення процедури репертуарного тестування затратним та трудомістким.

Також наголосимо, що техніка репертуарних решіток дає змогу вивчити лише когнітивну складову образу фрагмента реальності (уявлення про об'єкт, явище, процес) не аналізуючи або лише частково аналізуючи афективну та поведінкову складову цього образу. Це і задає напрям дослідження з використанням цієї методики.

Марта Цобель-Токарська (Marta Cobel-Tokarska)
Центральноевропейська ідентичність
у процесі трансформації у перевизначення
на основі творчості Земовіта Щерека¹

Темою статті є зміна ідентичності мешканця Центральної Європи періоду трансформації, представлена на прикладі дослідження випадку – опису по-дорожжі поляка територією Західної України на початку XXI ст. Цю проблему я аналізую на основі літературного твору: збірки фабуляризованих репортажів, які додаються до інших, раніших творів, що містять чергові, актуалізовані й реконцептуалізовані визначення «центральноєвропейськості». Основним джерельним матеріалом є книжка Земовіта Щерека «Прийде Мордор і нас з'їсть, або Таємна історія слов'ян»² (2013).

Основною епістемологічною перспективою для аналізованого матеріалу є соціологія літератури. Із-поміж багатьох пропозицій зв'язку літератури із соціальним світом, які надає ця піддисципліна соціології, найближчим для мене є аналіз літературного твору. Отже, як писав Мар'ян Голька у «Соціології мистецтва», я обираю одну з основних тем соціології мистецтва: «дослідження картини суспільного життя у творі мистецтва, а отже дослідження того, як соціальна проблема виражається у його витворах. Отож це була б не стільки соціологія мистецтва, скільки “соціологія у мистецтві”, а в її рамках опис різних соціальних структур, різних соціальних проблем, соціальних конфліктів тощо. Картина суспільного життя, відображена у мистецтві, звичайно ж, не є єдиним його віддзеркаленням, але певні істини про це життя можна розгледіти, а передовсім зрозуміти, саме за посередництвом витворів мистецтва»³). Літературу в цей час я трактую як джерело пізнання суспільного світу, чого великим прихильником був Станіслав Оссовський, який писав у праці «Про особливості соціальних наук»: «[Література м]оже спричиняти зміни стосовно людей, спонукати до переоцінки раніше сповідуваної шкали цінностей, поглиблювати розуміння певних соціальних явищ і типів особистості, може чинити людину мудрішою»⁴. У випадку обраної теми статті такий підхід до літератури є наслідком прийняття того, що поняття «Центральна Європа» є передовсім інтелектуальним конструктом, ідеєю, присутньою в текстах, у

¹ Першу версію цих міркувань, більшою мірою зосереджених на проблемі культурного ландшафту, містить текст: M. Cobel-Tokarska, *Cultural landscape of Central Europe during transformation period*, [w:] Slavonic and East European Studies: Traditions and Transformations, red. I. Diadko, M. Isaienkova, Warszawa 2018.

² Z. Szczerek, *Przyjdzie Mordor i nas zje, czyli tajna historia Słowian*, Kraków 2013.

³ M. Golka, *Socjologia sztuki*, Warszawa 2008, s. 35.

⁴ S. Ossowski, *O osobliwościach nauk społecznych*, Warszawa 1983, s. 222.

дискурсі, хоча звичайно ж, будованою і перетворюваною на базі переживання конкретного простору.

Спочатку коротко наведу можливості аналізу процесу формування ідентичності, у цьому випадку в процесі динамічної трансформації, розіпнутої між чужістю та «свійськістю». Також стисло проаналізую поняття культурного ландшафту, оскільки у випадку книжки Щерека конструювання центрально-європейської ідентичності відбувається якраз (хоча не винятково) у зіткненні індивіда з ландшафтом, який спершу прочитується як чужий, а згодом поступово впізнається і засвоюється. Цей ландшафт викликає емоції, які відразу ж занотовуються і становлять головне джерело пізніше конструйованих ідей і раціоналізацій. Звичайно ж, на внутрішню трансформацію мають вплив також стосунки з людьми, розмови й зіткнення, однак це не є предметом цієї статті.

Згодом я представлю контекст, у якому в польському дискурсі про Центральну Європу з'являється Земовіт Щерек зі своєю концепцією. Намагатимуся реконструювати описуваний ним ландшафт Центральної Європи та його вплив на трансформації ідентичності суб'єкта. Чинитиму це, розлого цитуючи обговорювану книжку, а також розміщуючи роздуми автора в контексті ідеї Центральної Європи, запропонованої іншим польським сучасним письменником – Анджеєм Стасюком.

Ідентичність у процесі трансформації

Етнічна чи національна ідентичність є категорією, дуже добре і розлого описаною у фаховій літературі¹. Якщо, однак, ми говоримо про поняття центральноєвропейськості як критерій виділення ідентичності, видається, що це явище належить до іншого порядку. Описувана у тексті польсько-українська зустріч може принести плоди у вигляді відкриття якогось елемента спільної, наднаціональної ідентичності, яку можна по-різному визначати і складати з різних компонентів. У аналізованому тексті це буде спроба реконструкції бачення тієї «центральноєвропейськості», яка в очах наратора видається нерівно розділеною між Польщею та Україною. Ми також прослідкуємо процес «протікання» цієї риси і зміну в сприйнятті наратором світу, в якому він перебуває, а водночас самого себе.

Проблематикою формування ідентичності у подорожі займається у своїй книжці Ганна Мамзер². Авторка відсилає до передумов феноменологічної теорії, зокрема Поля Рікера і Альфреда Шюца, пропонуючи динамічне визначення ідентичності як соціально й культурно обумовленого процесу творення пізнавальної структури людини упродовж усього життя. Внаслідок хоч би

¹ Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2007; H. Donnan, T. M. Wilson, *Granice tożsamości, narodu, państwa*, Kraków 2007 та ін.

² H. Mamzer, *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*, Poznań 2003.

багатокультурних контактів ідентичність видозмінюється. Авторка виділяє індивідуальну, соціальну та культурну ідентичність, показуючи, що розділення цих трьох елементів на практиці неможливе. Подібним чином міркує Єжи Нікіторович, виділяючи характерний для сучасності тип безперервно формованої ідентичності (вона може бути культурною, багатокультурною, міжкультурною)¹. Аби спробувати описати цей процес, варто звернутися до концепції Вітаутаса Каволіса², яку представлю за Збігневом Бокшанським³. Каволіс увів поняття *cultural logic of selfhood* – культурно обумовленої логіки буття собою, яку слід розуміти як аналіз символічних ресурсів, витворених цивілізацією, аби її члени могли сформувавши способи самоусвідомлення⁴. Автор виділяє чотири типи цієї логіки, які, ймовірно, у чистій формі не зустрічаються, але в конкретних культурах або епохах можна зауважити домінування однієї з них. До них належать:

- логіка унікального зразка тривалої внутрішньої когеренції;
- логіка збігу обставин;
- логіка пікових переживань;
- логіка випадкового досвіду.

Перша з них видається характерною для посттрадиційних спільнот західної цивілізації; тут автор наводить приклад «сповідників пригородницько-піонерського етосу» або «американську концепцію селф-мейд-мена». Індивіда характеризує неповторність, інтегрованість і тривалість системи прагнень, дій і реакцій, а також асертивність та індивідуалізм. Зовнішній світ не має тут суттєвого впливу на індивіда. Друга передбачає зону зустрічі з вищою, зовнішньою структурою (напр., Богом), тут фігурує необхідна сфера координат, значущий елемент духовності. У третій маємо справу з концепцією автентичності – аби зрозуміти, ким ти є, спершу необхідні довгі пошуки, а потім злам, осяяння. За автором, вона «близька людям, які перебувають на межі між різними соціокультурними структурами або статусами. [...] Часто вона з'являється під час цивілізаційних криз, що переживаються усвідомлено, коли соціальна система та її культурні рамки переживають різкі зміни, створюючи психологічно складні або травматизуючі ситуації»⁵. Нарешті, остання доводить, що ідентичність постає в результаті випадкових контактів індивіда з зовнішнім світом, а отже, її форма є нетривалою, відкритою на зміни й розпорошеною. Каволіс звертає увагу на те, що ці логіки творять модель постійного руху й

¹ J. Nikitorowicz, Typy tożsamości człowieka w społeczeństwie zróżnicowanym kulturowo, „Chowanna” 2003, nr 1, s. 50–66.

² V. Kavolis, *Logic of Selfhood and Modes of Order. Civilizational Structures for Individual Identities*, [in:] *Identity and Authority*, ed. R. Robertson, B. Holzner, Oxford 1980.

³ Z. Bokszański, op. it.

⁴ Ibidem, s. 193.

⁵ Ibidem, s. 198.

трансформацій. Цікаво було б простежити процес культурної зустрічі, яку переживає суб'єкт у подорожі, саме крізь призму цієї теорії.

Культурний ландшафт

Спершу слід з'ясувати, чому поняття ландшафту з'являється у міркуваннях, що стосуються формування ідентичності. Наука віддавна аналізує зв'язки між простором та людиною; у цьому випадку велике значення має зв'язок між подорожуванням, а отже, переживанням нового й невідомого простору, та змінами, що відбуваються всередині індивіда. Едита Жирек, аналізуючи творчість іншого польського репортера, Ришарда Капусцінського, помічає очевидну річ: «Ідентичність, що відкривається у подорожі, щоразу піддається впливу місць і зустрічей»¹. Коли ми вживаємо поняття ландшафту, найпершою асоціацією є простір і науки, що ним займаються – такі, як географія та урбаністика. Додавання прикметника «культурний» спонукає сформулювати більш інтердисциплінарне визначення. У цьому тексті я посилятимуся на висновки Беати Фридричак², яка відсилає до таких авторів, як Теодор Адорно, Джон Уррі та ін. Авторка пише:

Уже саме розміщення ландшафту в рамках культури може видаватися значущою дією, якщо вже справжнім його місцем є вузька щілина між природою та культурою, що дозволяє балансувати його поняттям раз у бік природи, раз у бік культури. [...] Культура є єдиним відкритим портом, у якому ландшафт як поняття і явище може безпечно пришвартуватися. Без сумніву, ландшафт є явищем культурним, формованим у рамках окресленої культури й пов'язаної з нею стратегії розуміння і сприйняття світу, підлягаючи там самим механізмам, які формують культуру³.

Наступною важливою авторкою є спеціалістка у галузі геопоетики Ельжбета Рибіцька, котра пише: «Дослідження ландшафту розвиваються сьогодні в кількох чітких руслах: естетичному, перцепційному, ідеологічному, пам'яттєвому та перформативному»⁴. Я хотіла б зосередитися на аспекті пам'яті, котрий видається особливо доречним у контексті центральноєвропейського пейзажу. Далі авторка пише:

Однак, ландшафт так само часто розуміється як місце пам'яті або *mnemotopos*. Чинником, який вирішує про введення цієї перспективи, є при-

¹ E. Żyrek, Ryszard Kapuściński o tożsamości w podróży, [w:] Pęknięcia – granice – przemiany: Tożsamościowe transgresje w literaturze XX i XXI wieku, red. J. Wróbel, Kraków 2013, s. 196.

² B. Frydryczak, Krajobraz. próba ujęcia w perspektywie interdyscyplinarnej, „Studia Europaea Gnesnensia” 2011, nr 4, s. 207–223; eadem, O zakotwiczeniu krajobrazu w kulturze, „Prace Kulturoznawcze” 2013, t. XV, s. 161–169; eadem, Theodor W. Adorno. Pojęcie Krajobrazu kulturowego, „Estetyka i krytyka” 2013, nr 30, s. 43–54.

³ B. Frydryczak, O zakotwiczeniu krajobrazu w kulturze..., s. 161.

⁴ E. Rybicka, Krajobraz. Krótkie wprowadzenie, „Herito” 2015, nr 19, s. 13.

йняття концепції культурного ландшафту і його історизація, а отже, сприйняття простору як території, перетвореної цивілізаційно. Таким чином ландшафт стає топографічним палімпсестом, у якому нагромаджуються чергові залежі решток людської діяльності. Ці матеріальні сліди седиментації мають звичайно, як зауважує Карл Шльогель, багатьох авторів і пишуться різними мовами. Що важливо, ці досить очевидні констатації в локальних контекстах, що стосуються багатокультурних просторів зі змінною державною приналежністю, надто часто набувають конфліктного характеру. Адже культурний ландшафт зберігає також відкинуту, небажану пам'ять, і тому стає предметом дискусій¹.

Підсумовуючи, згідно з дослідниками, історія, пам'ять, минуле, відтворені в матеріальних слідах, є суттєвими складниками культурного ландшафту, який, коли прочитується й інтерпретується під час подорожі, може мати вплив на почуття ідентичності. Культурний ландшафт викликає в індивідові почуття; він заспокоює або, навпаки, непокоїть, видається знайомим, нагадуючи знайомі сенси й значення, або ж викликає враження екзотики. У конкретному просторі можна почуватися «як удома» або некомфортно, причому почуття це є не тривалим, а динамічним: воно змінюється з плином часу і набуттям нового досвіду.

Контекст центральноєвропейських дискусій у Польщі періоду (пост)трансформації

Аби розташувати ці міркування та теоретичні концепції у конкретному геополітичному контексті, необхідний короткий вступ щодо поняття Центральної Європи. Після 1989 року в Польщі можна спостерегти своєрідну цивілізаційно-географічну переорієнтацію². У дискурсі, суспільній свідомості та соціальних практиках дедалі більш виразним – можливим нарешті майже без обмежень – стає поворот у бік Заходу, що супроводжується відверненням від Сходу, що в період комуністичної влади був основним і політично правильним напрямком. Тоді як у 70–80-х роках ХХ ст. інтелектуали з цього регіону реанімували концепцію Європи в новому втіленні (особливо від моменту публікації знаменитого есе Мілана Кундери у 1984 р.), 90-ті роки – це сподівання, що Центральна Європа завдяки процесам трансформації має нарешті шанс звільнитися з «геополітичної пастки» і приєднатися до Заходу, де, вірилося, є і завжди було її місце.

Символічною датою є тут 1 травня 2004 року, коли до Європейського Союзу приєдналися майже всі країни Центральної Європи: Чехія, Естонія, Литва, Латвія, Польща, Словаччина та Угорщина (а з-поза регіону, що нас цікавить,

¹ E. Rybicka, *Krajobraz. Krótkie wprowadzenie*, „Herito” 2015, nr 19, s. 16.

² M. Cobel-Tokarska, M. Dębicki, *Idea wykuwana w „Mordorze”*. Ziemiowita Szczotka konceptualizacyjne ujęcie Europy Środkowej, „Kultura i Społeczeństwo” 2018 [у друці].

також Кіпр і Мальта). Країни колишнього східного блоку тим самим розпочали марш у бік модернізації та омріяного Заходу. У тому ж 2004 році вийшла друком книжка Анджея Стасюка «Дорогою на Бабадаг»¹. У ній письменник умістив багаторічні враження зі своїх подорожей по центральноєвропейській провінції і своєрідним чином віддав голос європейському субалтернові. Щоправда, ця тематика у формі своєрідного поетичного маніфесту була зазначена вже у виданій спільно з Юрієм Андруховичем книжці під промовистою назвою «Моя Європа. Про Європу, звану Центральною»² (2000, наступне видання 2007). Однак лише «Дорогою на Бабадаг» приносить певні пояснення того, що Стасюк насправді має на увазі під поняттям Центральної Європи, які напрямки й місця обирає, а потім – що саме у застаному ландшафті вважає за настільки важливе, аби воно заслуговувало на літературний опис. Пізніше автор опублікував наступні книжки, зосереджені на подібній тематиці, передовсім «Фадос»³, «Щоденник, писаний пізніше»⁴, частково заторкує ці проблеми також у книжках «Схід» (2014), «На віслучку» (2016) чи у збірниках фейлетонів, як, наприклад, нещодавно видані «Бескидські хроніки» (2018). Ці книжки здобули широке гроно читачів, багато разів перевидавалися, були нагороджені преміями й перекладені іншими мовами, а отже, можна вважати, що вони є важливим голосом у «центральноєвропейському дискурсі». Таким чином, творчість Стасюка я аналізую, «трактуючи його як особливий різновид наратора у соціологічному інтерв'ю, одного з лідерів громадської думки на тему центральноєвропейськості»⁵.

Підсумовуючи, можна ствердити, що у польському літературному дискурсі саме Стасюк першим голосно ствердив, що існує «інша Європа», та детально описав її як царство розкладу й бідності. Він видобув на денне світло всі соромливо приховувані елементи пейзажу: забуті рештки давніх часів, напіврозкладені релікти комунізму, хаос і безлад періоду трансформації, що іноді проводиться наосліп, а іноді оминає описувані ним провінційні закутки. З цього могла народитися оповідь, що епатує бридотю й викликає відразу. Але завдяки чутливому поетичному баченню, що не піддає оцінюванню, автор представив картину настільки цікаву й захопливу, що заохотив багатьох читачів своїх текстів до подорожі своїми слідами. Таким чином повстала своєрідна й обмежена середовищем інтелектуалів мода на Центральну Європу.

¹ A. Stasiuk, *Jadąc do Babadag*, Wołowiec 2004.

² A. Stasiuk, J. Andruchowicz, *Moja Europa. Dwa eseje o Europie zwanej Środkową*, Wołowiec 2000.

³ A. Stasiuk, *Fados*, Wołowiec 2006.

⁴ Idem, *Dziennik pisany później*, Wołowiec 2010.

⁵ M. Dębicki, *Z idiograficzności zmagania z twórczością Andrzeja Stasiuka*, „Forum Socjologiczne” 2016, z. 7, s. 180.

**У пошуках центральноєвропейської ідентичності:
культурний ландшафт Центральної Європи,
бачений очима наратора «Мордору»**

Можливо, завдяки цій моді через дев'ять років після публікації «Дорогою на Бабадаг» побачив світ наступний ключовий текст – наступна віха у польських дебатах про Центральну Європу. Саме на цьому тексті хочу тепер зосередити увагу, оскільки він верифікує картину, намальовану Стасюком, показуючи, що сталося упродовж цього десятиріччя з Центральною Європою і як її можна сьогодні бачити й розуміти. Земовіт Щерек – письменник, репортер і журналіст середнього покоління, опублікувавши у 2013 році збірку «Прийде Мордор і нас з'їсть, або Таємна історія слов'ян» (за яку був нагороджений престижною премією «Паспорт “Політики”»), приєднався до числа авторів, які, пишучи про Центральну Європу, пишуть водночас про сучасну Польщу, і їхній голос є чутним і вважається важливим. Схожу роль відіграють наступні його книжки: присвячена зануреній у постмайданну кризу Україні «Татування з тризубом»¹ чи збірка центральноєвропейських репортажів під провокативною назвою «Міжмор'я»² (2017). Однак тут я хотіла б зосередитися лише на «Прийде Мордор...»³.

Оперуючи у перспективі аналізу дискурсу, усвідомлюю, що текст не є вірним віддзеркаленням дійсності, а отже, не можна з фабуляризованого репортажу робити висновку про те, як «насправді» є чи було в Україні. Подібним чином, я усвідомлюю різницю між наратором та автором і не отождожую цих суб'єктів (хоч у подальній частині тексту вказую на дослідницьку інтуїцію, яка підказує мені, де «закінчується» наратор, а «починається» автор). А отже, я аналізую текст, у якому автор у першоособовій нарації представляє свого героя, а цю постать ми можемо сприймати як уособлення чи веберівський ідеальний тип характерного для конкретного часового моменту й конкретної дійсності «молодого польського нішевого туриста, що подорожує з рюкзаком». Цей суб'єкт переживає зустріч з іншою культурою, тут головним чином у формі зіткнення з культурним ландшафтом України першого десятиріччя XXI ст., а результатом цієї зустрічі є переродження його ідентичності. Автор дуже сильно експлуатує мотив орієнтації України польськими туристами, який є для нього основною аналітичною перспективою, я натомість залишаю це питання дещо збоку.

Якщо йдеться про фахову літературу, поки що творчість Щерека як явище відносно нове не була докладно проаналізована дослідниками, тому корпус

¹ Z. Szczerek, *Tatuaż z tryzubem*, Wołowiec 2015.

² Z. Szczerek, *Międzymorze*, Warszawa 2017.

³ У 2014 р. книжка з'явилася в українському перекладі Андрія Бондаря: З. Щерек, *Прийде Мордор і нас з'їсть, або Таємна історія слов'ян* (Київ: Темпора).

джерел є досить обмеженим. Він включає п'ять текстів, три з яких зосереджуються на естетиці та загальній специфіці жанру, представником якого у Польщі назвав себе Щерек – гонзо-репортажу¹. Одна авторка аналізує «Татування з тризубом» як картину постапокаліптичної України, приділяючи також багато уваги специфіці гонзо-репортажу, а також шукаючи у прозі Щерека відлуння американської поп-культури². Остання стаття присвячена реконструкції ідеї Центральної Європи, окресленої у книжці «Прийде Мордор...»³, і до її висновків я теж буду відсилати.

В інтерпретації цієї прози ключовим мені видається звернення уваги на той факт, що маємо справу з зазначеною на полях, як побічна тема, новою ідеєю Центральної Європи, хоча при ближчому знайомстві ця ідея виявляється не такою вже й новаторською, а напевно набагато менш революційною, ніж попередні твори Стасюка. Усі автори критичних публікацій згідно стверджують, що якраз не згадана ідея, а польська орієнтація України становить для письменника основний інтерес. У цій збірці, на відміну від хоча б «Міжмор'я» (2017), автор не дає читачеві великої кількості картин і уявлень, присвячених цій частині континенту. Тут ми отримуємо бачений польськими очима український ландшафт періоду трансформації, оскільки з тексту виникає, що перша подорож наратора відбулася у 2002 році. Поняття культурного ландшафту видається тут ідеальною аналітичною категорією. Воно дозволяє нам, відсилаючи до матеріальності представленого світу, уточнити, що бачить і описує письменник, який приєднується до «дискурсивної спільноти», що перевизначає Центральну Європу. Інакше кажучи – що він вважає настільки важливим, аби піддати опису. Чи він бачить щось, чого не бачать інші, а може, навпаки: в аналізі мотивів літературного твору важливе значення має питання вибору, тобто також те, про що він не згадує. У аналізі культурного ландшафту з'являються ключові категорії: пам'ять, емоції та простір. Тут є також місце для мотиву погляду, експлуатованого у візуальній соціології та соціології туризму від часів Уррі⁴. Варто також тримати у пам'яті метакатегорію цього аналізу, тобто центральноєвропейську ідентичність.

¹ I. Adamczewska, Wariacje na temat pewnego paktu. O dziennikarstwie gonzo, „Czytanie Literatury. Łódzkie Studia Literaturoznawcze” 2014, nr 3 (1), s. 187–204; E. Żyrek-Horodyska, Od amerykańskiego snu Thompsona po ukraiński Mordor Szczerka. Estetyzacja świata w duchu gonzo „Konteksty kultury” 2017, nr 14, s. 217–232; A. Janiec-Nyitrai, Cienka błona między faktem a wyobrażeniem, czyli o strategiach narracyjnych Ziemowita Szczerka w kontekście poetyki dziennikarstwa gonzo, [w:] Velencétől Dubrovnikig: Köszöntő kötet Vig István tiszteletére, red. M. Dudás, Budapest 2018, s. 105–117.

² J. E. Dąbrowska, Obraz państwa postapokaliptycznego w prozie Ziemowita Szczerka, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin – Polonia” 2016, vol. XXXIV, nr 2, s. 187–199.

³ M. Cobel-Tokarska, M. Dębicki, op. cit.

⁴ J. Urry, *The Tourist Gaze*, London 1990.

Я хотіла б розташувати «Прийде Мордор...» у контексті «Дорогою на Бабадаг», оскільки існує багато відмінностей у заторкненні на перший погляд подібної теми. По перше, вибір місць, до яких подорожує наратор «Мордору». Це радше місця значущі, загальновідомі, назви, які з чимось асоціюються, тоді як у Стасюка це були місця, до цього часу не насичені значенням, не описані в культурі, а лише ним відкриті. А отже, Щерек воліє реінтерпретацію відомих кліше, а не представлення невідомого вперше. Таким чином, герой Щерека їздить до відомих кожному полякові Львова чи Дрогобича, тоді як Стасюк використовував такі чужі для польськомовного читача назви міст, як угорський Шаторальяуйхей, албанський Кукес чи, зрештою, заголовний Бабадаг, просто насолоджуючись їхньою повною анонімністю. Місць, описуваних Стасюком, до нього радше ніхто не відвідував як турист, а герой Щерека вирушає в подорож найбільшими туристськими «хітами» України, також для того, щоб фіксувати поведінку й позиції інших туристів. Подібним чином, у межах відвідуваних населених пунктів Щерек згадує відомі елементи й назви чи постаті, чікими іменами названо вулиці (напр., Ленін, Бандера, вулиця Лесі Українки, Вірменський собор) замість того, щоб уводити назви, невідомі польському читачеві. Другою відмінністю, похідною першої, є вибір радше більших міст, тоді як Стасюк демонстративно обминає міста, обираючи провінцію. Наступним пунктом є естетика турпізму, набагато гостріша, ніж у Стасюка: Щерек обирає для опису схожі об'єкти, як правило, потворні, напіврозвалені, однак його опис є менш поетичним, а більш пародійним (гротескним). Якщо з'являється оцінювання, то негативне. По четверте, Щерек, як і Стасюк, зосереджується на жанрових сценках, але забарвлює їх набагато більшою кількістю діалогів і виразніше змальовує героїв, тоді як для Стасюка важливішим героєм є простір.

Описи культурного ландшафту, наповненого знайомими елементами у нових конфігураціях, з'являються від перших сторінок книжки: «Я вперше бачив цей пострадянський простір. Світ, який я досі міг собі лише уявити, набував форми – та ще й якої. [...] Намальований на церковній стіні Ісус був смаглявий, як кавказець. Від бляшаних бань сонце різало очі» (РМ, 8)¹. Передпліччя водія у маршрутці «було повністю вкрите зеленим татуванням. [...] Я дивився, чи має він Леніна, але його не було» (РМ, 9); «За брудними фіранками продовжувалась Галичина. Тепер уже українська, не польська» (РМ, 10).

В'їжджаючи до Львова, наратор зауважує: «Це місто не повинно існувати – думав я, дивлячись у вікно. Польський міф його втрати настільки потужний, що його просто не повинно бути. А воно стояло собі, як ні в чому не бувало і, до того ж, нахабно виглядало більш-менш так само, як перед своїм регіональним

¹ У подальшій частині статті цитати з книжки «Прийде Мордор і нас з'їсть» подано за виданням: Z. Szczerek, *Przyjdzie Mordor i nas zje...* з позначкою РМ та номером сторінки в дужках за рукописом українського перекладу Андрія Бондаря.

апокаліпсисом» (РМ,10). Далі він помічає наступну значущу історичну постать: пам'ятник політика першої половини ХХ ст., борця за незалежність, якого іноді вважають радикальним націоналістом. Наратор здійснює типовий прийом: деконструюючи і фактично позбавляючи значення пам'ятник українського героя, чинить із нього порожній знак у просторі: «Тут же поруч стояв пам'ятник Степанові Бандері. Бандера був у краватці й розвіяному, розстібнутому плащі і мав таку міну, немовби, стоячи на трамвайній зупинці, збагнув, що не вимкнув праску. Він був відчайдушно гігантським, здебільшого викликаючи розчулення, як розгублений переросток» (РМ, 11). Довкола наратор помічає бруд і руїну: «Вулиця виглядала так, наче за останні сто років світ звівся до старіння. До обшарпування. І ні до чого іншого. Брукове каміння вулиць роз'їжджалось і провалювалось у болото. [...] Кам'яниці стікали старістю, брудом і нищенням. Я не міг зрозуміти, чому так добре почуваюсь» (РМ, 12).

Місцем, у якому ідея центральноєвропейськості набуває у наративі форми, є Дрогобич, місце народження видатного польського письменника Бруно Шульца: «Ми ніби поїхали до Дрогобича шукати Шульца, але насправді шукали схід» (РМ, 23). Тутешній краєвид постає перед очима наратора у всій складності: «Советські багатопверхівки захопили галицькі пагорби, як армія, що захоплює стратегічні висоти. Ми йшли до центру довгою, обтяжливою дорогою, вона вела через район хрущовок. Між будинками стояла стара церковця – останній слід того, що тут було раніше» (РМ, 28). Тут виразно помітно діахронічну перспективу мислення про Центральну Європу як про історичне явище, що існує і змінюється у часі. Помітними є два види минулого: радянське, що розташоване на віддалі протягнутої руки і весь час пригадується: «за Союзу було краще» (РМ, 26), і те, яке було тут до СРСР, а сьогодні програє за нерівного розподілу сил: «Будинки стояли над нею, як гопники над жертвою, якій хочуть в'їбати» (РМ, 26).

Тут з'являється наступна виразна відмінність у розумінні Центральної Європи Щереком і Стасюком. Адже Щерек ідеалізує центральноєвропейськість у її габсбурзькому втіленні, не лише з дорадянських часів, але навіть із періоду до Першої світової війни, тоді як Стасюк без комплексів називав Центральну Європу посткомуністичною Європою, фіксуючи її образ тут і тепер. Тим часом для Щерека СРСР, зневажливо званий «Совдепією» (*Radzięcja*), не є центральноєвропейським і таким не може бути. Тому йому так важко знайти тут центральноєвропейськість. Він намагається зробити це, відсилаючи до іконічної постаті Шульца за посередництва інших поляків, що здійснюють екскурсію Дрогобичем: «Ви до Шульца? – запитав він. – Місце, де його вбили, ви впізнаєте за лампадкою. Бо я її запалив, – похвалився він» (РМ, 29). Однак цей прийом не діє:

Я намагався уявити собі, як він лежить – малий, чорнявий, у важкому, зимовому плащі – але з цього нічого не вийшло. Так само як я не міг собі тут уявити тих еротичних хороводів з «Ідолопокклонної книги». Це мусило виглядати просто по-дурному. Ну, але взагалі важко було собі уявити у Дрогобичі що-небудь, що діялося до радянських часів. Навіть Галичину. Радянський Союз привалив Галичину своєю шерехатою тушею, і ця туша лежала тут, бо хоч вона і здохла, її не було як поховати (РМ, 30).

У пострадянській Україні періоду трансформації немає простору для пам'яті навіть про найвидатніші витвори культури. Шульца можна пам'ятати у Польщі на факультеті польської філології, а не у Дрогобичі. Це відчуття розтягується ширше: «Ми вешталися вуличками Дрогобича, і я пересвідчувався, що (...) [ф]орма тут і справді існувала лише як пам'ятка. Усе це цивілізаційне покривало, яке принесли Дрогобичу останні кількадесят років, було мотлохом. Халабудою. Якимось постномадизмом. Так само, як у Польщі, тільки сильніше» (РМ, 32). Наратор із гіркотою констатує: «Шульц не прожив би в сьогоднішньому Дрогобичі ані хвилини» (РМ, 34).

Чергові подорожі до тих самих місць приносять відчуття, що «завжди було те саме» (РМ, 42). Потім герой Щерека їздить уже «[в]се одно куди. Куди-небудь» (РМ, 44). Він спостерігає за пейзажем і за процесами, що в ньому відбуваються:

Я дивився, як за вікнами проминає аж до болю зелена Україна, яка – що далі на схід і південь – стає жовтаво-коричневою. Як проминають за вікном побілені бордюри. Побілені або пофарбовані навпереміну: один у чорне, а другий у біле. Але завжди облущені. Нищення консервувалося в цій білизні та чорноті. Фарба сигналізувала, що так уже й залишиться, що так уже й має бути. Що це не зміниться. Мене це якоюсь мірою заспокоювало. Зрештою, все так консервувалось. Поіржавілі брами, погнуті перила, прим'яті бляшані огорожі. Все було пофарбоване грубим шаром фарби, найчастіше жовтої та синьої. Таким чином Україна привласнювала свій власний простір. Після стількох років вона на це заслужила (РМ, 45).

Центральна Європа дивним чином сюди не пасує: «Не всім та блакить і жовтизна на Русі були до вподоби, я це знав і навіть їх, русинів, розумів – їхня вітчизна була найсправжнісінькою Центральною Європою: зелені пагорби, виноградники, руїни замків, спокійна багатомовність» (РМ, 45-46). Цікаві враження приносить візит до Мукачєва, де єдине, що видається наратору цікавим – «це те, яким чином воно намагається наслідувати Центральну Європу. Це мені трохи нагадувало Польщу, хоч я переконував себе, що не до кінця. Я пив каву з вершками, в якійсь кав'ярні, стилізованій під невдалий Відень і дивився на людей, які намагалися жити життям європейців» (РМ, 46). Сліди багатокультурної Європи з'являються лише іноді, як при дорозі до села: «знаки

з назвами населених пунктів миготіли різними мовами – словацькою, русинською, угорською і румунською» (РМ, 47). У цьому місці в тексті з'являється метафора сліпоти наратора, невміння читати культурний ландшафт: він не лише не вмів його читати, деконструює і позбавляє значення місця й пам'ятки минулого – він його просто не бачить. Відтоді ця метафора повторюватиметься: «Темрява в Рахові – хоч око виколи. Нічого не було видно» (РМ, 50), «Усі Карпати ми прокімарили і жодних красот не бачили» (РМ, 51).

Наступна подорож до Львова приносить відвідини місця, яке складно розшифрувати: чи це спритна містифікація чи дивом урятований у культурному ландшафті дух Центральної Європи?

Кнайпа «Зелена карафка», в якій ми сиділи, виглядала як пристойний центральноєвропейський ресторан в одному з приємних центральноєвропейських міст – Празі, Кракові, Оломоуці, Братиславі, Будапешті, Новому Саді, Люблянці чи Загребі. Перед кнайпою висіла кута вивіска. В середині панувала атмосферна напівтемрява. На столиках стояли свічки. На стіні, як це також трапляється у Кракові (і якимось зрідка у Відні), висів старий цісар Франц-Йозеф з вусами та бакенбардами, як колись його зафіксували, наче в орангутанга. [...] І все було написане латинкою. Це була українська мова, але записана саме латинкою. З чеськими діакритичними знаками [...] Ті самі слова, записані латинською абеткою, переходили з «руського», постсоветського контексту в центральноєвропейський контекст (РМ, 70).

Також у Чернівцях наратор поринає в рефлексії на тему втілення ідей у тамтешньому просторі, приходячи до висновків, які дуже негативно оцінюють те, що він бачить:

Це було щось на кшталт міні-Львова. Австрійське, віднеподібне місто, як усі міста колишньої Цеканії – від Тарнова до Нового Саду і від Пльзна до Тімішоари. Ми дивилися на віденську сецесію, яка або розсипалася на дрібний мак, або трималася купи на грубому шарі фарби (що називалося ревіталізацією) і на чернівецьких мешканців, які нагадували варварів на руїнах Риму, зрештою, не інакше, ніж поляки, які сьогодні населяють кам'яничні квартали Вроцлава, або араби, які живуть у колишніх французьких районах Тунісу. Це були люди, які з давніх-давен жили в тих краях, поруч, але не вони звели ці міста, ці будинки. Сецесія не була їхньою, тому вони її не розуміли, не вмели нею користуватись і, загалом, мали в сраці, а якщо й не мали, то й так їхні намагання зберегти її для нащадків були винятково незграбними й невдалими (РМ, 90).

З'являється класичне протиставлення природи і культури, хоча в оригінальній версії: місто, як дане природою, саме «відросте» зі знищення, наче рослина:

Зрештою, місто закінчилося дуже несподівано. Старі кам'яниці обернулися селом так раптово, немовби будівничих несподівано спіткав інфаркт і вони не добудували решти. Ми стояли й дивились, остовпілі, на лагідні пагорби,

ідилічні долини і сільця, які раптом постали в нас перед очима. Це були види, які слід показувати для заспокоєння нервово хворих (РМ, 91).

Тим часом сліди СРСР, а також трансформації у просторі, не дають про себе забути навіть тут:

Ми вийшли з-поміж кам'яниць і на нас одразу ж, як банда злочинців, наскочили дев'ятиповерхівки. Між ними стояли якісь будівлі, про яких неможливо було сказати, у процесі будівництва вони чи деконструкції. Між ними стриміла дерев'яна будка, яка нагадувала сарай для інструментів. На її даху стирчав православний хрест. Ми ввійшли всередину. Це була церква. Звичайна церква. [...] А далі почалась індустріальна частина міста. Я почувався, наче в соціалістичному науково-фантастичному фільмі (РМ, 91–92).

Мотив невидимості ландшафту, сліпоти, темряви повертається у наступному місці, що має історичне значення для Польщі: у Кам'янці-Подільському, важливій фортеці на південно-східних рубежах Першої Речі Посполитої, що багатократно витримувала наступи ворогів, які її оточували:

[С]тарий Кам'янець був розташований на чомусь на кшталт острова посеред суходолу: його оточував глибокий каньйон річки Смотрич. Якби його можна було побачити при світлі сонця, він виглядав би, як щось на кшталт сильно розрослого замчища на урвищі. Але була ніч і його взагалі не було видно. Кам'янець був зовсім неосвітлений. В абсолютній, чорній пустці світилося лише коло годинника на ратушевій вежі. А над годинником висів місяць у повні. Тож місяць мав друга і тепер їх було двоє. [...] А міст – міст! Він, щоправда, був освітлений, але тільки до половини. Це був напівміст. Він провадив просто в темряву. В ніщо. (РМ, 128–129).

Далі персонажі йдуть у цій темряві, намагаючись освітити шлях мобільними телефонами, і лише час від часу автомобільні фари дають децицію світла: «Якась покоцана бруківка, якісь стіни облуплених кам'яниць, час від часу якийсь навіс» (РМ, 128).

Подорож на Закарпаття, історичний регіон на території Західної України, на пограниччі Польщі, Словаччини, Угорщини і Румунії, приносить наступні рефлексії на тему центральноєвропейськості. У просторі спостерігається типово центральноєвропейська суміш мов і етносів: «У селі, через яке ми якраз їхали, написи на крамницях і будинках були словацькою мовою» (РМ, 209). Цим разом наратор також вибудовує опозицію: безпосередньо названа Європа є доброю, СРСР поганий: «На магазині виднівся угорський напис латинкою. На хресті біля церкви – теж. Будинки виглядали по-угорському. Цього мало би бути багато, але не було. Бо тут відчувалася пострадянськість. Ця пострадянськість спотворювала центральноєвропейськість і – хоч я й намагався – не міг відчутти себе тут, як у Центральній Європі» (РМ, 213). У цю суміш включається нова матерія періоду трансформації:

Так само, як і після перетину кордону між Польщею та Україною, продовжувалась тканина старої, австрійської Галичини – так тут продовжувалася стара Угорщина. Однак вона була вкрита зовсім іншим нальотом. Це проявлялося, серед іншого, тим, що реальність раптово прискорилась і стала набагато хаотичнішою. Простір був набагато більш запущеним. На шосе біля в'їзду до Ужгорода стояв побудований із цегли й пофарбований у рожевий колір диснейвський замок (РМ, 201).

Опозицію між добром та злом помітно у міському просторі:

Ужгород має два центри. Один – старий: низькі кам'яниці й увесь угорський цивілізаційний шарм. Угорська кресовість, а принагідно і спроба клепання європейського лайфстайлу. [...] І другий центр. Не так советський, бо тоді він би, попри все, мав би якусь форму, а постсоветський. Тобто, зовсім без голови, сенсу та форми (РМ, 202).

Наратор у черговий раз підсумовує цю картину багатозначним мотивом темряви: «Було темно й тільки іноді щось цю темряву прошивало – якась “лада” або позашляховик. Автобус під'їхав до вокзалу. Темрява й холод були майже так само намацальними, як і патрулі охоронців у чорних комбінезонах» (РМ, 201).

Що цікаво, видається, що Центральна Європа у версії Щерека, зовсім інакше, ніж у класичному її розумінні як країни «туманної й неокресленої» за визначенням, має свої кордони. Ці кордони належать до різних порядків, а важливим для наратора завданням є визначення цих меж і накреслення їх на своїй приватній карті. А отже, маємо, з одного боку, загальновідомий, чіткий та історично встановлений кордон, що відділяє Галичину, частину австро-Угорщини, від підросійської території. З іншого боку, на теренах, які до Першої світової війни називалися Галичиною, а сьогодні є Західною Україною, наратор раз за разом віднаходить острівці Центральної Європи в морі Совдепії. Таким чином, тут виразно помітно діахронічний, процесуальний підхід.

Важливим є те, що відбувається наприкінці книжки – трансформація позиції наратора, а можливо, також трансформація його ідентичності. Вона визначена усвідомленням (у кількох розмовах із зустрінутими людьми), наскільки його сприйняття України було орієнтаційним, а отже викривленим. Керований почуттям сорому, наратор перестає дивитися на цей ландшафт ззовні, оскільки починає розуміти, що той дивовижно нагадує ландшафт Польщі. Відтак суб'єкт змінює своє розташування щодо дійсності, яку він спостерігає і переживає.

Отже, ідентичність наратора «Мордору...» виковується серед різних і часто неприємних почуттів. Цей процес не є ані легким, ані гладким. Також із огляду на це, попри багато подібностей, Щерека важко назвати послідовником думки Стасюка. Схоже на те, що Стасюк віднаходить у «своєї» Центральної

Європі ідеальне «продовження» своєї, сформованої вже раніше, свідомості. Його книжки не дають свідчення видовищної трансформації – швидше демонструють полегшення, що нараторові вдалося відшукати культурний краєвид, що відповідає його власній специфіці; а отже, його позиція сповнена спокою і прийняття. Натомість наратор книжки Щерека проходить складний і болісний процес, у якому дарма шукати почуття прийняття, спокою чи задоволення. Це помітно на прикладі ставлення обох суб'єктів до описуваного культурного ландшафту. Там, де Стасюк лише почав би опис, Щерек його фактично закінчує. Щерек не шукає слів для опису того, що він бачить, не творить власного міфу й не реабілітує «забутої землі». Натомість він безперервно встановлює ранги та ієрархії відомих, стереотипних значень. Його завданням є семіотичне жонглювання, створення цілісної моделі, що з-під чого виходить, а що над чим домінує. Він не має поетичного поглинання цілості – лише спроби аналізу, без захоплення, присутнього у прозі Стасюка. Те, що Стасюк приймає як цілість, Щерек розбиває на друзки, а його старосвітське почуття естетики не дозволяє йому бачити нічого прекрасного в цьому естетично скаліченому пейзажі. Ілюстрацією нехай послужить розлога цитата:

Після краху комунізму сталося щось потворне, щось, суті чого ми ще не навчилися помічати. Перед епохою соціалізму в нашій частині світу – чи то в Польщі, чи у Словаччині, чи в Україні, чи в Росії – була якась форма. Чи то накинута зовнішніми культурними центрами, чи то народжена зсередини (хоча чим є ззовні і чим є зсередини? – цього я не знав). У советські часи форма також була. Спочатку це був соцмодернізм, просте продовження того, що відбувалось у міжвоєнні часи, тільки от іноді вона була роздута до розмірів не людей, а якоїсь людської мегафауни. [...] Але в дев'яності роки, коли все це успішно впало горілиць і розлетілося на тисячі шматочків, з'ясувалося, що під сподом уже нічого немає. Жодної форми. Що ми не вміємо будувати, а лише клепати. Накладати одне на друге, по-хамському псувати публічний простір чим завгодно (РМ, 203).

Трансформація лише погіршує справу знищення, яку здійснив СРСР. Те, що помітно у просторі, у ландшафті, є «ідіотичним», виглядає, як «НІЩО, яке безуспішно намагалося оформитись у ЩОСЬ» (РМ, 202).

Культурний ландшафт, який бачить і описує Щерек, – це не палімпсест у тому класичному розумінні, в якому це поняття використовується у науковій літературі¹. У просторі ведеться брутальна боротьба багатьох пластів історії між собою, при збайдужінні мешканців та сліпоті прибульців. Ніхто не читає цього тексту культури, він незрозумілий, а навіть невидимий, занурений у темряву, і тому з часом сповзає у бік натури, зникає через відсутність читання.

¹ R. Traba, Pamięć zapisana w kamieniu, czyli krajobraz kulturowy jako palimpsest, [w:] Dziedzictwo Kresów – nasze wspólne dziedzictwo?, red. J. Purchla, Kraków 2006, s. 273–280.

Наратор Щерека, на відміну від Стасюка, не любить і не шанує ландшафту, який він описує. Початкове наївне захоплення «сходом» висміяно як нерозумну орієнталізацію, якої слід соромитися. Немає невинного захоплення – «невинного ока не існує». У описі з'являється багато гіркоти і злих емоцій. Натомість Стасюк почувався в просторі провінційної Центральної Європи добре, описував її з приємністю і сам відчував себе частиною цього ландшафту. На це звертає увагу Ю. Домбровська, вживаючи у назві своєї статті окреслення «постапокаліптична держава» і пишучи, що Щерек навмисне використовує цю «постапокаліптичну концепцію»:

Цей стафаж слугує експресії когось, хто має упередження щодо місця свого народження. Щерек зосереджується на переконанні читача, в якому бридкому й недоброму регіоні світу нам випало жити. [...] Україна стає для Щерека екземпліфікацією, а водночас інтенсифікацією, лінзою, що багатократно збільшує болячки країн із комуністичного блоку, які розвал СРСР ввів у стан постапокаліпсису¹.

Здається, ніби Щерек говорить: часи «Дорогою на Бабадаг» – це короткий момент наївності й віри в позитивні сенси, якими можна було наповнити цей простір, але цей момент проминув. У тексті Щерека чути відгомін позитивної й ностальгійної ідеалізації давнього габсбурзького проекту Центральної Європи як вибрику західної культури, перенесеної на «дикий Схід». Це був експеримент, який, схоже, не міг закінчитися успіхом. Натомість основною темою тексту є польська орієнталізація Сходу в Центральній Європі, уособленням якого є «Совдепія». Залишається питання (досить непрофесійне у соціологічному аналізі літератури, а тому поставлю його лише мимохідь): наскільки це картина, в яку Щерек справді вірить, а наскільки це висміювання стану свідомості мандрівників, які вирушають слідами Стасюка? Довести це неможливо, але я вважаю, що опис польської орієнталізації стосується елементів типово «східних», пострадянських; натомість тоді, коли Щерек говорить про Центральну Європу, він на мить відкидає умовність, і пише цілком серйозно.

Якщо говорити про ідентичність у центральноевропейському контексті, я помічаю зміну в розумінні світу і самого себе наратором. Коли він починає свою подорож в Україну, його мислення є простим: Польща – це Захід, Україна – це Схід, а центральноевропейськість – це естетична категорія суто західного походження, яку де-не-де можна помітити в Україні (натомість нам так і не відомо, скільки її у Польщі – можна здогадуватися, що більше, з огляду на позитивне оцінювання цього поняття, яке співвідноситься з почуттям вищості наратора). Натомість наприкінці він втрачає попередню самовпевненість і почуття вищості, а в його очах Україна немовби зрівнюється з Польщею. Тут

¹ J. E. Dąbrowska, op. cit., s. 190–192.

можна ставити питання, котра зі згаданих раніше «логік буття собою» за Каволісом застосована у цій ситуації зустрічі культур і трансформації ідентичності. Схоже на те, що маємо тут справу з ситуацією на межі третьої і четвертої логіки – суб'єкт, перебуваючи на межі між двома світами, переживає «освянення» і починає інакше бачити дійсність і себе у ній. З іншого боку, це освянення не є результатом тривалих і структурованих духовних пошуків – воно є радше наслідком «випадкового досвіду»; крім того, ми не знаємо, наскільки тривалою виявиться трансформація суб'єкта. Так само відкритим залишається питання, чи можна ствердити, що наратор здобуває якусь хоча б частини спільну з українцями ідентичність, і чи можна назвати цю ідентичність центрально-європейською.

З польської переклав Андрій Савенець

Ришард Радзик (Ryszard Radzik)
Суспільний вимір російського православ'я

Представлена у цій статті проблематика не стосується релігійності росіян (як і білорусів та українців) чи богословського виміру православ'я. Цікавить мене натомість Церква як інститут, який несе цінності й зразки поведінки у світському контексті їх виникнення, що побудовані людьми навколо Бога і – попри відсилання до сакруму – часто відрізняються у католицизмі, протестантизмі й православ'ї. Цікавим є також те, наскільки православ'я формувало відмінні від двох інших конфесій візії суспільного світу, ментальність, структури, соціальні позиції. У другій половині XVII ст. Лівобережна Україна опинилася під впливом російської культури (залежність була взаємною), а у XIX ст. білоруському суспільству й решті українського (за винятком Галичини) була нав'язана російська версія православ'я, що вплинуло на будівництво спільноти, яка окреслюється як «триєдиний руський народ» (*общерусский народ*). Найбільше уваги тут присвячено Росії, оскільки в її історії та культурі криються головні джерела явищ, які виступають також в українському та білоруському суспільствах, що не означає, що там вони були просто скопійовані.

Понад тисячу років тому не можна було припустити, що прийняття християнства з Риму, як це було у випадку Чехії й Польщі, або Візантії, як це зробила Київська Русь, матиме з часом такі значні культурні наслідки й поділить Європу (а особливо слов'янський світ) на два культурні ареали або – як воліють Фелікс Конечний, Семюел Гантінгтон та численні російські дослідники – цивілізації. Більше того, православні території виявилися на тривалий час зайнятими культурно й релігійно відмінними загарбниками зі Сходу: монголо-татарами на значній частині східнослов'янських земель та османами на Балканському півострові. Окрім наявних аналогій, обидва пограниччя Європи, однак, відрізнялися з огляду на своє розташування між світом загарбників та латинською Європою в культурно-релігійному аспекті. Значна частина Балканського півострова від XIV до початку XX ст. була зайнята турками. Православ'я на цій території було піддане постійній конфронтації з ісламом, а Європа була позитивною точкою відліку для християнського населення, що проживало на цих землях. Прийнята з Візантії конфесія стала тим суттєвим елементом, який відрізняв місцеві спільноти від турецьких завойовників, що з часом полегшило їхню політичну й національну емансипацію від османів.

Інакше було на сході континенту. Монголо-татарське іго тривало там коротше, ніж на Балканах. Співпраця Церкви з монголо-татарською владою не викликала необхідності апелювати до християнського Заходу, а жорстока неволя відрізала цю частину слов'янського світу від Європи, будуючи майбутнім росіянам політичну культуру, яка виразно відрізнялася від латинської

частини континенту, тим більше, що русини (московити, росіяни), які спершу становили меншість на території майбутньої держави, у міру поступового просування на схід асимілювали до своєї культури (мови і релігії) маси неіндоєвропейського населення. Часткова культурна (мовна) уніфікація етнічно досить неоднорідної Київської Русі (крім слов'янських племен, на цій території проживали балтійські народи [територія сьогоденної Білорусі] та пердовсім угро-фінські [сьогоднішня Росія], хоча також турецькі [сьогоднішня Україна]) і в політичному аспекті було наслідком прийняття християнства у 988 році. Під впливом прийнятого разом з релігією з території Македонії староцерковнослов'янського письма еволюціонувала також російська мова, з часом виразно відділяючись від української та білоруської, які були піддані цьому впливу набагато меншою мірою. З часом з'явилися виразні й дедалі більші культурні (в тому числі у сфері політичної культури), ментальні та релігійні відмінності в рамках православ'я між орієнталізованим Великим князівством Московським та дедалі більш латинізованими – у рамках Великого князівства Литовського – суспільствами пізнішої України та Білорусі. Поширювана росіянами упродовж століть теза про те, що вони є безпосередніми спадкоємцями Київської Русі – на відміну від окциденталізованих («католичених» і полонізованих) українців та білорусів (особливо їхніх еліт)¹ – є дискусійною хоча б тому, що монголо-татарську культуру важко визнати за ближчу східнослов'янській, ніж польська.

А отже, можна стверджувати, що величезне значення у процесі формування культурної специфіки (відмінності) росіян, яку вони самі підкреслюють, мало прийняття християнства з Візантії, кількасотрічна ізоляція Росії від Заходу, впливи неіндоєвропейських етносів, монголо-татарське іго і – що надзвичайно важливо – виникнення концепції Москви як «Третього Риму». Ці риси руськості, підкріпленої гордістю за розміри дедалі більшої держави, конструювали її в постійному вибудовуванні дистанції щодо Заходу, порівнюванні з ним та трактуванні його, особливо від XVII ст., висловлюючись у соціологічному ключі, як референтної групи, що стало загальнопомітним особливо за часів Петра I. А отже, росіяни сприймали Європу інакше, ніж балканські народи. Для латинської Європи Росія (ані жодна інша територія світу) такою точкою відліку не була; західні європейці ніколи не визначали себе у постійних порівняннях до Росії та російськості.

1. Сакральна руськість

Ідея Москви як Третього Риму була сформульована на початку XVI ст. монахом Філофеем із псковського монастиря. Незалежно від намірів Філофея, з часом вона справила величезний вплив на культуру, релігію і політику

¹ Ця теза є важливою, оскільки є складовою частиною свідомості значної частини сьогоденних білорусів (за винятком національно свідомої частини суспільства).

російської держави. Псковський монах вважав, що причиною краху першого Риму була ересь, другий Рим (Візантія) був знищений іновірцями, а третій, яким після падіння Константинополя стала Москва, має тривати вічно, оскільки четвертого не буде¹. Ця концепція вплинула на сакралізацію влади у Росії, яка помітна до сьогодні, хоч по-різному проявлялася упродовж історії держави. Згідно з нею, як стверджує Д. Романовський, „[є]диною Церквою, яка зберігає автентичну християнську віру, є московська Церква, що має завдяки святості й незламності тривати до кінця світу. З точки зору Філотея, догмат про єдину Церкву стосується московської Церкви – лише вона є кафоличною, себто вселенською, і єдиним носієм Божої Істини, що зберігає цілість християнської істини»². Російське царство було визнане єдиною і водночас останньою християнською державою, а чергові володарі Русі мали очолювати християнський світ аж до наступного пришествя Христа. Цей месіанський вимір російської ідеї Москви як Третього Риму в результаті реформ Петра I замінила місіоністська ідея універсалістської держави, секуляризованої імперії, яка дбає про спільне благо. У 1721 р. було ліквідовано посаду патріарха, а замість неї утворено колегіальний орган – підпорядкований державі Святійший синод. Незважаючи на те, що імператорська влада не охоплювала сфери віри, вона надавала синоду повноваження, що чинили Церкву залежною від держави в організаційних справах, у питаннях власності й активності в політичному вимірі. Ситуація підпорядкування Церкви державі тривала аж до 1917 року³.

Таким чином, між XVI і XVIII ст. Росія отримала дві основні ідеї, комплекси цінностей і водночас чинники, які впливали на формування російськості в наступних століттях, що помітно також сьогодні. По-перше, православ'я, укріплене месіанською ідеєю Третього Риму, стало набором цінностей, що творить росіянина у культурному (духовному), ментальному аспекті, що визначає межі руськості і має навіть політичні наслідки, творячи російське бачення світу й будуючи соціальний капітал⁴. По-друге, місіоністська ідея світської держави

¹ N.V. Riasanovsky, M.D. Steinberg, *Historia Rosji*, tłum. A. Bernaczyk i T. Teszner, Kraków 2009, s. 129.

² D. Romanowski, *Trzeci Rzym. Rozwój rosyjskiej idei imperialnej*, Kraków 2013, s. 20. Тут і далі цитати у перекладі А.С.

³ N.V. Riasanovsky, M.D. Steinberg, *Historia...*, s. 240.

⁴ «Місія Росії, – стверджує Микола Бердяєв, – бути носійкою й хоронителькою істинного християнства, православ'я. Це релігійне покликання. „Росіяни” визначаються „православ'ям”. Росія є єдиним православним царством і в цьому розумінні царством вселенським, подібно до першого і другого Риму. На цьому ґрунті проходила гостра націоналізація православної церкви. Православ'я виявилось російською вірою. У духовних віршах Русь – це всесвіт, російський цар – цар над царями, Єрусалим – та ж Русь, Русь там, де істина віри. Російське релігійне покликання, покликання виняткове, пов'язане з силою і величчю російської держави, з винятковим значенням російського царя. Імперіалістична спокуса входить у месіанську свідомість», див.: М. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, tłum. JC-SW, Warszawa 1987, s. 30.

Петра I мала сприяти будові імперії, що складалася з влади і підданих (Росії, а не Русі), вже не етнічно руських (і не виключно православних), а росіян, без огляду на їхню етнічну й релігійну приналежність – до певної міри за зразком політичних націй, що формувалися у Європі. Обидві ідеї в історії Росії сходилися й розходилися, однак месіанська духовність, що брала початок у православ'ї, завжди супроводжувалася місіоністським почуттям величі, навіть якщо реальність виразно цьому суперечила. Росія, на думку росіян, була і є великою, вона призначена для величі своєю культурою, глибиною духу, силою держави, почуттям місії, апостольством, яке бере початок від часів формування ідеї Третього Риму і величі імперії Петра I¹. Згідно з цим мисленням, росіяни вважають себе винятковою нацією. Сьогоднішні російські еліти поширюють на Заході переконання, що велика російська культура несе світові універсальне послання.

Павел Роек пише про три актуальні до сьогодні дилеми російської ідентичності, пов'язаних із різними можливостями розуміння ідеї Третього Риму. Виниклі контрверсії і суперечки сягають XVII і XVIII сторіччя. «Перша контрверсія стосувалася того, чи носієм християнської місії є царська влада, чи руський народ. (...) Друга суперечка стосується того, чи особливе завдання Росії полягає просто в тому, щоб зберегти отриманий депозит віри, чи його слід передавати далі навіть ціною неунікних у такому процесі модифікацій. (...) Нарешті, третя суперечка стосувалася того, чи місія Росії конче мусить бути пов'язана з релігією, чи її можна інтерпретувати також у світських категоріях. (...) Імперський проект Петра I можна трактувати саме як секуляризацію російської ідеї, а спротив реформам – як захист християнського характеру держави. Кульмінацією секуляризаційних ідей Третього Риму був, звичайно ж, комуністичний Третій інтернаціонал»². Сьогодні, на думку Анджея Новака, частина російських інтелектуальних кіл, прочитуючи ідеї Філофея, прагне зміцнити імперський вимір Росії, бажаючи захистити свою культурну ідентичність від загроз із Заходу. Росія досі намагається це зробити, прагнучи рятувати і спасати світ³.

Російське почуття винятковості (єдиною істинною релігією [конфесією] є православ'я, а всі інші – це ересі), величі й місіонізму спричиняє те, що росіяни

¹ Сакральний месіанізм, імперсько-ідейний місіонізм у поєднанні з посттатарським культом сили і насильства творять основу позицій гордості росіян за те, що інші їх «поважають», тобто бояться їхньої військової сили. Це у конфронтації зі світом для пересічного росіянина найважливіше. Звідси така висока, понад 80-відсоткова підтримка Путіна, попри фінансову кризу й падіння рівня життя, після приєднання Криму і розпалення збройного конфлікту на Донбасі.

² P. Rojek, Imperium. Źródła rosyjskiego zachowania, Kraków 2014, s. 42–43.

³ A. Nowak, Ocalić Rosję, zbawić świat (mesjanizm inteligencji postsowieckiej i jego historyczna narracja), [w:] tenże, Putin. Źródła imperialnej agresji, Warszawa 2014, s. 136–137.

досі проявляють виразну тенденцію – загалом сильнішу, ніж це є у випадку інших колонізаторів, хоча б британців і французів, які дійсно виділяються на тлі підкорених народів рівнем свого цивілізаційного розвитку – до переконання, що їхня армія і адміністрація найчастіше несла/несе свободу й високу культуру, і за це їх слід цінувати. Польських робітників і селян, щоправда, не вдалося «визволити» у 1920 році, зате їх «визволили» у 1945 р. (разом із половиною Європи, за що, на думку росіян, вони заслуговують на довічну вдячність). Москва несла високу цивілізацію в Центральну Азію та на Закавказзя (хоча тамтешні народи часто мають набагато довшу традицію вищої культури), несла єдино слухну ідеологію народам Балтії під час Другої світової війни, включаючи їх до СРСР (попри те, що рівень заможності, матеріальної культури і ступеня організації держави був там значно вищий, ніж у Росії та СРСР). У давніші часи російські війська, а у ХХ ст. радянські допомагали «впорядкувати» ситуацію в «анархізованій» та «контрреволюційній» Угорщині відповідно у 1849 і 1956 рр., (подібним чином було у Чехословаччині у 1968 р.), а також у «анархізованій» Речі Посполитій – тричі «впорядковуючи» ситуацію за допомогою армії-визволительки наприкінці XVIII ст. (та придушуючи обидва польські «бунти» у ХІХ ст.). В останньому випадку відбулося «повторне возз'єднання» з росіянами їхніх «молодших братів» – українців і білорусів, за що вони мають бути довічно вдячними, хоча в наш час українці (принаймні їх «фашистська» частина) про це забувають. Російське почуття вищості завжди поширювалося на малоросів (укранців) і білоросів (білорусів), котрим була надана честь бути справжніми росіянами і розмовляти великою мовою Пушкіна замість місцевих малорозвинених із літературної точки зору хохлацько-західноруських діалектів. «Велич і пишнота Росії» має своїм наслідком те, що сепаратистичні стосовно російськості тенденції (присутні хоч би в Україні) можуть бути викликані лише «західними ворогами Росії» (так само, як розпад СРСР), а озброєні прихильники відокремлення Донбасу від України (на користь Росії) називаються не сепаратистами, а ополченцями.

Якщо середньовічна *Respublica Christiana* у наступну епоху була піддана секуляризації і з неї почали виділятися цілком самостійні нації-держави, то на сході континенту процес переходу від Московського царства до Російської імперії носив принципово інший характер. «Тут, – звертає увагу на важливі елементи цього процесу Микола Рябчук, – домодерна *Slavia Orthodoxa* була повністю включена у імперський наратив, а новостворена імперія синкретично ототожнена з міфічною „Руссю”, яка відтоді означала спільноту не лише релігійну, але й етнічну, територіальну та політичну. Імперія здобула таким чином сакральний вимір, а *Slavia Orthodoxa* стала одержавленою. Для імперії це означало консервацію домодерних структур мислення і правління; для православ'я – фатальну стагнацію в архаїчних формах цезаропапізму, яка до

сьогодні дивовижним чином поєднує інспіровану світом політики манію величчя з агресивним месіанством в образі конструкту під назвою „русский мир”. Заміна конфесійно-цивілізаційної „руськості” етнополітичною „російськістю” і фатальні непоозуміння, які є її наслідком, значною мірою ускладнили формування модерних національних ідентичностей – не лише української і білоруської, але й російської»¹.

Російсько-русська спільнота, яка в уявленні росіян охоплює також українців та білорусів, деякими дослідниками (А. Безансон, М. Рябчук) порівнюється з ісламською уммою. У її центрі розташоване тверде ядро, що є священною сферою, яку, своєю чергою, оточує сфера пограниччя; за її межами розташовані території, які підлягають завоюванню. А отже, експансія не має кордонів, оскільки не існує кордонів експансії Церкви. Російська Церква поєднує в собі «елемент еклезіальний, патріархат та елемент сили» – державу. Російська держава є державою православ'я, а Церква повністю з ним зінтегрована². Безансон неодноразово наголошував, що Росія є Церквою, маючи на увазі механізми існування держави, спільноти, культури, котра її інтегрує. Це Церква, яка вбудувала в себе своєрідну «природну» схильність до розширення, домагалася й далі домагається, щоб інші прийняли її віру (наприклад, багато росіян, у тому числі вчених, вважають, що всі слов'яни повинні бути православними, а поляки як католики є зрадниками слов'янського світу). У ХХ ст. цією вірою був комунізм і намагання комуністичної Москви спасти за його допомогою світ. Російські неоднозначності щодо визначення меж Росії і російськості виникають, по-перше, з історії держави, яка постійно розросталася (що у Європі не було можливим), по-друге, з розуміння Росії від часу виникнення ідеї Третього Риму як Церкви, що постійно розростається³, і, по-третє, з запозичення розуміння держави і кордонів від монголо-татарів, які упродовж понад двох століть нав'язували Московській Русі свої політичні категорії мислення. Можна було сказати, що росіяни, згідно з їх уявленням, не завойовували (не завойовують) і не поневолювали інших так, як це чинили британці чи французи, а несли світу істину, яка уможливила об'єднання сповідників православ'я як істинної

¹ M. Riabczuk, *Wschodniosłowiańska „umma” a problem emancypacji: o słabej tożsamości Ukraińców i Białorusinów*, [w:] *Tożsamości zbiorowe Białorusinów*, red. R. Radzik, Lublin 2012, s. 363–364.

² A. Besançon, *Cyryl, Putin i ich metody. Z Alainem Besançonem rozmawia Aleksandra Rybińska*, „Nowa Konfederacja” 2014, nr 31, s. 4.

³ Влодзімеж Марціняк стверджує: «у суспільному сприйнятті доктрина Третього Риму трансформувалася у доктрину Святої Русі. У цій простонародній доктрині Третім Римом була не московська держава, а сам православний народ, незалежно від того, де він проживав. Росія, котра сприймалася як народне зібрання – „мир” – не мала меж. Вона була всюди, де жив православний російський народ. Кожне місце, де жив народ, перебувало у сакральних межах Святої Русі»: W. Marciniak, *Rozgrabione imperium. Upadek Związku Sowieckiego i powstanie Federacji Rosyjskiej*, Kraków 2004, s. 18.

вселенської Церкви, а згодом – за принципом того ж релігійного механізму – пропагували комунізм як єдино слушну ідеологію, що об'єднувала класово пригноблені народи. А отже, несли добро, істину та ідейне спасіння. Релігійний, православний месіанізм Русі/Росії як Третього Риму вони замінили комуністичним, інтернаціональним місіонізмом сакралізованого атеїзму ХХ сторіччя¹. Інакше кажучи, Росія має право перебувати там (за всієї неоднозначності слова «перебувати»), де перебувають – або перебували в різні часи – православ'я, комунізм або російська армія. Де перебували монголо-татарські війська, там була їхня держава, а принаймні почуття виправданого володіння. Подібно до китайців (які обґрунтовують свої права на Тибет), росіяни вважають, що мають потенційне право повернутися безпосередньо або в рамках контролю у своїй сфері впливів на території, які вони колись займали (контролювали). Ця владно-мілітаристська ментальність, збагачена месіанізмом, почуттям несення єдино слушної ідеї, стала близькою росіянам, котрі сакралізують себе і свої завоювання.

«Атрибут святості, який належав Церкві і з неї перейшов на царя, – пише Ален Безансон, – тепер охопив усю Росію. Але його приписано їй не лише в абстрактному розумінні, як привілейованій національній групі, як це буває у випадку всіх націоналізмів. Сакрум оточує своїм блиском кожен конкретну річ, яку Росія у собі містить, все, що має з нею який-небудь зв'язок. Росія стала об'єктом культу, а навіть єдиним об'єктом культу. Перелік святих речей нескінченний»². Серед них Безансон називає: мову, літературу, ландшафт, предмети щоденного побуту і звичаї, ікону й літургію, а також «Христа і Святого Духа Святого, який був націоналізований, оскільки його правильно зрозуміла лише східна і російська Церква, котра вважає себе його стражем»³. Цей перелік включає також «Святу Русь». У цьому світі майже святого, а напевно «великого російського народу» експансія від Аляски до Варшави вважається природною, є наслідком активності держави – «Третього Риму» (і його релігії), в тому числі в його більш світському, радянському втіленні (СРСР та його інтернаціоналістської ідеології). «Вона є не завоюванням, а возз'єднанням»⁴. Тим більше, якщо говоримо про «збирання земель руських», що трактувалося росіянами майже як право, дане їм Богом. Святість не слід тут розуміти виключно як безпосереднє опертя на сакрум, на християнського Бога й основи віри, але принаймні частково як соціальні позиції, що характеризують домодерні ет-

¹ На думку Миколи Бердяєва, «[п]ісля народу єврейського, російському народу найбільшою мірою властива месіанська ідея, вона проходить через усю російську історію аж до комунізму»: М. Bierdiajew, *Rosyjska...*, s. 29.

² A. Besançon, *Święta Ruś*, tłum. Ł. Maślanka, Warszawa 2012, s. 63.

³ Там само, s. 64.

⁴ Там само, s. 50.

нічні, консервативні суспільства. «„Свяtimi“, – пише Влодзімеж Павлючук, який відсилає до Бекерівської візії сакрального суспільства, – були традиційні звичаї, традиційний спосіб обробітку землі, готування і споживання їжі тощо. Ця „святість“, однак, не була наслідком „підпорядкування“ народної культури релігії. Сакральність традиційних народних спільнот полягала не в тому, що всі елементи їхньої культури були підпорядковані релігійній доктрині або ідеї Бога Вседержителя, а в тому, що вони були „святі“ самі в собі, були елементами, яким етнічна група надавала найвищий статус, значення й оточувала найбільшою повагою. Усе, що чинилося упродовж віків у рамках етнічної групи, було якоюсь мірою „святим“, а все, що приходило ззовні – неморальним і грішним»¹. Православ'я більше сприяло триванню цього типу культури, особливо порівняно з протестантизмом. Частина цієї культури на диво добре збереглася у період СРСР у колгоспно-радгоспних селах Східної Слов'янщини.

2. Риси російського православ'я

Характеризування соціального виміру російського православ'я крізь призм західного християнства як більшою чи меншою мірою свідомо прийнятого стандарту породжує небезпеку оперування на осі «краще – гірше». Такий підхід зустрічається по обидва боки східного кордону ЄС, що не означає, що його не слід уникати. Суспільства цієї частини Європи відрізняються одні від одних, але ці відмінності не повинні піддаватися оцінюванню в рамках наукової рефлексії. Православ'я породжує інші соціальні наслідки, ніж католицизм і протестантизм, але в цій статті згадана іншість має вимір не оціночний, а лише описовий. Спробую коротко (і з необхідності дуже спрощено) представити принаймні деякі характерні риси російського православ'я, також відсилаючи до представлених вище міркувань.

1. По-перше, російське православ'я, котре розуміється тут – так само часто вважають росіяни – як цивілізація, сформувало – зокрема під впливом монголо-татарського іга, ідеї Третього Риму та реформи Петра I – поняття спільноти (яка сепарується від інших, із елементами ментальності обложеної фортеці), із сильною традицією сакралізації власної окремішності, почуттям культурно-релігійної вищості², чітко сформованими імперсько-експансіоністськими позиціями і, як наслідок, месіансько-місіоністською ментальністю. Це супроводжується значно більшою, ніж у латинській Європі, схильністю сприймати світ через призму категорій «ми» і «вони», що пов'язується з довгою традицією

¹ W. Pawluczuk, Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej, Warszawa 1972, s. 44.

² Російське почуття буття самодостатньою цінністю має свої джерела, зокрема, у сприйнятті росіянами своєї держави (імперії), історії та культури як таких, що постали незалежно від Європи (Заходу), в тому числі також у ініційованій «зсередини», а не нав'язаній Заходом просвітницькій модернізації.

замкнутості давньої Росії, її ізоляціонізму (свого часу фізичним ізолюванням у ній іноземців) та відмінності держави царів, особливо в епоху до реформ Петра I і Просвітництва¹. Явище ізоляціонізму разом з елементами світського маніхейського дуалізму (особливо у його політичному вимірі) відродилося в СРСР разом із перемогою комуністичної ідеології (з традиційною недовірою до іноземців, а отже, поділом на «нас» і «їх» та цікавою підкультурою шпигуноманії) і тривало у менш вираженій формі після Другої світової війни до кінця існування тієї держави з помітними до сьогодні слідами. Воно мало і досі має передовсім антиокцидентальний (антизахідний) характер, що й сьогодні тяжіє над політикою Росії та соціальними позиціями росіян.

2. По-друге, православ'я відзначалося своїм духовним, містичним, споглядальним виміром, слабшим, ніж у католицизмі відділенням сфери духу, метафізики й візій (ідей) від сфери суспільних реалій та методологічних вимірів гуманітарних і суспільних наук². «Важливим є те, – стверджує Єжи Клінгер, – що більшість сучасних православних богословів вважає, що суть Церкви протиставляється будь-яким спробам її визначення»³. Культура дискурсу православних суспільств не спирається на схоластичну традицію, як на Заході. Це має надзвичайно вагомий суспільні наслідки. Православний Схід не є таким раціональним, як латинський Захід (хоча критерії раціональності творяться на Заході). «Адогматизм православ'я, – стверджує Ірена Боровік, – не запускає механізмів раціоналізації, як це відбувається у католицизмі, де Церква, що має у розпорядженні клас священнослужителів (...), свідомо прагне досягнення (...) узгодженості між релігійною доктриною та формою суспільного життя»⁴. Православний світ натомість більш емоційний, зосереджений на контактах у

¹ «Успадковане від монголів поняття кордону як бар'єру, якого не можна перетинати ні в той, ні в інший бік, набуває релігійного значення; кордон стає муром чистоти і таким чином фіксується. Туди вдалося дістатися кільком іноземним купцям. Їх помістили у спеціальному кварталі і взяли під суворе спостереження»: А. Besançon, *Święta...*, s. 40. Подібним чином чинили з іноземцями у КНР ще упродовж деякого часу після смерті Мао Цзедуна, а нині у Північній Кореї.

² У російському православ'ї (а точніше, у суспільстві, культуру якого збудувало православ'я) мамо справу, з одного боку, з величезним розривом між змістом сфери духу і суспільними реаліями, а з іншого – з трактуванням сфери духу: ідеалів, ідей та соціальних візій як більшою чи меншою мірою реально існуючих, а відтак зі схильністю до їх гіпостазування (реіфікації), що помітно в російській культурі незалежно від її безпосередніх відсилань до православ'я. Добро і любов, які несе Бог і віра (остання за часів СРСР часто була не стільки вірою суто релігійною, скільки вірою в ідеалізовану комуністичну візію суспільного світу), важливіші за суспільне (устроеве) зло, яке творить людина, що здатна наблизитися до Бога й очиститися від гріха шляхом глибокого падіння, занурення у зло і вміння вибратися з нього. Це нерідко спричиняє легке піддавання злу реального світу.

³ J. Klinger, *O istocie prawosławia. Wybór pism. Do druku przygotowali M. Klinger, H. Paprocki*, Warszawa 1983, s. 160.

⁴ I. Borowik, *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu*, Kraków 2000, s. 19.

рамках первинних груп (із сильною схильністю до персоналізації різних форм суспільного діалогу, суперечок), більш оральний, що відсилає до рустикальної культури, тимчасово зорієнтований на «тут» і «тепер» (змінність часто має революційний характер), на відміну від більш податливого на постійні зміни, інновації й трансформації суспільного світу протестантизму й католицизму. Східне християнство також є більш візійним (міфотворчим), ніж орієнтованим на сциєнтичне формування соціальних теорій, що порядкують мислення про мікро- та макросвіт. Наслідки цього помітні не лише у публіцистично-«науковій» літературі цього культурного ареалу, нерідко насиченій (особливо у Росії) інтерпретаціями історії візійного характеру (що набагато частіше, ніж на Заході відсилають до конспірологічних теорій), але і в антимодернізаційних практиках щоденного життя, на рівні як еліт, так і всього суспільства¹. «Антидогматичність, нехоть до раціоналізації та спекулятивного мислення можна вважати однією з причин невміння вказати на принципи суперечності між комуністичною ідеологією і православною доктриною»². Православна Церква набагато легше піддавалася новій комуністичній владі, ніж католицька. Суспільне функціонування комунізму неодноразово порівнювалося з суспільним контекстом появи релігії на східнослов'янському ґрунті (ідейний місіонізм замінив подібне за механізмами його появи релігійне месіанство).

3. По-третє, серйозні наслідки мала поява на території російського православ'я явища цезаропапізму (закладаючи, що ним є не лише підпорядкування правителя теологічно-догматичній сфері, але й релігійне обґрунтування світської влади та організаційне підпорядкування владою Церкви) – не лише з огляду на його політичний вимір, але й ширший, суспільно-культурний. Церковні структури, включені за Петра I до владних структур російської держави, мали, зокрема, полегшувати контроль над населенням, унаслідок чого церковні еліти не стали противагою і партнером для влади, як це відбулося в католицизмі. Це явище поглиблював низький рівень освіти православного духовенства, особливо нижчої ланки, що мало своїм наслідком низький авторитет сільських священників. Церква завдяки своїй позиції стосовно влади зміцнювала вертикальні, а не горизонтальні структури в суспільстві, вертикальні, а не горизонтальні зв'язки. На відміну від католицької Церкви, в якій можливі були національні сепаратизми, підпорядкована російським властям православна Церква не допускала дій такого роду, відтак православне духо-

¹ Алєн Безансон стверджує: «Звичайно, російська наука може пишатися багатьма досягненнями у галузі точнх наук – але якою ж мізерною виявляється з перспективи двохсот років її гуманітаристика! (...) Прийнята „німецька модель” обмежувала й інтелектуально збіднювала майже так само успішно, як пізніше комунізм»: A. Besançon, Papierowa tygrys ze stalowymi pazurami. Z Alainem Besançonem rozmawiał Wojciech Stanisławski (współpraca Małgorzata Urbańska), „Rzeczpospolita. PlusMinus”, 24–26.12.2014, s. P31.

² I. Borowik, Odbudowywanie..., s. 29.

венство (на відміну хоча б від литовських римо-католицьких священиків або українських греко-католицьких священиків у Галичині) ніколи не відіграло в суспільстві ролі «національних будителів», а неодноразово з такою діяльністю боролися. В останні десятиріччя існування Російської імперії вони були продовженням влади, часто підтримуючи за її вказівкою російські націоналістичні тенденції. Церква, не підпорядкована політичній владі (особливо російській), була і часто є національно індиферентною і зосереджується на релігійному служінні, однак намагається, як правило, зберігати лояльність стосовно влади (що було помітно у минулому, а також сьогодні на Білосточчині).

4. По-четверте, православна Церква загалом не нищила інтенсивно християнської культури, як це відбувалося у західному християнстві, залишаючи на рівні сільських спільнот багаті поклади фольклору. Заглиблення в них сільського населення спричинило видовження періоду його закритості на зовнішній світ, слабку сприйнятливість до ідеологічних зв'язків, що приходили ззовні¹. Це було однією з причин довгого процесу набуття національної свідомості в сільських, а згодом колгоспно-радгоспних спільнотах на цих територіях (наслідки чого помітні до сьогодні), а також більшого, ніж на Заході, розламу між містом та селом, елітами (вищими верствами) та народом. Це послаблювало процес набуття народом суб'єктності. Російський народ більше нагадує сакралізовану спільноту, ніж модерну націю європейського типу. Слабше розвинута мережа шкіл у православних суспільствах періоду царизму порівняно з католицькими, що підкреслює Даніель Бовуа² і, як наслідок, нижчий рівень письменності³, особливо серед сільських спільнот (які ще після більшовицької революції становили переважну більшість населення на цій території), гамували процеси його національної емансипації й набуття соціальної суб'єктності, спрямовували його радше на класову активізацію. Класова ідеологія перемогла на території східнослов'янського православ'я ідеологію національну, яка після Першої світової війни перемогла в Європі на захід від СРСР.

5. По-п'яте, росіяни, відсилаючи як до ідеї Святої Русі, так і до почуття своєї імперської місії, збудували ідею триєдиного російського народу (*общерусского народа*), спільноти, яка мала об'єднувати росіян, українців і білорусів та базувалася – як стверджує російська історіографія – на спільному походженні, православ'ї, культурі (в тому числі мові) та історичному мину-

¹ R. Radzik, Między zbiorowością etniczną a wspólnotą narodową. Białorusini na tle przemian narodowych w Europie Środkowo-Wschodniej XIX stulecia, Lublin 2000, s. 187–188.

² D. Beauvois, Szkolnictwo polskie na ziemiach litewsko-ruskich 1803–1832, t. II: Szkoły podstawowe i średnie, tłum. I. Kania, Lublin 1991, s. 369–370.

³ П. В. Терешкович, Этническая история Беларуси XIX – начала XX в. в контексте Центрально-Восточной Европы, Минск 2004, s. 172, *passim*.

лому¹. У XVII–XVIII ст. час від часу оживала ідея гаданої державної й етнічної спільноти Київської Русі, натомість у другій половині XIX ст. були здійснені спроби створити сильну спільноту східних слов'ян, ототожнюючи руськість із православ'ям, у тому числі на колишніх землях Речі Посполитої, на яких у 1839 р. було ліквідовано греко-католицьку Церкву². Відсутність до кінця XIX ст. білоруських національних еліт і велика слабкість українських еліт у Росії спричиняли самоідентифікацію білоруського й українського населення з російськістю петербурзького і московського зразка. Обидві селянські спільноти почали з часом ідентифікувати себе, особливо після скасування кріпацтва, із сильною православною державою зі столицею в Петербурзі, а нерідко навіть цим пишалися³. Відносно короткий період розвитку українського й білоруського національного руху на початку XX ст. не був у стані розірвати цих зв'язків, які існували на рівні ще великою мірою неписьменного простолюду. Селяни сприймали себе як православних, руських, членів великої спільноти, на чолі якої стоїть великий цар і часто не припиняли мислити подібним чином навіть тоді, коли царя замінили правителі комуністичної держави, а православ'я – комуністична ідеологія. Для росіян Україна і Білорусь були регіональним продовженням їхньої держави й сакралізованої єдності.

3. Православ'я і нація

Падіння царської Росії, в якій упродовж останніх десятиріч її існування різко посилювалися національні рухи народів, що її населяли, призвело до виникнення держави, яка від 30-х рр. XX ст. почала боротися з підтримуваними у попередньому десятиріччі національними тенденціями (поєднуваними з комунізмом), а після Другої світової війни проголошувало гасла побудови «радянського народу», звичайно ж, російськомовного. Анджей Чарноцький вказує на ширший контекст цього процесу. Суть ідеології радянського комунізму, складовою частиною якої було почуття місії Росії стосовно Заходу, на

¹ Див. R. Radzik, *Trójjedyny naród ruski czy odrębne wspólnoty narodowe?* W: idem, *Rosyjski imperializm wspólnotowy. Trójjedyny naród ruski w badaniach socjologicznych*, Lublin 2016, s. 11–85.

² «За панування Олександра III, – пише Войцех Зайончковський, – офіційне православ'я, котре завжди було одним зі стовпів панівної ідеології, почало набирати національного, російського характеру. Як універсальна релігія воно не сповнювало покладених на нього сподівань, не було привабливим для дедалі більшого числа неправославних підданих. Після ста років відносного лібералізму в конфесійній політиці, започаткованого ще при Катерині II, воно знову повернулося до ролі активного інструменту поневолення „іноплеменників”, однак цим разом як один із аспектів російськості. Ця політика мала свої непередбачувані наслідки – русифікація, поєднана з практикою примусового переходу у православ'я, призвела до того, що серед неросійського населення релігія опинилася у становищі, подібному до національних рухів»: W. Zajączkowski, *Rosja i narody. Ósmy kontynent. Szkic dziejów Eurazji*, Warszawa 2009, s. 138.

³ Р. Радзік, Українці серед націй Центрально-Східної Європи (чинники націєтворчих процесів), „Наукові записки. Серія «Культурологія», вип. 11, частина 1, Острог 2013, s. 238–239.

його думку, «становило дихотомічне бачення світу, яке зводило дійсність до простої схеми боротьби сил добра („з Радянським Союзом на чолі”) із силами зла, уособлюваними так званім імперіалізмом. Ця ідеологія своє антизахідне вістря базувала, по суті, на секуляризованих релігійних поняттях. „Радянський народ”, який прагнула створити радянська влада, означав у цій конструкції „обраний народ”, наділений особливою місією богом – Історією. Ідеологічний антагонізм стосовно Заходу закорінився у ментальності радянської людини, постійно індоктринованої в імперсько-месіанському дусі, формуючи захоплення собою й самообожнення, яке виходило за рамки звичайної національної пиhi»¹. Національні тенденції почали оживати після розвалу СРСР і створення трьох формально незалежних, суверенних східнослов'янських республік. «Російський націоналізм об'єднує, – писав у 90-х рр. ХХ ст. Анджей Лазарі, – своєрідна інтерпретація історії, відшукування в ній „доказів” для підтвердження тези про особливе покликання російського Ми-народу, Ми-держави або Ми-народу-релігії у спасінні світу або в запровадженні в ньому „справедливого”, російського ладу»². Виразні сліди уніфікаційних процесів радянського періоду здобули підтримку – в задумі росіян – у православ'ї, яке мало бути чинником нового об'єднання росіян, українців та білорусів у спільний «народ». Про єдиний народ неодноразово говорили президенти Путін і Лукашенко (останній мав на увазі історико-культурний, а не політичний вимір). Як показують проведені в Росії та Білорусі дослідження, більша частина обох суспільств вважає росіян, українців і білорусів «трьома гілками одного народу»³. В Україні цей погляд до подій 2014 р. також користувався підтримкою значної частини суспільства, особливо – хоче не лише – у південних та східних регіонах країни (але не в Галичині).

Наслідком виникнення специфічної – порівняно з західнохристиянською частиною континенту – суспільної ситуації на схід від Польщі є те, що категорії опису суспільного світу, створені у західноєвропейському культурному ареалі, не до кінця пасують до системи спільнот Східної Слов'янщини. Поняття нації, що сформувалося між Бугом та Антлантикою, – незалежно від того, чи це буде польська культурна нація, чи французька політична нація – не пасує до російських, білоруських та українських реалій (за винятком окремих національних рухів на цій території, наприклад, білоруських націоналістів та заходу України). Причини цього мають історично-культурний характер. У західній частині континенту ХІХ сторіччя було періодом стрімкої урбанізації

¹ A. Czarnocki, *Cywilizacyjno-kulturowa tożsamość Rosji*, [w:] *Federacja Rosyjska w stosunkach międzynarodowych*, Lublin 2006, s. 34–35.

² A. Lazari, *Prawosławie i nacjonalizm*, [w:] *Prawosławie*, red. J. Drabina, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. МСХІV. Studia Religiologia”, 1996, z. 29, s. 149.

³ Див. R. Radzik, *Trójjedyny naród ruski czy odrębne wspólnoty narodowe?*, s. 36, 45.

та індустріалізації, відкриття сільських спільнот на світ і їхньої міграції до міст. Робітники, які походили з цих середовищ, проходили процеси атомізації та відчуження. Навикові зв'язки, що існували в селах, у містах намагалися замінити ідеологічними – по-новому об'єднати людей, але цим разом на основі класових або національних зв'язків. Дві великі ідеології – класова і національна – конкурували між собою до Першої світової війни, у ході якої з'ясувалося, що остаточно перемогла нація як спільнота, що об'єднує суспільства Центральної та Західної Європи.

Інакше було на православній території Східної Слов'янщини. У момент вибуху війни мешканці сіл становили переважну більшість російського, українського та білоруського суспільства, були у своїй більшості неписьменними, не мали національної свідомості, були замкнені у невеликих місцевих спільнотах, занурені у багатій фольклорній культурі й ідентифікували себе, по-перше, у класових категоріях, а по-друге, як «нас» – православних, руських. Світ вони розуміли сакрально, незалежно від того, чи це був сакрум у дослівному розумінні, чи у секуляризованій версії, як пише про це Владзімеж Павлючук. «Православ'я є, – стверджує білостоцький соціолог, – не лише релігією, але й типом культури і ядром визначеної, окремої цивілізації. *Бытовое христианство* – так деякі російські мислителі визначають православ'я. Християнство, суть якого полягає не в догматі віри, а у бутті: у звичаях, у життєвих прерогативах і цінностях, у способах відчуження сенсу, у характері спільноти, у ландшафті, у ставленні до природи, до світу, до поезії, у способі буття»¹. Автор цитованих рядків вважає, що у православ'ї маємо «справу з іншим типом відносин між релігією та культурою» і відзначає: «Автономія релігії стосовно етносу і політики є винаходом цивілізації Заходу й поза нею ніде не зустрічається»². Так мислили у східнослов'янських суспільствах не лише на селі. У містах домінувало плебейське населення, робітничий клас становив лише кілька відсотків населення на цій території. Вузькі середовища відносно освічених людей сприяли різним видам класової або – на рівні еліт, пов'язаних із владою, – державно-імперської ідеології, інколи (також серед російських інтелігентів чи політично заангажованих інтелектуалів, нерідно пов'язаних із Церквою) – націоналістичної, з певними аналогіями до західноєвропейського націоналізму. Подібно до того, як російська (руська) культура і спільнотність відрізнялася від західної, національна (націоналістична) свідомість також відзначалася своєю виразною специфікою. Її носії у роки більшовицької революції і після неї були переважно ліквідовані або емігрували з країни (або ж не могли проголошувати своїх ідей, залишившись у СРСР). Наприкінці війни і після неї виявилось, що, на відміну від Польщі, Чехії чи країн Балтії, народні

¹ W. Pawluczuk, *Ukraina. Polityka i mistyka*, Kraków 1998, s. 125–126.

² Там само, s. 126.

маси православної Слов'янщини переважно підтримали устрій, обумовлений класовими, а не національними чинниками, що вплинуло на інший напрямок розвитку цих суспільств у рамках СРСР.

Традиційне село, що не пройшло процес набуття національної свідомості, в СРСР було перетворене на радгоспно-колгоспне, щоправда, дедалі більш письменно, але селяни упродовж кількох десятиріч років не мали паспортів, що дали б їм змогу переїхати до міста або навіть подорожувати. Офіційно їм накидалися класові, а не національні категорії мислення. Люди далі сприймали себе як руських і дивилися на переважно слабо окреслений світ у межах спільноти радянських слов'ян у категоріях паспортної рубрики «національність»¹. Східнослов'янське населення міст розмовляло російською: у Росії завжди, у Білорусі та Україні – майже завжди (за винятком Західної України). Було творено «радянський народ» і ця ідея найкраще прийнялася серед росіян, білорусів і мешканців Південної та Східної України. Сформувалося модерне русько-радянське суспільство (що об'єднувало росіян, українців і білорусів), яке значною мірою мислило в радянсько-імперіальних категоріях, у категоріях «руськості» як «побутового християнства», але загалом (із деякими винятками) було віддалене від національного мислення, аналогічного до того, яке характеризувало Європу на захід від Бугу. Це не означає, що не існувало мислення у категоріях «ми». Почуття віддаленості щодо «чужого», «імперіалістичного» Заходу було винятково сильним, закоріненим у російській традиції та поширеним у Білорусі й Україні. Руськість у цьому розумінні ніколи не експонувала наявних усередині неї етнічних поділів, адже основною категорією був релігійний ідентифікатор, у його радянській секуляризованій, культурно-історичній версії. На зміну колишньому релігійно-державному, месіансько-місіоністському мисленню в СРСР прийшов інтернаціоналістичний, комуністичний місіонізм (з аналогами до механізму релігійного виникнення) у виразному імперському оформленні. Суспільство «гомо советікусів» рідко проявляло у щоденному житті етнічно-національні, етосні, повиннісні позиції; воно було – і досі залишається – заглибленим у щоденність, у Росії часом реагуючи колективною підтримкою влади, яка протистоїть зовнішньому стосовно Росії «чужому» і – як прийнято вважати в таких ситуаціях – агресивному щодо неї світу. Цей тип реакції невеликою мірою (у будь-якому разі нечасто) можна було б назвати національним – радше таким, що має русько-православну цивілізаційну, спільнотну основу.

У результаті повсталих процесів російськість не окреслена однозначно ані в етнічному, ані в національному розумінні – вже більшою мірою в мовному, а

¹ Анджей Садовський писав багато років тому у цьому контексті про «паспортну національну свідомість»: A. Sadowski, *Tożsamość etniczno-kulturowa mieszkańców polsko-białoruskiego pogranicza*, [w:] *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej*, red. A. Sadowski, Białystok 1995, s. 97.

передовсім у релігійному (звичайно ж, не у дослівному розумінні релігійності на рівні індивідів). Суспільно-територіальна сфера впливу російськості виразно не окреслена. Прийнято вважати, що як руськість вона охоплює також українців і білорусів, а водночас як російськість нерідко включає (у політично-державному розумінні) неслов'янські народи Російської Федерації. Спроба поєднання обох варіантів викликає конфлікти на зразок того, що виник в Україні після Майдану 2014 року. Наповнення культурно-державного, сакралізованого виміру російськості, який значно більшою мірою, ніж колись на урбанізованому, міщанському Заході, мав сільське (селянське) коріння, характеризувало радше гантінгтонівську цивілізацію, ніж окцидентальну націю¹. Причина цього криється не лише у характері російської культури і давній історії країни, але і у відсталості періоду царизму, а згодом у анаціональному характері СРСР. Можна було б поставити запитання: чому руські (російські) селяни мали б мислити у західних національних категоріях, якщо їх не схиляла до цього ані православна руськість царських часів, ані культурна руськість радянського періоду? Адже саме завдяки цим людям у СРСР відбувся процес урбанізації країни, що не означає, що сьогодні у Росії не спостерігаємо поширення національних, а навіть націоналістичних процесів, включно з виникненням численних організацій, які пропагують погляди і процеси, аналогічні до тих, що мали місце – особливо раніше – у Європі.

Звичайно ж, проблема опису російської спільнотності у національних категоріях полягає також у «ширині» рамок поняття нації та згоді на вихід цього поняття поза його зміст, що сформувався в латинській Європі, де воно вперше виникло. Наслідки будування російського типу спільнотності помітні сьогодні в Білорусі й Україні. Подібно до того, як було в аналізованому Максом Вебером протестантизмі, православ'я було підкріплене цінностями і соціальними позиціями радянського типу, які до сьогодні тягнуть за собою різноманітні суспільні наслідки: економічні, політичні, культурні, у тому числі хоч би слабший вимір моральних референцій у щоденній поведінці людей, не кажучи вже про політичні еліти трьох країн. Церква творить більшою мірою світ духу й ідеалів, ніж обов'язкових до виконання моральних імперативів. Незважаючи на розбудовану православну духовність, побутові практики в суспільствах на аналізованій території, що позбавлені традиції лицарського етосу, зате з традицією, яка спонукає оперувати словом не як інструментом точного опису й міщанско-протестантського засвідчення укладеного порозуміння, а радше як засобом творення настрою, викликання емоцій і явно

¹ Спробою захисту «російської цивілізації» є концепція «російського світу», що поширюється упродовж кільканадцяти останніх років у Росії й виходить поза межі країни й російського етносу. Її метою є зміцнення російськості (русськості), яка сприймається передовсім крізь призму вживання російської мови.

маніпулятивних дій, помітно відрізняються від західних. Це помітно хоча б у поведінці росіян під час кризи/війни в Україні та в офіційній аргументації Москви, яка радикально розминається з дійсністю в такій формі, що рідко зустрічається на Заході, який теж має багату історію військової агресії. Упродовж останніх місяців 2014 р. росіяни продемонстрували на подив сильну, надзвичайно емоційну мобілізацію імперсько-культурної спільнотності, нерідко відверто шовіністичного характеру.

Концепція Москви як Третього Риму ожила відразу ж після розвалу СРСР. Архімандрит Константин повчав у 1992 р. у московському журналі «Русский вестник» (№12, березень) у станні під назвою «Москва – III Рим»: «На початку цього сторіччя зі свідомості російського народу випарувалася думка, що наша Батьківщина – це насправді не Велика Росія, а облачена в національно-державну міць Свята Русь, якій Боже Провидіння довірило надзвичайно важливе служіння: бути останньою опорою вселенського Православ'я, бути Приборкувачем світового зла. Звідси надання Москві титулу Третього Риму (...) Татарське ярмо вберегло Росію від спокус латинників, а пізніше від західного гуманізму. А може, і радянське ярмо вберегло Росію від ще гірших західних спокус? Західний світ очевидним чином дозріває до приходу Антихриста. (...) Його прихід може затримати лише відбудова знищеного Православного Російського Царства як Третього Риму»¹. Трьома роками пізніше митрополит Санкт-Петербурзький Іоанн стверджував (як наводить його висловлювання Анджей Лазарі), що «одним із архетипів російської самосвідомості (поруч з ІДЕОЛОГІЄЮ РОСІЙСЬКОГО ІМПЕРІАЛІЗМУ з її основним гаслом «Москва – Третій Рим» та ІДЕОЛОГІЄЮ РОСІЙСЬКОГО МЕСІАНСТВА є *соборність* у формі ІДЕОЛОГІЇ РОСІЙСЬКОГО НАЦІОНАЛІЗМУ (великі літери та виділення митрополита Іоанна), який – на відміну від „агресивного європейського націоналізму” стосовно малих народів завжди мав характер „мирний і батьківський” (sic!)»².

¹ A. Lazari, Prawosławie i nacjonalizm..., s. 150.

² Там само, s. 155, цитати з: Іоанн, Одоление смуты. Слово к русскому народу, Санкт-Петербург 1995, с. 42, 113, 124, 170, 173, 178, 189, 195, 216, 231, 232, 236; także: <http://www.klex.ru/9ug>; А. Лазарі додає: «більшість цих висловлювань митрополит Іоанн уперше опублікував на шпальтах часопису „Советская Россия” у 1992–1994 роках». Водночас, як стверджує А. Лазарі, «[б]агато православних священників однозначно відхрещується від націоналістичного місіонізму. Протоієрей Іоанн Свиридов стверджує, що брутальний православний націоналізм зосереджується передовсім навколо цитованого вище митрополита Санкт-Петербурзького Іоанна та Союзу православних братств. „Ідеологія, – пише Свиридов, – змішалася в їхніх головах із рештками церковної фразеології, і в результаті маємо химерний коктейль. Рецепт можна знайти у 34 номері часопису «Советская Россия» за 1994 р.”. Ось склад цього коктейлю (подаю, – пише Лазарі, – за Свиридовим): 1. Великодержавність – у масовій свідомості виступає як ідеологія російського імперіалізму, що передбачає переконання про нібито мирну всесвітню роль російської держави. Основним гаслом є тут „Москва – Третій Рим”. 2. „Соборність” (себто своєрідний колективізм) як форма ідеології російського націоналізму. 3. Російський релігійний місіонізм»: A. Lazari, Prawosławie i nacjonalizm..., s. 155–156.

Православна Церква у сьгоднішній Росії – подібно до того, як у Білорусі та Україні – користується в суспільстві високим авторитетом, хоча, особливо у Росії та Білорусі, за традицією, міцно пов'язана з державою як ієрархізованою системою влади. «Найвідповіднішим варіантом націоналізму для Церкви, – зазначає Анджей Вежбіцький, – є націоналізм культурний, що визначає російську культуру за релігійною ідентичністю, реальною або історичною (не конче в залежності від ступеня релігійності індивіда), хоча офіційно термін націоналізм у церковному середовищі не використовується. Культурний націоналізм відповідний для „цивілізаційного підходу“. (...) Російська Церква не хоче обмежуватися лише до ролі національної церкви. Замість етнічності чи громадянства вона пропонує ширшу спільноту – цивілізаційну, основою якої є православ'я і православна культура. (...). Російський націоналізм, який визначається на основі православної культури, конструює структуру націй і пропонує формувати національну ідентичність на основі церковного (православного) націоналізму»¹.

На думку польського православного теолога Марка Лаврешука, «Православ'я у Росії сьогодні характеризує помітний імперіалізм, який проявляється, зокрема, у теорії „російської канонічної території“ – тобто відбудови сакрально-політичної імперії. Прагнення до єдності спільноти, що спирається на релігію і національність, підсилюється проголошенням необхідності захисту традицій»². Концепція російської канонічної території, що охоплює переважну більшість території колишнього СРСР, є конфліктогенною, особливо стосовно інших християнських конфесій. Її джерела мають культурний, історичний характер і виникають із відмінного погляду росіян на світ.

4. Православ'я в Білорусі та Україні

Попри однозначно російське коріння, сучасне православ'я не переносило всього культурного багажу, сформованого упродовж століть на стику релігій і російськості, на білоруське та українське суспільство. Це віросповідання масово поширювалося на білорусько-українських землях колишньої Речі Посполитої – після ранішого витіснення греко-католицизмом – досить пізно, після ліквідації греко-католицької Церкви у 1839 р., а остаточно закорінювалося лише після поразки Січневого повстання 1863 р. і масового напливу православного духовенства з глибин Росії. Раніше це були переважно уніат-

¹ A. Wierzbicki, *Rosja. Etniczność i polityka*, Warszawa 2011, s. 124–125; «Частина ієрархів Російської Православної Церкви намагається встановити ієрархію конфесійних та етнічних спільнот, на вершині якої розташований державотворчий православний народ, нижче так зв. традиційні релігії (іслам, буддизм та іудаїзм), а потім нетрадиційні релігії (католицизм і протестантизм) разом із етнічними спільнотами, які їх сповідують»: там само, s. 125, прим. 471.

² M. Ławreszuk, *Prawosławie wobec tendencji nacjonalistycznych i etnofiletystycznych*, Warszawa 2009, s. 252.

ські священники, у культурному аспекті виразно латинізовані. Білоруси під кінець XVIII ст. (після третього поділу Польщі) не мали своїх православних еліт, а після більшовицької революції всі еліти (українські, російські та дуже нечисленні білоруські) були ліквідовані, елітаристичні традиції перервані. У царській Росії пройшло занадто мало часу, щоб можна було перенести на селянську спільноту все багатство російської духовної культури, яка супроводжує православ'я, особливо якщо взяти до уваги те, що білоруси невеликою мірою були включені в націєтворчі процеси, що надають культурі загалом сильного емоційного, а цінностям повиннісного виміру – навіть у такому розумінні, як у російському суспільстві. Після революційні (радянські) еліти після чергових чисток (масового терору) мали радше чиновницький, ніж інтелігентський характер. А отже, білоруська культура (як і українська) не насичена, як російська, імперіальними цінностями й позиціями і не має, як її східний сусід, такого виразного сакрального характеру. На неї були перенесені інші риси, що характеризують російськість, як хоча б – частково похідна від цезаропапізму – схильність будувати вертикальні структури і покірність владі. Про найбільш русифіковану (а водночас радянізовану) територію України (окрім Криму) Олексій Чупа пише: «гасло „О Свята Русь” для пересічного мешканця Донбасу нічого не означає. Тим часом для росіянина, який виріс на комуністичній пропаганді, це слова святі»¹. Україна і Білорусь були у XX ст. радянізовані, а російська мова була інструментом ідоктринації цього типу, але загалом не була носієм національної русифікації, незалежно від того, як ми розумітимемо цей термін².

Як у Росії, так і в Білорусі та Україні набагато виразніше, ніж хоча б у Польщі, проявилось явище, яке Едмунд Внук-Ліпінський назвав соціальним диморфізмом (диморфізмом цінностей). Згідно з ним, індивід орієнтується «на два паралельні, але не ідентичні набори цінностей, залежно від того, чи він функціонує у публічній, чи у приватній сфері», демонструючи різні позиції і проголошуючи різні погляди у публічних ситуаціях та у приватному оточенні³. А отже, з одного боку проявляється дуже виразне домінування владних еліт, театралізація та ідеологізація публічного життя, імітація інститутів, творених за західним зразком, а з іншого – слабка активність переважної більшості суспільства, що є наслідком, зокрема, низького рівня набуття суб'єктності, що сприяє пліткам і конспірологічним теоріям, замиканні у первинних групах.

¹ O. Czupa, *Bramy do piekła*, „Nowa Europa Wschodnia” 2014, nr 6, s. 35–36.

² Інколи вживається термін «російський цивілізаційний націоналізм». Вважаю, що беручи до уваги специфіку – не обов'язково національну – «російської цивілізації», більш адекватно було б послуговуватися терміном (поняттям) «цивілізаційний / імперсько-культурний шовінізм», особливо у ситуаціях радикального загострення позицій вивищування й агресії, що спираються на набір цінностей, які, на думку росіян, характеризують російську цивілізацію.

³ E. Wnuk-Lipiński, *Dymorfizm społeczny*, „Kultura i Społeczeństwo” t. XXXIII, 1989, nr 3–4, s. 45.

Джерела цього явища крилися передовсім у реаліях радянського суспільного ладу, але його виникненню також – як можна припускати – сприяла традиція розламу в російському православ'ї між сакральним, метафізичним і одухотвореним світом ідеалів, які опираються категоріям раціонального мислення та щоденною реальністю переважно неможливого суспільства, підпорядкованого, як правило, абсолютній владі правителя¹. У випадку війни на Донбасі на традиційну віддаленість влади від суспільства накладається відстань між вербальним (пропагандистським) та реальним виміром конфлікту.

Що цікаво, релігійність православного населення на українських і білоруських землях зазвичай тим нижча, чим довше ці території входили до складу не тільки СРСР, але й царської Росії. У Білорусі вона найбільша в західній частині країни, що до Другої світової війни належала до Польської Республіки, аналогічно у Західній Україні – як у здебільшого греко-католицькій Галичині, так і на православній Волині. Також вона більша на Правобережжі, що входило до складу Речі Посполитої, ніж на Лівобережжі, а особливо колишній так зв. Новоросії. Після розвалу СРСР у православній громадськості Білорусі й Україні наступило релігійне відродження. В атеїзованих раніше містах воно інколи набуває характеру неофітства з характерними для явища цього типу наслідками. У Білорусі село меншою мірою улягало ідеологічній індокринізації, і в цьому відношенні його оминула емоційна екзальтація; було воно натомість більш релігійним, білоруськомовним – мова (і зазвичай нижчий, ніж у містах, рівень освіти) становила своєрідний бар'єр, що ускладнював проникання високої російської культури (попри поширені в сільській місцевості прорадянські й пролукашенківські позиції). В Україні серед еліт, що походили з територій, на яких переважає російське православ'я, рідше бачимо людей, які публічно підкреслюють свою релігійність, маніфестують свою релігійну приналежність, на відміну від греко-католицьких еліт у Галичині. Еліти центрально-східної частини країни є міськими, сформованими у вже тривалий час урбанізованому середовищі, у мовному відношенні російському, а у ментальному – радянському і слабше пов'язаному з сільською культурою, з якої виводиться українськість. Захід України є більш рустикальним і демонструє міцніші зв'язки міста й села та сильнішу національну свідомість, що повсюдно спирається на країнську мову².

Хоча православними вважається більшість росіян, українців та білорусів, рівень їхньої релігійності здебільшого невисокий (найвищий на заході Укра-

¹ Регулярні дослідження показують, що Росія має зазвичай найвищий у Європі коефіцієнт Джині, який означає нерівність доходів (завжди вище 0,4). Джерела цього явища різні.

² Спостереження щодо України в кінці абзацу завдячую д-ру Андрію Єкатеринчукові з Інституту соціології Університету Марії Кюрі-Склодовської в Любліні, який є автором дисертації про колективні ідентичності українців.

їни та Білорусі)¹. «У свідомості суспільства, – пише дослідник з Білорусі, – па-нує переконання, що православ'я є невід'ємною частиною східнослов'янської культурної традиції і людина, яка визначає себе як православну, в більшості випадків має на увазі не те, що є віруючою, і не те, що є християнином, а те, що є східним слов'янином»². Дослідники й інші знавці тамтешніх реалій часто підкреслюють, що значна частина тих, хто декларує приналежність до православ'я, декларацію таку трактує як відмову визнати атеїзм, як ідентифікацію з наявною модою – просто так годиться, це є добрим смаком. Здійснюються обряди хрещення, церковного похорону, інколи люди двічі на рік беруть участь у богослужіннях, що нерідко супроводжується дуже низькими знаннями істин віри і Біблії (або взагалі відсутністю цих знань), релігійним еkleктизмом, вірою в різноманітні прояви магії, надприродні сили, збирання символічних матеріалізованих релігійних артефактів³. Згідно з неодноразово проведеними в Білорусі дослідженнями серед тамтешніх білорусів, росіян, українців і поляків, як православних, так і католиків, найбільший відсоток віруючих і глибоко віруючих зафіксовано серед поляків (католиків); у бого-служіннях також брали участь значно частіше католики, ніж православні. Відмінності в цьому аспекті були невеликими між православними білору-сами, українцями та росіянами, а значними – між ними всіма та католиками (поляками)⁴. Православна спільнота має у Білорусі більш обережний характер, відзначається більшою пасивністю, соціальною інерцією порівняно з католи-ками. На відмінності у цінностях і соціальних позиціях, що характеризують оидві спільноти, вказують результати репрезентативних досліджень, про-ведених у вересні 2005 р. білоруським Незалежним інститутом соціально-економічних і політичних досліджень. Його засновник і керівник Олег Манаєв порівняв відповіді православних і католиків. Католики частіше вважали, що для них особисто дуже важливо, щоб Білорусь була демократичною країною (45,5% проти 32,7%), були – у випадку, якби проводився референдум – меншою мірою прихильниками економічного союзу з Росією (34,1% проти 53,5%) і частіше підтримували вступ до ЄС (21,8% проти 12,0%), рідше голосували на

¹ Релігійність росіян є низькою. У липні 2014 р. у богослужіннях брали участь раз (4%) або кілька разів на місяць (7%) загалом 11% росіян; кілька разів на рік – 21%, приблизно раз на рік – 15%, рідше, ніж раз на рік – 15%, ніколи – 37%: *Общественное мнение – 2015. Ежегодник (Аналитический Центр Юрия Левады)*, Москва 2014, с. 129 (таблиця 16.5).

² В. Одиноченко, *Проблема религиозной самоидентификации в современной белорусской культуре*, [w:] *Państwo – społeczeństwo – religia we współczesnej Europie*, red. M. Mróz i T. Dębowski, Toruń 2009, s. 152.

³ I. Borowik, *Religia jako element tożsamości w warunkach transformacji w Europie Środkowo-Wschodniej. Perspektywa socjologiczna*, [w:] *Państwo – społeczeństwo – religia we współczesnej...*, s. 27–28; I. Borowik, *Odbudowywanie...*, s. 196; В. Одиноченко, *Проблема...*, s. 161.

⁴ В. Одиноченко, *Проблема религиозной самоидентификации в современной белорусской...*, s. 40.

президентських виборах 2001 р. за Лукашенка (43,6% проти 56,3%) і меншою мірою були прихильниками його повторного обрання (35,6% проти 47,7%), частіше цікавилися і обговорювали політичні питання, що стосувалися Білорусі (80,1% проти 65%,8%). Водночас православні респонденти рідше вважали, що Білорусь стоїть перед лицем економічної кризи (23,9% проти 36,3%) і політичної кризи (25,9% проти 40,5%), більш неохоче ставилися до можливості вступу Білорусі до НАТО (52,5% проти 39,1%), були меншою мірою схильні голосувати на президентських виборах за кандидата, який би запроваджував зміни (47,2% проти 64,3%)¹. О. Манаєв зазначає, що «католики більш критично оцінюють ситуацію в Білорусі». Він також додає при цьому, що «у країні домінує православ'я, система цінностей, яка досить тісно кореспондує з системою цінностей авторитарної влади»².

У Білорусі православне населення належить до Російської православної церкви. «Теперішня білоруська влада, – стверджує Антоні Міронович, – послідовно опирається будь-яким спробам білорутенізації православної Церкви»³. Білоруське православ'я від XIX ст. було в країні головним чинником – окрім властей у Петербурзі, а згодом у Москві – асиміляції білоруськості з російськістю як її регіональної частини в культурному (а навіть національному) аспекті. Творцями білоруського національного руху були католики, котрі після 1991 року мали надмірну репрезентацію в цьому русі, хоча значна частина католиків вважається у Білорусі поляками. Можна ствердити, що Церква спрямовує Білорусь на Схід, що в теперішніх реаліях гальмує національні прагнення білорусів, адже білоруський національний сепаратизм, з яким Церкві важко змиритися, руйнує культурно-національну єдність із росіянами. Католицька Церква (незалежно від того, чи представляє польську, чи білоруську позицію) спрямовує білорусів на Захід, а отже, певною мірою автоматично зміцнює їхні сепаратистські тенденції щодо Москви; особливо це стосується білоруської течії у Церкві, котра дедалі частіше вживає білоруської мови у літургії. В Україні найбільш національно орієнтованою є УГКЦ (у Білорусі тамтешня греко-католицька Церква є ледве помітною), що однозначно домінує в Галичині і в культурному аспекті зорієнтована на Європу. На Волині (де населення має виразно сформовану національну свідомість) і в центральній частині країни домінує УПЦ КП, виразно сепаратистична щодо Москви, яка підтримала Майдан 2014 р. і зближення України з Європою, на відміну від УПЦ МП, вплив якої поширюється головним чином на найбільш русифіковані й радянські південь

¹ О. Манаєв, Становление гражданского общества в независимой Беларуси. Социологические опыты: 2006–2010. Книга третья, Санкт-Петербург 2011, s. 45–46.

² Там само, s. 47.

³ А. Mironowicz, Prawosławie i unia w dziejach narodu białoruskiego, „Przegląd Wschodni” t. XII, 2012, z. 2 (46), s. 309.

та схід України і яка стримано сприйняла другий Майдан (2014), виявивши неднорідні позиції ієрархів, а тим більше нижчого духовенства, та стоїть на позиціях культурної єдності українців і росіян. Значимим є те, що серед учасників Майдану-табору (тобто перед початком гострих сутичок) 42,4% його учасників походили з Західної України, а з-поміж членів Майдану-січі (періоду сутичок у лютому 2014 р.) аж 54,8% учасників походили з цієї частини країни, незважаючи на те, що там мешкає всього кільканадцять відсотків населення¹.

На зламі 2014 і 2015 рр. маємо справу з ситуацією вже виразного упродовж деякого часу повернення до традиції імперської Росії, Росії православної, з підпорядкованою владі Церквою – носієм імперсько-націоналістичної традиції (що помітно хоча б на прикладі конфлікту в Україні), яка мислить у категоріях зміцнення «російського світу», а себе сприймає як «російську цивілізацію», котрій загрожує агресивний Захід. Цей спосіб сприйняття світу транслюється передовсім російськими ЗМІ, особливо там, де населення розмовляє російською мовою і ходить до церков Московського Патріархату: сьогодні передовсім у Білорусі й дедалі меншою мірою в Україні. З іншого боку, значно меншою мірою в Білорусі й неспівмірно більшою в Україні розвиваються незалежницько-суб'єктні тенденції, з необхідності сепаратистські щодо Росії як творця концепції «триєдиного народу». Зростання національної активності об'єктивно шкодить імперським інтересам Росії, як їх розуміє значна частина росіян, що не визнає українців і білорусів за окремі нації. У ситуації розриву з загальноруською спільнотою усвідомлення нового національного типу спільноти, сепаратистського щодо традиційної руськості/російськості, відбувається почасти з необхідності, через звернення до вже розроблених західних взірців. Це супроводжується спробами перенесення західних рішень у сфері суспільного ладу й цінностей, що викликає напругу в стосунках із Росією та внутрішні конфлікти. Росія витворила православну цивілізацію – механізм виникнення суспільства – котра поки що в моменті перенесення зовнішніх взірців (період Єльцина в Росії й сьогодні в Україні) переживає набагато більші струси, ніж це було в період трансформації в країнах Центральної Європи та

¹ A. Jekaterynczuk, Kogo reprezentował kijowski Majdan 2013–2014? Struktura społeczno-demograficzna i kulturowa kijowskiego Euromajdanu w Kijowie, oczekiwania oraz ewolucja. Socjologiczny obraz kijowskiego Majdanu z końca 2013 – początku 2014 roku, „Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej” 2014, z. 5: Rosja Putina – Ukraina – Europa: geopolityka, bezpieczeństwo, gospodarka, red. T. Stępniewski, A. Gil, A. Szabaciuk, A. Visvizi, s. 162; як ствердив Вахтанг Кіпіані, у 1990 р. на 3 тисячі членів Української Гельсінської спілки «2300 походило з Галичини, а решта з інших регіонів»: W. Kipiani, Niedościgniony. Z Wachtangiem Kipianim, redaktorem strony internetowej „Historyczna Prawda”, rozmawia Iza Chruścińska, „Nowa Europa Wschodnia” 2014, nr 6, s. 120; так само засновниками Народного руху України за перебудову у 1989 р. були передовсім представники галицьких і київських середовищ. Виразно недорепрезентованими були на той час спільноти східної та південної України.

Балтії. Найменшою мірою – а принаймні меншою, ніж в Україні – запозичає західні взірці Білорусь, яка поки що виявилася найбільш стабільною територією (що узалежнило Білорусь від Росії, але з економічних причин буде мати свій кінець). Без сумніву, на східнослов'янських територіях, розташованих між Росією і Польщею, маємо сьогодні справу з виразним зіткненням культур, культурних ареалів: західного та східного; росіяни однозначно говорять про зіткнення цивілізацій¹. Цей процес має об'єктивний характер і викликаний (у його конфліктному вимірі), зокрема, економічною неефективністю російської моделі держави й суспільства.

Православ'я заморожує традиційне бачення світу – у цьому аспекті ця конфесія не є винятком, хоча у протестантизмі це явище має набагато меншу силу вияву – і в багатьох відношеннях його можна протиставляти радянськості. Що очевидно, православна релігійність і сильні парафіяльні структури створюють більше шансів на будівництво спільноти, що спирається на інші цінності, ніж ті, які витворила радянська система, у тому числі в деяких обставинах (автокефалія) також національні. Якщо православ'я саме по собі не мало виразного промодернізаційного характеру (на відміну хоча б від протестантизму), то там, де Церква може стати елементом, який супроводжує процеси відокремлення від московської російськості – як хоча б у сьогоднішній Західній (Волинь) та Центральній Україні – й водночас (наскільки це можливо) будівництва національної й антирадянської українськості, вона може також – усупереч загальним переконанням – супроводжувати процеси модернізації (що не означає, що вона сама б їх викликала).

З польської переклав Андрій Савенець

¹ Прихильниками зіткнення православної цивілізації з західною є кола, пов'язані з «Російською православною армією», що воює на Донбасі на боці сепаратистів, які проголошують гасла релігійної війни, яких підтримують або толерують місцеві церкви Московського Патріархату і які несуть відповідальність за релігійні чистки в регіоні, особливо вбивства місцевих євангелістів. Це свідчить про появу в поки що вузьких колах сильно радянизованого суспільства Донбасу тих елементів культури росіян, які раніше радше не були там присутні.

Andrzej Nikitorowicz
Współczesne problemy Ukraińców Podlasia w kontekście tożsamości narodowej

W swoim artykule chciałbym skupić się na zagadnieniu kształtowania oraz przemian tożsamości etniczno- narodowej na pograniczu, na przykładzie „Ukraińców Podlasia”. Mniejszość ukraińska w województwie podlaskim i jej przemiany, moim zdaniem, doskonale ukazuje współczesne problemy związane z przemianami tożsamości etniczno- narodowej. Wychodząc z założenia, że tożsamość to spotkanie teraźniejszości i przeszłości aby antycypować przyszłość, chciałbym w niniejszym artykule ukazać jaka była tożsamość „Ukraińców Podlasia”, jak się zmieniła pod wpływem konfliktu w ojczyźnie ideologicznej oraz jakie problemy tożsamościowe i przemiany mogą zaistnieć w przyszłości. Próbując odpowiedzieć na to pytanie odwołam się do badań własnych, w postaci 65 wywiadów pogłębionych z przedstawicielami mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim, jakie przeprowadziłem w dwóch turach w 2011 i w 2015 roku dotyczących odtwarzania i rewitalizacji mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim¹.

Tożsamość i przynależność do danej wspólnoty etnicznej czy narodowej jest jednocześnie jedną z podstawowych i uniwersalnych potrzeb człowieka. Ta potrzeba staje się szczególnie widoczna w czasach demokratyzacji oraz szybkich przemian życia społecznego. Dzisiaj bardzo często przynależność do danej wspólnoty etnicznej czy narodowej często zależy od indywidualnych wyborów, poszukiwań i decyzji. „Tożsamość traktuję jako twórczy wysiłek podmiotu, trud racjonalnych wyborów i łagodzenia emocji, dialog wewnętrzny łagodzący napięcia i sprzeczności pomiędzy elementami stałymi, odziedziczonymi, wynikającymi z zakotwiczenia społecznego w rodzinie i społeczności lokalnej, identyfikacji z osobami i grupami znaczącymi, symbolami i wartościami rdzennymi, a elementami zmiennymi, nabywanymi, w wyniku socjalizacji, enkulturacji i akulturacji wynikającymi (z reakcji i interakcji oraz) z doświadczeń uczestnictwa w kulturze”². Tożsamość narodową i etniczną rozumiem więc jako zmienną, płynną i często wielowarstwową. W sposób oczywisty opartą o kulturę i pochodzenie, ale z drugiej strony zależną od autorefleksji i świadomości jednostki. W swojej książce „Ukraińcy Podlasia. Dylematy tożsamościowe” koncepcję przemian tożsamości narodowej opieram zarówno o prace Antoniny Kłoskowskiej³,

¹ A. Nikitorowicz, *Ukraińcy Podlasia. Dylematy Tożsamościowe*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2014

² J. Nikitorowicz, *Tożsamość jako twórczy wysiłek podmiotu otwierający na dialog międzykulturowy*, [w:] J. Nikitorowicz, J. Halicki, J. Muszyńska (red.), *Kultury narodowe na pograniczach*, Białystok 2006, s. 311

³ A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.

Andrzeja Sadowskiego¹ jak i Zygmunta Baumana. W niniejszym artykule chciałbym zwrócić szczególną uwagę na zmienność tożsamości jako jej cechę charakterystyczną w obecnych czasach oraz na jej powiązania z indywidualnymi i świadomymi decyzjami poszczególnych osób.

Pisząc o mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim należy również w kilku słowach zwrócić uwagę na specyficzny i wyjątkowy, z punktu widzenia badań nad tożsamości etnicznej- narodową, obszar północno- wschodniego pogranicza Polski. Pogranicze jest terenem specyficznym, a jego specyfika zależy w głównej mierze od różnorodności zamieszkujących ten obszar mieszkańców, ich religii, kultury oraz przynależności narodowej czy etnicznej. Właśnie te różnice, których istnienia większość mieszkańców województwa podlaskiego jest świadoma, oraz ciągły i długotrwały kontakt z „innymi” buduje szczególny klimat tego miejsca². Dodatkowo, na wschodnim pograniczu stykają się i przenikają nie tylko kultury oraz działania sąsiednich krajów i narodów, ale również dwie odmienne cywilizacje: Wschodu i Zachodu. Województwo podlaskie jest obszarem, na którym sąsiadują z sobą Polacy, Białorusini, Litwini, Ukraińcy, Rosjanie, Żydzi, Tatarzy, Romowie, katolicy, prawosławni oraz muzułmanie. Jest to jedyne województwo w Polsce, w którym przedstawiciele mniejszościowego w skali Polski wyznania stanowią na wielu obszarach większość obywateli. Tworzy to niepowtarzalną mieszankę kontaktów międzykulturowych oraz stwarza szansę na rozwój społeczeństwa wielokulturowego oraz ciekawych i zróżnicowanych tożsamości. Należy również dodać, że wszystkie znaczące mniejszości zamieszkujące województwo podlaskie są rdzenną ludnością tych obszarów, podobnie jak Polacy.

Badania, które przeprowadziłem potwierdziły autentyczne narastanie podmiotowości zbiorowości ukraińskiej w województwie podlaskim, a same procesy narodotwórcze przynajmniej na etapie początkowym obejmowały przede wszystkim konsolidację wewnętrzną zbiorowości oraz tworzenie instytucji mniejszości narodowej. W tym miejscu należy zaznaczyć, że „Ukraińcy Podlasia” są najmłodszą mniejszością, która rozpoczęła proces rewitalizacji na początku lat 80 XX wieku i ten proces trwa do dzisiaj. Obecnie liczba świadomych przedstawicieli mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim, zgodnie z oficjalnymi danymi związanymi z Narodowym Spisem Powszechnym, w 2011 roku przekroczyła 2200 osób i co ważne, jest to jedyna mniejszość narodowa w województwie podlaskim, która zanotowała wzrost w latach 2002 – 2011³. Warto w tym miejscu dodać, że wielu autorów wskazuje, że jeszcze w okresie międzywojennym ludności o

¹ A. Sadowski, Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców, Wydawnictwo Trans Humana, Białystok 1995.

² A. Sadowski, Kapitał społeczny mieszkańców miasta, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Białymstoku, Białystok 2006.

³ http://www.stat.gov.pl/bialystok/69_1078_PLK_HTML.htm

korzeniach rusińskich czy ukraińskich było na tych terenach kilkadziesiąt tysięcy¹. Naukowych dowodów na pochodzenie etniczne dużej części mieszkańców województwa podlaskiego dostarczyły również badania prowadzone w drugiej połowie XX w. nad językiem i dialektami miejscowej ludności. Według Atlasu gwar wschodniosłowiańskich Białostoczczyzny (1980) „Województwo białostockie nie jest jednolite pod względem językowym. Na znacznej jego części występują gwary wschodniosłowiańskie: na północy białoruskie, na południu ukraińskie, a pomiędzy nimi przejściowe białorusko- ukraińskie. W pasie zachodnim niemal wyłącznie są gwary polskie, dalej na wschód ludność jest przeważnie dwujęzyczna, w wielu wsiach gwara polska współistnieje z gwarą białoruską lub ukraińską. Wzajemny stosunek dwóch współistniejących gwar układa się bardzo różnie”. W podobnym tonie pisze M. Barwiński analizując prace historyków i językoznawców na temat dzisiejszego województwa podlaskiego: „Granica północnego zasięgu gwar gwar ukraińskich przebiega na wschód od Hajnówki oraz na północy od rzeki Narwi, ponadto zachodnia granica maksymalnego zasięgu gwar wschodniosłowiańskich biegnie mniej więcej na zachód od linii Siemiatycze, Dziadkowice, Boćki, Bielsk Podlaski”² W niniejszym artykule nie ma miejsca na opisanie całego procesu odradzania się świadomości i tożsamości ukraińskiej wśród ludności zamieszkującej tereny między Bugiem a Narwią. Chciałbym skupić się na działalności samej mniejszości, przemianach jakie zaszły w tożsamości Ukraińców Podlasia w ostatnich latach oraz nowych problemach tożsamościowych jakie mogą pojawić się w najbliższym czasie.

MNIEJSZOŚĆ UKRAIŃSKA JAKO WSPÓLNOTA W DZIAŁANIU

Związek Ukraińców Podlasia działał początkowo w ramach ogólnopolskiej organizacji mniejszości ukraińskiej – Związku Ukraińców w Polsce i był oddziałem organizacji. Jednak bardzo szybko, bo już 22 marca 1992 roku nastąpiło oderwanie i usamodzielnienie się organizacji – powstał Związek Ukraińców Podlasia. Separacja nastąpiła pod wpływem sprzeczności i kształtowania odmiennych celów i działań organizacji na tle lingwistyki, etnografii oraz wyznania³. Zarówno w swoim programie, statucie jak i podejmowanych działaniach Związek Ukraińców Podlasia opiera się na miejscowych tradycjach, historii i ogólnie aktualnych realiach. Grupa ta

¹ Jerzy Tomaszewski, *Rzeczpospolita wielu narodów* (Warszawa, 1985); Leon Wasilewski, „Istotna liczba Ukraińców w Polsce”, *Sprawy Narodowościowe* z. 5–6 (1927); Wiśniewski Jerzy, 1977, „Osadnictwo wschodniosłowiańskie Białostoczczyzny – geneza, rozwój oraz zróżnicowanie i przemiany etniczne”, *Acta Baltico-Slavica* t. 4, (Białystok, 1977); Stanisław Glinka, Antonina Obrębska-Jabłońska, Janusz Siatkowski red., *Atlas gwar wschodniosłowiańskich Białostoczczyzny* t. 1 (Wrocław–Warszawa–Kaków–Gdańsk, 1980).

² M. Barwiński, *Ukraińcy na Podlasiu - Geneza, Kontrowersje, Współczesność*, *Acta Universitatis Lodzensis, Folia Geographica Socjo-Oeconomica* 2011, nr 11, s. 133.

³ D. Misiejuk, *Tożsamość ukraińska w Polsce: odtwarzanie czy tworzenie? Uwagi o kreacji tożsamości mniejszościowej*, [w:] Z. Jasiński, T. Lewowicki (red.), *Kultura mniejszości narodowych I grup etnicznych w Europie*, Opole 2004.

buduje swoją siłę i tożsamość w oparciu o język, kultywowaniu miejscowej tradycji i folkloru oraz „małej, prywatnej ojczyźnie”. Dlatego w ich programie jak i działaniach widać wiele autonomicznych i odgraniczających działań w stosunku do Związku Ukraińców w Polsce.

Chcąc zadbać o kultywowanie i odradzanie się miejscowego folkloru i tradycji w połączeniu z ogólnie pojmowaną kulturą mniejszościową i ukraińską, cyklicznie organizowanych jest wiele imprez kulturalnych. Największą jest Festiwal Kultury Ukraińskiej na Podlasiu - „Podlaska Jesień” odbywający się nie tylko w Bielsku Podlaskim ale również m. in. w Białymstoku, Siemiatyczach czy Czeremsku. Równie popularną i znaną w regionie imprezą kulturalno-folkową organizowaną przez ZUP jest „Na Iwana, na Kupała” organizowaną nad zalewem w Dubiczach Cerkiewnych. Wydarzenie ma już ponad dwudziestoletnią tradycję, pierwszy raz odbyło się bowiem w 1996 roku nad Narwią. Nad zalewem Bachmaty w Dubiczach Cerkiewnych odbywa się od 1998 roku. Impreza, która rokrocznie gromadzi co najmniej 8 tysięcy osób, jest doskonałym miejscem promocji i prezentacji nie tylko ukraińskiej muzyki folkowej, ale miejscowych tradycji i zwyczajów oraz działań podejmowanych przez miejscowe chóry i zespoły młodzieżowe i dziecięce¹. Pod patronatem ZUP działa kilka amatorskich zespołów artystycznych, w których uczestniczą dzieci i młodzież ze szkół oraz przedszkoli, gdzie nauczają się języka ukraińskiego. Zespoły te zajmują się głównie pielęgnacją i propagowaniem miejscowego folkloru i związanymi z nim piosenkami czy obrzędami. Warto wymienić zespoły: „Rodyna” z Dubiażyna, młodzieżowy „Ranok” z Bielska Podlaskiego, „Strumok” z Dubicz Cerkiewnych, „Hiłoczka” z Czeremchy, „Tyrse” z Kleszczel.

Najbardziej znanym i rozwiniętym zespołem, który w swojej działalności łączy krzewienie wśród młodzieży z regionu kultury ukraińskiej z pielęgnowaniem miejscowych tradycji, obyczajów i zwyczajów, jest zespół Ranok. Pierwszy koncert dał w 1995, a w jego składzie funkcjonowało 14 osób. Obecnie w kilku grupach wiekowych zespoły śpiewa i tańczy ponad 120 osób, głównie dzieci i młodzieży z Bielska Podlaskiego. Zespół kierowany przez nauczycielkę i animatora kultury ukraińskiej panią Elżbietę Tomczuk, odnosi wiele sukcesów nie tylko w Polsce ale i za granicą.

Bardzo ważną częścią realizacji celów, stawianych w statucie organizacji, jest wydawanie przez ZUP periodyku „Nad Buhom i Narwoju”. Publikowane w nim artykuły dotyczą życia kulturowego, religijnego i politycznego miejscowej ludności pochodzenia ukraińskiego. W piśmie przedstawiane są zarówno wątki historyczne jak i aktualne wydarzenia dotyczące ludności ukraińskojęzycznej w Województwie Podlaskim. Periodyk pełni centralną rolę w procesie zachowania i odradzania się kultury ukraińskiej w regionie między Bugiem a Narwią. Wiele jego artykułów

¹ L. Łabowicz, Co przyniesie przyszłość?, Nad Buhom i Narwoju 2005, nr 3, s. 12.

wprost nawiązuje, przypomina i opisuje miejscowe tradycje i folklor, które są ważne dla utrzymania tożsamości mniejszości w regionie¹.

Związek Ukraińców Podlasia od początków swojej działalności dążył do uruchomienia ukraińskojęzycznego programu telewizyjnego, który relacjonowałby istotne fakty i wydarzenia z życia miejscowej ludności oraz przedstawiał punkt widzenia i pomagał w szerzeniu świadomości i tożsamości wśród mieszkańców województwa podlaskiego posługujących się gwarą języka ukraińskiego. Program miał być nadawany w języku mniejszości z jednoczesnym tłumaczeniem na język polski w postaci napisów². Program zaczął się ukazywać od 1995 roku, jeszcze w ramach Warszawskiego Ośrodka Telewizji. Po powstaniu Białostockiego Ośrodka Telewizji program o nazwie „Ukraiński Przegląd” ukazuje się w ramach bloku tematycznego dotyczącego wszystkich mniejszości województwa o nazwie „Sami o sobie”. Program relacjonuje wydarzenia kulturalne społeczności, bieżącą działalność ZUP, prezentowane są felietony dotyczące miejscowej tradycji, religii, folkloru.

Również działalność radio stało się metodą promocji nie tylko tradycji, folkloru i kultury miejscowych Ukraińców ale również ważnym głosem tej mniejszości. Przedstawiciele mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim prowadzą od 1991 roku w Radiu Białystok program „Ukraińska Dumka”, który emitowany jest trzy razy w tygodniu. „W audycji znajdziecie materiały dziennikarskie – relacje, rozmowy i reportaże mówiące o dziedzictwie kulturowym ukraińskojęzycznej ludności Podlasia, a także o jej współczesnych osiągnięciach i problemach. Autorzy audycji nie omijają także tematów związanych z życiem ukraińskiej społeczności w Polsce, a także wydarzeń i procesów zachodzących na Ukrainie. Materiałom dziennikarskim towarzyszą ukraińskie piosenki”³. Od 2009 roku w regionalnym radiu Orthodoxya emitowana jest raz w tygodniu audycja w języku ukraińskim przygotowywana i prowadzona przez osoby związane z mniejszością ukraińską w województwie podlaskim.

Warto zaznaczyć, że ostatnie lata mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim przyniosły również spore sukcesy na gruncie narodowej i kulturowej edukacji. Zarówno w Bielsku Podlaskim jak i w Białymstoku powstały klasy w szkołach podstawowych i średnich umożliwiające naukę języka ukraińskiego i poznawanie tej kultury. W Bielsku Podlaskim powstało przedszkole z nauką języka ukraińskiego, gdzie dodatkowo realizowany jest projekt „Do źródła”. Polega on na tym, że dzieci na nietypowych zajęciach poznają lokalne i typowo ukraińskie kolędy, język, zwyczaje i obrzędy rocznego cyklu kalendarzowego. W projekcie

¹ Na przykład artykuły: Lubmiła Łabowicz, „Namawiamy pisankarki do zachowania swojej tradycji”, *Nad Buhom i Narwoju* 2017, nr 2; czy Jerzy Hawryluk, „Chto my je?”, *Jakaja nasza mowa?*, *Nad Buhom i Narwoju* 2005, nr 3.

² G. Kuprianowicz, E. Ryżyk, *Kronika podlasia*, *Nad Buhom i Narwoju* 1992, nr 3, s. 31.

³ <http://www.radio.bialystok.pl/dumka>

bierze udział 114 dzieci czyli ponad połowa uczęszczająca do Przedszkola nr. 9 w Bielsku Podlaskim.

Przedstawiciele i działacze ZUP, również w ostatnich latach, rozpoczęli działalność nie tylko kulturowo- instytucjonalną ale również polityczną. Ta aktywność przyniosła sukcesy w ostatnich wyborach samorządowych. Przedstawiciele Związku Ukraińców Podlasia znaleźli się w radach miast i gmin oraz pełnią różne funkcje samorządowe – wójtą, zastępcy burmistrza, przewodniczącego rady miasta, sołtysów w miejscowościach położonych głównie w południowej części województwa podlaskiego.

Sukces działań kulturalnych organizacji i instytucji mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim potwierdzają wyniki moich badań z 2011 roku. Wśród badanych w zasadzie wszyscy zadeklarowali uczestnictwo w życiu wspólnoty ukraińskiej w regionie oraz czynny udział w różnego rodzaju festiwalach kultury i imprezach masowych organizowanych przez Związek Ukraińców Podlasia. Takie odpowiedzi nie mogą dziwić, gdyż tożsamość „Ukraińców Podlasia” opiera się właśnie na języku, małej „ojczyźnie” (między Bugiem a Narwią) oraz lokalnej kulturze, folklorze, zwyczajach obyczajach. *„Żyję tutaj w okolicach Bielska to i kontakt mam z innymi Ukraińcami miejscowymi z regionu, to w końcu moi sąsiedzi. Biorę też czynny ten udział i w tych festiwalach, co są w Bielsku, Czeremsze i Dubiczach, bardzo chętnie tam jeżdżę i jestem zawsze. Czuję się tam swojsko i dobrze. Także na pewno trzy razy tak jako odpowiedź” (W52).* Inna z respondentek podkreśla wagę organizowanych festiwali zarówno dla rozwoju i utrzymania kultury ukraińskiej i ludowej w regionie, jak i kontaktów między przedstawicielami badanej zbiorowości: *„Tak, oczywiście że tak odpowiem na te pytania. W życiu wspólnoty ukraińskiej to raczej podczas festiwali kultury, czy tych prawosławnych tu trzeba powiedzieć o tym międzynarodowym festiwalu muzyki cerkiewnej, gdzie właśnie przyjeżdżają też chóry z Ukrainy i to bardzo dobrze jest przygotowane, czy też „Z Wiejskiego Podwórza” taki festiwal w Czeremsze i tam też ludzie z Równego z tego instytutu zawsze właśnie przywożą najlepszych artystów, jakich można sobie wyobrazić, tam jest bardzo dobrze pielęgnowana kultura i odnawiane nawiązywane kontakty między nami” (W5).* Również młodzi przedstawiciele społeczności najczęściej podkreślali aktywny udział w działalności zespołów muzycznych i tanecznych z regionu reprezentujących kulturę lokalną i ukraińską, czego przykładem może być następująca wypowiedź: *„Tak, poprzez to, że gram w zespołach muzycznych reprezentujących kulturę ukraińską. Z lublina jest zespół, czy też Offline, który został niedawno założony u nas w regionie. To jest folk rock. Biorę udział w różnych festiwalach, kontaktuję się z różnymi przedstawicielami narodowości ukraińskiej i to nie tylko z regionu. Także trzy razy tak” (W37).*

Podstawy tożsamości Ukraińców Podlasia w świetle badań z 2011 roku

Współcześni Ukraińcy w województwie podlaskim spotkali się odmiennymi problemami kształtowania i rewitalizacji własnej tożsamości w stosunku do

pozostałych grup mniejszości ukraińskiej z innych regionów kraju. Po pierwsze nie dotknęła ich akcja „Wisła”, co w bardzo znaczącym stopniu ułatwiło kontynuowanie i pielęgnowanie tradycji kulturowo- językowych. Nie zostało im odebrane poczucie bycia ludnością „tutejszą”. W odróżnieniu od przedstawicieli mniejszości ukraińskiej w innych regionach kraju, Ukraińcy na Podlasiu związani są tylko z prawosławiem, co również może stanowić o ich specyficznej i nieco odmiennej strukturze tożsamości. Jednocześnie zostali zmuszeni do podjęcia wyzwania dotyczącego przebudowy stereotypu mówiącego, iż każdy prawosławny mieszkaniec województwa podlaskiego jest Białorusinem. W przeciwieństwie do swoich pobratymców w innych regionach kraju Ukraińcy na Podlasiu nie są osamotnieni w „inności”, co zrodziło odmienne problemy tożsamościowe nie tylko związane z asymilacją do polskości. „Dotąd mówiliśmy: Białorusini, ale to nie od dawna. Teraz coraz częściej mówi się: Ukraińcy. Dwa bratnie narody. Ale kto jest kto? Moi ruscy pradziadowie nie zaprzęтали sobie tym głowy. Ich sens życia zawierał się w pracy własnych rąk. Nad nimi zawsze było to samo słońce, ten sam widok ich otaczał, rok regulowany świętami religijnymi był uporządkowany. Byli wśród swoich”¹.

Tożsamość traktowana jako jedna z „najbardziej uniwersalnych ludzkich potrzeb, potrzeb przynależności lub bycia akceptowanym, potrzeb bezpieczeństwa”², jako ukraińska zaczęła się kształtować dosyć późno wśród mieszkańców południowo-wschodniej części województwa podlaskiego. Dopiero w latach 80. i 90. XX wieku, ze względu na demokratyzację życia społecznego oraz lepszego poznawania, opisu dialektów i gwar ukraińskich na Podlasiu, rozpoczęło się na tych terenach dość intensywne poszukiwanie i budowanie etnosu ukraińskiego. „Poszukiwanie tożsamości jest najbardziej intensywne wówczas, gdy nie jest ona „dana” jako dar krwi i ziemi, lecz gdy jest płynna, plastyczna (...)”³. Bardzo dobrze opisują to poszukiwanie słowa jednego z przedstawicieli badanej grupy: „Oczywiście, że nie od zawsze czułem się Ukraińcem. Moja ukraińskość pojawiła się od zaprzeczenia białoruskości, dlatego, że ja jestem tym pierwszym pokoleniem studiującym na przełomie lat 70 i 80, które że tak powiem dostało argumenty żeby powiedzieć, że nas ordynarnie oszukują, wmawiają nam ciemnotę, bo my tacy nie jesteśmy. Poszedłem na studia, poznałem ludzi podobnych do mnie, zaczęliśmy rozmawiać, czytać, a no i jak miałem te 18 czy 20 lat to pojawił się „Atlas gwar wschodnio-słowiańskich Białostoczczyzny”. Do tej pory gdzieś oficjalnie, słyszałem tylko, że my rozmawiamy po białorusku. Wziąłem ten atlas, czytam i co tu się okazuje? Żaden to jest białoruski, tylko ukraiński. A wcześniej była taka sytuacja, że byliśmy odcięci od

¹ M. Sajewicz, Z metodologii badań nad słowotwórstwem peryferyjnych gwar białoruskich Białostoczczyzny, [w:] F. Czyżewski (red.), Język i kultura na pograniczu polsko-ukraińsko-białoruskim, Lublin 2001, s. 77–104.

² Z. Bauman, Socjologia, tłum. Jerzy Łoziński, Poznań 1996, Zysk i S-ka, s. 8

³ Tamże, s. 9

szkoły, od literatury – kompletna izolacja. Ktoś tam chciał nas przekreślić jak jakiejś maszynce. To się nie udało – na szczęście. To się właśnie zaczęło od zaprzeczenia białoruskości, bo to nie była nasza tożsamość. To się zaczęło od odkrywania korzeni. Ta tożsamość zaczęła się w drodze poszukiwań” (W12). Mniejszość ukraińska w województwie podlaskim budując swój status narodowy napotyka więc na istotne problemy. Z jednej strony mamy do czynienia z problemem „oderwania się od białoruskości”, a z drugiej z bardzo niejasnym etnosem ukraińskim.

Badani przedstawiciele mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim zaznaczali, że każdy ma jakiś naród i jest reprezentantem jakiegoś narodu, ale nie każdy trafnie go uświadamia. Wśród badanych dominują poglądy związane z naturalistycznym (lub obiektywistycznym) rozumieniem narodu i przynależności narodowej. „I urodzenie i osobisty wybór jest ważne, to znaczy, że z jednej strony to, czy jesteście członkiem takiego czy innego narodu musi być w jakiś sposób zdeterminowane, musi być uzasadnione. Nie może być ni z gruszki, ni z pietruszki. Oczywiście najlepiej, że ten wybór nasz jest oparty na genezie genetycznej. Z czegoś tam pochodzimy i się wywodzimy. Rzecz jasna że wybieramy w końcu sobie przynależność narodową, bo będąc członkiem jednego narodu na przykład zmieniają się nazwy: chociażby w naszym przypadku. Pięćdziesiąt czy sto lat temu byliśmy Rusinami, a dziś już takiej narodowości nie ma i co tu mówić o wyborze? Zresztą taka kategoria przestała istnieć. Dzisiaj musimy się nazywać inaczej, bo dzisiaj jest inna sytuacja i to wszystko inaczej wygląda. Jak chcemy działać i istnieć odrębnie to i inaczej się nazywamy” (W25). Podejście zgodne z którym osobisty wybór musi być poparty cechami obiektywnymi oraz pochodzeniem jest z jednej strony związane z historycznymi zawirowaniami jakim poddana była ta grupa, a z drugiej strony rozległym etnosem ukraińskim do którego działacze Związku Ukraińców Podlasia ciągle się odwołują. W świadomości respondentów pojawia się więc nowa kategoria przynależności narodowej, przynależności potencjalnej lub nieświadomionej. Jest to zrozumiałe w warunkach funkcjonowania dzisiejszych Ukraińców Podlasia, gdzie duża część etnosu ukraińskiego w województwie podlaskim nie uważa się za ukraińców. Przekonania o funkcjonowaniu ukrytej lub nieświadomianej przynależności narodowej są ewidentnym wskaźnikiem, iż procesy narodotwórcze na badanym obszarze nie zostały ugruntowane, a tym bardziej jakoś zakończone. „Jest to na pewno z jednej strony ludność ukraińskojęzyczna, ale bez wykrystalizowanej świadomości narodowej albo nawet ze świadomością białoruskiej. Ale za tą świadomością białoruską nie idą wartości, tradycje, język i literatura. To taka ludność o świadomości etnicznej, bardziej prawosławnej czy ruskiej, która posługuje się gwarami ukraińskimi, związana jest z kulturą ukraińską, ale świadomości ukraińskiej nie ma. Więc nie będę nazywała ludzi, którzy nie czują się Ukraińcami, Ukraińcami. Tych nieświadomych to co najwyżej ludność właśnie ukraińskojęzyczna, a tą drugą grupę, która zbudowała na bazie atrybutów swoją tożsamość ukraińską, to są po prostu Ukraińcy na Podlasiu czy Ukraińcy prawosławni (W23).

Sami zainteresowani określali i postrzegali siebie, jeszcze w 2011 roku, jako „Ukraińców Podlasia”, grupę spójną i wyraźną, opierającą się o takie wyróżniki jak: język w postaci archaicznej gwary, autochtoniczność i miejscowe pochodzenie (między Bugiem a Narwią), miejscowa kultura ludowa i zwyczaje oraz wyznanie prawosławne. Obok takich obiektywnych cech jak miejsce zamieszkania, pochodzenie czy miejscowe zwyczaje, język umożliwił świadomym przedstawicielom tej mniejszości dokonanie podstawowych kategoryzacji i podziałów ludności. Język w postaci gwary dostarczył dowodów na występowanie różnic nie tylko w stosunku do Polskiej większości, ale co ważniejsze do Białoruskiej mniejszości w województwie podlaskim, która pod względem wielu cech kulturowych jest dla miejscowej ludności nie do odróżnienia. Większość badanych deklарowała używanie języka ukraińskiego w formie miejscowej gwary. „Ja oczywiście od dziecka posługuję się gwarą ukraińską i prawdę mówiąc, do drugiej klasy szkoły podstawowej języka polskiego nie znałem. To było oczywiste i tak na prawdę nieoczywiste to było to, że uczę się jakiegoś innego języka i wciskało mi się, że to mój język narodowy. Dzisiaj oczywiście sytuacja jest taka, że w domu ze swoimi znajomymi, z sąsiadami, którzy mają też podobne pochodzenie, rozmawiamy gwarą. Ja się staram kultywować te tradycje języka rodzimego, który wyniosłem ze swojej wsi” (W9).

Jedną z podstawowych cech współczesnej tożsamości etniczno- narodowa badanej grupy jest również przeciwstawienie własnej grupy narodowościowej Białorusinom. W związku z tym w województwie podlaskim widoczny jest swoisty konflikt pomiędzy mniejszością białoruską i ukraińską, gdyż każda z nich odwołuje się do tej samej ludności, a zaszczości historyczne sprawiają, że miejscowa ludność często stoi przed ciężkimi wyborami. „Moja świadomość bycia Ukraińcem zaczęła się może nie tyle od zaprzeczenia białoruskości, co bardziej poszukiwania, choć zaprzeczanie też było. Ja kończyłem liceum, teraz chyba też tak się nazywa, z białoruskim językiem nauczania. Przez cztery lata się tego uczyłem, później też była matura, ale jakoś nigdy nie przyjmowałem tego jak czegoś swojego i oczywistego. W momencie studiów czy pod koniec liceum pojawiły się pewne pytania powstałe w konfrontacji z pojawiającymi się informacjami. Wtedy pojawiło się „Nad Buhom i Narwoju”, wtedy zaczęto wydawać, programy w radiu i telewizji dotyczące tematyki Ukraińców na Podlasiu. I w konfrontacji z tymi informacjami, tak jak mówię, te poszukiwania poszły w stronę ukraińskości. Dalej były studia i tutaj dalej się z wieloma ludźmi rozmawiało, poznawało, wyjeżdżało. I już na studiach ta tożsamość została skryształizowana” (W17).

W związku z powyższymi podstawowymi składnikami tożsamości ukraińskiej w regionie, a jednocześnie cechami umożliwiającymi budowanie granic oddzielających mniejszość Ukraińską i Białoruską stały się język jako gwara, pochodzenie oraz teren zamieszkiwania. „Oczywiście kwestie językowe. Ludność ukraińska mówi po ukraińsku, gwarą, a białoruska po białorusku. Są nieco inne zwyczaje. Na

terenach etniczno-białoruskich występują pewne zwyczaje, które nie występują na terenie ukraińskim i na odwrót. Inna była też migracja tej ludności. Według badań naukowców, historyków, ludność ukraińska przybyła z południa głównie z Wołynia czy z Ziemi Brzeskiej, a ludność białoruska z północno-wschodniej części, z nad Niemna. Z tym że oczywiście ogromna grupa ludzi świadoma narodowo wszczęła czyn, która uważa się za Białorusinów, pochodzi z terenów etnicznie ukraińskich i stąd tutaj wychodzi duże zamieszanie. Często jest tak, że osoby, które etnicznie pochodzą z terenów ukraińskich, uważają się za Ukraińców lub częściej za Białorusinów i tutaj jest paradoks w tej sytuacji na Podlasiu” (W4).

Przedstawiciele mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim w 2011 roku charakteryzowali się również bardzo małym stopniem powiązania z Ukrainą jako ojczyzną. Większość badanych czuła przywiązanie do terenów między Bugiem, a Narwią i tą część województwa podlaskiego uznawała za swoją ojczyznę. „Ja na pewno czuję się związany z Podlasiem, dla mnie to jest moja ojczyzna. Ja mogę się oczywiście odnosić do historii i kultury Ukrainy, ale moją ukraińską, rusińską ojczyzną jest Podlasie. Jestem tego świadom i po prostu... no oczywiście, że historycznie była to jednolita kraina kiedyś, ale dzisiaj odizolowana przez setki lat, ten region to dla mnie jest ojczyzna, ten region między Bugiem a Narwią” (W9). W podobnym tonie wypowiada się jedna z respondentek: „górnolotne pytanie o ojczyznę. Najbardziej czuję się związana ze swoim regionem i tym miejscem, z którego pochodzę. To najbardziej traktuję jak ojczyznę. Moja mała ojczyzna to jest Podlasie” (W23).

Rzadko, jeżeli w ogóle, wymieniane były kulturowe aspekty powiązań, a większość badanych deklarowała brak kontaktów i wspólnych interesów z samą Ukrainą jak i jej obywatelami. Badani podkreślali też silną potrzebę autonomii „Ukraińców Podlasia” w stosunku do pozostałej części Ukraińców w Polsce oraz przywiązanie do religii prawosławnej. „Oczywiście, powinniśmy utożsamiać się tak naprawdę z jedną grupą narodową – ukraińską. Mamy wspólne pochodzenie, podstawy, aby tak sądzić. Natomiast na dzisiaj jesteśmy jednak taką grupą, która różni się od Ukraińców z innych regionów Polski. Chociażby poprzez tą ostatnią historię, poprzez te zawieruchy, które dotknęły tą ludność na południe od Bugu. Ludność ta, która jest na północ od Bugu, nie doświadczyła w historii najnowszej tego typu zdarzeń, choć dotknęło nas coś innego – ta właśnie tutaj białorusitzenizacja. Być może ona bardziej wpływa na zanik, czy też jest większym zagrożeniem dla tej grupy naszej niż to, co stało się na Podlasiu południowym tam na południu. Chociaż od razu zaznaczę, że nie można tego tak jednoznacznie i dokładnie powiedzieć, nie ma całościowego porównania, tam działy się rzeczy drastyczne dla tej ludności. Jeszcze trzeba powiedzieć o religii czyli wyznanie Prawosławne u nas, no i gwara a nie język literacki. I ja myślę że My jesteśmy bardziej związani z tym, tutaj regionem, naszym czyli między Bugiem a Narwią a nie państwem Ukrainą ” (W9).

Badania z 2011 roku potwierdziły hipotezę o autentycznym narastaniu podmiotowości zbiorowości ukraińskiej w województwie podlaskim, a same procesy narodotwórcze przynajmniej na etapie początkowym obejmowały przede wszystkim konsolidację wewnętrzną zbiorowości, tworzenie instytucji mniejszości narodowej oraz rewitalizację i odradzanie tożsamości opartej na języku w postaci archaicznej gwary, autochtoniczności, miejscowej kulturze ludowej i zwyczajach oraz wyznaniu prawosławnym.

Przemiany tożsamości związane z konfliktem w „ojczyźnie ideologicznej”.

W 2015 roku, w obliczu wojny na Ukrainie zasadnym wydało mi się przeprowadzenie kolejnych badań, które dałyby materiał porównawczy oraz odpowiedziały na kilka pytań dotyczących wpływu obecnej sytuacji na Ukrainie na rozwój tożsamości narodowej mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim. Założyłem, że zmiany mogą podążać w trzech kierunkach: 1) utrzymanie dystansu i autonomii wobec wydarzeń na Ukrainie; 2) włączanie się w nurt wydarzeń, wzrost nastrojów nacjonalistycznych oraz narastanie tożsamości ukraińskiej; 3) ucieczka poprzez dalsze zbliżenie i integracja z większością polską.

Z przeprowadzonych badań wynika, że nastąpił „zwrot” „Ukraińców Podlasia” w kierunku samej Ukrainy. Widoczna była zmiana podejścia respondentów i wysoki wzrost zainteresowania sytuacją na Ukrainie. W zasadzie wszyscy badani śledzili sytuację na Ukrainie, mieli dostęp do ukraińskich mediów oraz interesowali się informacjami płynącymi z tamtejszych portali internetowych. Wyrażali nie tylko chęć i deklaracje pomocy, ale i działań, których przykładem jest przyjmowanie podczas wakacji dzieci z rejonów zagrożonych walkami. Respondenci mieli jasne i klarowne przemyślenia i uwagi na temat sytuacji na Ukrainie, a sama Ukraina była w znacznie większym stopniu niż w poprzednim badaniu postrzegana jako „ojczyzna ideologiczna”.

Respondenci w niewielkim stopniu podkreślali potrzebę utrzymania znacznej autonomii wobec Związku Ukraińców w Polsce. Zaznaczył się wyraźny podział na dwie grupy. Jedni uważają, że pozostawanie w autonomii jako Związek Ukraińców Podlasia jest korzystne, drudzy skłaniają się w kierunku większej współpracy i integracją ze ZUwP. Wszyscy badani jednoznacznie opowiadali się za wizją Ukrainy europejskiej i prozachodniej. „Ja wiem tak zakulisowo, że całym powodem utworzenia Związku Ukraińców Podlasia było to, że większość Ukraińców w Polsce to są ludzie wyznania unickiego. Tutaj natomiast na Podlasiu to są, my jesteśmy prawosławni. I tutaj był ten główny rozdział. Ale teraz ja i nie tylko ja uważam, że w interesie ruchu jest nam potrzebna jedna, wspólna reprezentacja i działanie. Jak się widzi, co się dzieje na szczeblach krajowych, się rozmawia i mówi o Związku Ukraińców to nikt nie pamięta i nie wie, że istnieje Związek Ukraińców Podlasia. Także dla mnie jest to bardzo niekorzystna sprawa, nikt o nas nie pamięta i się nas po prostu pomija. I ja uważam, że tak jak i niektóre towarzystwa Łemków są częścią Związku Ukraińców

w Polsce, tak i my powinniśmy być tylko, że z jakąś małą autonomią regionalną. Wtedy i więcej możemy, w jedności siła i ten podział jest taki sztuczny, bo kulturowo i tak z nimi współpracujemy i się cały czas wymieniamy, przyjeżdżamy do siebie i razem robimy wydarzenia kulturalne” (W3).

Religia prawosławna dla badanych nie jest już tak ważnym elementem w ramach budowania własnej tożsamości narodowej. Dzisiaj jest to powód do podziałów w społeczności lokalnej, a wynikające z przynależności religijnej konotacje - jedną z barier rozprzestrzeniania się tożsamości ukraińskiej w województwie podlaskim. Badani zaznaczali widoczne podziały wśród miejscowej ludności prawosławnej, która jest etnosem, do którego działacze ruchu się odwołują i z którego pochodzą jego wszyscy przedstawiciele. Podziały te korespondują z widocznym dzisiaj podziałem ruskiego świata na Ukrainie¹. Sugerowano negatywny stosunek duchownych prawosławnych oraz ich poparcie dla Rosji. „Świadomość jest mocno kształtowana przez media, a wiadomo, że tutaj u nas jak ktoś ma w sobie kulturę i korzenie ukraińskie, to jest prawosławny. Cerkiew natomiast twardo stoi po stronie moskiewskiej i nie kryje tego. Jeżeli ktoś słucha duchownych i dodatkowo w naszym rejonie poogląda telewizję, to niestety, ale na pewno będzie się odwracał od naszej sprawy, od bycia Ukraińcem. I ja to wręcz czuję, że wśród prawosławnych gros tych ludzi, którzy z nami sympatyzowali, czy nawet mogliby poczuć się, tą świadomością i już nawet niektórzy się po części czuli bo i rozmawiali „po swojemu” i przychodzili, czytali, to teraz się odwraca. Ja w tym towarzystwie prawosławnym to czuję niestety i widzę” (W9) oraz „Sytuacja zagrożenia/wojny na Ukrainie nie ma aż tak wielkiego wpływu na kształtowanie się świadomości ukraińskiej w województwie podlaskim. Wydaje się jednak, że ma widoczny wpływ na polaryzowanie się bardziej skrajnych postaw wśród ludności prawosławnej regionu - z jednej strony unaocznienie się postaw prorosyjskich i antyukraińskich, z drugiej - większej solidarności i poparcia dla narodu ukraińskiego” (W1).

Respondenci deklarowali, że na ogół nie zauważają intensyfikacji postaw skrajnych, nacjonalistycznych wobec Ukraińców Podlasia, zarówno wśród przedstawicieli grupy własnej jak i grupy większościowej. W wywiadach widoczne były jednak dosyć silne postawy antyrosyjskie wśród świadomych Ukraińców w województwie podlaskim oraz poparcie dla polityki prowadzonej przez Petra Poroszenkę.

Badanie wskazało również na problem stopniowego zanikania gwary ukraińskiej w województwie podlaskim, która była czynnikiem inicjującym odradzanie się tej zbiorowości w województwie oraz czynnikiem odróżniającym zarówno w stosunku do mniejszości białoruskiej w regionie jak i pozostałych Ukraińców w Polsce posługujących się głównie ukraińskim językiem literackim. Podkreślano, że

¹ M. Riabczuk, Dwie Ukrainy, Kolegium Europy Wschodniej, Warszawa 2005

młodzież ukraińska, w regionie kształcąca się w przedszkolu i szkołach w zakresie języka literackiego, nie poznaje w zasadzie gwary i nią nie mówi. „Jak ja się zapytałam kiedyś ojca, w jakim języku my mówimy, jaki jest nasz język ojczysty to On mi odpowiedział po „hałacku” i tak się mówiło albo, że po swojemu albo po hałacku. I później ktoś to nazwał, że to nie „hałacki” tylko ukraiński. A dzisiaj dzieci nie mają tego dylematu, one się uczą w szkole literackiego ukraińskiego i wiedzą od razu co i jak i kim są. Niestety ta gwara zanika, ja jeszcze z mężem mówię gwarą i między sobą bardzo często i nawet do dzieci. Ale z nimi to częściej po polsku, zresztą jak już coś to ja do nich gwarą a oni ukraińskim odpowiadają. Świadomość młodych jest fajna, dobra, oni się nie wstydzą ale oni uważają się po prostu za Ukraińców i Polaków, a nie że my jeszcze mieszcowi. Ja mam trójkę dzieci i jest tak, że oni świadomość mają, ale gwarą nie rozmawiają i ona niestety pewnie zostanie w muzeum w skansenie. Dzieci w Orli i okolicach nie rozmawiają już w ogóle w gwarze, dzieci co najwyżej uczą się literackiego w szkole” (W8).

Podsumowując wyniki badania z 2015 roku, należy stwierdzić, że obecna sytuacja na Ukrainie w sposób widoczny wpłynęła na przyspieszenie oraz ukierunkowanie przemian tożsamościowych wśród mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim. Widoczny był częściowy rozpad dotychczasowej tożsamości i niektórych jej elementów składowych, takich jak: odwołania do religii prawosławnej, miejscowej gwary czy potrzeby autonomii wobec Związku Ukraińców w Polsce. „Ukraińcy Podlasia” oraz ludność, do której ta grupa się odwołuje i która stanowi jej naturalny etnos, ulega dalszym podział i rozpadowi, który z jednej strony cechuje się postawami nacjonalistycznymi oraz silnym zbliżeniem do Ukrainy albo z drugiej strony postawą ucieczki w polskość lub białoruskość, której bliżej dzisiaj do świata prawosławnego. W związku z tymi podziałami rysował się również, w oczach respondentów, widoczny rozbrat pomiędzy narodem, a religią oraz upadek mitu jednego ruskiego świata. Ważne było również to, że „Ukraińcy Podlasia” reprezentują tylko proeuropejską wizję Ukrainy.

Nowe wyzwania. Wnioski końcowe.

W ostatniej części artykułu chciałbym zwrócić uwagę, że obecnie sytuacja kształtowania i rewitalizacji tożsamości mniejszości ukraińskiej może podlegać kolejnym zmianom i komplikacjom ze względu na pojawiające się coraz częściej w województwie postawy ksenofobiczne i konflikty na tle narodowo- etnicznym. Pogranicze jest najczęściej obszarem heterogenicznym, zróżnicowanym kulturowo. Rzeczywistość życia społeczno- kulturowego jest tworzona poprzez częste i trwałe kontakty pomiędzy przedstawicielami dwóch lub więcej grup etnicznych czy narodowych. Ta sytuacja była postrzegana jako szansa, a samo pogranicze jako środowisko stymulujące otwartość podmiotu na pluralizm kulturowy i tolerancję. Również w tym sensie, w oparciu o wielokulturowość, pluralizm, postrzegano i promowano województwo podlaskie. Dzisiaj na tym wielokulturowym obrazie

mieszkańców województwa pojawia się coraz więcej rys, pod postacią lokalnych konfliktów o źródłach etnicznych, które paradoksalnie nie muszą być objawem słabości mniejszości i rosnącego podporządkowania ale wręcz odwrotnie. Wydaje mi się, że można dzisiaj zwrócić uwagę na kilka czynników wpływających na kształtowanie sytuacji konfliktowej w województwie. Należy jednak zaznaczyć, że dokładne określenie tych czynników i ich wpływu wymaga przeprowadzenia wnikliwych badań. Można postawić hipotezę, że w województwie podlaskim kończy się idea badania ładu narodowo- etnicznego, który polegał na przymusowym dostosowywaniu się mniejszości do większości. Wcześniej nie było konfliktów lub ich zasięg i widoczność była mniejsza, gdyż mniejszości czuły się słabe i najczęściej same, dobrowolnie asymilowały się do Polskości. To było najłatwiejszy i najszybszy sposób umożliwiający awans społeczny. W tym przypadku brak konfliktu etnicznego w sensie behawioralnym nie musiał oznaczać sytuacji w której mieliśmy faktycznie do czynienia z równym dostępem wszystkich grup etnicznych do zasobów ekonomicznych, politycznych czy symbolicznych na danym obszarze i w społeczeństwie. W tym przypadku brak konfliktów wynikał raczej z wymuszonej zgody grup upośledzonych na nierówne traktowanie ich przez grupę dominującą¹. Dzisiaj dzięki demokratyzacji, upodmiotowieniu mniejszości ten statut gorszości w większości przypadków został obalony, a mniejszości coraz częściej upominają się o swoje prawa i możliwości.

Kolejnym czynnikiem jest sytuacja w której mniejszości nie są w stanie rozwijać swoich tożsamości narodowych poprzez kontakt z macierzami. Bardzo często mniejszości województwa podlaskiego nie dostają wiele od swoich ojczyzn i nie widzą żadnego zainteresowania ze strony Białorusi czy Ukrainy. W tym przypadku głównie same, autonomicznie podejmują różne działania w celu zachowania swojej tożsamości i kultury. Główne pytania dzisiaj, związane z tym wątkiem, to do jakiego stopnia Polska jest w stanie przyzwalać na upodmiotowienie mniejszości? Jaka jest granica tolerancji?

Kolejnym czynnikiem konfliktogennym może być komplikująca się sytuacja prawna, jak i stosunki międzynarodowe, geopolityczne. Z jednej strony obowiązujący porządek prawny daje konkretne zasady i możliwości działań wszystkim grupom etnicznym i mniejszościowym, a z drugiej strony sytuacja polityki wewnętrznej jak i międzynarodowej państwa Polskiego uległa widocznym komplikacjom. Znacznie częściej występują różnego typu napięcia na tle zarówno polityki bieżącej, jak i historycznej między Polską a Litwą, Rosją, Białorusią czy Ukrainą. To w sposób oczywiste powoduje chaos tożsamościowy, jest podłożem konfliktów i często działań „zaczeptych”, prowokacyjnych.

W ostatnim czasie widoczny stał się wzrost postaw narodowych w Europie i Polsce. Powrót do idei państwa narodowego i istotności pojęcia narodu jako suwerena,

¹ J. Mucha, *Oblicza etniczności. Studia teoretyczne i empiryczne*, Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków 2005.

jego dobra i ważności w prowadzonych działaniach i polityce. Postrzeganie narodu jako ethnos, a nie demos. Dzisiaj w Polsce zwłaszcza wśród rządzących występuje wizja silnego państwa narodowego. „Postawiłem tezę, że narodowe ruchy w znacznej mierze pojawiają się wraz z upodmiotowieniem migrantów, którzy przenieśli się ze wsi do miasta i mają zgeneralizowane poczucie, że muszą bronić Rzeczypospolitej. W akcie buntu niejako wrócili do dawniejszych polskich trwałych wartości, które ja nazwałem nacjonalizmem wiejskim, ale w znaczeniu deskryptywnym, nie normatywnym. Ma on szczególne cechy, takie jak: przywiązanie do ziemi, łączone z przywiązaniem do ojczyzny, troska o swoich, niechęć do obcych, specyficzne pojęcie „normalności” dość bliskie homogeniczności społeczno-kulturowej w połączeniu z nieakceptowaniem „normalności” innych, choćby nawet pochodzili z pobliskich, ale odmiennych kulturowo wsi. Nadto zachowania narodowe mają silne oparcie w kościele”¹.

Wzrost postaw narodowy i antyeuropejskich stał się, w ostatnim czasie, szczególnie widoczny wśród ludzi młodych i młodzieży w regionie. To młodzi są członkami skrajnych organizacji narodowych takich jak ONR czy Młodzież Wszechpolska, to oni stanowią główną siłę populistycznych partii. Polska młodzież wydaje się być rozczarowana konsumpcją i zaawansowanym kapitalizmem Zachodu. Wielu, którzy wyjechali w celu imigracji zarobkowej, doświadczyło upokorzenia, deklasaacji i odkryło, że w państwa „starej Unii” mają gorszy statut społeczny niż Hindus, Pakistańczyk czy Nigeryjczyk. To wszystko mogło sprawić, że konserwatyzm promujący tradycyjne wartości, trwałość tożsamości narodowej oraz osobistą godność stał się dla nich tak przyciągający² (Dymek 2016). Oczywiście te spostrzeżenia należy poddać wnikliwym badaniom, których obecnie brak. Zbadanym faktem jest jednak wysoki poziom eurosceptycyzmu młodych Polaków oraz niezgoda na przyjmowanie migrantów (*Badanie „Polskie Generalne Studium Wyborcze”. Data przeprowadzenia badań: 14–29 listopada 2015 r. Realizowane przez Centrum Badania Opinii Społecznej. Wielkość próby: n = 1733*)

Wymienione przeze mnie czynniki powodują, że w ostatnich latach coraz częściej pojawiają się sytuacje konfliktowe na tle narodowo- etnicznym nie tylko pomiędzy większością a mniejszością (np. dewastacje meczetu i nagrobków w Kruszyńskich czy Marsz Żołnierzy Wyklętych w Hajnówce), ale również pomiędzy mniejszościami (np. wspomniany w tym artykule konflikt mniejszości ukraińskiej z białoruską). Ta sytuacja zmienia warunki kształtowania się tożsamości mniejszościowej i na pewno warta jest zbadania.

¹ A. Sadowski, *Naród kulturowy jako kategoria badawcza socjologii narodu*, [w:] A. Sakson (red.), *Ślązacy, Kaszubi, Mazurzy i Warmiacy – między polskością a niemieckością*, Poznań 2017.

² J. Dymek, *Cześć i chwała młodej Polsce (Prawicowej)*, „Krytyka Polityczna”, 07.04.2017 - <http://krytykapolityczna.pl/kraj/mloda-polska-prawica/>

Mniejszość ukraińska w województwie podlaskim jest grupą bardzo interesującą z punktu widzenia badacza spraw narodowościowych oraz tożsamościowych. W przeciągu ostatnich dziesięcioleci ludność ta podlegała ogromnym i znamienym przemianom świadomościowo – tożsamościowym, które najczęściej wynikały i łączyły się ze zmianami w sferze geopolitycznej regionu. Ciekawym jest prześledzić szlak, jaki przeszła ewolucja tożsamości narodowej mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim i jednocześnie stwierdzić, że ów proces jeszcze się nie zakończył, a obecna sytuacja może jeszcze bardziej ją skomplikować. Niewątpliwie ruch odrodzenia ukraińskiej tożsamości w województwie zapewnił sobie trwałe miejsce na mapie narodowościowej regionu, a sama grupa poprzez swoje działania oraz zwiększającą się liczbę świadomych członków jest widoczna. Jednak należy stwierdzić, że tożsamość narodowa grupy ciągle się kształtuje i ulega przemianom zarówno pod wpływem czynników zewnętrznych jak i wewnętrznych.¹

¹ Niniejszy tekst związany jest z realizacją projektu Procesy tworzenia się (konstruowania) małego narodu (kulturowego) na przykładzie obiegowo nazywanej mniejszości ukraińskiej w województwie podlaskim finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki w Krakowie, realizowanego przez autora niniejszego tekstu (umowa nr UMO-2011/01/N/HS6/05014 do wniosku nr 2011/01/n/HS6/05014)”

Розділ II

ПРИКЛАДНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ

Irena Machaj

**Od kolektywnych do indywidualnych tożsamości.
Praktyczne wyzwania**

Jednostka – struktura społeczna. Tendencje przemian

Tożsamość społeczna jest jednym z tych obszarów życia społecznego, który współcześnie intensywnie poddawany jest refleksji naukowej. Skupiają na nim istotną część swojej uwagi wszystkie nauki społeczne, oraz duża część nauk humanistycznych. Obserwujemy niezwykle szybko toczącą się od lat 80-tych XX wieku karierę pojęcia tożsamości społecznej, oraz jego silne osadzanie w coraz to nowych kontekstach problemowych nauk społecznych, poczynając od takich jak socjalizacja jednostki, kształtowania się grup odniesienia i aspiracji, poprzez problematykę tożsamości etnicznych i narodowych, aż do zagadnień dotyczących historii powstawania i losów idei politycznych czy ruchów społecznych. Tożsamość staje się jedną z kluczowych kategorii pojęciowych, w której obecnie nauki społeczne upatrują wielką moc wyjaśniającą badane przez nie zjawiska społeczne. Wskazuje się również, iż to w obszarze tożsamości należy upatrywać czynników odpowiedzialnych za przebieg różnorodnych procesów społecznych, w tym również niepożądanych z punktu widzenia ładu społecznego, takich jak przestępczość gospodarcza czy obyczajowa. Wskazuje się również na tożsamość i mechanizmy ją stanowiącą, jako doniosłe źródła nowych zjawisk i form społecznych rozpowszechniających się w życiu zbiorowym, takich jak życie w pojedynkę czy tworzenie rodzin monoparentalnych.

Intensywne zajmowanie się zagadnieniami tożsamości społecznej jest w dużej mierze również efektem coraz szerzej występującej świadomości badaczy, która

dotyczy ewoluowania koncepcji społecznej istoty życia, pojmowania przez naukę „natury” życia społecznego. Mówiąc o ewolucji koncepcji, w tym także naukowego rozumienia „istoty” życia społecznego, mam na myśli zmiany następujące w obrębie nauki, które odnoszą się do koncyptowania życia społecznego i rozumowego uporządkowania refleksji naukowej nad zjawiskami występującymi w życiu zbiorowości ludzkich. Kierunek tych przemian można zarysować przez wskazanie na powolne przemieszczania usytuowania tego, co społeczne; z pierwotnie przyjmowanego poziomu różnorodnych, kolektywnych form życia, na obszar bliższy jednostce, jej świadomości oraz aktywności, by w efekcie tych procesów, przybrać postać nieustannego konstruowania i rekonstruowania elementów i zasad życia zbiorowego przez jednostki. W tradycyjnych przedindustrialnych społeczeństwach podmiotem wytwarzającym życie i zjawiska społeczne zasadniczo były różnorodne zbiorowości społeczne, takie jak sąsiedztwa, wspólnoty lokalne, religijne, etniczne etc. To one formowały zarówno świadomość jednostki, jej system poznawczy oraz emocjonalny, a także podsuwały jej sprawdzone i efektywne w danych okolicznościach, sposoby i wzory reakcji oraz działań. W kierunkach percypowania, interpretowania, rozumienia oraz aktywności jednostki znajdowały zatem odzwierciedlenie wzory i standardy kolektywne, które uprzednio przeszły próbę czasu. W jej następstwie występujące w codziennych sytuacjach rozumienia zdarzeń oraz sposoby działań były legitymizowane przez tradycję oraz szacunek, jaki im towarzyszył. Wytwory życia zbiorowego, mające charakter kulturowy ze względu na ich powszechne podzielenie w kolektywie, spełniały funkcję utrwalającą i konserwującą ład życia zbiorowego. Istota życia społecznego ulokowana była zatem w obszarze wytworzonych struktur społeczno – kulturowych. To za ich sprawą w obrębie danej zbiorowości wyraźnie obecne były podobieństwa zarówno w myśleniu, odczuwaniu, jak i w sposobach odnoszenia się do siebie członków zbiorowości. Następowala systematyzacja i wzorowanie tak świadomości jednostek, jak i sfery ich działań społecznych, przez zakotwiczone w przeszłości dorobek danej wspólnoty. Mówiąc o strukturach mam tutaj na myśli szerokie rozumienie pojęcia struktury, które obejmuje zarówno sferę normatywną (struktury normatywne), aksjologiczną (przekonania czy sądy), jak i behawioralną (wzory zachowań) oraz porządek dostępu do dóbr społecznie pożądaných¹.

Podkreślić w tym miejscu należy, iż siła struktur społecznych polegała między innymi na tym, iż jakiegokolwiek zmiany w życiu zbiorowym musiały być poprzedzone obiektywizacją reguł ich wystąpienia, swoistym „testem strukturalnym”. Te procesy omawiane są w analitycznych studiach Bergera i Luckmanna (1983). Można je zrekonstruować, upraszczając nieco, w postaci ukazania trzech stadiów procesów wytwarzania wspólnot społeczno – kulturowych. Pierwszym z nich

¹ P. Sztompka, Socjologia. Analiza społeczeństwa, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 165-179.

jest eksternalizacja, czyli ujawnienie, uzewnętrznienie i upowszechnienie przez jednostkę jej wytworów w zbiorowości. Drugą fazę stanowią procesy obiektywizacji, za sprawą których owe wytwory jednostki odrywają się od swojego twórcy i stają się własnością zbiorową, uzyskują aprobatę w zbiorowości i status dobra społecznego oraz wartości kulturowej. Zostają one następnie obwarowane normami społecznymi, czyli nakazywanymi i zalecanym kolektywnie standardami postępowania, czemu w świadomości jednostki towarzyszy rodzenie się poczucia przymusu posiadania danego dobra, dążenia do jego uzyskania lub sprostania wymogom przyjętym normom społecznym. Trzecia faza nosi miano internalizacji, czyli uwewnętrzniania przez jednostki danego wytworu, będącego już teraz własnością zbiorową. Działania socjalizacyjne w istocie polegają na przekazywaniu danego dobra kulturowego jednostce, na skutecznym implantowaniu w jej osobowości tego, co uprzednio stało się zbiorowe, czyli zyskało status wartości danej wspólnoty.

Przedstawiona wyżej logika wytwarzania wspólnot oznacza, że w pierw musiał być wytworzony reguły ładu życia zbiorowego, by mogła nastąpić jakakolwiek zmiana strukturalna, bądź też zmiana dokonuje się tylko w tych obszarach życia zbiorowego, w których brakowało zobiektywizowanych reguł strukturalnych. W gruncie rzeczy, „natura” życia społecznego była zlokalizowana w strukturalnej tkance zbiorowości, bo to właśnie ona stanowiła o istocie społeczno – kulturowej wspólnoty. A zatem to właśnie **kolektywy były podmiotem życia** w społeczeństwach przednowoczesnych. Pytanie o tożsamość jednostki w istocie staje się, w odniesieniu do tych społeczeństw, pytaniem o tożsamość zbiorową/grupową. Autorefleksja, rozumienie i poznanie siebie przez jednostkę przebiegały w zgodzie z obrazem i z kategoriami, jakie w zbiorowości zostały wypracowane, przyjęte jako obowiązujące, pilnie strzeżone przez wszystkich członków, i które z tej racji były grupowymi kanonami rozumienia siebie, a także świata społecznego. Izomorfizm jednostki i społeczeństwa, odbijający się w adekwatności świadomości jednostki oraz jej działań ze strukturą społeczno – kulturową kolektywu, zapewniał poczucie bezpieczeństwa jednostce, jej świadomość przynależności i zrozumienia przez innych członków, a z drugiej strony stanowił o zniewoleniu indywiduum przez zbiorowość. Paralelnie tego, co jednostkowe z tym, co grupowe znosiła i nie dopuszczała do rodzenia się w jednostce pytania o jej tożsamość: grupa i jej struktury w pełni wyczerpywały i satysfakcjonująco odpowiadały na wszelkie wątpliwości jednostki, albo też uniemożliwiały pojawianie się u niej wątpliwości odnoszących się do niej samej.

Natomiast w społeczeństwach nowoczesnych mamy do czynienia z postępującymi procesami rozluźniania związku jednostki ze strukturami społeczno – kulturowymi. W ramach tych procesów obserwuje się słabnięcie zniewalającego oddziaływania struktur na jednostkę, co oznacza stopniowe poszerzanie pola jej swobody myślenia i działania. Oczywiście nie we wszystkich kolektywach w jednakowym tempie i z

jednakową siłą następowały procesy słabnięcia struktur, a wzrastania autonomii strukturalnej jednostki. Postępujące uprzemysłowienie, wraz z towarzyszącymi mu procesami urbanizacji oraz wielorakiej mobilności społecznej, istotnie osłabiały przymus strukturalny ze strony np. wspólnot sąsiedzkich, związków rodzinno – krewniaczych (wielkiej rodziny) czy parafii. Następująca wówczas powolna emancypacja społeczna jednostki oznacza, z jednej strony, „wymykanie się„ jednostki spod zniewalającego oddziaływania struktur społeczno - kulturowych na skutek ich słabnięcia. Z drugiej jednak strony, emancypacja niesie ze sobą nabywanie przez jednostkę coraz to większych możliwości i siły konstruktywnego oddziaływania na strukturę. Następują zatem procesy odwracania kierunku wpływu: to nie struktury regulacyjnie oddziałują na jednostki, ale właśnie to jednostki wzmacniają się w swej kreatywności i nabywają mocy wytwarzania oraz przetwarzania porządku i zasad życia zbiorowego. Podkreślić w tym miejscu należy paralelność obu procesów: słabnięcia struktur z równoczesnym wzrostem strukturotwórczych działań jednostki¹. Przykładem mogą być przemiany, polegające na słabnięciu tradycyjnej wielkiej rodziny, które zachodziły wraz z jednoczesnym kształtowaniem się rodziny nuklearnej – dwupokoleniowej, w społeczeństwach znajdujących się w fazie industrializacji. Wskazane tu procesy zachodziły równocześnie i niosły ze sobą radykalną przemianę istoty życia społecznego. Wraz z tym, jak słabły struktury i stawały się zarazem coraz bardziej „wrażliwe” oraz „czułe” na działania płynące ze strony aktywnych jednostek, wzrastała autonomiczna, płynąca z odczuwanej wolności, aktywność strukturotwórcza jednostek. Intencjonalnie podejmowane działania jednostki znajdowały oddźwięk w uzyskiwaniu przez nią trwałych rezultatów w postaci zmian strukturalnych². Te procesy powoli prowadziły do stawania się jednostek głównymi podmiotami społecznymi. Sprawcza funkcja kształtowania i regulowania reguł przebiegu życia społecznego, systematycznie przesuwała się z podmiotów kolektywnych na jednostki i ich strukturotwórcze efekty działań.

Trzeba w tym miejscu podkreślić, że podmiotowość jednostek, ale i grup społecznych, była/jest warunkowana przez oba procesy, co podkreśla się w teoriach podmiotowości społecznej³. Bycie podmiotem zawarte jest w ogólnej formule „chcieć działać i móc działać”, przy czym „chcieć” odnosi się do parametru związanego z podejmującym działanie, zaś „móc działać” dotyczy wymiaru strukturalnego. Nie ma mowy o podmiotowości wówczas, gdy brakuje działań, ale też nie ma jej wówczas, gdy struktura nie ulega zmianom, lub gdy uniemożliwia ona wprowadzenie w niej jakiegokolwiek zmiany przez działającego. Należy zaznaczyć, iż oba parametry

¹ A. Giddens, Elementy teorii strukturacji, [w:] Współczesne teorie socjologiczne, Jasińska Kania A., Nijakowski L. M., Szacki J., Ziółkowski M (red.), Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006.

² M. Archer, Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory, Cambridge 1996.

³ P. Sztompka, Socjologiczna teoria podmiotowości, [w:] P. Buczkowski, R. Cichoński (red.), Podmiotowość: możliwość, rzeczywistość, konieczność, Wydawnictwo Nakom, Poznań 1989.

podmiotowości mają skalarny charakter, bowiem „chcieć działać” można słabo, w niewielkim stopniu, w dużym stopniu, ale i można mieć przemożną, nie do odparcia chęć/potrzebę działania. Oczywiście chodzi tutaj również o uświadamiany przez aktywny podmiot program działania, czyli słabo, stosunkowo silnie, lub bardzo mocno rozbudowaną koncepcję efektów/celów, które chce się osiągnąć podejmując dane działania. Badacz może zatem starać się zmierzyć wielkość, czy raczej natężenie podejmowanych działań, mając na względzie stopień rozwinięcia programu działania oraz odczuwaną gotowość podmiotu do jego realizacji. Analogicznie do powyższego, skalarny charakter ma parametr podmiotowości zawarty w „móc działać”, który swoje wartości rozciąga od skrajnej sztywności struktury oznaczającej brak możliwości jej modyfikacji (tak dzieje się np. w instytucjach totalnych), przez pośrednie stadia, aż do dużej „wrażliwości” i gotowości do przyjęcia zmiany struktury, będącej wynikiem aktywności działającego. Takie rozumienie podmiotowości społecznej prowadzi do konstatacji, iż podmiotem można być w większym lub mniejszym stopniu, przy czym możliwym jest bardziej precyzyjne, by nie powiedzieć wymierne, określenie stopnia podmiotowości określonych aktorów społecznych. Mowa jest oczywiście o stopniu podmiotowości co oznacza, iż niemożliwym jest bycie w pełni, w stu procentach podmiotem. Przyznać należy bowiem, iż taka uogólniona, o szerokim zasięgu podmiotowość działającego, oznaczałaby brak jakichkolwiek struktur społecznych, o najmniejszej choćby sile przeciwstawiania się intencjonalnym zmianom działającego. Oznaczałaby ona pełną, niczym nieograniczoną strukturotwórczą funkcję podmiotu społecznego. W moim przekonaniu, taka sytuacja zdaje się być całkowicie abstrakcyjna i może służyć badaczowi jedynie jako teoretyczna koncepcja uzyskiwania maksymalnego stopnia na kontinuum podmiotowości społecznej.

Zarysowany wyżej kierunek ewolucji, podstawowej dla funkcjonowania społeczeństwa, relacji jednostki ze strukturami społecznymi, w istocie pokazuje przemiany więzi społecznych. A. Giza – Poleszczuk i M. Marody stawiają ważne pytanie, „czy można byłoby wskazać na taką właściwość więzi społecznych, która nie podlegałaby zmianom w zależności od zmiany interesującego nas kontekstu /.../. By na nie odpowiedzieć musimy powrócić do jednego z wcześniejszych ustaleń, opisujących własności proponowanego przez nas ujęcia więzi społecznych. Chodzi mianowicie o stwierdzenie, że istnienie więzi społecznej podnosi szanse na odtwarzanie pewnego układu społecznego w postaci zrealizowania się (powtórzenia) na poziomie jednostkowym specyficznie zorientowanych interakcji. Innymi słowy, istnienie więzi miałoby być odpowiedzialne za nielosowy charakter życia społecznego, za „grupowanie” wciąż na nowo ludzi i przedmiotów w więzankach skoordynowanego działania”¹ (2006, s. 30). Użyte przez autorki określenie

¹ A. Giza – Poleszczuk, M. Marody, W uwięzi więzi (społecznych), „Societas/Communitas” 2006, nr 1, s. 30.

„odtworzenia pewnego układu społecznego”, rozumianego jako powtarzające się skoordynowane działania należy rozumieć w kategoriach ogólnych. O więzi społecznej, o jej istocie socjologicznej stanowią zatem wiązki działań, które nie są przypadkowo podejmowane i w przypadkowych okolicznościach, ale powtarzalne, regularne, a przez to względnie trwale obecne zespoły działań jednostek, które wykazują systematyczną „skłonność” do powielania się.

Powyżej zarysowana tendencja przemian relacji jednostki ze strukturą społeczną w gruncie rzeczy mówi o procesach przeobrażenia się więzi społecznej. W tym procesie więź ewoluje od stadium odtwarzania klastrów/systemów działań jednostek za sprawą zobiektywizowanych wytworów grup i zbiorowości (np. norm, instytucji, wartości), do współczesnego etapu, na którym powtarzalność zachowań, systematyczność interakcji i podobieństwa działań są wynikiem świadomych wyborów oraz decyzji jednostek jako podmiotów życia społecznego.

Nowoczesność i późna nowoczesność - zarys tendencji

W nowoczesnych społeczeństwach równoległe zachodzące słabnięcie struktur społecznych oraz nasilanie się procesów upodmiotowienia, rodziło namnażanie się sytuacji trudnych dla jednostek. Prawo do podejmowania wyborów zgodnie z własnymi wartościami, celami i preferencjami, które owocuje konstruktywnym efektem celowych aktywności aktorów społecznych, sprzyjało rodzeniu się problemu świadomości siebie działających jednostek. Podkreślić w tym miejscu należy mocne akcentowanie owych praw jednostki do decydowania o sobie i swoim poruszaniu się w świecie społecznym, zawarte w przekazie ideologicznym w krajach Europy Środkowej i Wschodniej. Następował on zgodnie z ustrojowymi przemianami rozpoczętymi w Polsce w 1989 roku. Po zrzuceniu monocentrycznego systemu zorganizowania tych społeczeństw i jego ustrojowych regulacji, w ramach przemian transformacyjnych następowało wprowadzanie w państwach środkowo-wschodniej Europy zmian ustrojowych w postaci nowych regulacji prawnych. Poza reformą ustroju terytorialnego, w każdym państwie następowało instalowanie trojakiemu rodzaju praw, które są kanonem zorganizowania społeczeństwa opartego na szerokim indeksie praw jednostek, w tym jednostek jako obywateli. Chodzi tutaj o zarówno o prawa cywilne, polityczne, jak i o prawa socjalne. Znamienym jest, iż te ostatnie, czyli prawa socjalne, których sens społeczny sprowadza się do troski zbiorowości o swoich słabszych, gorzej usytuowanych ekonomicznie, mniej zaradnych czy ciężko doświadczonych przez los obywateli, są w „słabym” stopniu realizowane w społeczeństwach tej części Europy. Od początku transformacji, podstawowe znaczenie mają w nich dwa pierwsze rodzaje praw, czyli cywilne oraz polityczne. Oczywiście przekazy ideologiczne sprzyjające socjalizacji do demokracji i otwartego społeczeństwa, które jest oparte na samozaradności i pomocniczości społecznej jako zasadach zorganizowania wszelkiego rodzaju struktur społecznych (zbiorowości państwowej, rodziny, zbiorowości lokalnych, pracowniczych czy trzeciego sektora),

następowały po wprowadzeniu prawnych ram ustrojowych, wypełniały je treścią i otwierały przestrzeń dla czynienia jednostek realnymi podmiotami społecznymi. Należy z całą stanowczością stwierdzić, iż w krajach tego obszaru geograficznego przemiany społeczno – ustrojowe dawały dobry grunt dla samodzielnego budowania w obrębie każdego społeczeństwa postaw indywidualizmu, ale i sprzyjały rychłej jego implantacji z krajów Europy Zachodniej i Ameryki.

Postępujące współcześnie procesy indywidualizacji w centrum uwagi badaczy i teoretyków coraz częściej stawiają kwestie więzi społecznej. Formułowane jest pytanie, jak mogą być „powoływane do życia więzi społeczne, skoro społeczeństwo to stale poszerza sferę autonomii podmiotowej, zwiększa zróżnicowanie między jednostkami, pozbawia najważniejszego sensu zasady regulujące współżycie społeczne i unieważnia jedność stylów życia i opinii?”¹. Autor formułuje tutaj dosyć dramatyczne pytanie o to, co spaja życie zbiorowe we współczesnych społeczeństwach, w których to jednostka staje się podstawową wartością, a naczelną zasadą funkcjonowania zbiorowości jest dbałość o zapewnianie jej autonomii, wolności oraz wpływu, czego domaga się mocno ukształtowane i rozbudowane jej potrzeby wewnętrzsterowności oraz konstruktywnego wpływu na kształt form społecznych. W innym miejscu autor zaznacza, że „Żadna zasada zbiorowa nie ma już wartości sama w sobie, jeśli nie znajduje wyraźnego uznania w woli jednostki. W takich warunkach zwyczajnie są unieważniane w procesie upodmiotowienia. Posiadają urok minionych dni, przeszłości przywracanej w większym stopniu za sprawą ducha gry i dzięki potrzebie osobistej afiliacji z określoną grupą niż z uwagi na szacunek dla przodków. Tradycje stały się, paradoksalnie, narzędziami obrony indywidualizmu: normy zbiorowe nie są już mi narzucane, to ja rozmyślnie stosuję się do nich, gdyż tak dyktuje mi moja własna wola identyfikowania się z tym lub innym zbiorem, moje indywidualistyczne zamiłowanie do wyrażania odmienności, moje pragnienie uprzywilejowanego komunikowania się z mnie lub bardziej dostępną grupą społeczną.”². W moim przekonaniu autor zwraca tutaj uwagę na zjawisko o kardynalnym znaczeniu dla współczesnych społeczeństw. Jest nim zmiana mechanizmu funkcjonowania zbiorowości, a inaczej mówiąc, przemiana istoty tego, co społeczne. Wyraźnie widać to na przykładzie respektowania przez jednostki np. norm społecznych. W społeczeństwach przednowoczesnych i nowoczesnych określona norma np. moralna, była respektowana przez szacunek tak dla niej, jak i dla porządku obowiązującego wszystkich członków zbiorowości. Respekt dla tego co łączy nas i co stanowi o naszej wspólnotce, co jest naszym dorobkiem, jest podstawą podejmowania działań zgodnych z daną normą. Jest ona zatem ważna sama w sobie, gdyż stoją za nią rozbudowane racje kolektywne, które, ze względu

¹ G. Lipovetsky, *Postępująca zmiana tego, co społeczne*, [w:] *Socjologia codzienności*, P. Sztompka i M. Bogunia-Borowska (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 393.

² Tamże, s. 399.

na potrzebę utrzymania spójności grupy oraz jej odrębności od innych zbiorowości, nie dopuszczają do łamania normy. Nie ma tutaj potrzeby dodatkowych uzasadnień i uruchamiania kolejnych sankcji dla przestrzegania danej normy. Natomiast w późnej nowoczesności mechanizm społecznych zachowań jednostki przenosi się do sfery jej wyborów i preferencji. To jednostka jest dla siebie samej podstawową wartością i jej pragnienia oraz potrzeby mają pierwszorzędne znaczenie tak dla niej, jak i dla wszystkich członków. Dlatego też jednostka, w poczuciu własnych praw wolności i samostanowienia, dokonuje wyboru np. z puli znaczeń kulturowych, wariantów działań czy wachlarza ocen. Jej działanie zgodne np. z określoną normą moralną jest uprawomocnione jej wyborem, a nie normą jako regułą ważną samą w sobie, ale i ważną ze względu na wartości służące spójności całej zbiorowości.

Trzeba podkreślić w tym miejscu, że źródeł podobieństwa działań, jakie występuje w przypadku aktywności kolektywnych, nawet o niskim stopniu zorganizowania, jak np. ruchu społecznego czy spontanicznej manifestacji, poszukuje się w systemach poznawczych ich uczestników. Przyjmuje się zatem, iż podobieństwo w rozpoznaniu danego problemu oraz podobieństwo w zakresie wskazywania sobie przez każdego z uczestników dróg postępowania, leżą u podstaw działań zbiorowych. Są one zatem rezultatem indywidualnych wyborów, dokonywanych wprawdzie „tu i teraz”, ale warunkowanych tak przez bliskie, jak i przez odległe czynniki społeczno – kulturowe.

Późna nowoczesność przyniosła ze sobą także szeroki, ale i zarazem odległy zakres konsekwencji działań, zwielokrotnieniu uległa skala reperkusji społecznych wywoływanych aktywnościami jednostek. Zmiany strukturalne następują zatem nie tylko w bezpośrednim otoczeniu działającego, ale i, a raczej przede wszystkim, w odległych przestrzeniach społecznych, następuje wzrost społecznej skali efektów działań. A. Giddens proponuje „charakterystykę kluczowych aspektów rozwoju nowoczesności. Obok refleksyjności instytucjonalnej nowoczesne życie społeczne cechują procesy dogłębnej reorganizacji czasu i przestrzeni powiązane z ekspansją mechanizmów wykorzeniających, na których drodze relacje społeczne zostają wyrwane z bezpośrednich uwarunkowań i ponownie uporządkowane w skali wielkich dystansów przestrzenno – czasowych. Skutkiem takiej reorganizacji czasu i przestrzeni, wraz z towarzyszącymi jej mechanizmami wykorzeniającymi, jest wzmocnienie i globalizacja zaznaczających się już wcześniej przejawów nowoczesności oraz zmiana treści i natury „życia codziennego”¹. Autor powyższej wypowiedzi wskazuje z jednej strony na zachodzące procesy rozrywania w nowoczesności związków między czynnikami bezpośrednio warunkującymi a relacjami społecznymi generowanymi przez nie, z drugiej zaś strony mówi o zachodzeniu powtórnego porządkowania relacji społecznych. Tym razem jednak owo porządkowanie relacji społecznych zachodzi w „skali wielkich dystansów

¹ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w późnej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 5.

przestrzenno – czasowych”. Istotnemu redukowaniu i osłabianiu ulegają zatem czynniki kształtujące związki realizujące się „tu i teraz”, a formują się relacje generowane czynnikami odległymi w przestrzeni oraz w czasie.

Na jeszcze jeden aspekt A. Giddensa diagnozy nowoczesności trzeba zwrócić uwagę. Podkreśla on odchodzenie od ustalonych dotąd wzorców i praktyk działania i podkreśla silną **obecność refleksyjności** we współczesnych społeczeństwach. Kategorie refleksyjności autor nie odnosi jednak do świadomościowego kontrolowania działań przez jednostkę, ale wiąże ją z nieustannym kwestionowaniem „społecznej aktywności i materialnego stosunku do przyrody /.../ ze względu na nowo zdobyte wiadomości lub nabytą wiedzę”¹. Stale i powszechnie mamy zatem do czynienia z podważaniem różnorodnych struktur społecznych (np. instytucji, wiedzy, wzorów działań, tradycji...). Nowoczesność jest integralnie związana z radykalnym, stale obecnym oraz szeroko rozpowszechnionym w społeczeństwie wątpliwym, co autor lakonicznie ujmuje w postaci działania ogólnej **„metodologicznej zasady wątplenia”**². Nazywa ją również refleksyjnością instytucjonalną, bowiem w istocie rzeczy permanentne wątplenie sprzyja z jednej strony podważaniu istniejących rozwiązań instytucjonalnych, z drugiej zaś strony ustanawianiu (na krótko, czasami na chwilę) następujących po nich rozwiązań strukturalnych. Te refleksje A. Giddensa korespondują z konstatacjami G. Lipovetsky, obaj autorzy mocno podkreślają poziom życia jednostek jako zasadniczą materię współczesnych społeczeństw, a także rolę procesów poznawczych, które leżą u podstaw zarówno wytwarzania ładu życia społecznego, jak i jego nieustannego kwestionowania przez jednostki.

Kłopoty z konstruowaniem relacji z „innymi”

W przeprowadzonych analizach zaznaczyłam, że współczesne społeczeństwa zasadzają się na ładzie gospodarczym opartym na wolnym rynku, ładzie politycznym, który jest konstytuowany przez zasady demokracji i ładzie społecznym, który wyrasta z wolności i podmiotowości jednostek. Tym trzem typom ładu przyświecała i nadal przyświeca idea pluralizmu szeroko rozumianego. Trzeba podkreślić, iż pluralizm jest jednocześnie pozytywnie waloryzowany, również w krajach demokratycznych Środkowo – Wschodniej Europy. U. Hannerz podaje siedem argumentów na rzecz różnorodności: wyzwala nieograniczoną kreatywność, sprzyja realizacji sprawiedliwości oraz prawa do samostanowienia, ma praktyczne walory, bowiem umożliwia i ułatwia adaptowanie się ludzkości do coraz to bardziej ograniczonych zasobów środowiska naturalnego, neutralizuje zależnościowe powiązania polityki z gospodarką, ma istotne walory estetyczne (różnorodność jest piękna), różnorodność stanowi wyzwanie intelektualne (co samo w sobie jest autoteliczną wartością), a

¹ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w późnej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 29.

² Tamże.

także dostarcza wiedzy na temat już zweryfikowanych sposobów radzenia sobie z problemami w różnych warunkach¹. W płaszczyźnie systemowej pluralizm jest niewątpliwie korzystnym i funkcjonalnym faktem społecznym. Równocześnie rodzi się pytanie, czy również jest on korzystny i funkcjonalny z punktu widzenia jednostki jako podmiotu życia społecznego.

Powyższe pytanie jest szczególnie ważne, mocno obecne oraz silnie odczuwane w społeczeństwach postsocjalistycznych, które od niemal trzydziestu lat poddawane są głębokiej transformacji systemowej, sięgającej osobowości i zmieniające mentalność jednostek. W moim przekonaniu pluralizm współczesnego społeczeństwa sam w sobie stanowi problem dla jednostek, które żyły dotąd we względnie homogenicznym społeczeństwie (etnicznie, religijnie, rasowo....). Współcześnie postępujące zróżnicowania ekonomiczne, społeczne i kulturowe sprawiają, że w tych zmieniających się okolicznościach jednostki muszą sobie radzić każdego dnia, problemy występują w ich codziennym funkcjonowaniu społecznym. Podkreślić należy tutaj, iż przemiany systemowe w dużej mierze opierają się na wzbudzaniu oraz wzroście rangi potrzeb tożsamościowych jednostki. Tożsamość i jej potrzeby stają się podstawowym mechanizmem społecznych zachowań jednostek. Równocześnie zawierają one wartości samostanowienia, podmiotowości, innowacyjności oraz kreatywności społecznej. Ten katalog potrzeb tożsamościowych jest w wyraźnej opozycji wobec konwencjonalnych, dotąd obecnych w tych społeczeństwach przed transformacją ustrojową, wartości i norm społecznych. Podkreślić trzeba, że mechanizmy zmiany społecznej ulegają przemieszczeniu: przechodzą one ze zbiorowego na jednostkowy poziom życia społecznego. Te procesy dodatkowo są skorelowane z dwiema silnymi tendencjami przemian społeczno – kulturowymi o zasięgu globalnym. Pierwsza z nich zasadza się na osłabianiu wartości kolektywistycznych na rzecz wzrostu wartości indywidualistycznych, druga zaś dotyczy osłabiania wartości materialistycznych na rzecz wartości postmaterialistycznych².

Tożsamość jednostki charakteryzuje się dwoma podstawowymi wymiarami. Pierwszy z nich jest typu diachronicznego, odnosi się do świadomości kontynuacji, utrzymywania ciągłości i pozostawania sobą mimo upływu czasu, zmieniających się okoliczności oraz ewoluowania wraz z nimi własnych walorów psychicznych i kompetencji społecznych. Często przemiany społeczne i kulturowe zachodzące w środowisku przebywania jednostki sięgają głęboko do jej tożsamości. Zmuszają

¹ U. Hannerz, Siedem argumentów na rzecz różnorodności, [w:] Socjologia. Lektury, P. Sztompka, M. Kucia (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 709.

² R. Inglehart, Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies, Princeton: Princeton Univ. Press, 1997; R. Inglehart, Pojawienie się wartości postmaterialistycznych, [w:] Socjologia. Lektury, P. Sztompka, M. Kucia (red.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2006

one wówczas jednostkę do ponownego przyglądania się sobie, do przeprowadzenia weryfikacji dotychczasowego poznawczego obrazu siebie i jego rekonstrukcji w biograficznej perspektywie. Jednak owa modyfikacja pojmowania siebie zawsze mieści się w określonych granicach, a zmiany poczynione w obrazie siebie następują z zachowaniem warunku utrzymywania integralności własnej osoby w przebiegu życia jednostki.

Drugi wymiar tożsamości ma, w przeciwieństwie do biograficznego, charakter synchroniczny. Dotyczy on rozpoznawania siebie w perspektywie różnorodnych, przyjmowanych przez jednostkę kontekstów społecznych. Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie „kim jestem” nieuchronnie kieruje uwagę jednostki ku otoczeniu zewnętrznemu, bez którego, a zwłaszcza bez kategorii kulturowych w nim przyjętych, niemożliwe jest poznawcze ujęcie siebie¹. J.C. Turner i H. Tajfel wskazują na ścisły związek kategorii stosowanych przez podmiot do rozpoznania siebie, ze społecznie zobiektywizowanymi kryteriami zróżnicowania społecznego, które funkcjonują w szerszej rzeczywistości zbiorowej². A zatem, występujące w zbiorowości cechy, walory i właściwości, ze względu na które ludzie istotnie różnią się, nie są obojętne dla jednostki, one je postrzega, rejestruje świadomościowo i waloryzuje. Te różnice, a właściwie leżące u ich podstaw kryteria zróżnicowania społecznego, niosą ze sobą funkcje w postaci generowania odczuwanych bliskości - dystansów społecznych. Są one przez jednostkę uwzględniane w poznawczym rozpoznawaniu siebie. Na tym zasadza się jeden ze społecznych, a właściwie kulturowych sensów tożsamości jednostki.

Konstruowanie obrazu siebie ma procesualny charakter³, co oznacza nieustanne konfrontowanie wartości i standardów kulturowych występujących w społeczeństwie, z własnymi kategoriami poznawczymi jednostki. Jednak nie jest to ani tworzenie pewnych modyfikowanych kryteriów, ani też mechaniczne przejmowanie przez jednostkę społecznych i kulturowych kryteriów zróżnicowań społecznych zaznaczających się w otoczeniu. Podmiotem konstruującym owe kryteria poznawczego oglądu siebie jest współcześnie jednostka: to ona dokonuje wyborów, przeprowadza klasyfikacje i umieszcza siebie w wybranych i komponowanych przez nią klasach przynależności oraz podobieństw. Realnie występujące w społeczeństwie podziały i dystanse społeczno - kulturowe stanowią jedynie paletę, z której jednostka wydobywa pewne, ale i wprowadza własne kategorie, do których następnie afiluje siebie. Tak konstruowany przez jednostkę obraz jest jej autorską wizją świata, ale konstruowaną z użyciem kryteriów i kategorii obecnych w otoczeniu społeczno -

¹ M. Ziółkowski, *Znaczenie, interakcja, rozumienie*, PWN, Warszawa 1981.

² J.C. Turner, *Ku poznawczej redefinicji pojęcia „grupa społeczna”*, [w:] *Elementy mikrosocjologii*, J. Szmatała (opracowanie i red.), cz. 2. UJ, Instytut Socjologii, Kraków 1982; H. Tajfel, (red.), *Social Identity and Intergroup Relations*, Cambridge University Press, Editions de la Maison des Sciences d Homme, Cambridge - Press, 1982.

³ Z. Bokszański, *Tożsamość, interakcja, grupa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1989.

kulturowym. Wyraźnie w tym miejscu należy podkreślić, iż tożsamość jednostki jest produktem jej klasyfikacji świata społecznego, a zarazem jest jej pojmowaniem tego świata. Poznawcza identyfikacja siebie przez jednostkę, czyli jej tożsamość, jest także rezultatem koncyptowanego przez nią wzoru życia oraz porządku, lub inaczej rzecz ujmując, logiki wewnętrznej ładu, na jakiej jest oparty ów świat społeczno – kulturowy.

W rozwiązywaniu przez jednostkę jej problemu tożsamości społecznej (bo wespółczasie to jednostki borykają się z poznaniem i rozumieniem siebie) następuje wyodrębnianie zarówno klas społecznie jej bliskich, jak i społecznie od niej odległych. W istocie poprzez ten mechanizm jednostka świadomościowo ustanawia relacje, w jakich pozostaje z innymi oraz z otoczeniem zewnętrznym. Wskazywanie sobie przez jednostkę relacji z innymi jest jądrem konstruowanego obrazu siebie co oznacza, iż na tym jej obrazie siebie pozostaje ona w powiązaniach z innymi ludźmi. To właśnie poznawczo ustanawiane przez nią relacje, stanowią o treści tożsamości społecznej jednostki. Trzeba też pamiętać o dwóch zasadniczych kryteriach, które w konsekwencji dają cztery rodzaje relacji społecznych ważnych dla pojmowania siebie. Są nimi kryterium podobieństwa – odmienności oraz przynależności – nieprzynależności¹. W związku z tym wyznaczane przez daną jednostkę relacje są współzależnością typu: podobni do mnie (my) – odmienni ode mnie (inni) oraz należący (my/swoi) – nienależący (oni/obcy). W tych procesach kardynalne znaczenie ma rysowanie przez jednostkę granic między “my” (dwojakiego rodzaju, czyli my – podobni; my – swoi) a “nie my” (również dwojakiego rodzaju: odmienni ode mnie - inni; nienależący – oni/obcy). Funkcja zakreszania granic pozwala, w myśl klasycznych już dzisiaj koncepcji antropologicznych² na wyraźną świadomościową precyzację kontekstu społecznego, dzięki któremu na mocy rozpoznania “nie my” (czyli inni lub też obcy) jednostka dookreśla posiadane przez siebie cechy i walory oraz uzyskuje rozumienie siebie jako elementu życia zbiorowego. A zatem, nie tyle świadomość właściwości “my”, czyli percypowanych przez jednostkę podobieństw (my-podobni) posiadanych cech oraz relacji, jest konstytutywna dla pojmowania siebie przez jednostkę, ile właśnie świadomość “nie-my”, czyli poznawczy obraz innych – obcych, ma znaczenie stanowiące dla tożsamości społecznej jednostki. Musi ona najpierw dostrzec i dodefiniować kategorie, do których nie jest podobna lub grupy/zbiorowości, do których nie należy, by na mocy tego rozpoznania mogła następnie uświadomić sobie podobieństwa /przynależność swoją do innych, którzy tym samym wówczas stanowią dla niej “my”.

¹ J. Reykowski, Kolektywizm i indywidualizm jako kategorie opisu zmian społecznych i mentalności, w: Indywidualizm a kolektywizm, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1999; A. Kwiatkowska, Tożsamość a społeczne kategoryzacje, Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN, Warszawa 1999.

² F. Barth, Introduction, [w:] Ethnic Groups and Boundaries, F. Barth (red.), Bergen-Oslo: Universitets Forlaget, London: George Allen and Unwin, 1969; J. Obrębski, Problem grup etnicznych w etnologii i jego socjologiczne ujęcie, „Przegląd Socjologiczny”, t. IV, 1936.

Narastanie problemu tożsamości społecznej oraz coraz szersze uświadamianie sobie przez jednostki niedostatków w społeczno – kulturowym rozpoznaniu siebie, szczególnie mocno zaznacza się w krajach przechodzących transformację ustrojową. Trzeba mieć też świadomość, że tego rodzaju napięcia poznawcze już rodzą, a będą coraz silniej generować nowe dystanse społeczne (np. ze względu na wiek, preferencje seksualne czy stan cywilny) oraz animozje międzygrupowe (np. między grupami etnicznymi, religijnymi, zawodowymi). Jak pokazują badania inspirowane teorią Tajfela, podziały na „my” i „oni” są obudowywane procesami faworyzowania grupy własnej, a deprecjonowania grupy innych. Co więcej, mamy tutaj też do czynienia z nasilonymi tendencjami postrzegania podobieństw w obrębie „my” (rozbudowywane wewnątrzgrupowe podobieństwa), wraz z nasilonymi tendencjami uwypuklania różnic między „my” a „oni” (rozbudowywane zewnątrzgrupowe różnice). Te mechanizmy rodzą wielorakie konsekwencje w postaci np. nierównego traktowania, odmawiania praw do partycypacji w określonych dobrach czy wręcz stosowania fizycznych zakazów obecności. Szereg wyrazistych przykładów znajdujemy w ostatnich latach w zdarzeniach podawanych i nagłaśnianych przez media w Polsce, które zasadnie wywodzić można z tożsamościowych podstaw, czyli poznawczych mechanizmów kategoryzacji i identyfikacji społecznych (np. zachowania kibiców sportowych wobec potencjalnych fanów innej drużyny, agresywne zachowania wobec dziewczynki o śniadej cerze czy ataki na punkty sprzedaży kebabów).

W literaturze przedmiotu zwraca się uwagę na silne dążenie współczesnego człowieka do uzyskiwania jak największego szacunku wobec samego siebie. Wzrasta siła działania potrzeby uznania przez innych, ale i przez siebie. Jest to jeden z podstawowych mechanizmów konstytuowania tożsamości przez jednostkę we współczesnym świecie. Wysoki szacunek wobec samego siebie możliwy jest do osiągnięcia poprzez identyfikację z grupą o odpowiednim, wysokim statusie społecznym. „Teoria tożsamości społecznej sugeruje, że jednostki identyfikują się z grupami o wysokiej randze, ponieważ identyfikacja ta działa na rzecz szacunku dla samych siebie. Z tej samej przyczyny unikają identyfikacji z grupami o niskiej randze, o ile nie ma ku temu barier obiektywnych lub psychicznych”¹. Chodzi tutaj oczywiście o świadomościową identyfikację jednostki z wybraną/wybranymi przez siebie kategoriami/grupami społecznymi. Stają się one przez to wyznacznikami standardów, na które swoje działania orientuje jednostka i które są kryteriami pomiaru i oceny jej własnego statusu społecznego. Podwyższanie własnego statusu, w konfrontacji z przyjmowaną grupą o relatywnie wysokiej randze społecznej, wzmacnia jej wiarę oraz szacunek dla siebie. W moim przekonaniu, poprzez badania tożsamości społecznej jednostki możliwe jest również uzyskanie wiedzy o poziomie aspiracji jednostki oraz o kierunku jej ruchliwości w strukturze społecznej.

¹ M. Hechter, *Od klasy do kultury*, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, I. Borowik, J. Mucha (red.), Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2015, s. 330.

Uwagi końcowe

Narody Europy Środkowo – Wschodniej od końca XX wieku doświadczają radykalnych przemian, które dotyczą ich gospodarek, systemów politycznych, rozwiązań instytucjonalnych, kulturowej tkanki życia zbiorowego, jak również jednostek oraz ich świadomości. Obserwuje się szczególny zwrot różnych podmiotów społecznych w kierunku oglądu siebie, przeprowadzanie autorefleksji wraz z krytycznym odnoszeniem się do otoczenia. Takie potrzeby tożsamościowe i problemy rozumienia siebie, doświadczają obecnie zwłaszcza zbiorowości etniczne i narodowe. Te procesy społeczne znajdują swoje odbicie w socjologii, która żywo podejmuje kwestie budowania, wzmacniania, ale i przebudowywania swoich tożsamości zbiorowych przez narody Europy Środkowo – wschodniej. Równolegle, na całym tym obszarze, odnotowujemy narastające problemy dotyczące jednostek jako podmiotów życia społecznego. Dla coraz większej liczby mieszkańców, do rangi problemu urasta kwestia rozumienia siebie, która oznacza ustanawianie poznawczych relacji jednostki z różnorodnymi zbiorami i kategoriami społecznymi, w tym z narodem czy grupą etniczną. Podstawowe znaczenie w rozbudzaniu tych procesów odgrywają oczywiście przemiany transformacyjne zachodzące w krajach tej części Europy, ale należy też pamiętać o wchodzeniu tych społeczeństw w obszar oddziaływania procesów społeczno – kulturowych o globalnym zasięgu. Obecnie mamy też do czynienia z działaniem ogólnej tendencji słabnięcia więzi, i przez to zależności jednostki od grup/ zbiorowości, z równoczesnym nasilaniem się indywidualizmu, poczucia autonomii oraz wolności jednostki. Jednak indywidualizacja, jak trafnie podkreśla Beck¹, nie oznacza niezależności, nawet jeśli jednostka ma takie poczucie, lecz przeciwnie – jej społeczną zależność tyle tylko, że jest to jej zależność od rynku, masowej konsumpcji, reklamy czy masowych stylów życia. Indywidualizacja jest też sprzęgnięta ze standaryzacją np. zachowań, gustów czy praktyk. Rodzi się zatem obiektywna zależność, którą można nazwać zależnością drugiego stopnia, o głębokim i ukrytym mechanizmie zniewalania, ale w tym przypadku od struktur o innym charakterze aniżeli rodzina, zbiorowość lokalna czy krąg towarzysko – przyjacielski. Badania tożsamości społecznej pozwalają na uzyskiwanie wiedzy o owych „drugorzędowych” strukturach społecznych, o ich zniewalających funkcjach w przestrzeniach społecznych mocno odległych od jednostki. W oparciu o badania tożsamości społecznej (np. członków narodu, mieszkańców określonego regionu, kategorii zawodowej czy wieku) możliwe staje się zatem dotarcie nie tylko do świadomościowej logiki zorganizowania świata społecznego, ale i do ukrytych/niejawnych strukturalnych mechanizmów leżących u podstaw społecznego poruszania się ludzi, w tym także do poznawczo ustanawianych przez nich relacji społecznych, które przybierają następnie postać nowych grup, działań zbiorowych czy ruchów społecznych, często o masowym charakterze.

¹ U. Beck, Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004.

Коваліско Наталія
**Специфіка соціальної ідентифікації
та ідентифікаційних практик в Україні
(регіональний аспект)**

Сучасні процеси в українському суспільстві супроводжуються подальшими соціально-структурними перетвореннями, формуванням нових верств, зміною місця у стратифікаційній системі вже існуючих груп та зміною соціальної ідентифікації. Значні зміни становища всіх соціальних груп, розпад старих соціальних зв'язків та формуванням нових змушує їх переглянути своє соціальне становище, по-іншому відповідати на запитання: хто вони є, куди йдуть, які мають проблеми і як вони можуть бути вирішені. Тому на сучасному етапі розвитку суспільства проблеми соціальної ідентифікації та ідентичності привертають загальну увагу дослідників.

У західному суспільстві чітко простежується пряма залежність матеріального достатку і соціального статусу від рівня і якості отриманої освіти, тобто консистентність винагород (дохід, влада, повага) та інвестицій (освіта, професійна майстерність тощо). Винагорода за працю дає змогу певній соціальній страті підтримувати відповідний рівень, спосіб і якість життя. Оскільки в сучасному суспільстві економічні й соціальні умови характеризуються нестабільністю, невизначеністю, то для того, щоб зайняти свою позицію у соціальній структурі і на ринку праці, потрібно постійно підтверджувати свій професіоналізм, компетентність, конкурентоздатність тощо. Соціальна структура ж українського суспільства характеризується крайньою соціальною невірноваженістю як на рівні процесів, що відбуваються всередині соціальних груп і між ними, так і на рівні самосвідомості особистості, усвідомлення нею свого місця в системі соціальної ієрархії. Проблему вивчення соціальної ідентичності в соціологічному дискурсі не може бути вирішено без дослідження існуючих соціально-статусних груп, особливостей їхнього становища в сучасній ситуації соціальної структури суспільства.

Явища ідентифікації та ідентичності інтенсивно досліджували в межах західної наукової традиції, але, по суті, завжди були спрямовані на вивчення особистісної мотивації (З. Фрейд, К.-Г. Юнг, Е. Еріксон, Дж. Марсія, А. Уотерман, М. Берзонський, А. Уотерман, А. ван Хуф та ін.), взаємодію осіб у малих контактних групах (Г. Тежфел, Дж. Тернер, Дж.Г. Мід, Е. Гофман, Р. Дженкінс, А. Кохен, П. Оукс та ін.), або на комбінацію цих підходів (М. Брюер, Т. Тайлер). Це зумовлено тим, що західна наукова традиція значною мірою виходить з ідей індивідуалізму.

Західні дослідники насамперед зосереджувалися на вивченні своїх суспільств, але оскільки ситуація, в якій перебувають країни пострадянського

простору, є унікальною, то в наш час з'являється все більше закордонних праць, присвячених особливостям соціальної ідентифікації та ідентичності в Україні (К. Уоннер, Е. Уілсон, Г. Сміт, Л. Курті, Дж. Лангман, О. Мотиль). Наголосимо, що всі наукові праці витримано в міждисциплінарному плані, що полягає у взаємному проникненні підходів та методів близьких соціальних наук.

Дослідницькою метою є аналіз різних методологічних підходів до проблеми соціальної ідентифікації, зокрема, зазначимо, що поняття соціальної ідентичності досліджували найбільше психологи, тому майже всі розглянуті підходи аналізують характеристики ідентичності особистості, а не групи. Отже, рух різноманітних теорій соціальної ідентичності в напрямі усування протиставлення особистісної та соціальної ідентичності поєднане з індивідуалізацією ідентичності. Тому важливим у цьому контексті є соціологічне вивчення тенденцій і механізмів утвердження соціальних ідентичностей і відповідних ідентифікаційних практик, вивчення характеру і розмаїтості ідентичностей у соціальному просторі українського суспільства та регіональному вимірі.

Поняття ідентичності особистості характеризується органічною єдністю її особистісної та соціальної ідентичності. Отже, соціальна ідентичність – це усвідомлення групою своїх уявлень, норм, інтересів та проблем. Досягнення групою соціальної ідентичності означає, що ці уявлення поширені в групі і є однорідними в її межах. Окрім того, про досягнення групою соціальної ідентичності також свідчить сформованість у свідомості групи протиставлення “нас” та “їх”, що є початковим етапом у формуванні основ соціальної діяльності¹. Ідентифікацію зазвичай розглядають як спосіб прийняття соціальних ролей під час входження в групу (З.Фрейд, Л. Бандура, Т. Парсонс), як засіб інтерналізації об'єктивної реальності (П. Бергер, Т. Лукман), як механізм злиття “Я-концепції” із соціальним оточенням і прояв в усвідомленні групової належності, формуванні соціальних установок (Ч. Кулі, Дж. Г. Мід)².

Індивід ідентифікує себе з певними соціальними позиціями на підставі власних уявлень про структуру цих позицій. Тобто йдеться про символічний аспект соціального простору. Ідентичності, наявні в уявленнях індивідів про соціальний простір, можна назвати номінальними, оскільки (в ідеалі) вони усвідомлюються настільки, що можуть бути виражені і виражаються в назвах – номінаціях. Часто можна стверджувати не стільки про усвідомлення, скільки про відчуття своєї соціальної позиції, яку індивід займає в соціальному просторі.

¹ Іванова О. Б. Ідентифікація як ознака соціальної зрілості соціальної групи. Автореферат дис. на здобуття наукового ступеня канд. соціол. наук. Харків: ХНУ ім. В. Н. Каразіна. 2001. 19 с. С.8

² Мусієздов А. А. Социальная трансформация сквозь призму изменения идентичностей в украинском обществе. Посткоммунистические трансформации: векторы, направления, содержание, под ред. О. Д. Куценко и др. Харьков. 2004. 418с. С.275–307. С.278

рі¹. З іншого боку, зазначають про ідентичності реальні – тобто про ті позиції, які визначають різні практики індивідів (“практичний” аспект соціального простору) незважаючи на те, як чітко вони усвідомлюються в їхніх уявленнях.

Прте це не означає, що ці види ідентичностей повністю збігаються, особливо це стосується сучасного суспільства. Описуючи сучасні зміни, С. О. Макеев, наприклад, стверджує про те, що багато колишніх ідентичностей нині наявні радше як порожні оболонки, як найменування (номінації), що втрачають свій сенс і своє реальне підґрунтя. Водночас виникають нові ідентичності, які, навпаки, реальні, але при цьому ще не мають своєї усталеної назви². Тобто реальні і номінальні ідентичності не завжди відповідають одна одній. Це зумовлено тим, що практики й уявлення пізнаються і розрізняються на рівні практичної логіки (П. Бурдье), на рівні закладеної в габітусі звички, автоматичного і спонтанного реагування. Прояв же цих відмінностей на рівні уявлень припускає певну рефлексію, тобто деяку додаткову роботу щодо об’єктивування відмінностей, що потрібна і відбувається не завжди, а лише в тих випадках, коли виникає необхідність – позначити, наголосити на особливості, відмінності, своєрідності себе і/або “свої” групи щодо інших.

Проте виявити зміну структури соціальних позицій ґрунтуючись на вивченні зміни не лише реальних (як це найчастіше і намагаються робити), а й номінальних ідентичностей, можливо. Передусім можливо це також завдяки вивченню габітуса, що продукує як практики, так і уявлення. Йдеться про те, що габітус за визначенням є продуктом структурної детермінації, і він проводить релевантні цій структурі уявлення, тобто проводить номінальні ідентичності, відповідні реальним. Це відбувається в кожен момент часу. Якщо ж змінюється (об’єктивна) структура, міняється і габітус. Тобто він починає проводити нові уявлення (нові номінальні ідентичності), релевантні новим умовам, що змінилися (у яких з’явилися і нові реальні ідентичності). Тому на підставі вивчення зміни номінальних ідентичностей (номінацій), тобто уявлень про соціальний простір, йдеться про те, що вони є продуктом соціальних умов (опосередкованим габітусом), що змінилися, ми маємо підстави стверджувати і про зміну соціальної структури³.

Отже, ідентифікація з певною соціальною групою чи класом характеризується комплексом уявлень про соціальну реальність і їхнє місце в ній –

¹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания, пер. с англ. Е. Буткевич. М.: Медиум, 1995. 336 с. С.281

² Макеев С. А. Социальная мобильность и идентичности в структурной перспективе. Методология, теория та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства. Збірник наукових праць. Харків: Вид. центр ХНУ ім. В. Н. Каразіна. 1999. С.9–14

³ Мусиездов А. А. Социальная трансформация сквозь призму изменения идентичностей в украинском обществе. Посткоммунистические трансформации: векторы, направления, содержание. С.281

уявлення, що регулюють їхню життєву активність та специфічні уявлення саме для цієї страти, що тією або іншою мірою відрізняють її від решти верств суспільства. Натомість можна стверджувати, що міра цієї специфічності соціальних уявлень людей, що аналітично відносять себе до тієї чи іншої соціальної групи (тобто чіткість або, навпаки, розмитість меж, що відрізняють їх за певною ознакою від решти суспільства), дасть підстави стверджувати про рівень реальної ідентичності. Наголосимо, що ідентичність у цьому розумінні не збігається із самоідентифікацією, хоч і охоплює її. Будь-яка людина тією або іншою мірою усвідомлює свій соціальний статус, своє становище в суспільстві, проте зовсім не обов'язково, що вона чітко відносить себе до певної соціальної категорії, тим більше до такої, яка входить до наукової термінології теорій соціальної стратифікації, яка найчастіше відома лише обмеженому колу людей.

Щоправда, більшість респондентів так чи інакше відповідають на запитання соціологів, які пропонують їм віднести себе до певної вертикальної страти, яка представлена як соціальна драбина. Сам по собі цей факт достатньо важливий: якщо на початку 90-х років ХХ ст. більшості респондентів було важко віднести себе до якої-небудь страти або взагалі заперечували наявність у суспільстві такого поділу, то вже на початку ХХІ ст. самоідентифікація з цими соціальними категоріями для більшості респондентів не викликала труднощів. Це є свідченням того, що нова ідентифікаційна система все більше вкорінюється в масовій свідомості.

Проте ці зрушення в способах самоідентифікації, усвідомлення нових стратифікаційних категорій не засвідчують реальної психологічної значущості цих категорій у структурі самосвідомості, в соціальній ідентичності індивідів. Респондент може віднести себе до тієї або іншої страти в ситуації діалогу із соціологом, але це не означає, що проблема такого самовизначення існувала в його свідомості до того, як співрозмовник поставив її перед ним і запропонував можливі варіанти відповіді. Тобто вербальна думка про власну стратифікаційну належність не обов'язково означає, що респондент дійсно осмислює своє соціальне становище завдяки запропонованому методу.

У соціологічних опитуваннях часто виникають ситуації, коли питання про те, до якої із семи сходинок соціальної драбини відносить себе респондент, був для нього явно новим, і відповідь він давав експромтом, не особливо впевнено, оскільки його спонукав до цього інтерв'юер. У більшості випадків респонденти відчувають проблему самоідентифікації, зокрема з конкретною соціальною стратою, наприклад, із середнім класом. Для сучасного суспільства таку ситуацію можна визнати цілком природною. Соціальна структура все ще в процесі становлення, неусталеною є соціальна визначеність, яка могла б дати людям надійні когнітивні орієнтири для ідентифікації з тією або іншою великою соціальною групою. Ті, хто належить до поколінь, що відчули зміни

на власному досвіді, можуть, залежно від власної конкретної ситуації або інерційно відтворювати старі уявлення про свій соціальний статус, або намагатися виробити нову соціальну самоідентифікацію, або коливаються між цими двома тенденціями. Ті, хто вступив у самостійне життя вже в постсоціалістичний період, є вільними від таких коливань, орієнтуються у своєму самовизначенні на сьогоdnішні соціальні реалії, але і для них ці реалії постають у вигляді хаотичного, нестабільного, слабо структурованого світу, в якому нема стійких, чітко усвідомлюваних чинників, що визначають соціальну позицію людини. "Соціальна ідентифікація особи в нестабільному, кризовому суспільстві, - як відзначав В.А.Ядов, - випробовує несподівані, незвичні дії... Відбувається зрушення від прозорої ясності соціальних ідентифікацій радянського типу ... до групових солідарностей, де все амбівалентно, нестійко, позбавлено якого б то не було певного вектора"¹.

Для сучасного суспільства характерне різке посилення індивідуалізації особистих життєвих практик, ослаблення їхньої залежності від належності людей до великих соціально-професійних формалізованих груп. Той факт, що людина є фахівцем з вищою освітою, кваліфікованим робітником, адміністратором або рядовим службовцем, сам по собі не визначає ні рівень його доходу, ні реальний соціальний статус, ні стабільність його матеріального і соціального становища. Індивідуальна ініціатива й індивідуальне везіння перетворюються на вирішальні чинники, що визначають соціальну позицію пострадянської людини. На думку соціолога І. В. Мостової «перетворення соціальної структури ...супроводжується руйнуванням одних і виникненням інших підстав групового самовизначення... Швидка зміна орієнтації суспільної культури і перехід від моделі соціальної безпеки до моделі соціальної конкуренції не можуть закріпитися без зміни механізмів виживання»². Зрозуміло, що в цих умовах соціальна ідентичність індивіда втрачає минулі властивості «зовнішніх» об'єктивних даних, що виступає у вигляді соціального походження, здобутої освіти, формальної професії і т.п. Вона стає чимось набутим або заново підтвердженим (в результаті власних зусиль або щасливого збігу обставин) і найчастіше нічим не гарантованим надбанням, що потребує захисту. Ця ідентичність є, з іншого боку, показником міри, в якій пострадянська людина вирішує головну свою проблему адаптації до соціально-економічних умов "дикого капіталізму", в яких немає яких-небудь інституційних гарантій її матеріального становища і навіть простого виживання. Соціальна ідентичність пострадянської людини – це не стільки самовизначення нею свого стійкого місця в суспільстві, скільки віддзеркалення досвіду і визначення

¹ Ядов В. А. Символические и примордиальные солидарности. Проблемы теоретической социологии. СПб. 1994. С.171–182

² Мостовая И. В. Социальное расслоение: символический мир метаигры. М. 1996. С. 92

можливих перспектив індивідуального адаптаційного процесу. Саме тому така ідентичність – складніше утворення, ніж самовіднесення до певної страти або групи: воно охоплює сукупність уявлень і соціальних установок (атитюдів), що відображають оцінку індивідом своїх можливостей активного або пасивного пристосування до наявних соціальних умов, його висхідної або низхідної мобільності, або стабілізації своєї ситуації в рамках цих умов. Загалом ця ідентичність відображає не стільки місце людини в соціальному просторі, скільки можливості її переміщення в цьому просторі, оцінити які можна, зіставляючи їх з можливостями інших індивідів.

Подібні властивості пострадянської ідентичності зумовлюють необхідність її аналізу на основі методології, адекватної як нестійкому стану соціально-структурної реальності, так і взаємозв'язаним з цим станом психологічним механізмом адаптаційного самовизначення (самовизначення через адаптацію). Такою адекватністю володіють, на наш погляд, соціологічні і психологічні теорії, що досліджують залежність атитюдів і поведінки індивідів не лише від властивостей об'єктивної макро- чи мікроситуації, а й від специфічних когнітивних процесів суб'єктивної оцінки цієї ситуації в її відношенні до життєвої практики індивіда.

Теорії, що досліджують подібні когнітивно-оціночні процеси, об'єднує орієнтація, яку можна назвати когнітивістською парадигмою людської поведінки. Вони виникли і розвивалися у психології, здебільшого у зв'язку з дослідженням механізмів мотивації. У плані соціологічної теорії ця парадигма якнайповніше розвинена в концепції “габітуса” французького соціолога П. Бурдьє. За його визначенням, габітус – це “система схем сприйняття і оцінювання ...когнітивні структури, які агенти отримують в ході їхнього тривалого досвіду в якійсь позиції в соціальному світі. Габітус це одночасно система схем виробництва практик і система схем сприйняття і оцінювання практик. У обох випадках ці операції виражають соціальну позицію, в якій він був сформований. Внаслідок цього габітус виробляє практики і уявлення, що піддаються класифікації і об'єктивно диференційовані, але вони сприймаються безпосередньо як такі тільки тими агентами, які володіють кодом, схемами класифікації, необхідними для розуміння їхнього соціального сенсу”¹.

Ідеї Бурдьє про залежність диспозицій (або атитюдів) і практик людей від оцінки ними їхнього соціального становища (позицій), про суть цього когнітивного процесу як психологічної і практичної адаптації до наявної ситуації мають першочерговий інтерес для аналізу механізмів і природи соціальної ідентичності пострадянської людини. Сам соціолог використовував ці ідеї здебільшого для аналізу реалій щодо стійкого в соціально-структурному

¹ Бурдьє П. Начала. М. 1994. С. 194

аспекті західного (французького) суспільства. У центрі його уваги – проблеми формування і відтворення стандартів повсякденної практики, соціальної обумовленості стилю життя, смаків, думок, естетичних потреб, матеріального і культурного споживання, у відмінності яких виражені об'єктивні соціальні відмінності і їхнє суб'єктивне сприйняття. Щодо умов слабо структурованого трансформаційного суспільства, соціальна структура якого ще формується, його метод може бути використаний з іншою метою. Зокрема, для аналізу трансформацій у соціальній ідентичності людей як реакції на радикально мінливу і невідзначену дійсність, в якій їм доводиться не стільки фіксувати і символізувати у власних уявленнях і практиці свої об'єктивно задані соціальні позиції, скільки формувати їх, робити вибір між різними стратегіями адаптації.

Можна вважати, що механізми габітуса, які описав Бурдьє, обслуговують ці процеси не меншою мірою, ніж вивчені ним практики у сфері стилю життя і культури. Водночас «коди, схеми класифікацій», класифікаційні категорії, які застосовують люди, за його спостереженнями, для осмислення власної соціальної позиції доступні, як і в описаній ним ситуації, тільки для частини індивідів. Проте незалежно від частки людей, здатних тією чи іншою мірою застосовувати ці коди, для нас важливий їхній взаємозв'язок з габітусом. З цього погляду індивідуальні, такі, які виконують роль кодів соціально-стратифікаційної ідентифікації, що виявляються в інтерв'ю й опитуваннях, можуть бути показником більш значущих, ніж вибір «своєї» ієрархічної позиції, диспозицій і поведінкових орієнтацій індивіда.

У сучасному суспільстві втрачають своє всезагальне значення традиційні критерії соціальної стратифікації, тому використовують різноманітні стратифікаційні шкали або їхні комбінації відповідно до цілей дослідження. Крім того, є різноманітні системи координат нового соціального простору, які "сконструювали" для себе індивіди і соціальні групи для власних цілей життєдіяльності. Традиційні ж об'єктивні критерії (дохід, рівень освіти) не завжди дають повну картину стратифікації у суспільстві, так як реальні процеси, особливо пов'язані з отриманням доходів, свідомо спотворюються (приховування доходів, низькі зарплати на найбільш престижних державних посадах тощо), що суттєво впливає на вивчення дійсної статусної ієрархії. Тоді використовують такі додаткові критерії, як самооцінка соціального і матеріального стану, соціальне самопочуття індивідів, оскільки суб'єктивне сприйняття індивідом і групою свого розміщення в ієрархії суспільного життя також важливі. Все це зумовлює пошук адекватних теоретико-методологічних підходів до фіксації соціальних страт у соціальній ієрархії українського суспільства, і, зокрема, на регіональному рівні.

Вітчизняні дослідники застосовують два підходи – суб'єктивний та об'єктивний. Суб'єктивний ґрунтується на принципі самоідентифікації,

тобто виходить з думок самих членів суспільства щодо того, до якої соціальної верстви або класу вони належать. Дослідження, які проводили в Україні такі науковці, як С. Макеєв, Є. Головаха, С. Оксамитна, С. Бродська, О. Симончук, здебільшого були спрямовані на визначення класових ідентичностей та стратифікаційних процесів на суб'єктивному рівні. Об'єктивний підхід ґрунтується на принципах, що не залежать від думки індивіда, найчастіше це характер праці і рівень доходів. Якщо аналізувати об'єктивні методики вивчення соціальної структури, то тут переважають одновимірні заміри стратифікаційних груп здебільшого за економічним критерієм. У цьому напрямі можна виділити праці таких українських науковців, як В. Паніотто, В. Хмелько, І. Чапської, Н. Марченкота ін. Оскільки застосування об'єктивного підходу має суттєві обмеження, то більшість дослідників застосовують поєднання суб'єктивного та об'єктивного.

У дослідженні соціальної структури на регіональному рівні зроблена спроба застосування стратифікаційної моделі на основі багатовимірного ієрархічного підходу з використанням таких критеріїв, як дохід, освіта, позиція у владній структурі (power), самооцінка матеріального становища, соціальний статус, самоідентифікація тощо, тобто комбінація об'єктивних та суб'єктивних (соціально-психологічних) критеріїв. Кількісне і якісне вимірювання об'єктивних і суб'єктивних показників важливі, так як такі "одновимірні" зрізи мають велике значення під час дослідження конкретних процесів диференціації, що в сукупності дадуть підстави стверджувати про багатовимірний стратифікаційний простір нерівності¹. Соціологічний аналіз стратифікаційної структури регіону свідчить, що поряд з об'єктивними критеріями (багатство, дохід, матеріальний стан, влада, освіта тощо) важливими є інші суб'єктивні критерії стратифікації (соціальна ідентифікація, способи споживання, стиль життя, соціокультурні орієнтації групи, особливості ціннісних систем тощо). Суб'єктивний підхід ґрунтується на принципах самоідентифікації, тобто виходить з висловлювань самих членів суспільства щодо того, до якої соціальної страти або класу вони належать. Тому, на нашу думку, потрібно зазначити про можливість поєднання якісних і кількісних підходів в одному окремо взятому соціологічному дослідженні.

За допомогою кількісних методів (масового опитування львів'ян у 2017 р. методом стандартизованого інтерв'ю²) з використанням тесту інтегральної

¹ Коваліско Н. В. Стратифікаційний аналіз сучасного суспільства, навч. посібник. Львів. «Магнолія 2006», 2013. 312 с.

² Дослідження проведено в рамках омнібусу кафедри соціології ЛНУ імені Івана Франка у лютому 2017 р. Обсяг вибіркової сукупності становив 400 осіб працездатного віку. Тип вибірки – районована вибірка з багатоступеневим відбором респондентів. Помилка репрезентативності $\pm 3,5\%$. Інформація опрацьована за допомогою ППП SPSS11.0

самооцінки соціального статусу за семибальною шкалою (де 7 – найвище соціальне становище, а 1– найнижче) з'ясовано соціальне становище львів'ян за самооцінкою свого соціального статусу. Перевага цього тесту в тому, що він дає змогу стимулювати самовизначення в соціальній ієрархії, не пропонуючи респонденту для вибору такі категорії, як “еліта”, “середній клас”, “бідні” тощо. Отже, дослідник не нав'язує респонденту номінації соціального простору, а, навпаки, очікує від нього набору соціальних ідентичностей. Розподіл респондентів за самооцінками соціального статусу в суспільстві наведено в табл. 1.

Таблиця 1

Розподіл респондентів за самооцінками соціального статусу в суспільстві (семибальна шкала) у 2017, %

Бал	Соціальний статус	м. Львів
1	Найнижче становище	12,8
2	Низьке	19,5
3	Трохи нижче середнього	29,5
4	Середнє	21,5
5	Трохи вище середнього	9,5
6	Високе	3,7
7	Найвище становище	0,3
Не відповіли		3,2
<i>Агрегована структура</i>		
	Нижче середнього	65
	Середнє	22
	Вище середнього	13

Респонденти самостійно визначали свій соціальний статус на момент інтерв'ю, оцінювали рівень задоволеності своїм соціальним становищем, наводили критерії, за якими визначили свій статус у соціальних групах, суспільстві загалом.

Аналізуючи репрезентовані результати, можна дійти таких висновків, що за сучасних соціально-економічних умов навряд чи очікується масове суб'єктивне посідання середніх, а тим більше верхніх щаблів соціальної піраміди. Тільки майже кожен четвертий львів'янин (21,5%) бачить себе на середньому (четвертому) рівні (див.табл.1). Відповідно, частка львів'ян, які ідентифікували себе у 2017 р. із “середніми” (22%) та “вище середнього” (13%), відтак 65% – “нижче середнього”.

Проаналізувати специфіку ідентифікаційних практик львів'ян (тобто, що саме вкладають респонденти, наприклад, у поняття “середній клас”, чому ідентифікують себе з ним, за якими критеріями можна виділити середній клас в Україні, які соціальні та професійні групи можна зачислити до цього класу

тощо) ми змогли завдяки якісним методам, зокрема, глибинним інтерв'ю¹. Респондентами глибинного інтерв'ю були представники різних соціально-професійних груп: підприємці, інженерно-технічні працівники, висококваліфіковані спеціалісти, державні службовці, військовослужбовці, робітники високої кваліфікації, безробітні, пенсіонери та ін. Наймані працівники були зайняті як у приватному, так і в державному секторах економіки.

Соціальна самоідентифікація з великими соціальними групами. Аналізуючи уявлення респондентів про великі соціальні групи (страти, класи), які можна виділити в сучасному українському суспільстві, було з'ясовано, що в більшості людей вони асоціюються з вищим, середнім і нижчим класом, або ж з диференціацією суспільства на багатих, середніх та бідних людей. Водночас 40% опитаних ідентифікували себе із середнім класом. Респонденти відносять себе до нього тому, що: *«Мої доходи є на середньому рівні, в мене є вища освіта і плюс коло мого спілкування»*; *«заробіток мого чоловіка і мій дозволяє мені себе вважати середнім класом»*; *«тому що я та чоловік працюємо на роботі, хоча у нас троє дітей, але своїм доходом ми можемо таки достойно забезпечити сім'ю»*; *«я не вважаю себе бідною людиною, оскільки можу задовольнити всі свої потреби»*; *«я більш-менш забезпечена фінансово, і не вважаю ще себе настільки багатю, щоб собі все дозволити, тому відношу себе до середнього класу»* тощо. Отже, ідентифікуючи себе із середнім класом, респонденти як основний аргумент наводять рівень їхнього матеріального благополуччя, який вони визначають як середній та достатній для такої самоідентифікації. Представники середнього класу в майбутньому б хотіли мати і сподіваються на більш вищий статус у суспільстві, і роблять для цього певні кроки: мають наміри підвищити рівень освіти, кваліфікацію або перекваліфікуватися; мають змогу зробити кар'єру, змінити місце праці, відкрити власну справу тощо. Зокрема, ті респонденти, хто вважає, що не має підстав відносити себе до середнього класу та ідентифікують себе з бідними, нижчим, робітничим класом більш песимістично оцінюють своє майбутнє в суспільстві та мають значно нижчий рівень задоволеності своїм життям.

Критерії виділення середнього класу в Україні. Основними критеріями, за якими людину можна віднести до середнього класу, на думку респондентів, є: *«умови проживання і фінансове становище»*; *«рівень освіти, заробіток та оточення за рівнем забезпечення»*; *«наявність вищої освіти, роботи, яка передбачає*

¹ Дослідження проведено у березні-квітні 2018 р. кафедрою соціології Львівського національного університету імені Івана Франка. Вибірка для глибинного інтерв'ю формувалась із врахуванням соціально-демографічних характеристик груп та таких об'єктивних показників як професійний статус, рівень освіти, дохід і матеріальне становище, за якими респондентів можна віднести до різних стратифікаційних утворень. Всього методом глибинного інтерв'ю було опитано 20 респондентів (11 чоловіків і 9 жінок віком від 29 до 50 років)

певний рівень доходів, і обов'язково критерій влади, тобто в підпорядкуванні є певні людські ресурси"; "рівень освіти і матеріальне становище"; "середній клас виділяється за матеріальним становищем, освітою та якістю життя" тощо.

Отже, самоідентифікуючи себе із середнім класом, львів'яни виокремлювали такий основний критерій, як матеріальне благополуччя, рівень доходів. Коли ж постало питання навести індикатори, за якими можна віднести людину до середнього класу, то тут спрацював ефект соціального порівняння. Тобто економічний чинник (доходи, матеріальне становище) вже виявляється не визначальним, і тут вже респонденти зазначають й інші значимі критерії – культурний і символічний капітал (рівень освіти, культури, престиж місця праці), політичний капітал (наявність адміністративної та політичної влади), соціальний капітал (соціальне оточення, особисті зв'язки тощо). Респонденти, оцінюючи свій соціальний статус, порівнювали себе з більшістю населення, відносили себе до людей із середнім достатком, які не є бідними і водночас не мають підстав вважати себе багатими, бо можуть задовольнити лише найнеобхідніші життєві потреби.

Соціально-професійні групи, верстви, які, на думку респондентів, є представниками середнього класу такі: "дрібні керівники, державні службовці, а також висококваліфіковані працівники"; "середній керівний склад кампаній, менеджери плюс підприємці як фізичні особи"; "працівники культури, освіти, медицини"; "фермери в сільському господарстві"; "підприємці в сфері послуг, виробництва, будівництва"; "інженерно-технічні працівники, лікарі, вчителі високої кваліфікації, викладачі вищих навчальних закладів"; "наукова та освітня інтелігенція" тощо.

У ході глибинних інтерв'ю йшлося також про визначення середнього класу: "середній клас - це є люди з відповідною нормальною зарплатою, які можуть дати раду собі в житті, заробити, щоб забезпечити свою сім'ю"; "люди, що можуть собі дозволити усе, крім предметів розкоші, мають хорошу освіту і інтелігентне оточення"; "люди із середнім достатком і великими можливостями у перспективі"; "серединка між бідними і багатими"; "це достатньо заможні люди, які платять достатньо високі податки і отримують достатньо високі доходи для себе і для розвитку свого бізнесу"; "середній клас – це матеріально забезпечені люди, які достатньо заробляють, щоб себе реалізувати, забезпечити себе та свою сім'ю найнеобхіднішим" тощо. Отже, представники середнього класу оцінюють свої життєві досягнення не стільки за мірою реалізації свого особистісного потенціалу, стільки за матеріальними результатами своєї активності, які забезпечують мінімальну основу їхньої економічної самостійності і незалежності.

Соціальне самопочуття, яке охоплює задоволеність роботою, соціальним становищем, життям загалом, є однією з важливих підстав для того, щоб лю-

дина віднесла себе до середнього класу. Рівень задоволеності респондентами соціальним становищем залежить від ідентифікації з певною соціальною стратою: чим вищою є самооцінка соціального статусу, тим вищим є рівень задоволеності нею. Зокрема, 68% з тих, хто відносить себе до середнього класу, задоволені або значною мірою задоволені своїм статусом у суспільстві. Причинами незадоволеності для решти є низький рівень оплати праці, робота не за спеціальністю, неповна зайнятість, відсутність кар'єрного росту тощо. Наявність цікавої, добре оплачуваної роботи є однією з основних цінностей сучасної людини, гарантією матеріального благополуччя і життєвого успіху. Емпіричні дані свідчать, що цією перевагою наділені представники середнього класу, які оцінюють при цьому адекватність винагороди за їхню працю, високий ступінь самореалізації в роботі, рівень свободи в прийнятті рішень тощо.

Кількісні методи також дали змогу з'ясувати, що кістяком "середнього класу" за самоідентифікацією є індивіди, які у сфері розподілу влади позиціонують себе як висококваліфіковані спеціалісти (82,3%). Майже 90% мають вищу освіту, а їхні особистий середньомісячний дохід в межах 7–10 тис. грн. Використання якісних методів дало підстави доповнити соціальний портрет представників "середнього класу" такими соціальними характеристиками.

Соціально-професійний склад цієї страти – це передусім спеціалісти державних структур (державні службовці, лікарі, вчителі, наукові співробітники, офіцери армії, керівники середньої ланки, висококваліфіковані робітники), а також працівники приватної сфери обслуговування, приватні підприємці тощо.

Соціальна ідентифікація – це самооцінка соціального статусу – 5–6 щабель на соціальній "драбині" (за 7-бальною шкалою, де 1 – найнижче, а 7 – найвище соціальне становище). Оцінюючи матеріальне становище, зараховують свою сім'ю до "середньої" – позиція від 4 до 6. При цьому вони більш-менш задоволені матеріальним становищем, бо порівняно з більшістю людей, мають стабільну роботу і заробітну плату. Для цієї страти характерна статусна несумісність: соціальний статус оцінюють вище (завдяки рівню освіти і престижу професії), ніж матеріальний. Респонденти вважають, що оплата їхньої праці є несправедливо низькою, що призводить до негативного соціального самопочуття, незадоволеності своїм життям, невпевненості в собі і в завтрашньому дні, до розчарування у можливостях суспільства забезпечити справедливий соціальний порядок. Характерною є також відсутність чіткої соціально-групової ідентифікації, хоча відносять себе до середніх верств суспільства в соціальному і матеріальному плані.

Дохід і матеріальне благополуччя: щомісячний середній дохід сім'ї в середньому 300–500 доларів. Сімейний бюджет охоплює ще додаткові різноманітні джерела: це або декілька офіційних місць праці, одне з яких за сумісництвом;

або неофіційна зайнятість за спеціальністю (репетиторство, приватна практика лікаря тощо) чи не за спеціальністю (надання послуг, квартирні ремонти, дистриб'юторство тощо). Достатній для сім'ї щомісячний дохід на одну людину, на думку респондентів, має становити – 700–1000 доларів. Важливим елементом матеріального благополуччя є: наявність у них 2–3- кімнатної квартири зазвичай у спальному районі; мають автомобіль вітчизняного виробництва або стару іномарку, на утримання якого витрачають значну частину сімейного бюджету. Суттєвим внеском у сімейний бюджет є вирощування овочів і фруктів на дачній ділянці чи городі.

Форма дозвілля і проведення відпустки: найпоширеніші і доступні форми дозвілля – поїздки на дачу, похід у гості до родичів, читання книг, газет, перегляд телепередач. Значну частину вільного часу забирає додаткова робота. Зрідка відвідують театри, концерти через брак часу та грошей. Діти ходять здебільшого у державні садочки і школи. Значні затрати для сімейного бюджету становить оплата навчання дітей у спортивних секціях, музичних і художніх школах. Більшість проводить свою відпустку на дачі, у родичів або вимушені додатково працювати. Діти відпочивають у літніх таборах лише за наявності пільгових путівок. Якщо є змога поїхати на море, то це здебільшого відпочинок у недорогих відомчих санаторіях або у приватному секторі в Одеській, Миколаївській та Херсонській областях. Відпочинок за кордоном вважають надто дорогим. Поширеним є недорогий вид відпочинку – велосипедний, лижний туризм у Карпатах, подорож на байдарки по річці Дністер, риболовля тощо.

Аналізуючи трудові стратегії, спосіб життя і настрої представників цієї страти, можна дійти висновків, що незважаючи на декларативність таких ціннісних орієнтацій, як професіоналізм, освіченість, інтелігентність, можливість самореалізації, найбільш актуальною для них сьогодні є цінність досягнення матеріального успіху, що дасть змогу забезпечити належний спосіб та якість життя сім'ї, втриматися на цій соціальній позиції і дати відповідну освіту своїм дітям.

Отже, типовий представник середнього класу – більш успішний, забезпечений, задоволений, адаптований до сучасних реалій порівняно з основною масою населення. Чинниками життєвого успіху респонденти виокремлювали цілу низку об'єктивних та суб'єктивних показників:

- наявність вищої освіти (і не одної, що свідчить про перекваліфікацію чи її підвищення, а отже, адаптацію до нових соціально-економічних умов);
- соціальні зв'язки (без яких 83% респондентів вважають, що неможливо знайти місце праці чи вирішити будь-яку проблему);
- соціальне оточення (що сприяє, а не перешкоджає професійному та кар'єрному росту);

- везіння, удача (як суб'єктивні чинники) та вміння ними скористатися.
- особисті якості – працездатність, вміння ставити та досягати мету, впевненість у собі, наполегливість, працелюбність тощо.

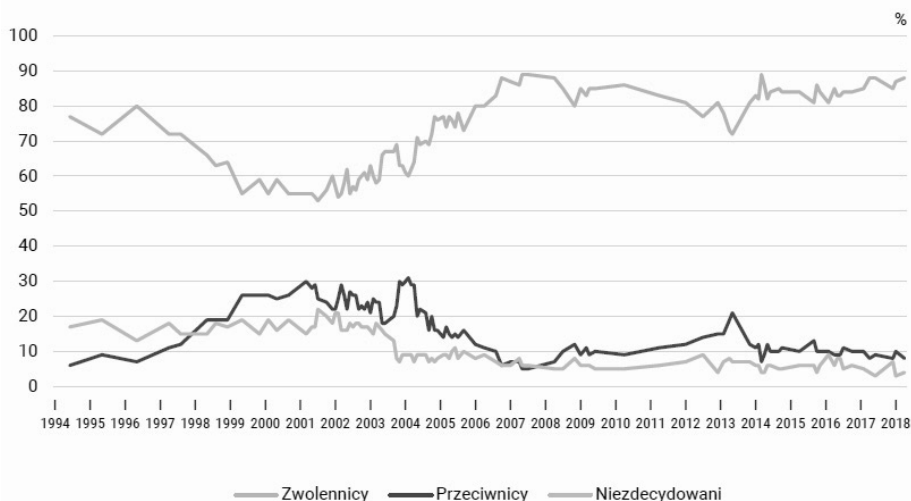
Середній клас як соціальне утворення характеризується не лише спільністю соціально-економічного становища, а й близькістю поглядів, ціннісних систем, соціально-психологічних установок його членів, соціально-класовою ідентичністю. Тому, виділяючи середній клас на економічному рівні, важливим є його вивчення і на нормативному рівні, який має бути сфокусований на дослідженні ідентифікаційних практик – основних зразків економічної поведінки, способів споживання, що розкривають відмінності в стилі життя і культурних орієнтаціях груп, а також мають бути враховані особливості цінностей та ціннісних, політичних та економічних орієнтацій, електоральної поведінки тощо, і на рівні соціальних відносин.

Висновки. Для українського суспільства характерне різке посилення індивідуалізації особистих ідентифікаційних практик, ослаблення їхньої залежності від належності людей до великих соціально-професійних формалізованих груп. Той факт, що людина є фахівцем з вищою освітою, кваліфікованим робітником, адміністратором або рядовим службовцем, сам по собі не визначає ні рівень його доходу, ні реальний соціальний статус, ні стабільність його матеріального і соціального становища. Індивідуальна ініціатива й індивідуальне везіння перетворюються на вирішальні чинники, що визначають соціальну позицію сучасної людини. Зрозуміло, що в цих умовах соціальна ідентичність індивіда втрачає минулі властивості “зовнішніх” об'єктивних даних, що виступає у вигляді соціального походження, здобутої освіти, формальної професії тощо. Вона стає чимось набутих або заново підтвердженим (в результаті власних зусиль або щасливого збігу обставин) і найчастіше нічим не гарантованим надбанням, що потребує захисту. Ця ідентичність є, з іншого боку, показником міри, коли індивід вирішує головну свою проблему – адаптації до швидкоплинних соціально-економічних умов, в яких немає які-небудь інституційних гарантій його матеріального становища і навіть простого виживання. Соціальна ідентичність – це не стільки самовизначення індивідом свого стійкого місця в суспільстві, скільки віддзеркалення досвіду і визначення можливих перспектив індивідуального адаптаційного процесу. Саме тому така ідентичність – значно складніше утворення, ніж самовіднесення до певної страти або групи: вона включає сукупність уявлень і соціальних установок (атитюдів), що відображають оцінку індивідом своїх можливостей активного або пасивного пристосування до наявних соціальних умов, його висхідної або низхідної мобільності, або стабілізації своєї ситуації в рамках цих умов. Загалом ця ідентичність фіксує не стільки місце людини в соціальному просторі, скільки можливості її переміщення в цьому просторі, оцінити які можна, лише зіставляючи їх з можливостями інших індивідів.

Artur Wysocki
Czy Polacy czują się Europejczykami? Analiza
wyników badań opinii publicznej nad poczuciem
autoidentyfikacji i więzi społecznych

Polska należy do państw, w których od lat utrzymuje się bardzo wysoki stopień akceptacji dla członkostwa w UE. Z sondażu Eurobarometr przeprowadzonym w kwietniu 2018 roku wynika, że w społeczeństwie polskim poparcie dla UE jest wyższe niż średnio we wszystkich 28 państwach wspólnoty, gdzie 60% obywateli uważa członkostwo jest dobre dla własnego kraju. W Polsce odsetek ten wynosi 70% i w porównaniu do poprzedniego badania z jesieni 2017 roku wzrósł o 5 p.p. W tym samym czasie średnia dla UE wzrosła o 3 p.p. i była najwyższa od 1983 roku.¹ Wysoki poziom poparcia dla obecności Polski w UE potwierdzają również badania krajowe. W sondażach przeprowadzanych przez CBOS poziom społecznej akceptacji dla członkostwa we wspólnocie europejskiej utrzymuje się na bardzo wysokim poziomie niezmiennie niemal od momentu wstąpienia Polski do UE w 2004 roku (Wykres 1). Jedynie kilka lat w okresie przedakcesyjnym poparcie notowało niższe wartości, choć i tak lokowało się powyżej 50%. W kwietniu 2018 roku wśród badanych zwolenników członkostwa Polski w Unii było 88%, przeciwników – 8%, a niezdecydowanych – 4%.

Wykres 1. Stosunek Polaków do członkostwa w UE w latach 1994-2018



Źródło: *Polityka zagraniczna Polski – oceny i postulaty*, CBOS, Komunikat z badań nr 56/2018, Warszawa 2018.

¹ Democracy on the move european elections – one year to go. Part ii: complete survey results, Eurobarometer Survey 89.2 of the European Parliament A Public Opinion Monitoring Study, UE 2018, p. 37.

Oczywiście poparcie dla obecności własnego kraju w strukturach europejskich nie jest tym samym, co stwierdzanie poczucia bycia Europejczykiem lub nawet poczucie bycia obywatelem UE, mówi jednak wiele o ogólnym społecznym klimacie dla występowania określonych tożsamości, poczuciu bliskości i więzi z Europą, a także o wizerunku wspólnoty europejskiej, dostrzeganej obecności i odczuwanym wpływie instytucji europejskich (nie tylko formalnych) na codzienne życie i funkcjonowanie społeczeństwa i poszczególnych jego podsystemów. To dobry punkt wyjścia do poszukiwań odpowiedzi na postawione w artykule pytania: czy i w jakim stopniu Polacy czują się Europejczykami?, co oznacza dla nich europejskość?, jaka jest jej treść i jakie są wyobrażenia o elementach ją konstytuujących?, czy i w jaki sposób poczucie bycia Europejczykiem łączy się lub może się łączyć z poczuciem tożsamości narodowej? czy są to w odbiorze społecznym tożsamości rozłączne czy komplementarne? i w końcu, jak zmienia się poczucie tożsamości europejskiej i jakie jest jego społeczne zróżnicowanie?

Odpowiadając na te pytania odwołano się w artykule przede wszystkim do najnowszych reprezentatywnych polskich i europejskich badań sondażowych z ostatnich 20 lat, w których mowa jest o stosunku do Europy i do europejskości. W szczególności dotyczą one takich zagadnień jak poczucie przynależności cywilizacyjnej, autoidentyfikacje, poczucie więzi społecznych, tożsamości terytorialne, tożsamości obywatelstwa europejskiego, poczucia tożsamości europejskiej (w tym w kontekście tożsamości narodowej), treści tożsamości europejskiej (w tym stosunku do waluty euro).

1. Poczucie przynależności cywilizacyjnej Polaków

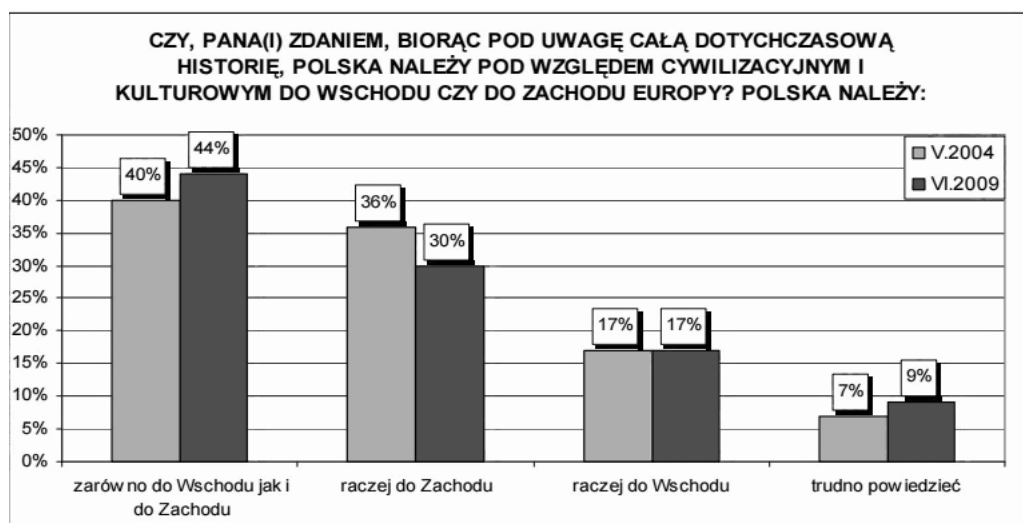
Pytanie *czy Polacy czują się Europejczykami?* wiąże się bezpośrednio z szerszym pytaniem: o poczucie przynależności cywilizacyjnej Polaków. Przypisywanie własnej kultury i wspólnoty do określonego kręgu kulturowego jest między innymi wskazywaniem kluczowych dla samookreślenia społecznego punktów odniesienia. Poza wyznaczaniem najszerzego (poza kontekstem globalnym) poczucia granic swojskości i obcości, wskazuje również na zakres aspiracji aksjonormatywnych, a tym samym na fundamenty ładu społecznego i zasadnicze kierunki rozwoju społecznego określonej zbiorowości.

Pytanie o przynależność do zachodniego i wschodniego kręgu kulturowego pojawiło się między innymi w sondażu przeprowadzonym w czerwcu 2009 roku przez TNS OBOP. Na wykresie nr 2 przedstawiono porównanie wyników z lat 2009 i 2004, gdzie analogiczne pytanie zadano po wstąpieniu Polski do UE. Brzmiało ono: „Czy Pana(i) zdaniem, biorąc pod uwagę całą dotychczasową historię, Polska należy pod względem cywilizacyjnym i kulturowym do Wchodu czy do Zachodu Europy?”. Jest to więc pytanie o to, czy w świadomości Polaków ważniejszym punktem odniesienia są wartości okcydentalne czy orientalne. W odniesieniu do kultury polskiej alternatywa ta przyjmuje przede wszystkim odniesienia bądź do

wartości zachodnioeuropejskich, bądź do rosyjskich. Należy przy tym oczywiście pamiętać, że kategorie Zachodu i Wschodu są bardziej skomplikowane i pojemniejsze niż zachodnioeuropejskość i rosyjskość.¹ Nie wchodząc w cały skomplikowany i zróżnicowany dyskurs historyczny, polityczny, kulturowy na ten temat, można jednak założyć, że z punktu widzenia aktualnego dyskursu publicznego czy codziennej praktyki publiczno-społecznej (polityka gospodarcza, polityka międzynarodowa, kierunki migracji, konsumpcja kulturalna, nauka języków obcych etc.) jest bezspornym, że polityka i kultura polska jest zdecydowanie zokcydentalizowana a dominującym punktem odniesienia jest Zachód. Jeśli zatem wyobrażenia o miejscu Polaków w uniwersum kulturowym świata lokują własną wspólnotę na Zachodzie, to można przyjąć, że stosunkowo łatwiej i częściej odczuwać związek i identyfikację z Europą i europejskością.

Wyniki badań wskazują, że przy tak jak wspomniano wyżej skonstruowanym pytaniu, respondenci postrzegają Polskę w pierwszej kolejności jako kraj kulturowo znajdujący się pomiędzy Wschodnią i Zachodnią Europą (Wykres 2). W 2009 roku odpowiedziało tak 44% respondentów i jest to wynik większy o 4 p.p. w porównaniu do 2004 roku. Przynależność do Zachodu wyraża mniej więcej jedna trzecia respondentów, przy spadku we wspomnianym okresie z 36% do 30%. Nie zmienił się udział osób lokujących Polskę raczej na Wschodzie – 17%.

Wykres 2. Poczucie przynależności cywilizacyjnej Polaków w latach 2004-2009



Źródło: *Polska w Europie i w Unii Europejskiej*, TNS OBOP, 059/09, Warszawa, wrzesień 2009, s. 6.

¹ Mam tu na myśli m.in. takie kategorie jak amerykańskość, sowieckość, azjatyckość itd.

Polacy, co może być zaskakujące, nie czują się więc zdecydowanymi okcydentalistami, jak wynikałoby to z kodów kultury narodowej i powszechnego przeświadczenia obecnego w dyskursie politycznym czy nawet naukowym. Wytłumaczeniem tej obserwacji może być to, że Polacy generalnie są krytyczni wobec siebie. Są świadomi dystansu, który jeszcze dzieli nasz kraj od wyobrażonych standardów Europy Zachodniej. Posiadają też świadomość znaczenia swojej niedawnej, związanej z silnym i bezpośrednim oddziaływaniem wschodniego „brata”, przeszłości.

Ciekawe są również wnioski płynące z analizy dynamiki zmian. Mimo że różnice okresu wykonania ujętych na wykresie sondaży nie są duże, to wyraźnie zaznacza się tendencja do osłabienia poczucia przynależności do Europy Zachodniej. Wydaje się, że wyjaśnienia tego faktu można poszukiwać w tym, że Polacy mogą bliżej poznać rzeczywistość zachodnioeuropejską, na wielu zresztą płaszczyznach – otwarcie granic, niektórych rynków, programy wymiany studenckiej, częstsze poruszanie „tematów europejskich” w mediach itp., po pięciu latach obecności w strukturach UE dostrzegają coraz wyraźniej różnice o charakterze nie tylko cywilizacyjnym (technicznym, ekonomicznym), ale w płaszczyźnie postaw i wartości, co w konsekwencji zwiększa poczucie dystansu kulturowego między własną wspólnotą a Europą.

Analiza zróżnicowania społeczno-demograficznego otrzymanych odpowiedzi pozwala dostrzec, że opcja okcydentalna najbliższa jest osobom bardzo zainteresowanym sprawami politycznymi (44%), mieszkańcom miast powyżej 500 tys. (40%), kierownikom i specjalistom (38%), robotnikom (35%), osobom z wykształceniem średnim i pomaturalnym (36%) oraz zwolennikom PO (39%) i SLD (41%). Opcja orientalna natomiast – rolnikom (28%) i osobom źle oceniającym własną sytuację materialną (23%). Warto również zaznaczyć, że jedynie u mieszkańców największych miast przynależność do Zachodu przewyższa pozostałe opcje odpowiedzi, zaś osoby niewierzące wyróżniają się rekordowym wskazaniem przynależności i do Wchodu i do Zachodu jednocześnie (65%).¹

2. Autoidentyfikacje a poczucie więzi społecznych Polaków

Z przeprowadzonych przez Ewę Nowicką i Sławomira Łodzińskiego w latach 90-tych XX wieku sondaży nad strukturą autoidentyfikacji społecznych Polaków wynika, że tożsamość narodowa należy do jej centralnych elementów (Tabela 1). Jak podkreślają autorzy badania, „stosunek do własnej przynależności narodowej zawiera pewien rodzaj spokojnej akceptacji swojej polskości jako oczywistego wyznacznika tożsamości społecznej, co jest charakterystyczne dla narodów, które nie tylko są dobrze ukształtowane, ale których narodowej integralności nikt nie

¹ Polska w Europie..., dz.cyt., s. 10.

kwestionuje i nie wymaga ciągłego potwierdzania”¹. Na tym tle, pod koniec lat 90-tych XX wieku tożsamość europejska była wskazywana jako ważna przez mniej więcej co dziesiątego respondenta zarówno w próbie ogólnopolskiej (9,2%), jak i w najmłodszym pokoleniu (11%). Europejskość stanowiła więc istotną płaszczyznę poczucia tożsamości zbiorowych w świadomości współczesnych Polaków, choć jej ranga lokowała się wraz tożsamością „kosmopolityczną” (poczucie bycia obywatelem świata) na końcu wyróżnionych przez badaczy płaszczyzn społecznego samookreślenia.

Tabela 1

Struktura autoidentyfikacji społecznych Polaków w latach 1991-1998 (w %)

	1991 młodzież szkolna i studenci	1998 ogół młodzieży	1998 próba ogólnopolska
Jestem Polakiem/Polką	71,9	85	83,7
Jestem kobietą/mężczyzną	69,6	71,5	76,2
Jestem człowiekiem	63,7	61	56,2
Jestem członkiem swojego wyznania (np. katolikiem, protestantem)	32,6	29	31,8
Jestem mieszkańcem swojego regionu (np. Góralem, Ślązakiem)	16,4	17	20,1
Jestem obywatelem świata	17,2	17	6,7
Jestem Europejczykiem/Europejką	11	11	9,2

Źródło: E. Nowicka, S. Łodziński, *U progu otwartego świata. Poczucie polskości i nastawienie Polaków wobec cudzoziemców w latach 1988-1998*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2001, s. 61.

Podobne rezultaty (pamiętając jednak o ograniczeniach w porównywalności obu sondaży) przynoszą nowsze badania przeprowadzone przez CBOS w 2013 roku odnoszące się do więzi społecznych (Wykres 3). Wynika z nich, że w społeczeństwie polskim zdecydowanie dominuje poczucie silnego związku (również poczucie tożsamości) z rodziną. W drugiej kolejności dotyczy ono kręgu najbliższych przyjaciół i znajomych, własnego kraju i narodu oraz miejscowości zamieszkania. Z Polską jako wspólnotą państwową i Polską jako wspólnotą narodową silny związek odczuwa kolejno 83 i 81% respondentów i jest to wynik zbliżony do wyżej cytowanych badań Nowickiej i Łodzińskiego. Z Europą utożsamia się 8% badanych, zaś 42% czuje z nią silny związek. Ciekawe w tych badaniach są wskazania negatywne. O ile z Polską jako krajem i narodem słaby związek odczuwa odpowiednio 12 i 14% respondentów, a po 2% w ogóle takiego związku nie czuje i nie identyfikuje się z

¹ E. Nowicka, S. Łodziński, *U progu otwartego świata...*, dz.cyt., s. 59-60.

tymi zbiorowościami, to w odniesieniu do Europy są to wartości 38 i 15%. Warto zauważyć, że w porównaniu z 2007 rokiem, kiedy CBOS przeprowadził podobny sondaż, poczucie silnego związku i identyfikacji Polaków z Europą znacząco, bo o 10 p.p. (z 18 do 8%), osłabiło się. Jednocześnie wzrósł o 8 p.p. (z 7 do 15%) odsetek osób w ogóle nie czujących takiego związku.¹

Wśród różnych kategorii społecznych można zauważyć, że w 2013 roku stosunkowo częściej niż u pozostałych poczucie najsilniejszego związku i identyfikacji z Europą występowało wśród osób pomiędzy 18 a 44 rokiem życia (ok. 10% wskazań), mieszkających w miastach powyżej 500 tys. mieszkańców (14%), posiadających wykształcenie wyższe (13%), pracujących w instytucjach państwowych (14%), zarabiających powyżej 1500 PLN (12%) i oceniających generalnie swoją sytuację materialną jako dobrą (13%) oraz deklarujących udział w praktykach religijnych 1-2 razy w miesiącu, kilka razy w roku lub w ogóle (po ok. 10%). Najbardziej proeuropejskim środowiskiem społecznym okazała się jednak kadra kierownicza i specjaliści z wyższym wykształceniem (24%). Brak związku i identyfikacji z Europą w najwyższym stopniu odczuwali robotnicy niewykwalifikowani (32%), renciści (32%) oraz osoby źle oceniające swoją sytuację materialną (25%) oraz deklarujące udział w praktykach religijnych kilka razy w tygodniu (25%).²

W badaniach CBOS nad tożsamościami terytorialnymi³, gdzie pytanie sondażowe brzmiało „z czym czuje się Pan(i) najbardziej związany?”, okazuje się natomiast, że dla większości Polaków najważniejszym społeczno-przestrzennym punktem odniesienia są społeczności lokalne. W 2015 roku ponad połowa Polaków (51%) czuła się najsilniej związana z miejscowością, w której się mieszka. Co czwarty badany (25%) wskazywał cały kraj, Polskę, co było najwyższym wynikiem od 2001 roku. Jedynie 4% odpowiedziało, że najsilniej czuje się związany z Europą. Podobny odsetek odpowiedzi utrzymuje się od początku lat 2000 (między 2 a 3%).

Badani poproszeni o wskazanie o to, z czym czują się związani w drugiej kolejności, wskazywali przede wszystkim region i Polskę (wskazania kolejno 33 i 34%) oraz społeczność lokalną (20%). Europę wskazało 8% respondentów. Ciekawą obserwacją jest to, że badani, którzy najbardziej czują się związani całym krajem, aż w 19% w drugiej kolejności wskazywali właśnie Europę, co zdecydowanie wyróżnia tę kategorię wśród ankietowanych.⁴

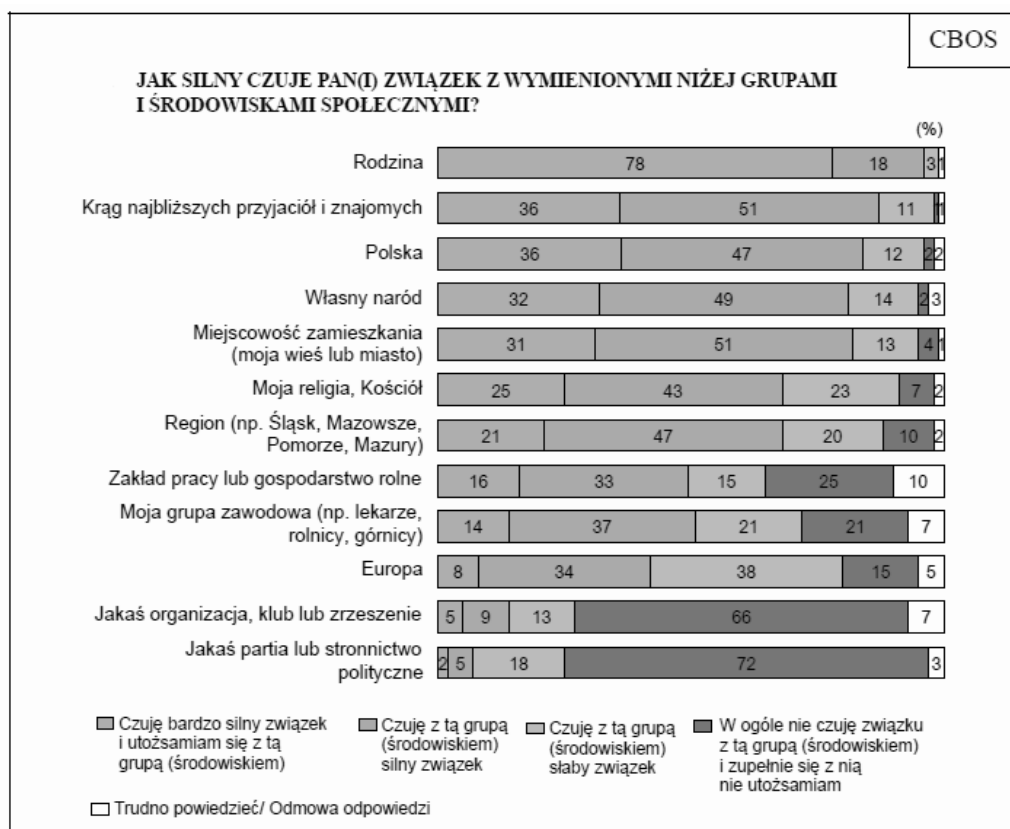
¹ Co łączy Polaków..., dz.cyt.

² Tamże.

³ Polacy o swoim przywiązaniu do miejsca zamieszkania i kraju, CBOS, Komunikat z badań nr 165/2015, Warszawa 2015.

⁴ Tamże.

Wykres 3. Więzy społeczne Polaków w 2013 roku (w %)

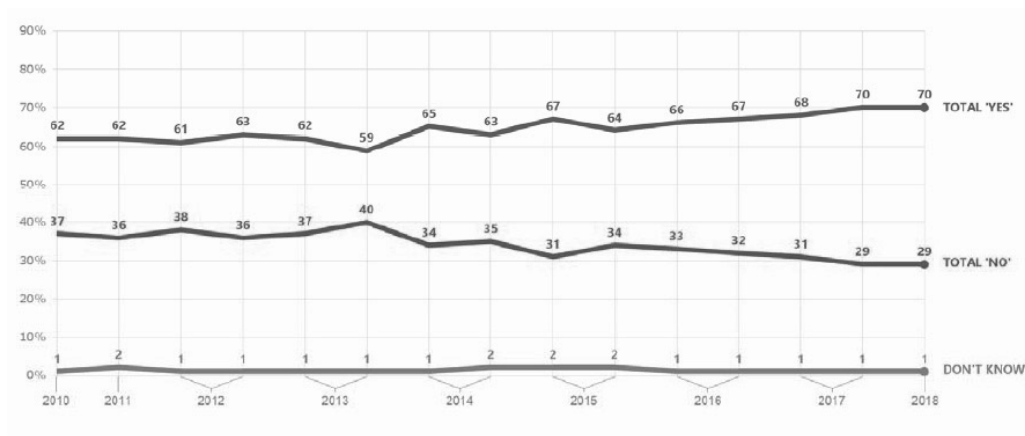


Źródło: *Co łączy Polaków*, CBOS, Komunikat z badań nr BS/168/2013, Warszawa 2013.

3. Poczucie obywatelstwa europejskiego

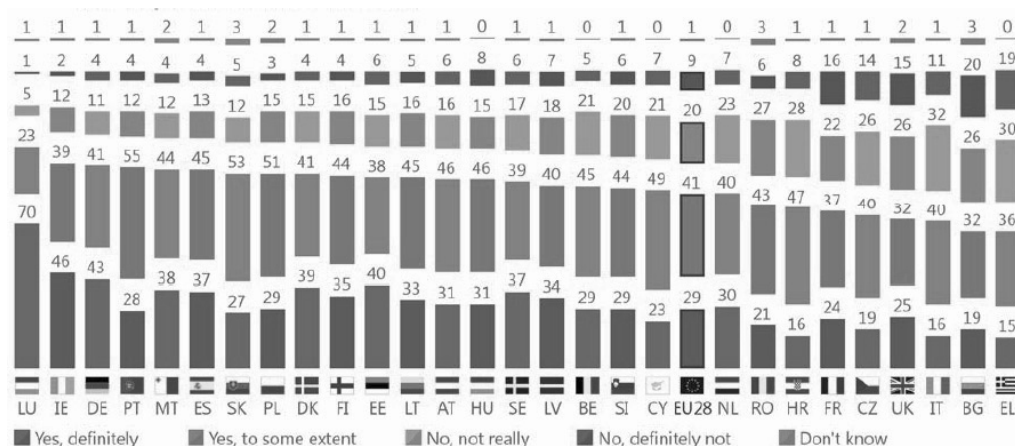
Jak wspomniano we wstępie, zdecydowana większość Polaków odczuwa korzyści płynące z obecności Polski w Unii Europejskiej i wyraża dla niej poparcie zbliżające się do dziewięćdziesięciu procent. Wynik jest jednym z wyższych w całej UE. Podobnie rzecz przedstawia się w przypadku pytanie o poczucie europejskiej tożsamości obywatelskiej. Z badań Eurobarometr z marca 2018 roku wynika, że na pytanie: czy czujesz się obywatelem UE, 80% mieszkańców Polski odpowiedziało twierdząco, zaś 18% – przecząco (Wykresy 5). Są to wskazania wyraźnie lokujące się powyżej średniej dla całej UE, w której zresztą zaznacza się wyraźna i stała tendencja do wzmacniania poczucia obywatelstwa europejskiego (Wykres 4).

Wykres 4. Czy czujesz się obywatelem UE? Odpowiedzi dla całej UE. Marzec 2018 (w %)



Źródło: *European citizenships. Report. Standard Eurobarometr 89. Spring 2018*, European Commission, Kantar Public Brussels, UE March 2018, p. 32.

Wykres 5. Czy czujesz się obywatelem UE? Marzec 2018 (w %)














Źródło: *European citizenships.*, dz.cyt., p. 33.

Poczucie europejskiej tożsamości obywatelskiej w Polsce jest szczególnie silne wśród studentów i generalnie u osób poniżej 40 roku życia oraz wśród samozatrudnionych i białych kołnierzyków, w tym menedżerów. Podobne wskazania notuje się w całej UE (Tabela 2). Stosunkowo najmniej identyfikującymi się z obywatelstwem europejskim kategoriami w Polsce są osoby z wykształceniem podstawowym oraz bezrobotni (Tabela 3).

Tabela 2












Czy czujesz się obywatelem UE? Odpowiedzi łącznie „tak”. Marzec 2018 (w %)

	EU28	DE	ES	FR	IT	PL	UK	EL	PT	IE	CY
											
TOTAL	70	84	82	61	56	80	57	51	83	85	72
Gender											
Man	72	84	83	64	59	81	59	54	88	86	72
Woman	69	84	79	58	53	80	55	48	80	84	72
Age											
15-24	78	88	83	70	76	88	70	67	94	90	76
25-39	75	88	87	61	68	86	65	59	90	87	76
40-54	70	80	80	64	62	78	63	55	90	85	66
55 +	63	83	78	57	41	75	44	39	72	82	70
Education (End of)											
15-	55	80	73	43	36	68	34	30	74	67	49
16-19	67	79	85	54	55	78	53	44	89	83	72
20+	81	90	89	73	76	84	77	71	94	93	82
Still studying	81	95	81	79	80	85	65	77	96	89	75
Socio-professional category											
Self-employed	74	86	84	65	70	90	68	54	92	90	80
Managers	82	90	87	77	87	89	71	75	90	92	91
Other white collars	76	83	97	63	71	92	74	61	92	89	72
Manual workers	70	79	85	56	58	78	60	47	88	88	66
House persons	63	84	74	48	34	78	56	40	60	79	69
Unemployed	57	64	73	52	38	66	43	40	80	71	71
Retired	62	84	78	59	33	73	41	42	69	80	64
Students	81	95	81	79	80	85	65	77	96	89	75

Źródło: *European citizenships.*, dz.cyt., p. 36.

Tabela 3

Czy czujesz się obywatelem UE? Odpowiedzi łącznie „nie”. Marzec 2018 (w %)

	EU28	DE	ES	FR	IT	PL	UK	EL	PT	IE	CY
											
TOTAL	29	15	17	38	43	18	41	49	16	14	28
Gender											
Man	27	16	17	35	40	18	40	46	11	13	28
Woman	30	15	20	40	45	17	43	52	19	15	27
Age											
15-24	21	12	17	27	24	11	29	33	6	9	24
25-39	24	11	13	38	31	12	32	41	9	13	24
40-54	29	19	20	36	38	20	36	45	9	14	34
55 +	36	16	21	42	57	22	55	61	27	17	29
Education (End of)											
15-	43	19	27	56	62	26	63	70	24	31	49
16-19	32	20	14	45	44	19	45	56	10	16	28
20+	19	9	11	27	24	15	23	29	6	7	18
Still studying	18	5	19	16	20	14	35	23	4	10	25
Socio-professional category											
Self-employed	26	14	16	35	30	10	32	46	6	10	20
Managers	17	10	13	22	13	11	29	25	10	8	9
Other white collars	23	16	3	35	29	7	26	39	7	11	28
Manual workers	28	20	14	42	41	20	37	53	10	12	34
House persons	36	16	24	52	64	19	42	60	37	20	31
Unemployed	41	30	27	48	59	31	53	60	20	28	29
Retired	37	16	20	40	65	23	57	58	30	17	34
Students	18	5	19	16	20	14	35	23	4	10	25

Źródło: *European citizenships.*, dz.cyt., p. 36.

4. Tożsamość europejska a tożsamość narodowa

Relacje między tożsamością europejską a tożsamością narodową w społeczeństwie polskim związane są z problemem ogólnego psychospołecznego nastawienia do możliwości identyfikowania się z wieloma, różnorodnymi wspólnotami. Pytanie o to, czy możliwe, że ktoś czuje się związany jednocześnie z dwiema ojczyznami, pojawiło się w badaniach CBOS w 2005 i 2015 roku.¹ I chociaż pytanie sondażowe sugeruje odniesienie głównie do identyfikacji wobec wspólnot narodowych, to, jak się wydaje, można na jego podstawie również wnioskować o ogólnej otwartości wobec tworzenia się i odczuwania złożonych identyfikacji uwzględniających również wspólnoty poniżej- i ponadnarodowe, takich jak np. właśnie z Europą i europejskością.

Ostatni sondaż, w którym zadano wyżej wymienione pytanie ukazuje, przynajmniej w warstwie deklaratywnej, że poziom otwartości społeczeństwa polskiego wobec ewentualności istnienia poczucia bardziej skomplikowanych niż tylko integralny, jednolity typ identyfikacji narodowej.² Za możliwością poczucia związku z dwiema ojczyznami, zarówno w 2005, jak w 2015 roku, opowiedziało się blisko trzy czwarte respondentów, zaś jedna piąta była odmiennego zdania (Tabela 4). Jednocześnie interesujące jest, że częściej przekonanie o możliwości istnienia podwójnych identyfikacji wyrażają respondenci lepiej wykształceni, o wyższych dochodach *per capita*, osoby młodsze, mieszkające w większych miejscowościach, a także ci, którzy sami należą do mniejszości narodowych lub etnicznych albo znają takie osoby. Warto przypomnieć, że podczas ostatniego spisu powszechnego z 2011 roku mniej więcej 2% mieszkańców Polski zadeklarowało podwójną tożsamość etniczno-narodową.³

Tabela 4

Podwójna tożsamość narodowa w opinii Polaków w latach 2005-2015 (w %)

Czy jest możliwe, że ktoś czuje się związany jednocześnie z dwoma krajami – ma dwie ojczyzny?	2005		2015	
	Zdecydowanie tak	28	71	30
Raczej tak	43	44		
Raczej nie	15	20	15	22
Zdecydowanie nie	5		7	
Trudno powiedzieć	9		4	

Źródło: *Tożsamość narodowa i postrzeganie praw...*, dz.cyt.

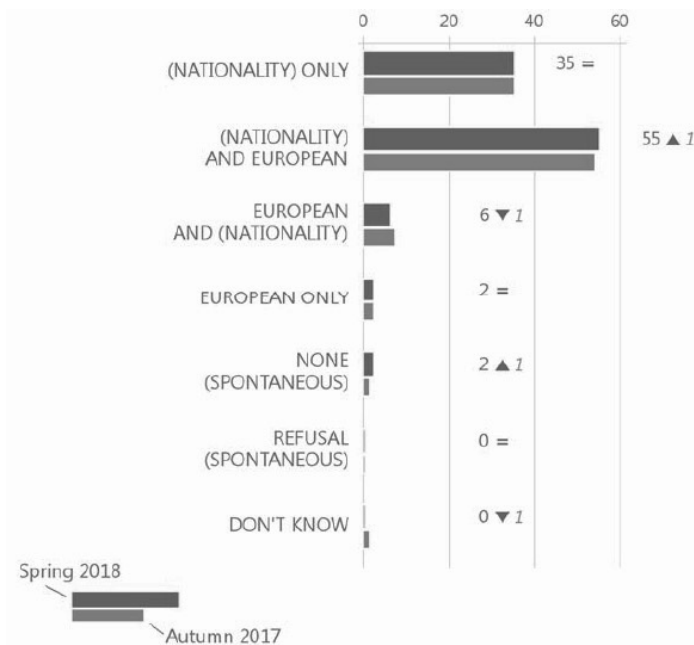
¹ Tożsamość narodowa i postrzeganie praw mniejszości narodowych i etnicznych, CBOS, Komunikat z badań nr 106/2015, Warszawa 2015.

² Antonina Kłoskowska wyróżniła cztery typy identyfikacji narodowej – integralną, podwójną, niepewną i kosmopolityczną. Więcej na temat: A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 2005, s. 112. Por. też recenzję tej pracy: R. Radzik, *Naród i kultura*, „Znak” 1997, nr 10(509), s. 157-161.

³ *Tożsamość narodowa i postrzeganie praw...*, dz.cyt.

Opublikowane wiosną 2018 roku wyniki najnowszego sondażu Standard Eurobarometr¹, przeprowadzanego na zlecenie Komisji Europejskiej systematycznie od 1974 roku w krajach członkowskich UE, przynoszą dane pozwalające dokładnie przyjrzeć się głównemu problemowi podjętemu w artykule na tle ogólnoeuropejskim. Ukazują one, że obywatele Unii Europejskiej posiadają umiarkowane poczucie tożsamości europejskiej (Wykres 6). Wśród czterech możliwych do wyboru rodzajów tożsamości (jednolita tożsamość narodowa, podwójna narodowa i europejska, podwójna europejska i narodowa, jednolita europejska) Europejczycy identyfikują się przede wszystkim z własnym narodem i europejskością (w tej kolejności – 55%) lub jedynie z własnym narodem (35%). Marginalne są tożsamości, w których dominuje „komponent” europejski. Jedynie 2% mieszkańców UE czują się tylko Europejczykami, zaś 6% – jednocześnie Europejczykami i członkami własnej wspólnoty narodowo-państwowej.

Wykres 6. Tożsamość narodowa i europejska w świadomości obywateli UE. Marzec 2018 (w %, *Do you see yourself as...?*)

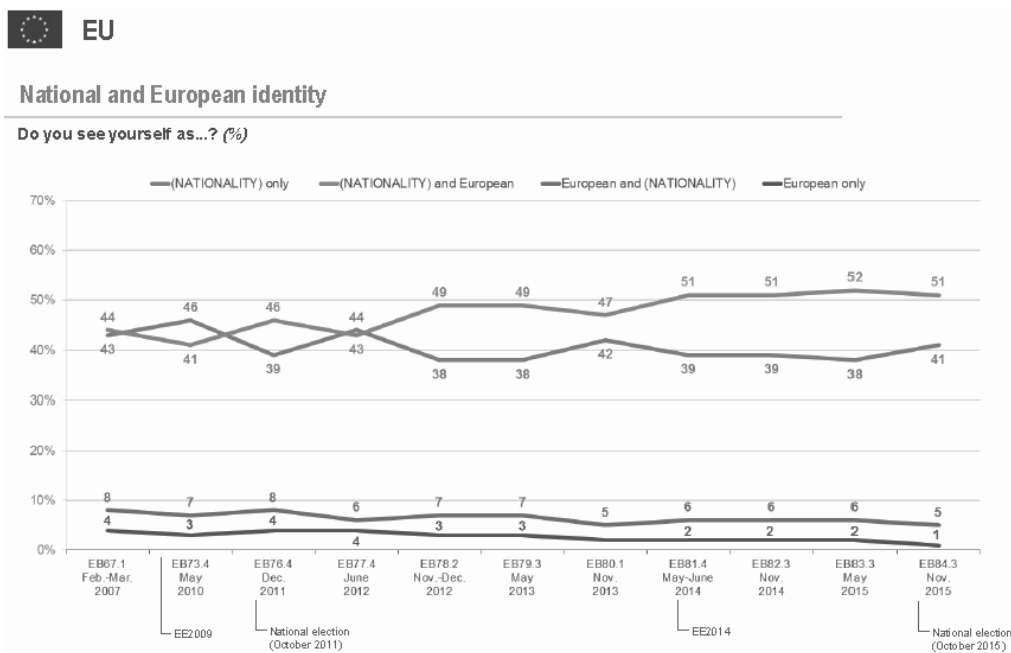


Porównując te wyniki z wynikami poprzednich sondaży europejskich z lat 2007-2015 (Wykres 7) można zauważyć utrzymującą się powolną, aczkolwiek wyraźną tendencję do systematycznego nasilania się w świadomości obywateli UE poczucia podwójnej tożsamości narodowo-europejskiej. Zyskuje ona kosztem wszystkich pozostałych, najbardziej jednak kosztem jednolitej tożsamości narodowej.

Źródło: *European citizenships...*, dz.cyt., p. 37.

¹ Zob. *European citizenships...*, dz.cyt.; Parlemeter 2015 – tożsamość i obywatelstwo europejskie, 11.04.2016, http://www.europarl.pl/pl/strona_glowna/eurobarometr_1/eb_2016/pa_tozsamosc_obywatelstwo.html, 16.06.2018.

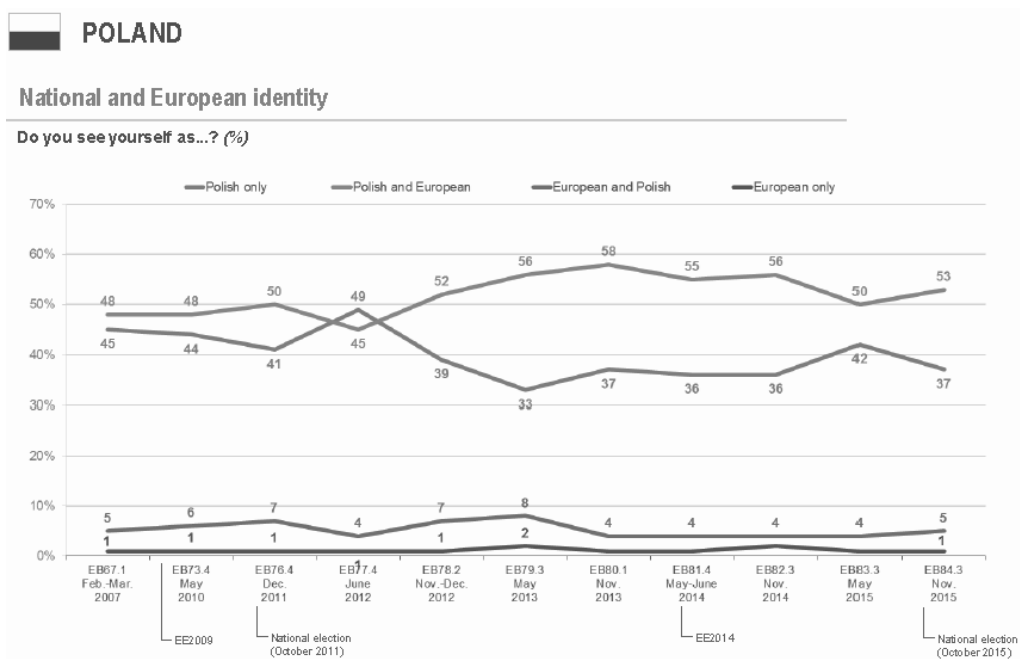
Wykres 7. Tożsamość narodowa i europejska w świadomości obywateli UE w latach 2007-2015



Źródło: *Identity and European citizenship. Socio-demographic trendlines – EP Eurobarometer (2007-2015)*, Directorate-General for Communication Public Opinion Monitoring Unit, March 2016, p. 4.

Podobna struktura odpowiedzi występuje również wśród mieszkańców Polski (Tabela 5-8). W marcu 2018 roku 62% respondentów wskazało na tożsamość polsko-europejską, 32% – tożsamość narodową polską, 4% – europejsko-polską i 1% – tylko europejską. Podobieństwa między Polakami i Europejczykami zaznaczają się również w dynamice zmian (Wykres 8). Mniej więcej od połowy 2012 roku zauważalnym trendem, zarówno w UE, jak i w Polsce, jest wzrost różnicy między dwoma dominującymi typami tożsamości na korzyść tożsamości podwójnej – narodowo-europejskiej, które do tego czasu miały podobne wskazania. Należy jednak podkreślić, że zjawisko to w większym stopniu dotyczyło i dotyczy społeczeństwa polskiego. Obecnie różnica między obydwoma tożsamościami wynosi 30 p.p., podczas gdy średnia dla UE to 20 p.p. Czas pokaże, czy zmiana ta wyznaczać będzie wyraźny trend coraz bardziej różnicujący Polaków od reszty mieszkańców UE.

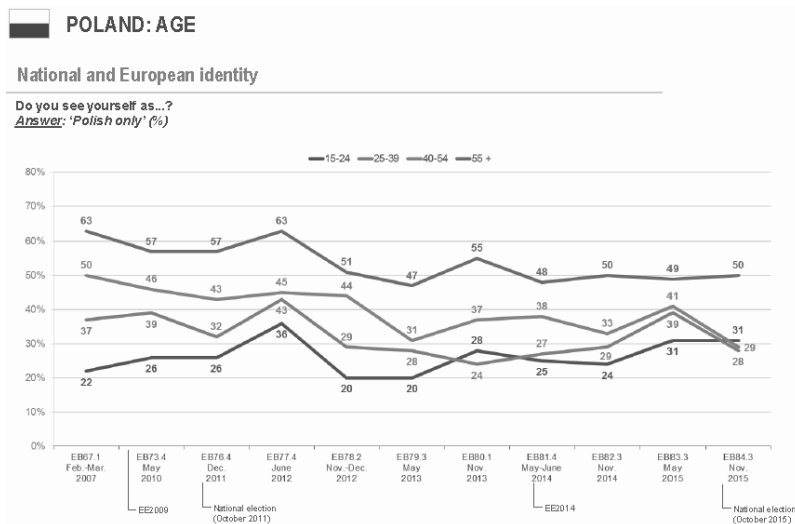
Wykres 8. Tożsamość narodowa i europejska w świadomości obywateli Polski w latach 2007-2015



Źródło: *Identity and European citizenship...*, dz.cyt., p. 5.

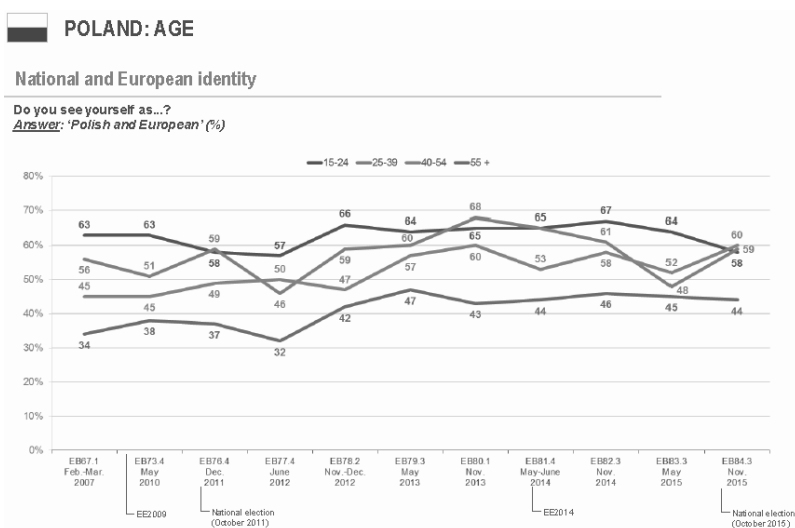
Przyglądając się strukturze wiekowej odpowiedzi dla społeczeństwa polskiego w latach 2007-2015 widać, że wyróżniającą kategorią są osoby powyżej 55 roku życia. Wśród tej grupy stosunkowo częściej niż w pozostałych grupach wiekowych obecna jest tożsamość narodowa (Wykres 9 i Tabela 5) i jednocześnie rzadziej niż w pozostałych grupach – tożsamość podwójna narodowo-europejska (Wykres 10 i Tabela 6). Osoby najstarsze w Polsce można więc uznać za najbardziej przywiązane do myślenia o sobie w kategoriach narodowych i jednocześnie najmniej w kategoriach europejskich. Niemniej, we wszystkich kategoriach wiekowych, również wśród najstarszych, zaznacza się główny trend do powolnego, stopniowego osłabiania jednolitej tożsamości narodowej i wzmacniania podwójnej tożsamości narodowo-europejskiej.

Wykres 9. Tożsamość narodowa i europejska w świadomości obywateli Polski w latach 2007-2015 z podziałem na wiek respondentów (odpowiedzi „Polish only”)



Źródło: *Identity and European citizenship...*, dz.cyt., s. 7.

Wykres 10. Tożsamość narodowa i europejska w świadomości obywateli Polski w latach 2007-2015 z podziałem na wiek respondentów (odpowiedzi „Polish and European”)














Źródło: *Identity and European citizenship...*, dz.cyt., s. 6.

Przedstawione poniżej w tabelach indeksowych dane (Tabele 5-8), omawianego badania Eurobarometr z wiosny 2018 roku, dowodzą, że obecnie wśród Polaków jednolita tożsamość narodowa najczęściej występuje u wspomnianych już osób najstarszych, ale również osób najslabiej wykształconych oraz bezrobotnych i emerytów. Pod tymi względami społeczeństwo polskie przypomina większość krajów europejskich, szczególnie zaś społeczeństwo włoskie (Tabela 5). W przypadku podwójnej tożsamości narodowo-europejskiej, wyjątkowo często występuje ona wśród polskich białych kołnierzyków, a u menedżerów aż w 81%. Podobnym odsetkiem tego typu identyfikacji wyróżniają się jedynie menedżerowie we Włoszech i na Cyprze oraz portugalscy studenci (Tabela 6). W Polsce tożsamość europejska, choć jak wspomniano wyżej, to tylko ogółem 4% osób deklarujących podwójną tożsamość europejsko-polską i 1% jednolitą tożsamość europejską, dotyczy w największym stopniu studentów i białych kołnierzyków. Wśród pozostałych krajów UE szczególnie wyróżniają się Niemcy, jeśli chodzi o podwójną tożsamość europejsko-narodową oraz Hiszpanie, jeśli chodzi o jednolitą tożsamość europejską. Tu wskazania istotnie przewyższają średnią europejską (Tabele 7 i 8).

Tabela 5

Tożsamość narodowa i europejska w świadomości obywateli UE. Marzec 2018
(w %, *Do you see yourself as...? odpowiedzi „Nationality only”*)

	EU28	DE	ES	FR	IT	PL	UK	EL	PT	IE	CY
											
TOTAL	35	26	20	38	37	32	51	51	32	37	40
Gender											
Man	32	23	18	34	33	31	47	48	26	37	35
Woman	38	29	23	42	40	34	54	53	37	36	45
Age											
15-24	27	26	14	29	19	19	39	32	17	38	35
25-39	29	21	20	39	25	25	40	41	23	30	30
40-54	33	25	17	40	33	31	48	48	26	33	44
55+	43	30	25	40	51	44	65	63	45	45	48
Education (End of)											
15-	53	36	32	61	58	58	78	76	48	58	66
16-19	39	33	15	44	34	35	59	56	22	43	43
20+	23	13	11	26	21	28	24	30	18	21	28
Still studying	24	21	14	26	16	20	36	22	14	34	32
Socio-professional category											
Self-employed	27	16	16	38	25	31	34	43	25	38	35
Managers	21	15	12	20	17	13	36	23	15	22	6
Other white collars	28	26	9	40	23	19	45	34	20	25	46
Manual workers	37	35	17	45	29	30	56	60	28	41	38
House persons	47	19	34	52	61	29	52	66	65	40	52
Unemployed	43	34	26	39	49	53	58	65	41	50	45
Retired	45	29	23	39	59	49	65	62	51	43	54
Students	24	21	14	26	16	20	36	22	14	34	32

Źródło: *European citizenships...*, dz.cyt., p. 41.

Tabela 6

Tożsamość narodowa i europejska w świadomości obywateli UE. Marzec 2018
(w %, Do you see yourself as...? odpowiedzi „Nationality and European”)

	EU28	DE	ES	FR	IT	PL	UK	EL	PT	IE	CY
TOTAL	55	57	63	54	57	62	41	47	64	59	55
Gender											
Man	57	57	65	57	62	63	44	48	70	58	56
Woman	53	56	60	52	53	60	37	45	59	60	54
Age											
15-24	60	47	62	63	76	69	52	61	77	54	59
25-39	60	57	66	56	69	69	50	55	71	67	64
40-54	56	57	66	50	61	62	42	50	70	62	53
55 +	49	59	59	53	45	53	29	36	53	52	47
Education (End of)											
15-	41	53	57	34	37	42	19	24	49	38	30
16-19	52	54	70	49	60	58	34	42	74	53	52
20+	65	64	66	65	73	67	62	67	75	75	66
Still studying	62	49	63	70	76	68	55	68	81	62	68
Socio-professional category											
Self-employed	61	69	67	48	65	62	54	53	68	56	51
Managers	65	63	56	68	80	81	52	75	75	75	80
Other white collars	63	63	73	57	69	73	43	63	76	72	52
Manual workers	54	49	69	50	66	63	39	37	69	53	59
House persons	47	53	56	41	33	69	40	34	31	56	48
Unemployed	46	45	59	50	47	43	32	33	58	43	51
Retired	47	60	58	53	39	47	28	37	48	53	41
Students	62	49	63	70	76	68	55	68	81	62	68

Źródło: *European citizenships...*, dz.cyt., p. 41.

Tabela 7

Tożsamość narodowa i europejska w świadomości obywateli UE. Marzec 2018
(w %, Do you see yourself as...? odpowiedzi „European and Nationality”)

	EU28	DE	ES	FR	IT	PL	UK	EL	PT	IE	CY
TOTAL	6	11	5	6	3	4	6	1	3	3	3
Gender											
Man	7	13	6	7	3	4	6	3	3	4	6
Woman	6	9	4	5	4	4	6	1	2	3	1
Age											
15-24	8	11	9	5	4	7	6	5	5	7	6
25-39	7	13	5	5	4	5	7	1	3	2	4
40-54	7	14	5	7	3	5	8	1	2	3	0
55 +	5	8	3	5	2	2	4	1	2	2	4
Education (End of)											
15-	3	4	1	3	2	0	2	0	1	2	4
16-19	5	8	5	5	3	4	5	1	3	3	3
20+	9	18	7	8	4	4	10	2	5	3	4
Still studying	8	14	8	4	8	7	5	7	5	4	0
Socio-professional category											
Self-employed	7	12	3	7	7	4	7	2	3	6	11
Managers	10	17	9	11	1	4	9	0	6	3	8
Other white collars	7	9	10	2	5	6	12	1	3	1	1
Manual workers	5	9	4	4	1	5	2	2	1	5	1
House persons	6	18	0	2	3	2	8	0	4	2	0
Unemployed	5	9	6	7	0	1	4	2	1	5	4
Retired	5	7	5	6	1	2	4	1	1	2	4
Students	8	14	8	4	8	7	5	7	5	4	0

Źródło: *European citizenships...*, dz.cyt., p. 42.

Tabela 8

Tożsamość narodowa i europejska w świadomości obywateli UE. Marzec 2018
(w %, Do you see yourself as...? odpowiedzi „European only”)

	EU28	DE	ES	FR	IT	PL	UK	EL	PT	IE	CY
TOTAL	2	3	6	1	1	1	1	0	1	1	1
Gender											
Man	2	2	5	1	1	0	2	0	1	1	1
Woman	2	4	7	0	0	1	1	0	1	1	0
Age											
15-24	2	9	5	1	0	2	1	0	0	1	0
25-39	1	1	4	0	0	0	2	1	2	1	0
40-54	2	3	4	1	1	1	1	0	1	1	1
55 +	2	2	8	1	1	0	1	0	0	1	1
Education (End of)											
15-	2	4	5	2	1	0	1	0	1	2	0
16-19	2	2	6	1	1	1	1	0	1	1	0
20+	2	3	7	0	0	0	3	0	1	1	1
Still studying	2	10	4	0	0	2	0	0	0	0	0
Socio-professional category											
Self-employed	3	3	7	3	2	3	3	0	2	0	0
Managers	2	2	8	1	0	2	2	0	3	0	3
Other white collars	1	0	5	0	0	1	0	1	0	2	0
Manual workers	1	1	5	0	2	0	2	0	1	1	1
House persons	3	8	7	3	0	0	0	0	0	1	0
Unemployed	2	0	3	3	0	0	1	0	0	2	0
Retired	2	3	8	1	0	0	2	0	0	2	1
Students	2	10	4	0	0	2	0	0	0	0	0

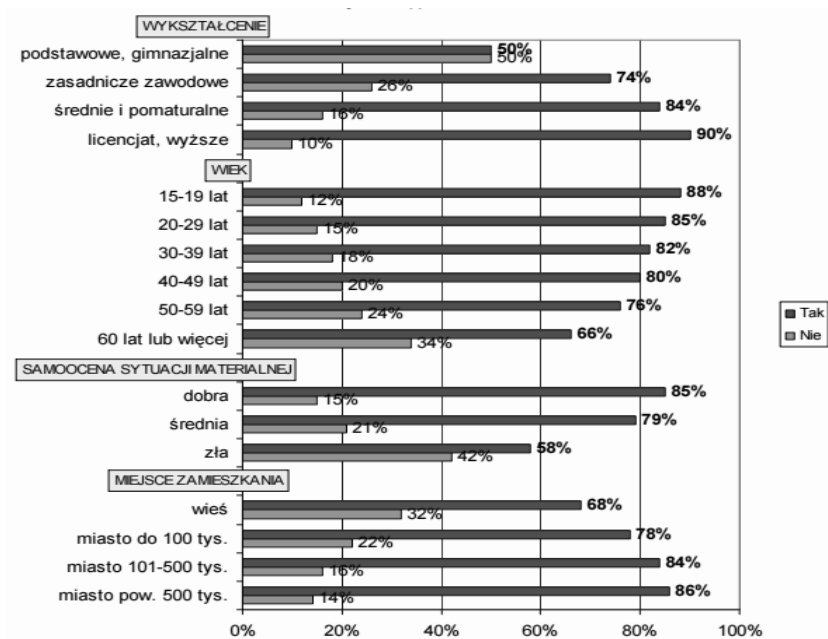
Źródło: *European citizenships*, dz.cyt., p. 42.

Znacznie większe poparcie wśród Polaków tożsamość europejska zyskała w cytowanym już wyżej sondażu TNS OBOP „Polska w Europie i w Unii Europejskiej” z 2009 roku. Na pytanie zadane nieco inaczej niż w sondażu Eurobarometru: „Czy czuje się Pan(i) Europejczykiem?”, aż 77% Polaków odpowiedziało twierdząco. Odpowiedzi przeczącej udzieliło 23% osób. Nie można było wybrać innych odpowiedzi.¹

Interesująco przedstawiało się zróżnicowanie społeczno-demograficzne otrzymanych wówczas deklaracji. Okazało się, że im respondenci są lepiej wykształceni, im są młodszy, im lepiej oceniają swoją sytuację materialną, a także w im większej miejscowości mieszkają, tym poczucie tożsamości europejskiej jest większe (Wykres 11).

¹ Polska w Europie ..., dz.cyt., s. 2.

**Wykres 11. „Czy czuje się Pan(i) Europejczykiem?”
w badaniu TNS OBOP w 2009 roku**



Źródło: *Polska w Europie...*, dz.cyt., s. 3.

Wśród grup społeczno-zawodowych najwyższe poczucie utożsamiania się z europejskością w w/w badaniach posiadali uczniowie i studenci (90%), prywatni przedsiębiorcy (90%), kierownicy i specjaliści (89%) i pracownicy administracji i usług (84%). Jedynie 66% emerytów i rencistów uważa się za Europejczyków. Wydaje się jednocześnie, że orientacja polityczna nie miała wówczas większego znaczenia (lub w ostateczności miała znaczenie minimalne) – tożsamość europejska posiadało 89% respondentów o poglądach lewicowych, 84% centrolewicowych, 82% prawicowych i 81% centroprawicowych. Zdecydowanie większe znaczenie miał fakt tego, czy respondenci są zainteresowani polityką – im było ono mniejsze, tym bardziej słabło poczucie bycia Europejczykiem (jedynie 66% wśród w ogóle nie zainteresowanych). Przyglądając się aktualnym wówczas preferencjom wyborczym, europejskość znalazło zwolenników wśród 90% wśród sympatyków PO i 78% PiS-u.¹

¹ *Polska w Europie ...*, dz.cyt., s. 3-4, 9.

5. Treść tożsamości europejskiej

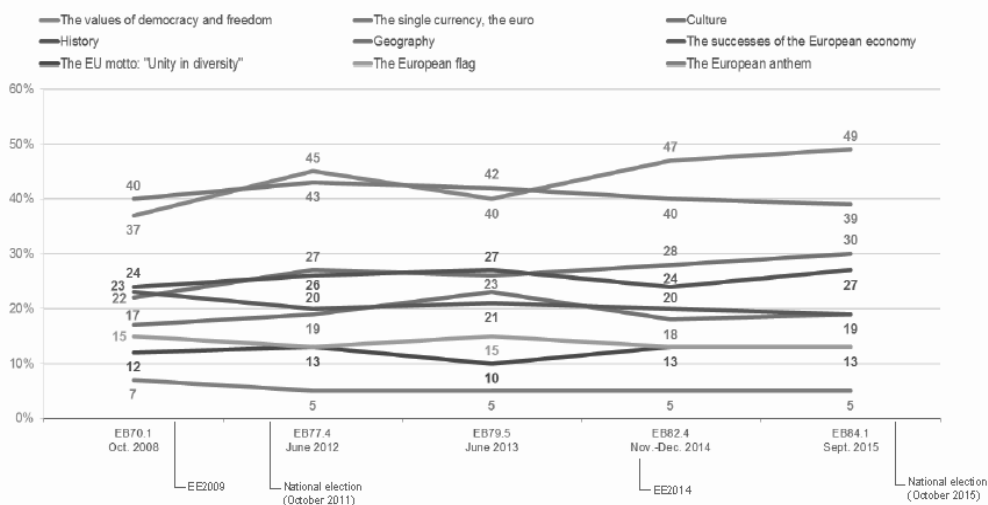
Kolejne wnioski związane z głównym problemem podjętym w artykule płyną z innego pytania zadanego w sondażu Eurobarometr. Dotyczy ono nie tyle tego, czy Polacy czują się Europejczykami, a raczej: jak wyobrażają sobie europejskość i na ile te wyobrażenia pokrywają z wizją Europy innych obywateli UE. Respondentów poproszono o wskazanie najważniejszych ich zdaniem składników, które budują tożsamość europejską. Wybór był ograniczony do dziewięciu elementów. Dla ogółu mieszkańców UE kluczowymi elementami tożsamości europejskiej jesienią 2015 roku były demokracja i wolność (49%; ciekawy jest tu wzrost od połowy 2013 roku o 9 p.p.), wspólna waluta euro (39%), kultura (30%) i historia (27%). Najmniej tożsamogennym dla Europy uznane zostały: hymn UE (5%), flaga UE i dewiza UE „jedność w różnorodności” (po 13%) (Wykres 12).

Wykres 12. Składniki tożsamości europejskiej w świadomości obywateli UE w latach 2008-2015



Elements of European identity

The European identity can be composed of several elements. In your opinion, which of the following are the most important elements that go to make up the European identity? (%)

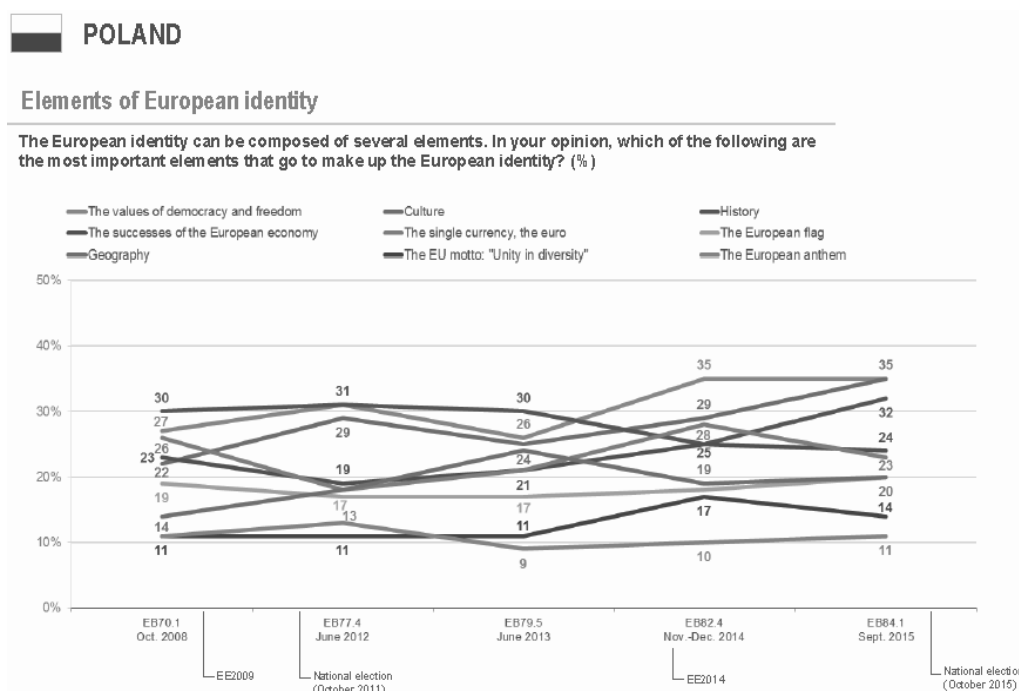


Źródło: *Identity and European citizenship...*, dz.cyt., s. 9.

Polacy w porównaniu z pozostałymi Europejczykami bardziej doceniają takie składniki tożsamości europejskiej jak: flaga UE (o 7 p.p.), hymn UE (o 6 p.p.), kultura

(o 5 p.p.), historia (o 5 p.p.), sukcesy europejskiej gospodarki (o 5 p.p.), geografia (o 3 p.p.), dewiza UE „jedność w różnorodności” (o 1 p.p.), słabiej zaś – wspólną walutę (o 16 p.p.), wartości demokracji i wolności (o 14 p.p.) (Wykres 13).

Wykres 13. Składniki tożsamości europejskiej w świadomości mieszkańców Polski w latach 2008-2015



Źródło: *Identity and European citizenship ...*, dz.cyt., s. 10.

Choć w strukturze odpowiedzi nie widać dużych różnic między polskimi i niepolskimi badanymi (zasadniczo podobne komponenty zarówno dla mieszkańców Polski, jak i ogółu UE posiadają podobną wagę), to zwraca uwagę w przypadku Polaków istotnie mniejszy rozrzut odpowiedzi niż u Europejczyków. Wydaje się, że Europejczycy są bardziej zdecydowani, co do tego, co buduje tożsamość europejską, a co nie. Wśród Polaków wszystkie komponenty uwzględnione w badaniu w jakiś sposób kojarzą się z europejskością. Nie można wskazać jednoznacznie fundamentów, na których tożsamość ta mogłaby być wznoszona (lub, inaczej, nie jest on przez Polaków dostatecznie zdefiniowany), choć w ostatnich latach można zaobserwować nieznaczny ruch w stronę krystalizacji poczucia europejskości

wokół wartości demokracji i wolności, kultury i historii. Wspólna waluta euro, stosunkowo ważna dla innych Europejczyków, póki co traci na znaczeniu wśród Polaków, przynajmniej do czasu, kiedy perspektywa jej wprowadzenia w Polsce nie stanie się znów dostatecznie wyraźna. Należy równocześnie zauważyć, że dynamika odpowiedzi na przestrzeni lat 2008-2015, zarówno wśród ogółu Europejczyków, jak i Polaków, jest bardzo podobna i nie wykazuje istotnych zmian – znaczenie poszczególnych składników lokuje się na zasadniczo podobnych poziomach.

6 . Euro a tożsamość narodowa

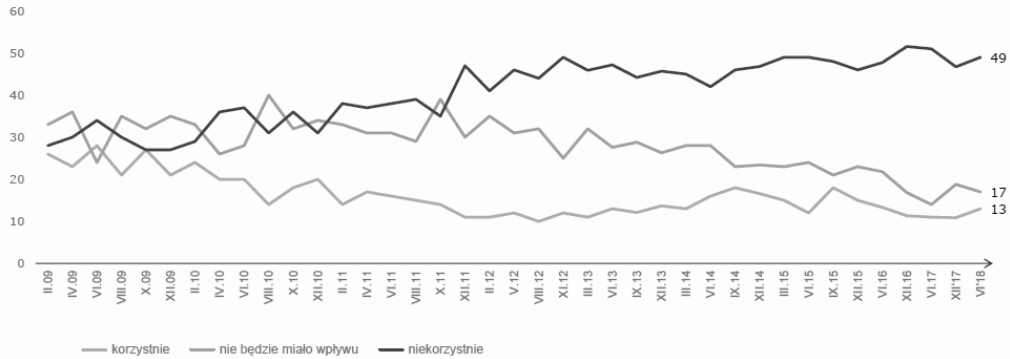
Na koniec warto przywołać jeszcze jeden sondaż przeprowadzany od wielu lat przez Kantar Public (wcześniej TNS Polska i TNS OBOP), a dotyczący stosunku Polaków do wspólnej europejskiej waluty oraz opinii jak wprowadzenie euro w Polsce może wpłynąć na sytuację gospodarstw domowych, krajową gospodarkę oraz na tożsamość narodową.

W cytowanym powyżej badaniu Eurobarometr niemal co czwarty mieszkaniec Polski (23%) w 2015 roku uznał euro za bardzo ważny element budujący tożsamość europejską. W czerwcu 2018 roku w badaniu Kantar Public niemal połowa Polaków (46%) uważała, że przyjęcie wspólnej waluty będzie miało negatywne konsekwencje. Odsetek tego typu opinii systematycznie jednak maleje od końca 2011 roku, a więc od momentu, gdy przeciwników euro było ok. 60% badanych. O pozytywnych konsekwencjach przekonanych jest 14% obywateli, a 21% uważa, że będą one neutralne dla Polski. Na pytanie: kiedy Polska powinna przyjąć euro, 45% respondentów odpowiedziało, że nigdy, 14% – że za więcej niż 10 lat, 9% – że za około 6-10 lat, zaś 11% – że w ciągu 5 najbliższych lat.¹

Rozkład odpowiedzi na podstawowe z punktu widzenia tematyki artykułu pytanie: jak wspólna waluta wpłynie na poczucie tożsamości narodowej, mniej więcej pokrywa się z ocenami ogólnych korzyści i strat (Wykres 14). Różnica między tymi wskazaniem polega na bardziej wyrazistym trendzie wzrostu opinii, że euro stanowi zagrożenie dla tożsamości narodowej. O ile w 2009 roku takich osób było poniżej 30%, obecnie jest ich już blisko połowa badanych (49%). Wśród poszczególnych kategorii społecznych, które niekorzystnie oceniają wpływ euro na poczucie tożsamości są osoby powyżej 40 roku życia, wykształcone na poziomie podstawowym i zasadniczym, zainteresowane polityką oraz o poglądach prawicowych, m.in. wyborcy PiS (Wykres 15).

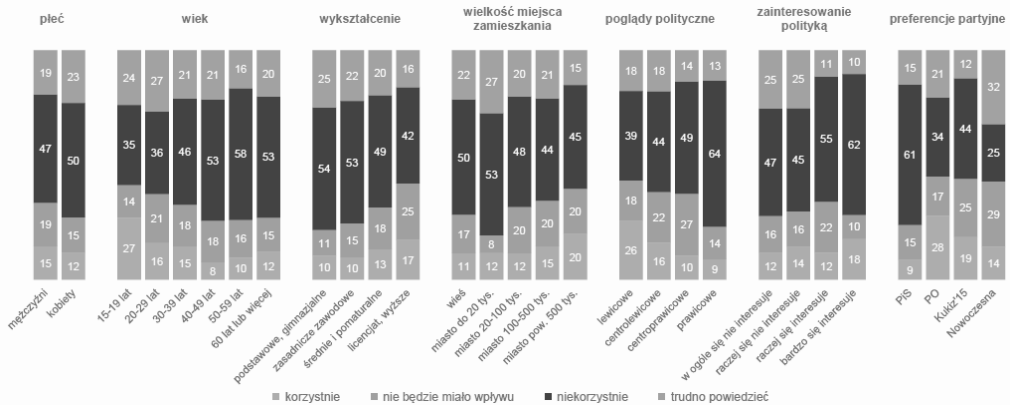
¹ Przyjęcie wspólnej waluty euro, Kantar Public=, K.026/2018, Warszawa Czerwiec 2018.

Wykres 14. Czy, Pana(i) zdaniem, waluta euro wpłynie korzystnie czy niekorzystnie na naszą tożsamość narodową? 2009-2018 (w %)



Źródło: *Przyjęcie wspólnej waluty euro...*, dz.cyt.

Wykres 15. Czy, Pana(i) zdaniem, waluta euro wpłynie korzystnie czy niekorzystnie na naszą tożsamość narodową? Czerwiec 2018 (w %)



Źródło: *Przyjęcie wspólnej waluty euro...*, dz.cyt.

Zakończenie

Na postawione w tytule artykułu pytanie: czy Polacy czują się Europejczykami? oczywiście nie można odpowiedzieć kategorycznie: tak lub nie. Jak w każdej dużej zbiorowości z reguły występuje społeczne zróżnicowanie zjawisk, opinii i konkretnych zachowań. Ponadto, sam przedmiot rozważań – pomiar tożsamości społecznej, jest materią czułą na fluktuację związane z kontekstem (tłem) społecznym oraz sytuacją, w której o nią się pyta. Wyniki przedstawionych w artykule sondaży

pozwalają jednak na sformułowanie kilku interesujących wniosków, które dają przybliżoną wiedzę na temat występowania we współczesnym społeczeństwie polskim poczucia tożsamości europejskiej.

Polacy czują się raczej częścią Zachodu niż Wschodu Europy, choć dominuje przekonanie, że Polska znajduje się przede wszystkim pomiędzy Wschodem i Zachodem. Taki pogląd miało w 2009 roku blisko połowa Polaków. Podobny odsetek (42%) odczuwa silny związek z Europą (2013 rok), jeśli pytamy o więzi społeczne wobec różnych grup i środowisk społecznych.

Bardzo wyraźna jest rozbieżność między poziomem poparcia dla członkostwa w UE i poczucia bycia obywatelem UE a poziomem tożsamości europejskiej (poczucia bycia Europejczykiem). Poparcie Polaków dla obecności w UE jest bardzo wysokie. W zależności od firmy badawczej waha się ono w okolicach 70-90% i jest jedno z najwyższych w całej UE. Podobnie rzecz przedstawia się w przypadku poczucia bycia obywatelem UE. Obywatelska tożsamość europejska wśród Polaków sięga 80% i jest wyraźnie wyższa dla średniej w całej UE (o 10 p.p. w 2018 roku). Natomiast na pytanie o identyfikację Polaków z europejskością, w zależności od badania, formy i treści pytania ankietowego, odpowiada w przybliżeniu od 1 do 10% respondentów. W badaniach Eurobarometru w 2018 roku było to 1% (4% wskazywało podwójną tożsamość europejsko-narodową); w sondażu CBOS nad tożsamościami terytorialnymi z 2015 roku 4% określiło ją jako najważniejszą, a 8% jako ważną w drugiej kolejności; w badaniach CBOS nad więziami społecznymi z 2013 roku 8% ankietowanych stwierdziło, że utożsamia się z Europą; zaś w badaniach Nowickiej i Łodzińskiego nad strukturą tożsamości społecznych z 1998 roku 9,2% respondentów określiło siebie „jestem Europejczykiem/Europejką”.

Odstępstwem od powyższej obserwacji są badania Eurobarometru uwzględniające podwójne tożsamości – jak pamiętamy, niemal dwie trzecie Polaków (62%) w 2018 roku zadeklarowała tożsamość polsko-europejską, oraz badania TNS OBOP z 2009 roku, w których badani postawieni przed alternatywą: czy czują się Europejczykami, w 77% odpowiedzieli twierdząco.

W płaszczyźnie teoretyczno-metodologicznej wniosek, jaki płynie z porównania powyższych sondaży może brzmieć następująco: Polacy nie stawiani przed kategoriowym wyborem Polak lub/i Europejczyk europejskość traktują jako tożsamość generalnie niekłóącą się z polskością, a raczej odwrotnie – polskość zasadniczo mieści się w europejskości jako kategorii tożsamościowo szerszej. Bliższe spojrzenie na strukturę tożsamości (takie jak zaproponowane w badaniu Eurobarometr) pokazuje natomiast, że tożsamość kulturowa może komplikować się i posiadać bardziej rozbudowany zestaw komponentów, np. ponadnarodowy (w przypadku Eurobarometru – europejskość). Można przypuszczać, że gdyby pytanie o tożsamość komplikować jeszcze bardziej, np. dodatkowo o komponent globalny, to i struktura odpowiedzi respondentów przyniosłaby odkrycie bardziej mieszanych identyfikacji (np. poczucie bycia jednocześnie Polakiem, Europejczykiem i obywatelem świata lub „tylko” Polakiem i obywatelem świata itd.). Po raz kolejny

dowodzi to, że tożsamości społeczne (a w szczególności tożsamości kulturowe) posiadają charakter mocno kontekstualny.

Wydaje się, jeśli już można pokusić się o jakąś generalizację, że Polacy czują się przede wszystkim Polakami i Europejczykami, a obie tożsamości nie stoją ze sobą w sprzeczności. Tożsamość europejska nie kłóci się z tożsamością narodową dla większości Polaków. (Otwartość na podwójną tożsamość narodową deklaruje blisko $\frac{3}{4}$ Polaków.) Wydaje się, że jest wręcz odwrotnie, że rozbudzona świadomość narodowa sprzyja również pojawianiu się tożsamości europejskiej. Taki związek sugeruje wynik odnoszący się do przywołanych wyżej badań nad tożsamościami terytorialnymi, gdy okazało się, że osoby, które w pierwszej kolejności czują się związane z Polską, aż w 19% w drugiej kolejności wskazywali Europę, co było wynikiem zdecydowanie wyróżniającym tę kategorię wśród pozostałych.

Przyglądając się z kolei dynamice zmian świadomości społecznej, to można zauważyć, że zaznacza się powolny, aczkolwiek wyraźny ogólny trend do powolnego, stopniowego osłabiania jednolitej tożsamości narodowej i wzmacniania podwójnej tożsamości narodowo-europejskiej. Występuje on we wszystkich kategoriach wiekowych, również wśród najstarszych, zarówno wśród Polaków, jak i też innych Europejczyków.

W wyobrażeniach Polaków treściami tożsamości europejskiej w pierwszej kolejności są demokracja, wolność, kultura i historia. Wspólna waluta euro, ważna dla innych Europejczyków, dla Polaków nie posiada tak dużego znaczenia. Co więcej, blisko połowa Polaków jest zdania, że wprowadzenie euro będzie miało negatywne konsekwencje dla kraju i będzie zagrożeniem dla tożsamości narodowej. O ile przeciwników wprowadzenia euro jest coraz mniej, o tyle osób obawiających się o integralności tożsamości narodowej własnej wspólnoty stale przybywa.

Analiza cech społecznych respondentów odpowiedzi w poszczególnych sondażach pozwala stwierdzić, że w niektórych kategoriach społecznych poczucie tożsamości europejskiej jest silniejsze niż w innych. Dotyczy to w sposób szczególny: mieszkańców największych miast, wyższej nowej klasy średniej (w tym menedżerów), studentów, osób z wyższym wykształceniem, oceniających swoją sytuację materialną jako dobrą oraz osoby rzadko lub w ogóle niebiorące udziału w praktykach religijnych. W kategoriach tych, z powodów zapewne różnych dla każdej z nich, tożsamość europejska łatwiej i szybciej jest przyjmowana. Odwrotną do powyższej tendencję można przypisać polskim bezrobotnym, emerytom, osobom najstarszym i najslabiej wykształconym. Wśród tych osób możliwość przyjęcia tożsamości europejskiej jest najmniej prawdopodobna.

Powyższe wnioski nie stanowią większego zaskoczenia i zgodne są z ogólnie panującym przekonaniem, że zmiany w sferze tożsamości (jeśli przyjąć, że punktem wyjścia jest wykrystalizowana, jednorodna tożsamość o charakterze narodowym) w większym stopniu dotyczą te środowiska, które głębiej zakorzenione są w procesy modernizacyjne, w tym procesy szeroko rozumianej europeizacji i globalizacji.

Наталія Черниш
Ідентичності мешканців Львова і Донецька
(1994–2015): перерване зближення

Ідентичність не дарма називають «годувальницею поколінь дослідників»: відтоді як у 1950-х рр. ХХ ст. це поняття з легкої руки Еріка Еріксона увійшло до наукового обігу, зацікавлення цим феноменом з часом не стає меншим, а, навпаки, привертає увагу багатьох аналітиків з різних ділянок наукового знання. Наведу лише два приклади: 27–29 червня 2018 р. у Львові на базі Українського католицького університету проведено літню конвенцію Міжнародної асоціації гуманітаріїв (МАГ) під назвою «The Image of the Self», на якій працювало 18 панелей і в тому числі одна спеціальна стосовно ідентичностей – «Identity Studies». Зокрема, вона складалася із 40 секцій і була найбільшою за обсягами на цій конференції – жодний інший напрям досліджень гуманітаріїв не може зрівнятися з тими, хто вивчає ідентичності. Друга за кількістю секцій була панель істориків Центральної та Східної Європи – 16 секцій¹. Тижнем раніше у Львівському національному університеті імені Івана Франка відбулася Четверта міжнародна україно-польська конференція «Ідентичності народів Центрально-Східної Європи», повністю присвячена проблематиці ідентичностей населення цього важливого європейського регіону².

Досліджують ідентичність також міжнародні дослідницькі центри: до прикладу, добре відомий серед науковців часопис «Post-Soviet Affairs» у 2018 р. видав два числа своїх випусків (№ 2, № 3) із вступом під назвою «Studying Identity in Ukraine». Упорядниками стали Ольга Онуч з університету Манчестера (Велика Британія), Генрі Хейл з університету Джорджа Вашингтона (США), Гвендолін Сассе, яка водночас представляє Оксфордський університет (Велика Британія) та Центр для східноєвропейських і міжнародних студій у Берліні (Німеччина). Ці випуски важливі тим, що всі дописи в них ґрунтуються на польових дослідженнях, які виконали в Україні наші зарубіжні колеги та почасти українські соціологи, більша частина яких налічує декілька хвиль й охоплює різноманітні групи населення. Наші зарубіжні колеги репрезентували такі результати досліджень стосовно ідентичностей у сучасній Україні:

- The Ukrainian Crisis Election Panel Survey (за участю Генрі Хейла, Ольги Онуч та ін.) – починаючи з 2014 р.;
- три хвилі досліджень (2013, 2015, 2016) Поп-Елечес та Робертсона;

¹ Program of International MAG Convention “The image of the Self”, June 27-29, Andrey Sheptytsky Center, Ukrainian Catholic University, Lviv 2018, 145 pp.

² Програма Четвертої міжнародної українсько-польської конференції «Ідентичності народів Центрально-Східної Європи» 22-23 червня 2018 р., Львівський національний університет імені Івана Франка, Львів 2018, 8 с.

- цільові чотири дослідження: на підконтрольних Україні територіях Донбасу, на непідконтрольних їй територіях самопроголошених республік, серед внутрішньо переміщених осіб в Україні та серед переміщених осіб з України в Росії (Гвендолін Сассе).

Не менш важливими для розуміння ідентифікаційних процесів у сучасній Україні є довготермінові проекти наших колег з Київського міжнародного інституту соціології (КМІС), проведені в 2012 р., 2014 р., 2017 р. (керівник Володимир Кулик), а також виконані в рамках цього інституту вивчення ідентичностей у Південно-Східній Україні, починаючи з 2014 р., за участю Елізи Джуліано; їхні результати також оприлюднено на шпальтах часопису «Post-Soviet Affairs»¹.

Важливим є також соціологічне дослідження стосовно громадянської ідентичності, яке провели у грудні 2017 р. науковці Українського інституту соціальних досліджень імені Олександра Яременка, результати якого вже наведені у відповідній відкритій базі даних у мережі Інтернет².

Наголосимо, що більшість наведених досліджень проводили хвилями, і вони не були одноразовими – а це дає змогу побачити певні тенденції у змінах ідентичностей, формуванні / конструюванні нових ідентичностей, їхній конфігурації, тобто з'ясувати динаміку ідентифікаційних та ре-ідентифікаційних процесів, їхню пов'язаність із соціально-політичною ситуацією в Україні тощо. По-друге, за умови належного фінансування і розгалужених дослідницьких мереж стає доступним проведення опитувань населення не лише підконтрольної Україні території, а й серед переселенців з тимчасово окупованих частин країни з обох боків кордону, а також серед тих, хто опинився на території ОРДЛО (окремих районів Донецької та Луганської областей. Н.Ч.). По-третє, більшість із цих досліджень, зазвичай, тепер охоплює ретельну фахову аналітичну роботу з використанням різноманітних методичних процедур роботи з базами даних. По-четверте, звичайною практикою стало оприлюднення більшості результатів цих досліджень (тобто баз даних) у відкритому доступі, так що кожен охочий може зайти в них і перевірити висновки виконавців, сформувані свою думку, запропонувати власні інтерпретації цифрових даних. По-п'яте, оскільки результати швидко оприлюднюються і стають доступними, це дає змогу здійснювати миттєвий моніторинг ситуації і готувати практичні рекомендації урядовим і неурядовим організаціям (як це відбувалося під час

¹ See: Identity Politics Times of Crisis: Ukraine as a Critical Case [in:] "Post-Soviet Affairs", Vol. 34, Issue 2-3 (2018), 190 pp.

² Результати дослідження, проведеного ГО «Український інститут соціальних досліджень імені Олександра Яременка» на замовлення відділу національно-патріотичного виховання Міністерства молоді та спорту України, http://dsmsu.gov.ua/media/2018/03/22/18/REZYLTATI_DRUK_ed.pdf (23.07.2018).

виконання проекту Українського інституту соціальних досліджень, коли на підставі отриманої соціологічної інформації було підготовано низку пропозицій для використання у державній інформаційній політиці). По-шосте, стає нормою проведення цих досліджень інтернаціональними дослідницькими групами, у складі яких часто присутні й вітчизняні соціологи, що суттєво підвищує якість досліджень та достовірність отриманих узагальнень і висновків, а також уможливорює ознайомленість із ними поза межами України.

Водночас зазначимо про деякі міркування критичного характеру та зауваження стосовно вивчення ідентичностей в сучасній Україні, а також про інтерпретації емпіричних даних. Передусім це зосередженість більшості досліджень (головно наших зарубіжних колег) на такому різновиді ідентичностей, як етнічна чи етнополітична, з фокусом на наявній напруженості або навіть гіпотетичних конфліктах між тими, хто ідентифікує себе:

- з етнічними українцями та етнічними росіянами;
- з носіями української та російської мови.

Свідомо чи несвідомо це поширює / підтримує тезу про нібито громадянську війну в Україні, добре відому з арсеналу російської пропаганди. Крім того, звуження дослідницької тематики лише до розгляду одного-двох різновидів ідентичностей (у наведеному випадку – до етнічної та політичної) зумовлює загальну редукцію предмета досліджень і виводить з-під аналізу інші, не менш важливі ідентичності, які посідають провідні позиції у рейтингах ідентичностей в Україні, починаючи від моменту їхнього вивчення у 90-х рр. ХХ ст. і до сьогодні.

Зазначимо, що масові опитування стосовно ідентичностей часто обмежені аналізом вербально висловлених виразів щодо своєї само тотожності, а відтак не корелюють з аналізом практик реалізації проголошених ідентичностей у повсякденному житті респондентів. Часто трапляється ситуація, коли після наведення переліку ідентичностей, притаманних (на словах) респондентам, як засвідчують опитування, для аргументації на користь достовірності описаного вибору дослідники використовують дані державної статистики, матеріали із засобів масової інформації тощо. Проте це ставить під сумнів істинність отриманих даних, а отже, і правильність подальших висновків й узагальнень. Наголосимо на тому, що для аналізу обраних респондентами ідентичностей, з одного боку, та відповідних їм повсякденних практик, з іншого, потрібні різні дослідницькі методики: у першому випадку доречними будуть кількісні або якісні методи, побудовані на опитуваннях, поглиблених інтерв'ю чи фокус-групових дискусіях, а в другому – невербальні методи, такі як спостереження (включені або відсторонені), експерименти, візуальні методи тощо. Лише зіставлення цих двох джерел соціологічної інформації дасть змогу зрозуміти, чи насправді обрана на словах ідентичність проявляє себе у повсякденному житті

респондентів, а чи є лише словесною маніфестацією намірів та уподобань. У радянські часи люди зрідка правдиво відповідали на запитання соціологів, побоюючись переслідувань і покарань за висловлення своєї дійсної думки. Унаслідок цього і в сучасних дослідників виникають проблеми із часто фіксованим розривом між проголошеними респондентами ідентичностями та невідповідністю їм життєвої поведінки в реальному житті.

Важливим є те, що наші зарубіжні колеги інколи недостатньо вникають в українську ситуацію, тому головною проблемою для них стає інтерпретація накопичених баз даних, оскільки вона є суперечливою, а навіть інколи дивною. Крім того, частина наших колег з інших країн, фінансово забезпечуючи проведення досліджень та застосовуючи для цього новітні методики збирання та опрацювання отриманих даних, часто наводить ці дані без наступних процедур їхнього осмислення, узагальнення, тлумачення. Проте трапляються й об'єктивні спостереження та інтерпретацій: до прикладу, мій колега з університету Оттави (Канада) Домінік Арель у своїх коментарях до публікацій у «Post-Soviet Affairs» помістив вельми важливий коментар під назвою: «How Ukraine has become more Ukrainian», який є більш узгодженим із позицією українських політологів (зокрема, В. Кулика) і соціологів¹.

Проаналізуємо деякі головні результати нашого спільного міжнародного проекту, який ми розпочали ще у 1994 р. з акцентом на дослідженнях ідентичностей і лояльностей у Львові й Донецьку. Основою соціологічного дослідження стала адаптована до українських умов методика Детройтського вивчення міст (Detroit Area Study). Принциповими авторами дизайну проекту були д-р соціальної психології Інституту соціальних досліджень університету Мічиган (США) О. Маланчук, професори Українського католицького університету, д-р. іст. наук Я. Грицак та канд. соціолог. наук В. І. Сусак, проф. Львівського національного університету, д-р соціолог. наук Н. Й. Черниш (Україна). У різні періоди реалізації проекту до його виконання залучали інших відомих дослідників (П. Роджерс (Велика Британія), М. Кеннеді (США), М. Левицька та А. Фоланд (Польща), Н. Пацюрко (Канада), О. Міхеєва, В. Середа, Д. Судин (Україна) та ін.). У рамках проекту було проведено п'ять хвиль опитувань жителів Львова і Донецька під час президентських виборів – у 1994 р., 1999 р., 2004 р., 2010 р. та 2015 р. Наголосимо, що в 2015 р. нам вдалося провести опитування респондентів з окупованого Донецька як центру так званої Донецької народної республіки (ДНР), що зрідка простежується в інших дослідженнях, більшість з яких обмежені підконтрольними Україні областями. У 2010 р. до дослідження були залучені респонденти інших міст країни, передовсім Києва, а також

¹ Arel, D. How Ukraine has become more Ukrainian, [in:] “Post-Soviet Affairs”, Vol. 34 (2018), 186–189 pp.

Житомира і Херсона, а у 2015 р., крім Києва, – інших великих українських міст: Одеси, Харкова і Дніпра. Запитальник, по суті, не змінювався з 1994 р. й охоплював близько 100 питань стосовно набуття чи зміни ідентичностей, їхніх проявів у соціополітичних та соціокультурних практиках тощо. Незначні оновлення запитальника стосувалися переліку актуальних політичних партій та персоналій, характерних для періоду опитування, уточнення деяких дослідницьких запитань тощо. Шоста хвиля нашого проекту запланована на 2019 р.

Сподіваюся, що нижче наведений матеріал дасть змогу читачам порівняти дослідницькі технології зарубіжних й українських аналітиків ідентифікаційних процесів у сучасній Україні, з одного боку, та методологію і методи реалізації нашого багаторічного проекту, з іншого, а також запрошуюю їх взяти участь в обговоренні наведених даних та їхньої інтерпретації.

Під час розроблення дизайну дослідження ми враховували те, що ідентифікація є процесом набуття чи зміни самототожності на основі певного ідентитету, а ідентичність – результат цього процесу. Дослідницька групою відібрала 28 ідентитетів, таких як «молодий», «чоловік» чи «жінка», «українець», «росіянин» чи «єврей», «бізнесмен», «греко-католик» чи «православний» тощо.

Респондентам (щоразу вибірка становила не менше 400 осіб) серед основних питань було запропоновано розглянути картку з переліком цих 28 ідентитетів з таким текстом: «Тут міститься список можливих ознак, використовуючи які люди можуть себе характеризувати. Будь ласка, оберіть з них такі, які дозволяють Вам описати себе якнайкраще». Перелік цих ідентитетів був сталим за винятком 2010 р. і 2015 р., коли на мою пропозицію був введений ідентитет «громадянин України». У такий спосіб сформульоване питання давало змогу увиразнити так звані індивідуальні (personal) ідентичності людини. Наведемо дані щодо групових (collective) ідентичностей львів'ян і донеччан.

Ці 28 ідентитетів дають змогу виокремити певні різновиди ідентичності:

1. Етнічні (українець – росіянин – єврей);
2. Політичні (український націоналіст – комуніст – соціаліст – демократ);
3. Громадянські (громадянин України);
4. Гендерні (чоловік – жінка);
5. Релігійні (греко-католик – православний – невіруючий);
6. Професійно-статусні (робітник – селянин – інтелігент – безробітний – бідний – багатий – бізнесмен – студент тощо);
7. Регіональні (східняк – західняк);
8. Локальні (мешканець Львова – мешканець Донецька тощо);
9. Вікові (молодий – середнього віку – людина старшого віку);
10. «Радянська людина».

Такий набір ідентичностей, на відміну від їхнього редукованого переліку в напрацюваннях наших зарубіжних чи вітчизняних колег, вигідно вирізняє

наше дослідження і дає змогу відстежити, які їхні різновиди перебувають у центрі (є опуклими, або в англійській мові «salient»), а які на момент проведення опитувань – на маргінесі. Зазначимо, що проведення п'яти хвиль досліджень під час президентських виборів мало увиразнити ці різноманітні ідентичності, допомогло скласти їхні рейтинги, показати тенденції їхніх трансформацій та їхні нові конфігурації. Це ми можемо побачити у порівняльній Таблиці № 1 стосовно опитування респондентів зі Львова і Донецька. У ній наведено лише результати трьох хвиль опитувань, оскільки у другій і третій хвилі порівняно з 1994 р. та 2010–2015 рр. особливих змін у місці розташування ідентичностей в обох містах не було виявлено, хіба що зафіксовано тренд їхнього поступового зближення. Особливо сильно це унаочнилося із запровадженням ідентичності «громадянин України» у 2010 р., яка одразу зайняла провідні позиції у Львові та Донецьку. Ми наводимо лише найбільш опуклі ідентичності, які розташовані на перших шести місцях з 28 у цих центрах Заходу і Сходу України (див. Табл. 1).

Таблиця 1

Найбільш опуклі індивідуальні ідентичності респондентів у Львові та Донецьку (за множинними виборами); 1994; 2010; 2015 рр. (у %) ¹.

ЛЬВІВ			ДОНЕЦЬК		
1994	2010	2015	1994	2010	2015
Ідентитет %	Ідентитет %	Ідентитет %	Ідентитет %	Ідентитет %	Ідентитет %
1. Українець 73.1	Українець 79.4	Українець 82.9	Донеччанин 55.6	Громадянин України 51.9	Жінка 51.4
2. Львів'янин 69.5	Громадянин України 66.3	Громадянин України 66.1	Жінка 48.8	Жінка 44.4	Донеччанин 42.5
3. Жінка 45.9	Жінка 40.9	Жінка 50.3	<i>Радянська людина</i> 40.0	Православний 36.7	Чоловік 39.0
4. Греко-католик 38.2	Греко-католик 39.5	Чоловік 40.6	Українець 39.3	Чоловік 36.2	Молодий 31.4
5. Західняк 37.9	Чоловік 37.7	Львів'янин 38.3	Робітник 36.0	Донеччанин 34.0	Східняк 29.9
6. Чоловік 37.2	Львів'янин 35.2	Греко-католик 34.4	Чоловік 33.0	Українець 33.7	Росіянин 19.5

¹ Маланчук О., Черниш Н.Й., Сусак В.І. Форсований вибір: ідентичності та постави до і після Євромайдану, [in:] “Український соціум”, № 4 (2016), с. 14.

Для аргументації на користь виявленого тренду про поступове зближення ідентичностей в межах більшої частини України (крім ОРДЛО) наведемо Таблицю № 2, в якій побачимо перелік найбільш опуклих ідентичностей київських респондентів під час проведення четвертої і п'ятої хвиль. Традиційно вважалося, що постави киян є десь посередині осі Львів-Донецьк, між цими полярними центрами Заходу і Сходу України, однак з наведених даних за 2010 р. та 2015 р. фіксуємо їхній зсув у бік наближення до львівських топових ідентичностей (за винятком релігійної – ідентитети «греко-католик» у Львові і «православний» у Києві). Згідно з отриманими даними аналогічні процеси характеризують ситуацію і в інших великих містах країни. До прикладу, в 2015 р. ідентифікували себе як громадян України та українців 41.7% і 45.7% опитаних в Одесі (четверта і третя рейтингові позиції серед шести найбільш опуклих), 44.9% і 52.8% респондентів з Дніпра (третя і перша сходинка рейтингу), 54.9% і 53.9% мешканців Харкова (перша і друга позиція). Отже, ця тенденція до зближення зберегла свою силу щодо центральних, північних і навіть південних і східних теренів країни, в той час, як у Донецьку, який став свого роду столицею ДНР, у 2015 р. структура ідентифікаційних преференцій докорінно змінилася і стала відмінною від решти регіонів України.

Таблиця 2

**Найбільш опуклі ідентичності у Києві
(за множинності варіантів вибору); 2010 та 2015 рр. (у %) ¹.**

	2010		2015	
	1	Громадянин України	59.4	Українець
2	Українець	58.9	Громадянин України	55.5
3	Киянин	45.1	Жінка	52.3
4	Жінка	41.9	Киянин	48.3
5	Чоловік	38.3	Чоловік	41.0
6	Православний	36.6	Молодий	31.8

Отже, узагальнення з першої частини стосовно індивідуальних ідентичностей львів'ян і донеччан від початків дослідження (1994) та до 2015 р. у порівняльній перспективі є такими.

По-перше, однією з найбільш характерних для львівських респондентів рис процесу ідентифікації можна, на нашу думку, назвати сталий порядок розташування ідентичностей на чолі з етнічною українською, до якої в 2010–2015 рр. долучилася ще й громадянська. У Донецьку ж набір найчастіше обраних

¹ Маланчук О., Черниш Н.Й., Сусак В.І. Форсований вибір: ідентичності та постави до і після Євромайдану, [ін:] "Український соціум", № 4 (2016), с. 13.

ідентичностей драматично змінився за змістом саме внаслідок перервності процесу формування ідентифікаційних моделей, у 2010 р. достатньо наближених до загальноукраїнських. У 2015 р. він став суттєво віддаленішим від тих ідентифікаційних виборів, які були зроблені мешканцями більшості великих українських міст.

По-друге, у Львові регіональна ідентичність («західняк» як представник Західного регіону) в останніх двох хвилях вийшла з числа важливих (або опуклих) зі збереженням досить високих позицій локальної регіональної ідентичності («львів'янин»). У Донецьку ж у 2010 р. ідентичність представника Східного регіону також вийшла з шести найпопулярніших, але за п'ять років повернулася одразу на п'яте місце в рейтингу. Отже, можна припустити, що поділ на Захід і Схід для львівських респондентів втратив свою колишню силу, але для жителів Донецька – повернув її. Тобто попередній регіональний поділ країни на Схід і Захід, Центр і Південь з виразними відмінностями між їхніми мешканцями вже не відповідає новим реаліям, оскільки зблизив постави та унаочнив вектор розвитку ідентифікаційних моделей населення більшості різних частин України аж до кордонів з ОРДЛО. Підтвердженням цієї тези є та група даних, яка репрезентує індивідуальні інтегральні характеристики мешканців Києва. Тут мимоволі виникають ремінісценції, пов'язані з відомим твердженням М. Рябчука про «дві України»¹. Якщо для нього раніше це був поділ на Схід і Захід, то тепер для нас вимальовується нова конфігурація двох частин: більшої та меншої – умовно відповідно до лінії розмежування підконтрольних і непідконтрольних Україні територій.

Друга частина даних нашого дослідження стосувалася групових (чи колективних) ідентичностей, тобто ототожнення себе з представниками певних соціальних груп. Наголосимо, що ми розрізняємо такі поняття, як «групова ідентичність» та «ідентичність певної групи». У першому випадку йдеться про самоототожнення себе із певною групою (і це ми мали намір з'ясувати у нашому дослідженні), а в другому – про ідентичність усієї певної групи як колективного суб'єкта (що виходить за межі нашого проекту, але також може бути фокусом майбутніх студій пострадянських ідентичностей у країнах колишнього СРСР).

Спочатку проаналізуємо відповіді респондентів зі Львова та Донецька в 1994 р. на таке запитання в анкеті: «Наше суспільство складається з різних груп людей. Кожна людина може мати дуже багато спільного з одними групами і дуже мало – з іншими. На цій картці є список різних соціальних груп. Мені хотілося б дізнатися щодо кожної з цих груп, як багато спільного Ви маєте з їхніми ідеями, інтересами, поглядами на різні події». Для вимірювання відпо-

¹ Ryabchuk M. Two Ukraines? [in:] «East European Reporter», Vol. 5., No. 4 (1992), 18–22 pp.

відей респондентів використовували порядкову шкалу: 1) багато спільного, 2) дещо спільне, 3) дуже мало спільного, 4) нічого спільного. До списку входили такі групи: 1) пенсіонери; 2) робітники; 3) євреї; 4) росіяни; 5) бізнесмени; 6) українці; 7) православні; 8) українські націоналісти; 9) реформатори; 10) домогосподарки; 11) комуністи; 12) греко-католики; 13) радянські люди; 14) багаті. Отже, до списку були включені соціальні групи за професійними (2, 5), етнонаціональними (3, 4, 6), релігійними (7, 12), політичними (8, 11, 13), демографічними (1, 10) та статусними (9, 14) характеристиками, які опосередковано відображали низку елементів соціальної структури сучасного українського суспільства. Потрібно було визначити ступінь спільності респондентів у Львові та Донецьку в 1994 р. у цих групах у контексті їхньої ймовірної кластеризації, для чого використали процедуру стандартного факторного аналізу з обертанням матриці компонентів за методом варимакс.

Розпочнемо з порівняльного аналізу структур обернених матриць компонентів, властивих мешканцям обох міст у 1994 р., а продовжимо порівнянням між Львовом і Донецьком отриманих результатів за виокремленими індексами та окремими змінними. Формування матриць компонентів є необхідним для того, аби побачити, як протягом певного періоду кластеризувалися змінні. З Таблиці 3 бачимо, що в 1994 р. утворилися два статистично надійні індекси. Перший, внутрішньо суперечливий індекс, утворює шкалу вимірювання, на одному полюсі якої розташовані респонденти, які відчували багато спільного з групами росіян, радянських людей і комуністів й водночас мали антипатію до груп греко-католиків, українських націоналістів і реформаторів. На другому полюсі цього індексу перебували респонденти, які відчували, навпаки, багато спільного з греко-католиками, українськими націоналістами та реформаторами і нічого спільного з групами росіян, радянських людей і комуністів.

Другий індекс, внутрішньо цілісний, складений зі змінних, притаманний тим респондентам, які, з одного боку, мали багато спільного з групами бізнесменів, багатих людей і євреїв, а з іншого – нічого спільного із зазначеними групами.

У тому ж 1994 р. п'ять змінних не творили статистично надійних індексів; вони були властиві респондентам, які висловлювали окремо певний ступінь близькості до груп українців, робітників і православних, а також до пенсіонерів і домогосподарок. Отже, ці характеристики у зазначеному році зберігали опуклість для респондентів зі Львова і Донецька.

Таблиця 3

Обернена матриця компонентів 1994 р. *

Ступінь близькості	Компоненти				% дисперсії змінних, що пояснюється фактором	Альфа Кронбаха/ коефіцієнт кореляції для 2-х змінних
	1	2	3	4		
Греко-католики	-0,797	0,0	0,117	0,127	22,7	0,790
Росіяни	0,795	0,158	0,144	0,134		
Українські націоналісти	-0,792	0,146	0,153	0,215		
Радянські люди	0,708	0,0	0,129	0,297		
Комуністи	0,531	0,0	0,107	0,377		
Реформатори	-0,508	0,447	0,0	0,257		
Бізнесмени	0,0	0,809	0,0	-0,215	14,2	0,592
Багаті	-0,134	0,781	0,0	-0,143		
Євреї	0,190	0,542	-0,108	0,270		
Українці	-0,145	0,0	0,768	0,106	12,6	0,365
Робітники	0,117	-0,146	0,747	0,0		
Православні	0,0	0,305	0,379	0,201		
Домогосподарки	0,0	0,0	0,0	0,700	7,2	0,167
Пенсіонери	0,0	-0,182	0,321	0,620		

* Метод відбору: аналіз головних компонентів. Метод обертання: варимакс з нормалізацією Кайзера. Обертання виконане за 5 ітерацій.

Примітка: 0,0 – коефіцієнт, який є меншим за 0,1¹.

На наступному етапі порівняно два досліджувані міста за виокремленими індексами та змінними станом на 1994 р. (табл. 4).

Таблиця 4

Середні значення на шкалах вимірювання у Львові та Донецьку і статистична значущість різниці між ними у 1994 р.

Змінна	Шкала вимірювання	Місто Кількість випадків (N) Середнє (M) Стандартне відхилення (SD)	Статистична значущість різниці між середніми/ ета-квадрат
1	2	3	4
all94_1. Ступінь близькості до греко-католиків, росіян, українських націоналістів, радянських людей, комуністів, реформаторів	Від 1 до 7, де: 1 – багато спільного з росіянами, радянськими людьми, комуністами; нічого спільного з українськими націоналістами, реформаторами, греко-католиками; 7 – нічого спільного з росіянами, радянськими людьми, комуністами; багато спільного з українськими націоналістами, реформаторами, греко-католиками	Львів; N=332; M=4,49; SD=1,49 Донецьк; N=335; M=2,08; SD=0,80	0,000** / 0,505

¹ Черниш Н. Й., Сусак В. І. Прелюдія. Тягар «радянської спадщини»: ідентифікаційні моделі жителів Львова і Донецька (1994-2010), [in:] "Український соціум", № 3 (2016), с. 12.

Закінчення табл. 4

1	2	3	4
all94_2. Ступінь близькості до бізнесменів, багатих, євреїв	Від 1 до 4, де: 1 – багато спільного з бізнесменами, багатими, євреями; 4 – нічого спільного з бізнесменами, багатими, євреями	Львів; N=389; M=3,34; SD=0,69 Донецьк; N=421; M=3,51; SD=0,66	0,001** / 0,015
v67. Ступінь близькості до українців	Від 1 до 4, де: 1 – багато спільного з українцями; 4 – нічого спільного з українцями	Львів; N=389; M=1,19; SD=0,56 Донецьк; N=423; M=1,33; SD=0,72	0,002** / 0,011
v63. Ступінь близькості до робітників	Від 1 до 4, де: 1 – багато спільного з робітниками; 4 – нічого спільного з робітниками	Львів; N=386; M=1,86; SD=1,08 Донецьк; N=419; M=1,70; SD=1,00	0,031* / 0,006
v68. Ступінь близькості до православних	Від 1 до 4, де: 1 – багато спільного з православними; 4 – нічого спільного з православними	Львів; N=379; M=2,11; SD=1,14 Донецьк; N=415; M=2,14; SD=1,18	0,658 / 0,000
v71. Ступінь близькості до домогосподарок	Від 1 до 4, де: 1 – багато спільного з домогосподарками; 4 – нічого спільного з домогосподарками	Львів; N=387; M=2,46; SD=1,25 Донецьк; N=420; M=2,45; SD=1,18	0,862 / 0,000
v62. Ступінь близькості до пенсіонерів	Від 1 до 4, де: 1 – багато спільного з пенсіонерами; 4 – нічого спільного з пенсіонерами	Львів; N=387; M=2,20; SD=1,11 Донецьк; N=420; M=1,95; SD=1,09	0,001** / 0,013

** Різниця між середніми є статистично значущою на рівні 0,01.

* Різниця між середніми є статистично значущою на рівні 0,05¹.

Як бачимо з цієї таблиці, в контексті ступеня близькості до греко-католиків, росіян, українських націоналістів, радянських людей, комуністів, реформаторів станом на 1994 р. респонденти Львова продемонстрували амбівалентну ідентифікацію стосовно зазначених груп з активно вираженим розкидом значень. Респонденти ж із Донецька з відмінністю від респондентів зі Львова, статистично значимою на рівні 0,01, продемонстрували активно виражену спільність з росіянами, радянськими людьми і комуністами та відчутну віддаленість від українських націоналістів, реформаторів і греко-католиків. Але були і досить близькі постави щодо деяких інших груп: респонденти обох міст виявили високий ступінь спільності з українцями, хоча

¹ Черниш Н. Й., Сусак В. І. Прелюдія. Тягар «радянської спадщини»: ідентифікаційні моделі жителів Львова і Донецька (1994-2010), [in:] «Український соціум», № 3 (2016), с. 14.

львів'яни ідентифікували себе з цією групою дещо сильніше, ніж респонденти Донецька, зі статистично значущою відмінністю на рівні 0,01. Незважаючи на статистично значущу відмінність між Львовом і Донецьком на рівні 0,01, респонденти обох міст засвідчили невисокий ступінь спільності з бізнесменами, багатими людьми та євреями. Отже, навіть у далекому 1994 р., крім деяких відмінних позицій, простежувалися постави щодо певних соціальних групи, стосовно яких між респондентами обох міст було багато спільного.

Тепер проаналізуємо дані 2010 р. та 2015 р. для з'ясування змін у реальному поділі на когорти відповідно до преференцій львівських та донецьких респондентів. Найголовнішою зміною, як засвідчує Таблиця № 5, стало утворення замість двох – вже трьох статистично надійних кластерів:

- 1) утворений за національними та релігійною ознаками (фактор 1 матриць обернених компонентів 2010 р. та 2015 р.;
- 2) асоційований з радянською суспільно-політичною спадщиною (фактор 2 матриць обернених компонентів);
- 3) той, що відображає ступінь близькості респондентів з новітніми суспільними когортами в пострадянській Україні (фактор 3 матриць обернених компонентів).

Незмінно опуклими в контексті ставлення до них львів'ян і донеччан залишилися групи українців та православних (четвертий кластер). Отже, порівняння даних 1994 р. та 2010 і 2015 р. стосовно групових ідентичностей мешканців Львова і Донецька засвідчує значні трансформації, адже сьогочасна когорта, утворена за національними та релігійною ознаками, стала більш гомогенною за своїм складом, рівно ж і як відбулася кристалізація та розширення складу когорти, пов'язаної зі збереженням так званої радянської спадщини, що суттєво посилює її роль у загальній структурі факторів матриці обернених компонентів 2015 р. До цього переліку варто додати й увиразнення та усталення складу новітньої суспільної когорти пострадянської України завдяки входженню соціальної групи «реформатори» до кластеру “бізнесменів” і “багатих”.

Таблиця 5

Обернена матриця компонентів 2015 р.

Ступінь близькості	Компоненти				% дисперсії змінних, що пояснюють фактором	Альфа Кронбаха/ коефіцієнт кореляції для 2-х змінних
	1	2	3	4		
1	2	3	4	5	6	7
Українські націоналісти	0,790	0,0	0,270	0,105	21,7	0,734
Росіяни	-0,789	0,178	0,151	0,0		
Греко-католики	0,724	0,253	0,220	0,0		

Закінчення табл. 5

1	2	3	4	5	6	7
Пенсіонери	0,0	0,755	-0,147	0,0	18,0	0,684
Домогосподарки	0,148	0,666	0,0	0,220		
Євреї	0,0	0,540	0,377	-0,247		
Комуністи	-0,413	0,518	0,298	-0,198		
Радянські люди	-0,473	0,486	0,169	0,0		
Робітники	0,0	0,458	0,0	0,0	10,3	0,654
Бізнесмени	0,0	0,0	0,835	0,0		
Багаті	0,0	0,0	0,809	0,0		
Реформатори	0,409	0,0	0,569	0,0	8,2	0,151
Українці	-0,418	0,195	0,0	0,717		
Православні	0,384	0,0	0,0	0,709		

Примітка: метод відбору: аналіз головних компонентів; метод обертання: варимакс з нормалізацією Кайзера; обертання виконане за 6 ітерацій; 0,0 – коефіцієнт, який є меншим за 0,1 ¹.

Розглянемо тепер результати порівняння ступенів близькості львів'ян і донецчан до суспільних когорт, утворених на підставі перших трьох компонентів оберненої матриці 2015 р. У всіх порівняльних контекстах спостережувана різниця є статистично значущою на рівні 0,01 (табл. № 6).

Таблиця 6

Середні значення на шкалах вимірювання
у Львові та Донецьку і статистична значущість різниці між ними у 2015 р.

Змінна	Шкала вимірювання	Місто Кількість випадків (N) Середнє (M) Стандартне відхилення (SD)	Статистична значущість різниці між середніми / ета-квадрат
1	2	3	4
all18_1. Ступінь близькості до українських націоналістів, греко-католиків, росіян	Від 1 до 7, де: 1 – багато спільного з українськими націоналістами, греко-католиками; нічого спільного з росіянами; 7 – нічого спільного з українськими націоналістами, греко-католиками; багато спільного з росіянами	Львів; N=338; M=3,37; SD=1,10 Донецьк; N=339; M=5,27; SD=0,80	0,000** / 0,496

¹ Маланчук О., Черниш Н. Й., Сусак В. І. Форсований вибір: ідентичності та постави до і після Євромайдану, [in:] "Український соціум", № 4 (2016), с. 10.

Закінчення табл. 6

1	2	3	4
all18_2. Ступінь близькості до пенсіонерів, домогосподарок, євреїв, комуністів, радянських людей, робітників	Від 1 до 4, де: 1 – багато спільного з пенсіонерами, домогосподарками, євреями, комуністами, радянськими людьми, робітниками; 4 – нічого спільного з пенсіонерами, домогосподарками, євреями, комуністами, радянськими людьми, робітниками	Львів; N=377; M=3,00; SD=0,51	0,000** / 0,121
		Донецьк; N=392; M=2,52; SD=0,76	
all18_3. Ступінь близькості до бізнесменів, багатих, реформаторів	Від 1 до 4, де: 1 – багато спільного з бізнесменами, багатими, реформаторами; 4 – нічого спільного з бізнесменами, багатими, реформаторами	Львів; N=381; M=3,11; SD=0,73	0,000** / 0,065
		Донецьк; N=397; M=3,45; SD=0,55	
v18.6. Ступінь близькості до українців	Від 1 до 4, де: 1 – багато спільного з українцями; 4 – нічого спільного з українцями	Львів; N=391; M=1,27; SD=0,73	0,000** / 0,066
		Донецьк; N=401; M=1,71; SD=0,93	
v18.7. Ступінь близькості до православних	Від 1 до 4, де: 1 – багато спільного з православними; 4 – нічого спільного з православними	Львів; N=378; M=2,25; SD=1,15	0,000** / 0,073
		Донецьк; N=390; M=1,68; SD=0,90	

** Різниця між середніми є статистично значущою на рівні 0,01 ¹.

У рамках порівняння середніх простежувалися такі тенденції: у 2010 р. і 2015 р. львів'яни засвідчували активну віддаленість від росіян (відповідні середні – 3,28; 3,37), а донеччани – зростаючу сильно виражену наближеність до них (5,40; 5,21); львів'яни були більш віддалені від репрезентантів когорт, що асоціюються з радянською історичною спадщиною (3,03; 3,00), а донеччани – менше (2,59; 2,52). В обох містах у 2015 р. порівняно з 2010 р. дещо зросла дистанція до представників новітніх суспільних когорт (відповідні середні для львів'ян – 3,02; 3,11; донеччан – 3,20; 3,45). Водночас зберіглася достатньо активна наближеність до українців (відповідні середні львів'ян – 1,17; 1,27; донеччан – 1,61; 1,71). Львів'яни дещо віддалилися від православних (1,91; 2,25), а донеччани, навпаки, наблизились (1,95; 1,68).

Отже, виконаний аналіз дає вагомі підстави зробити такі узагальнення стосовно групових ідентичностей львів'ян та донеччан. У 2015 р. зросли відмінності в ідентифікаційних моделях львівських і донецьких респондентів у тій їхній частині, яка пов'язана з ототожненням себе з певними соціальними

¹ Маланчук О., Черниш Н. Й., Сусак В. І. Форсований вибір: ідентичності та постави до і після Євромайдану, [in:] "Український соціум", № 4 (2016), с. 11.

групами. При цьому в Донецьку зберігається лояльність до груп росіян і православних, а у Львові – до українських націоналістів і греко-католиків. Незважаючи на те, що і львівські, і донецькі респонденти зберігають в 2015 р. близькість до групи “українці”, віддаленість від представників новітніх соціальних груп та амбівалентне ставлення до представників “радянської спадщини”, що простежувалося у 2015 р., вони демонструють суттєво виражену відмінність у ступенях зазначених проявів. Отже, загалом не сталося очікуваної модернізації соціального середовища Львова: це місто зробилося ще більш яскраво вираженим проукраїнським і водночас ще більш консервативним. Донецьк у цей період зазнав еволюції консервативного типу у напрямі “Русского мира” та православного християнства.

Отже, результати виконання п’яти хвиль міжнародного проекту з акцентом на вивчення ідентичностей мешканців Львова і Донецька із наступним додаванням мешканців інших великих українських міст дали підстави дійти низки висновків. Передусім це стосується загального тренду формування спільного ідентичнісного поля представників населення більшості регіонів України, яке хоча й має певні локальні специфікації, але загалом показує дедалі більше зростаючу уподібненість. Тобто від початків існування незалежної України набирала силу тенденція переходу від гетерогенності до відносної гомогенності ідентифікаційних систем населення України, незважаючи на певні відмінності між її головними регіонами, передусім між Сходом і Заходом. До часів посилення сепаратистських настроїв у надії утворення Малоросії під протекторатом Російської Федерації такий тренд був притаманний і населенню Донецької та Луганської областей і насильницьким способом призупинений через утворення ДНР та ЛНР, російську агресію на цих теренах, виїзд більшості проукраїнськи налаштованого населення на терени країни, підконтрольні українській державі. Через ці обставини із зазначених областей виїхало приблизно 2 млн осіб з 4.5 млн загального населення Донбасу, з них 1.2 млн – до інших областей, підконтрольних Україні, а близько 800 тис. – до Росії. Це в драматичний спосіб змінило індивідуальні ідентичнісні преференції жителів окупованого Донецька, де вдалося провести опитування, оскільки в цьому місті залишилися здебільшого літні люди із ностальгією за часами існування СРСР, а також переважно ті, хто пов’язував себе із «Русским миром». Отже це, на нашу думку, є підтвердженням тези щодо перерваного внаслідок зазначених подій зближення ідентичнісних моделей львів’ян і донеччан, жителів великих українських міст і Донецька.

Другим висновком із аналізу отриманої соціологічної інформації є теза про переформатування регіонального поля сьогочасної України, опосередкованим свідченням чого є перебіг ідентифікаційних процесів і вибори. Якщо, починаючи з 1994 р. представники політичної географії почали

використовувати поділ України на такі регіони, як Центр, Північ, Південь, Схід і Захід з наголосом на полярності двох останніх, то українська сучасність дає змогу увиразнити процес поступового формування двох регіонів (принаймні у значенні ідентичностей) – більшого (для якого характерним є зближення ідентифікаційних постав мешканців підконтрольних Україні частин аж до кордонів з ОРДЛО), та меншого, сформованого на її окупованих територіях (з виходом на перші місця примордіальних і регіональних ідентичностей, насамперед ідентичності донеччанина).

Третім висновком, що впливає з другого, є теза про формування громадянської ідентичності («громадянин України») як однієї із засад становлення сучасної української політичної нації в термінах кордонів і громадянства; цей процес триває з 1990-х рр., і до утворення ДНР/ЛНР та російського вторгнення був характерним також і для населення Донбасу.

Четверте, на чому хочу акцентувати, є незаперечний факт, що сформовані ідентичності володіють певним (інколи значним) консерватизмом, коли в ускладнених соціальних умовах і в ситуації загостреної кризи на провідні місця в ієрархії ідентичностей виходять так звані примордіальні їхні різновиди («чоловік», «жінка» тощо), які є політично нейтральними, або не менш давні етнокультурні. Цей консерватизм водночас спонукає до бодай двох амбівалентних тверджень: перше – про величезний тягар так званої радянської спадщини (“Soviet legacy”), що увиразнюється в побутуванні відповідних ідентифікаційних кластерів, передусім на Донбасі, а друге – про беззаперечний вплив іншої тяглості, а саме традиційної прихильності до українців, яку на теренах ОРДЛО, якщо і вдалося похитнути, та не знищити цілком. Останнє надає деяким аналітикам (зокрема, нашій колезі О. Маланчук) аргумент для твердження, що сучасна ідентичність мешканців Донбасу має дуальний, російсько-український характер. Саме це дає підставу для обережної оптимістичної візії майбутнього України як незалежної самостійної держави, заснованої на щораз збільшеному відчутті себе як її громадян.

Водночас важливими дослідницькими запитаннями, на які ще маємо дати відповідь, є наступні: чому в обох містах (Львові і Донецьку) не сталося очікуваної модернізації і не вдалося подолати консервативних сценаріїв розгортання і осучаснення ідентифікаційних процесів; як і чому загрози внаслідок розв’язаної Росією війни на Донбасі і вкрай драматичного ускладнення загальної ситуації в Україні спровокували, з одного боку, зміцнення й кристалізацію проукраїнської ідентифікаційної моделі львів’ян, а з іншого – плинність і дифузю ідентифікаційної моделі донеччан тощо. На це й буде спрямовано нашу увагу в подальших студіях ідентичностей в сучасній Україні.

Andrzej Jekaterynczuk **O asymetrii pamięci zbiorowych Polaków i Ukraińców na podstawie badań sondażowych**

Zagadnienie pamięci zbiorowej jest bardzo istotne w procesie konsolidacji społeczeństw, a także podziałów lub konfliktów w ramach jednej wspólnoty narodowej lub między różnymi narodami. Ogromne znaczenie dla procesu konsolidacji narodu ma określenie treści pamięci kolektywnej „swoich” oraz odróżnienie jej od pamięci „obcych”¹. Andrzej Szpociński jest zdania, że „pamięcią zbiorową jest to, co pozostaje z przeszłości w przeżyciach członków grupy lub co czynią swoją przeszłością – zbiór wspomnień o zdarzeniach (rzeczywistych lub zmyślonych), przeżytych bezpośrednio lub takich, o których wiedza przekazywana jest z pokolenia na pokolenie w tradycji ustnej, pisanej oraz za pośrednictwem kanałów informacyjnych.”²

Pisząc o pamięci zbiorowej, odróżniam ją od historii. Zdaniem Barbary Szackiej historia i pamięć zbiorowa to dwa odrębne rodzaje wiedzy o przeszłości. Historia – to dyscyplina akademicka o statusie nauki, zaś pamięć zbiorowa to zbiór wyobrażeń członków zbiorowości o jej przeszłości, o zaludniających ją postaciach i minionych wydarzeniach, jakie w niej zaszły, a także sposobów ich upamiętniania i przekazywania o nich wiedzy uważanej za obowiązkowe wyposażenie członka tej zbiorowości.³

Tomasz Stryjek wyraża pogląd, że pamięć zbiorowa ma integrować obywateli, legitymizować państwo i pewną formację polityczną w nim funkcjonującą. Może także posłużyć jako narzędzie w procesie delegitymizacji/wyeliminowania przeciwników politycznych, wzmocnienia pozycji państwa na arenie międzynarodowej, wymuszenie na sąsiedzie ustępstw terytorialnych.⁴

Po wybuchu Euromajdanu i wojny rosyjsko-ukraińskiej w Polsce ujawniły się dwie tendencje. Pierwszy etap to żywe zainteresowanie w społeczeństwie polskim sytuacją na Ukrainie. Akcją masowego społecznego poparcia dla zwolenników Euromajdanu, towarzyszyło poparcie polskich władz i większości opozycji (parlamentarnej i pozaparlamentarnej). Drugi etap, po 2015 r. to powrót polskich elit politycznych do wcześniejszej retoryki, przeniesienie akcentu na kwestię odmiennych pamięci zbiorowych Polaków i Ukraińców. W centrum zainteresowania stosunków polsko-ukraińskich znalazły się znowu: pamięć zbiorowa, nacjonalizm, patriotyzm, a w szczególności kwestia interpretacji zbrodni popełnionych przez UPA wobec Polaków.

¹ Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2005, s. 110.

² A. Szpociński, *Formy przeszłości a komunikacja społeczna*, [w:] *Przeszłość jako przedmiot przekazu*, red. A. Szpociński, T. Kwiatkowski, Warszawa 2006, s. 26.

³ B. Szacka, *Czas przeszły, pamięć, mit*, Warszawa 2006, s. 19.

⁴ T. Stryjek, *Ukraina przed końcem Historii: szkice o polityce państw wobec pamięci*, Warszawa 2014.

Celem tego artykułu jest próba odpowiedzi na pytania: jak różne od siebie są pamięci zbiorowe Polaków i Ukraińców o konflikcie polsko-ukraińskim w czasie drugiej wojny światowej oraz jakie funkcje pełni owa pamięć. O treść pamięci zbiorowych Ukraińców i Polaków pytamy zazwyczaj w czasie, kiedy ulegają one przewartościowaniu. Przewartościowanie polityki pamięci w Polsce obserwujemy po wyborach parlamentarnych 2015 r. W Polsce realizowane jest ono przez Instytut Pamięci Narodowej. Ukraińskie przewartościowanie polityki pamięci zwane dekomunizacją, a będące rezultatem Euromajdanu i reakcją na rosyjską agresję, realizowane jest przez Ukraiński Instytut Pamięci Narodowej.

Marian Golka zwrócił uwagę na zjawiska, które mogą zdynamizować zmiany w sferze pamięci zbiorowej. Zauważył, że „dogodne warunki zmian stwarza przyspieszenie historii, jej demokratyzacja i dekolonizacja oraz poszukiwanie nowych, także lokalnych czy prywatnych wariantów pamięci”.¹ Jego zdaniem wszelkiego rodzaju emancypacje społeczne – narodowe, klasowe czy generacyjne mogą dawać ważny impuls do zmiany w sferze pamięci kolektywnej. Emancypacje zwykle oznaczają działania na rzecz poszerzenia sfery niezależności, podmiotowości. Ponadto mogą wiązać się z odkrywaniem albo budowaniem własnej tożsamości, co stawia wymóg zrewidowania dotychczasowej pamięci, albo wydobywania ważnych treści ze sfery niepamięci. Kiedy takich treści nie zawiera uształbiona pamięć potencjalna, pojawia się mitologizacja wybranych elementów przeszłości, wydobywani są lub kreowani nowi mityczni bohaterowie lub wydarzenia. Najczęściej jednak emancypacja zakłada wprowadzenie do szerszej świadomości treści pamięci, które odnoszą się do własnej grupy i uwypuklenie jej roli i taka emancypacja polega na zmianie wzajemnych relacji pomiędzy pamięciami kolektywnymi odmiennych grup – głównie zdominowanych i dominujących.

W całym okresie ukraińskiej niepodległości to właśnie świadomość ciągłości historycznej i zakorzenienia w tradycji należały do najbardziej problematycznych z punktu widzenia konsolidacji społeczeństwa, narodu. Jarosław Hrycak pisze, że „historia – czy raczej sposób, w jaki różne grupy ludności wyobrażają sobie przeszłość swego regionu i Ukrainy, - są (...) tą regułą, która dzieli. Główna linia podziału przebiega tu między narodową i sowiecką wersją ukraińskiej historii.”² Taki stan rzeczy staje się w pełni zrozumiały, jeśli uwzględnimy, że celem sowieckiej polityki w odniesieniu do Ukraińców w okresie powojennym było uczynienie ich głównymi partnerami w utrzymaniu imperium. Taki efekt starano się osiągnąć poprzez sprowadzenie tych wspólnot z poziomu narodu do poziomu grup etnicznych, nieposiadających własnych politycznych interesów ani oczekiwań.³

¹ M. Golka, *Pamięć społeczna i jej implanty*, Scholar, Warszawa 2009, s. 123.

² Я. Грицак, *Страсті за націоналізмом*, Київ: Критика 2011, с. 178

³ Я. Грицак, *Ibidem*, с. 264-265, Patrz także С. Єкельчик, *Імперія пам'яті. Російсько-українські стосунки в радянській історичній уяві*, Київ: Критика 2008.

W licznych analizach poświęconych zróżnicowaniu społeczeństwa ukraińskiego pod względem tożsamości, treści pamięci kolektywnej na dwóch biegunach stawia się zwykle Galicję i Donbas, którym przypisuje się dwie wspomniane wcześniej przeciwstawne narracje: narodową i sowiecką. Różnicę między Ukraińcami na wschodzie i na zachodzie kraju w kontekście ich spojrzenia na własną historię J. Hrycak tłumaczy w następujący sposób: „Różnice (...) wyrażają się w sposobie definiowania ekstremizmu: na Wschodzie – to nacjonalizm, na Zachodzie – to komunizm. W rzeczywistości, podstawowa różnica polega na tym, na ile i jak mocno przyswojone zostały lekcje systemu sowieckiego. Propaganda sowiecka zrobiła wszystko, co możliwe, aby demonizować „nacjonalizm”, przedstawiając go jako jednego z głównych wrogów stabilności, czynnik rozpalający konflikty narodowościowe, który zostawił po sobie krwawy ślad, synonim faszyzmu itp. Obraz nacjonalizmu jako synonimu ruchu narodowo-wyzwoleńczego i ideologii, która głosi *każdemu narodowi – własne państwo* znacznej części obywateli jest albo zupełnie nieznaną, albo jest dla nich zasadniczo nie do przyjęcia. Na Zachodzie głównym wrogiem staje się wszystko, co zagraża politycznej niezależności państwa ukraińskiego i tożsamości ukraińskiej, i ten obraz, ze zrozumiałych przyczyn, eksplikuje się na komunizm.¹

Na Ukrainie po 1991 r. obserwujemy renesans dyskursu i kanonu narodowego, który w pewnej mierze został wykorzystany przez elitę polityczną nowopowstałego państwa w celu legitymizowania swojej władzy. Ta narracja zyskała przychylną wielu Ukraińców, w szczególności ukraińskojęzycznej inteligencji, wywołując przy tym sprzeciw rosyjskojęzycznej części ludności z Ukrainy Centralnej i Wschodniej. Od tego momentu ujawnia się nowa tendencja dotycząca pamięci zbiorowej społeczeństwa ukraińskiego – jej ambiwalencja, która charakteryzuje zarówno elity polityczne, ale dotyka również sferę świadomości mas. Skutkiem tejże ambiwalencji są próby pogodzenia w świadomości społecznej narracji sowieckiej i narodowej.² Mianem ambiwalencji określa to zjawisko J. Hrycak. M. Riabczuk nazywa je swoistą „schizofrenią” pamięci zbiorowej społeczeństwa ukraińskiego.³

Wydarzenia, które obserwujemy po 2004 r., a później po 2013 r. na Ukrainie niewątpliwie można uznać za swoiste „przyspieszenie historii”, które zdaniem M. Golki, jest jednym z czynników potencjalnie wywołujących szerokie zmiany w wielu sferach życia społecznego. Uwaga ta nabiera szczególnego znaczenia, kiedy zdamy sobie sprawę z tego, że Rosja prowadzi wojnę z Ukrainą nie tyle za konkretne terytoria, co za swój kolektywny mit historyczny i pewien typ tożsamości, zwany „ruskim mirem”. Dla obywateli Federacji Rosyjskiej treścią tego mitu jest jedność

¹ Я. Грицак, *op. cit.*, s. 180.

² *Ibidem*, s. 269.

³ М. Рябчук, «Сяк-так, абияк»: двадцять років посткомуністичної трансформації в Україні [в:] Україна. Процеси націотворення (упор.) А. Капелер, Київ 2011, с. 381-396.

wspólnoty Słowian Wschodnich, w tym Ukraińców, podczas gdy zdecydowana większość obywateli Ukrainy widzi siebie jako bliski Rosjanom, choć odrębny naród, definiowany w kategoriach etniczno-kulturowych lub politycznych. Dochodzimy do wniosku, że ten wywołany przez Rosję militarny konflikt, musi sprowokować refleksję nad swoim wyobrażeniem o przeszłości, także tej wspólnej – radzieckiej czy imperialnej, wśród Ukraińców.¹ Wskutek udziału w wojnie obywatele zaczynają dostrzegać wspólnotę losu, a wojna staje się źródłem doświadczenia zbiorowego, które tworzy historię, tradycję narodową, nowe święta i nowych bohaterów.²

Symbolami narodowego i sowieckiego dyskursu ukraińskiej historii stały się postacie Józefa Stalina i Stepana Bandery. Po pomarańczowej rewolucji i dojściu do władzy Wiktora Juszczenki na Ukrainie obserwujemy zintensyfikowanie dyskusji na temat historii narodu. W pewnym stopniu to zasługa samego Juszczenki, który starał się wprowadzić do narodowego kanonu Ukrainą Powstańczą Armię oraz spopularyzować w ukraińskim społeczeństwie wiedzę o Wielkim Głodzie 1932-1933 roku. Z drugiej strony, tego typu dyskusje były prowokowane przez oponenta – Wiktora Janukowycza, który chcąc upolitycznić wątki historyczne, wykorzystywał mity radzieckie o „ukraińskim nacjonalście – banderowcu”, panujące wśród znacznej części rosyjskojęzycznych obywateli. Celem takich zabiegów miało być dyskredytowanie Juszczenki w oczach tej grupy ludności. Wymiernym rezultatem opisywanej dyskusji było poszerzenie świadomości obywateli całej Ukrainy o Wielkim Głodzie. Jednak wątek UPA spopularyzował społeczeństwo i nie wszedł do ogólnonarodowego kanonu najważniejszych wydarzeń wspólnej przeszłości. W skali całego kraju zmienia się odsetek tych, którzy mają do UPA stosunek negatywny, jednak wyraźnie pozytywny stosunek do UPA odnotowano przede wszystkim w obwodach Ukrainy Zachodniej.

Możliwe, że zmianę stosunku do UPA (przez mit walki UPA z Sowietami) w skali całego kraju przyniesie właśnie wojna z Rosją. Mimo zakrojonej na wysoką skalę akcji propagandowej Partii Regionów i Rosji, głoszącej, że Euromajdan to prowokacja faszystów, ekstremistów, czerwono-czarne flagi były tam obecne niemal od samego początku, jednak nie towarzyszyły im radykalne hasła, które na Majdanie nie znalazłyby podatnego gruntu wśród manifestantów, prezentujących głównie umiarkowane poglądy.³ Nie tylko wśród ukraińskojęzycznych, ale także wśród rosyjskojęzycznych uczestników protestów popularność zyskało przywitanie: „Chwała Ukrainie! Chwała Bohaterom!”, co można interpretować jako upowszechnianie się symboliki dotychczas kojarzonej z UPA. Jednak w kontekście

¹ T. Stryjek, op. cit., s. 50-53.

² M. Budyta-Budzyńska, Socjologia narodu i konfliktów etnicznych, Warszawa 2010, s. 83.

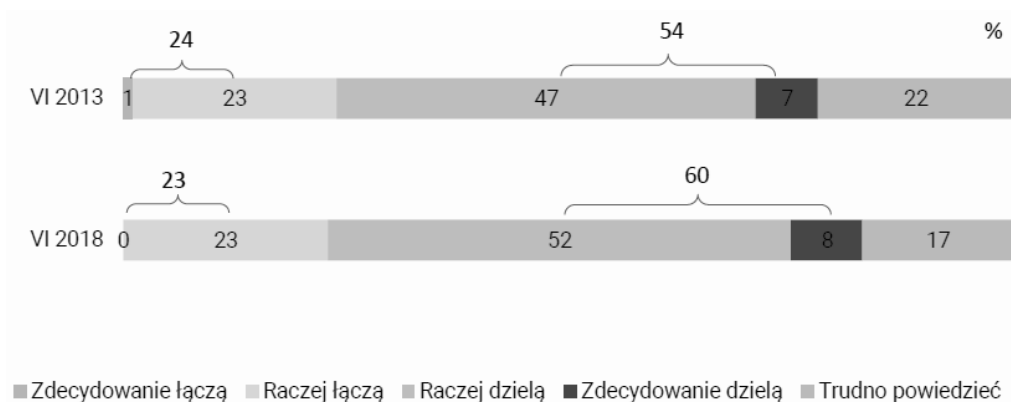
³ W. Konończuk, Co Majdan mówi o Ukrainie? Diagnoza i perspektywy ukraińskiej polityki, „Komentarze OSW” Nr 125; Czerwono-czarnym flagom na Majdanie towarzyszyły też nierzadko flagi biało-czerwone jako przejaw nie tylko obecności Polaków, ale sympatii do Polski i Polaków ze strony samych Ukraińców.

najnowszych i bieżących wydarzeń, w nowym wymiarze społecznym, przywołanie to zostało wprowadzone na zupełnie odmienny polityczny poziom, stając się symbolem walki z rosyjskim najeźdźcą oraz cześci oddawanej bohaterom niespodziewanej wojny – żołnierzom i ochotnikom, ryzykujących życie i ginących za ojczyznę.

1. Polska pamięć o Wołyniu

W ostatnich latach źródłem największych napięć dotyczących zbiorowego pamiętania Polaków i Ukraińców jest konflikt na Kresach II Rzeczypospolitej, który przez jednych nazywany jest ludobójstwem dokonany na Polakach, z drugiej strony traktowany jest jako wojna domowa między Polakami i Ukraińcami. L. M. Nijakowski proponuje, aby wydarzenia te określać mianem czystki etnicznej, ponieważ celem Ukraińców z UPA było wypędzenie Polaków.¹ Celem tego artykułu nie jest poszukiwanie prawdy historycznej, lecz zaprezentowanie najnowszych badań sondażowych dotyczących postrzegania przez Polaków i Ukraińców w ostatnich latach oraz opisanie różnic w tym zakresie pomiędzy społeczeństwami polskim i ukraińskim.

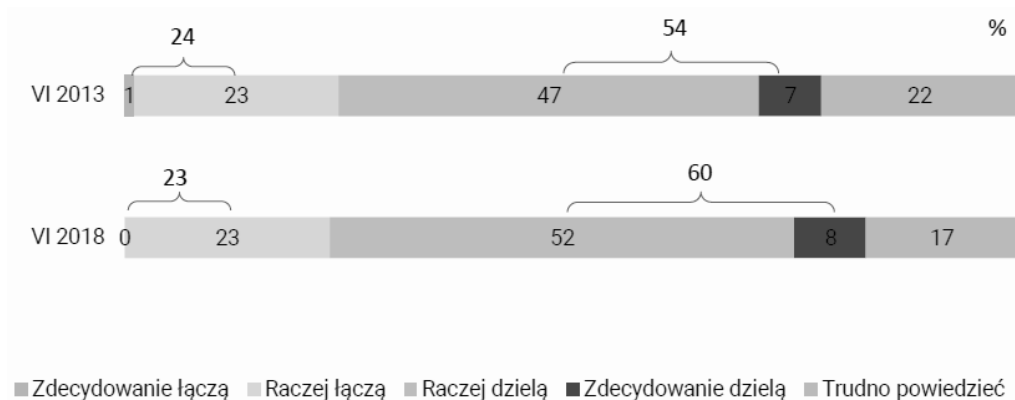
Wykres. 1. Czy, Pana(i) zdaniem, wspólna historia Polaków i Ukraińców – różne wydarzenia z przeszłości raczej łączą czy też dzielą oba narody?



Źródło: *Wołyń 1943 – pamięć przywracana*, Komunikat z badań CBOS nr 84/2018, s. 3.

¹ L.M. Nijakowski, *Polska polityka pamięci. Esej socjologiczny*, Warszawa 2008, s. 159.

Wykres 2. Czy słyszał(a) Pan(i) o zbrodniach, jakie miały miejsce w roku 1943 na Wołyniu?



Źródło: *Wołyń 1943 – pamięć przywracana*, Komunikat z badań CBOS nr 84/2018, s. 5.

Tablica 1

Ofiary zbrodni na Wołyniu

Kto, według Pana(i) wiedzy, padł wówczas ofiara tych wydarzeń? *	VI 2013	VI 2018
	w procentach	
Polacy	52	65
Polacy i Ukraińcy	8	7
Ukraińcy	2	1
Inne odpowiedzi	12	7
Nie wiem	26	20

* Odpowiedzi respondentów, którzy zadeklarowali, że słyszeli o zbrodniach na Wołyniu (N = 799)

Źródło: *Wołyń 1943 – pamięć przywracana*, Komunikat z badań CBOS nr 84/2018, s. 5.

Tablica 2

Ofiary i sprawcy zbrodni na Wołyniu

Ofiary i sprawcy zbrodni na Wołyniu*	2013	2018
	w procentach	
Sprawcami byli Ukraińcy, a ofiarami Polacy	30	46
Sprawcami byli Ukraińcy, a ofiarami Polacy i Ukraińcy	3	2
Sprawcy i ofiary były po stronie zarówno polskiej, jak i ukraińskiej	2	3
Sprawcami byli Polacy, a ofiarami Ukraińcy	1	1
Sprawcami byli Niemcy/ Rosjanie, a ofiarami Polacy	7	3
Ofiarami byli Polacy, jednak nie wiadomo, kto był sprawcą	4	3
Inne odpowiedzi	6	10
Brak wiedzy	47	32

* Odpowiedzi ogółu respondentów (N = 989)

Źródło: *Wołyń 1943 – pamięć przywracana*, Komunikat z badań CBOS nr 84/2018, s. 6.

Badania CBOS dowodzą upowszechniania się w społeczeństwie polskim wiedzy o zbrodniach na Wołyniu (Wykres 2.). Ponad 80% respondentów zadeklarowało w 2018 r. dysponowanie przynajmniej podstawowym zakresem informacji na ten temat. W porównaniu z rokiem 2013 stwierdzić można wzrost takich deklaracji o 12 procent. Prawie połowa badanych deklaruje jedynie hasłową wiedzę o zbrodni, jednak obserwujemy wzrost odsetka osób, które są dobrze poinformowane. W ciągu dekady odwróciły się proporcje między odsetkiem osób dobrze poinformowanych i tych, które na temat zbrodni nie miały żadnej wiedzy. W roku 2008 tylko 20% respondentów deklaruowało, że dużo słyszało o Wołyniu. Dwa razy więcej było osób, które nie posiadały na jej temat żadnej wiedzy. W 2018 r. 37% osób deklaruje, że słyszało o wydarzeniach na Wołyniu, jednocześnie 19% twierdzi, że nic o nich nie wie.

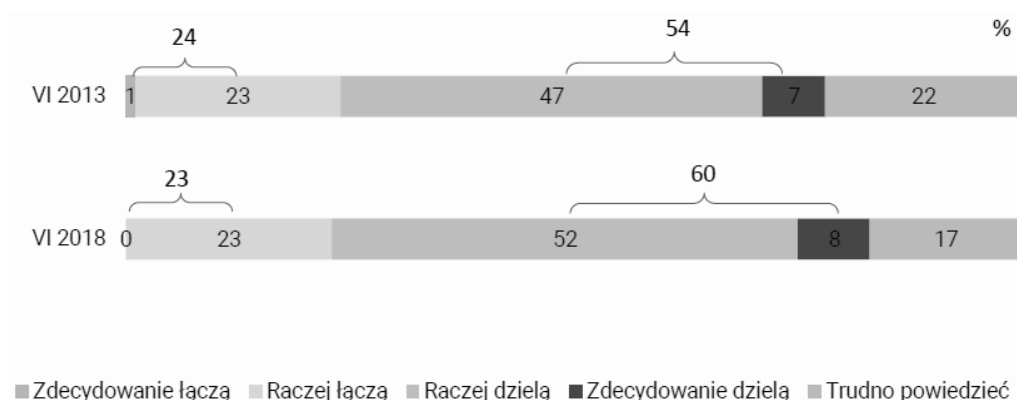
Ponadto respondenci, którzy deklarowali, że cokolwiek słyszeli na temat Wołynia zostali poproszeni w badaniu CBOS o wskazanie, kto ich zdaniem był ofiarą tej zbrodni oraz kto ponosił za nią odpowiedzialność. 65% badanych jest zdania, że ofiary to wyłącznie Polacy. Odsetek ten wzrósł o 13 punktów procentowych. Ofiary po obu stronach konfliktu identyfikował zdecydowanie mniejszy odsetek ankietowanych, bo jedynie 7%. Ofiary wyłącznie po stronie ukraińskiej w komentowanym badaniu deklaruował tylko 1% respondentów. Jeden na czternastu ankietowanych nie wskazywał na konkretną narodowość ofiar, używając innych kategorii mówiąc o ofiarach (np. niewinni ludzie, ludność cywilna). Może to sugerować, że mylili ofiary zbrodni na Wołyniu z innymi tragicznymi wydarzeniami z historii. I chociaż co piąty badany spośród deklarujących wiedzę na temat zbrodni nie potrafił zidentyfikować ofiar, to jest to i tak znacznie mniej, niż w poprzednich badaniach z 2013 r.

W ciągu ostatnich pięciu lat w Polsce znacznie zwiększył się odsetek ankietowanych, którzy sprawców identyfikują wyłącznie jako Ukraińców. Jedynie 5% sprawców widzi po stronie polskiej i ukraińskiej. I tylko 1% identyfikuje sprawców jako wyłącznie Polaków.

Rzeź wołyńska najczęściej identyfikowana jest jako zbrodnia Ukraińców na Polakach. Takiego zdania jest 46% badanych (Wykres 2.). Przekonanie to w ciągu ostatnich pięciu lat uległo upowszechnieniu (wrosło o 16 procent). W 2018 r. jedynie 2% respondentów jest zdania, że była to wspólna tragedia lub bratobójcza walka.

Co trzeci Polak deklaruje brak wiedzy na temat Wołynia, jednak jest to znacznie mniej niż w badaniu z 2013 r., kiedy taki brak wiedzy deklarowała niemal połowa badanych (47%). Najbardziej ugruntowaną wiedzę na temat tragedii na Wołyniu mają osoby z wykształceniem wyższym, mieszkańcy większych miast i osoby o wyższym statusie społecznych, co możemy interpretować jako potwierdzenie faktu, że pamięć o Wołyniu staje się w Polsce elementem kanonu pamięci zbiorowej.

Wykres 3. Czy, Pana(i) zdaniem, wspólna historia Polaków i Ukraińców – różne wydarzenia z przeszłości raczej łączą czy też dzielą oba narody?



Źródło: Wołyń 1943 – pamięć przywracana, Komunikat z badań CBOS nr 84/2018, s. 3.

Tablica 3

Ocena stosunków polsko-ukraińskich w społeczeństwie polskim

Jak ocenia Pan(i) obecne stosunki polsko-ukraińskie?	VII 2013	VII 2014	II 2016	VI 2018
	w procentach			
Zdecydowanie dobre	1	3	1	1
Raczej dobre	20	34	28	28
Ani dobre, ani złe	39	43	48	44
Raczej złe	13	6	7	11
Zdecydowanie złe	3	1	1	2
Trudno powiedzieć	24	13	14	14

Źródło: Wołyń 1943 – pamięć przywracana, Komunikat z badań CBOS nr 84/2018, s. 2.

Ocena wpływu historii na obecne relacje polsko-ukraińskie skorelowana jest z wiekiem respondentów. Choć we wszystkich kategoriach wiekowych dominuje pogląd, że historia bardziej dzieli, niż łączy oba narody, to takie przekonanie częściej wyrażają starsi ankietowani.

2. Miejsce OUN-UPA w ukraińskiej pamięci zbiorowej

Polskie badania opinii społecznej dowodzą, że Polacy Ukraińską Powstańczą Armię kojarzą niemalże wyłącznie z polskimi ofiarami na Wołyniu z 1943 r. Polska polityka pamięci w ostatnich latach wzmacnia ten obraz, co znajduje potwierdzenie w analizowanych danych. W tym kontekście warto przyjrzeć się ukraińskim badaniom

nad pamięcią, aby zweryfikować na ile różni się pamięć Ukraińców i Polaków o tych samych tragicznych wydarzeniach.

We wrześniu 2018 r. 45% respondentów przebadanych na Ukrainie poparło ideę uznania OUN-UPA za uczestników walki o niepodległość państwową Ukrainy (Zob. Wykres 3.). W badaniach z 2017 r. poparcie to osiągnęło poziom 49 punktów procentowych. Ponad 30% wyraża przeciwny pogląd, a ¼ nie ma zdania na ten temat. Poziom poparcia dla tej inicjatywy od 2010 r., kiedy zaczęto zadawać to pytanie, wzrósł ponad dwukrotnie.

Najwięcej zwolenników takiego pomysłu odnotowano w regionie zachodnim (80%). W centrum poparło go 45%. Przeciwnego zdania jest głównie Wschód (46%) i Południe (52%). Częściej pomysł uznania OUN-UPA za uczestników walki o niepodległość popierają mężczyźni, osoby o wyższym statusie materialnym i z wyższym poziomem wykształcenia.¹ Poziom poparcia dla uznania OUN-UPA za uczestników walki o niepodległość państwową Ukrainy w ciągu ostatnich 8 lat znacznie wzrósł, nie jest to jednak przejaw „banderyzacji” Ukrainy, ani wzrostu nastrojów antypolskich, jak postrzega to znaczna część czołowych polskich polityków reprezentujących różne strony sceny politycznej, z prezydentem Andrzejem Dudą na czele², lecz przejaw realizowanego procesu dekomunizacji ogłoszonej po Rewolucji

¹ До Дня захисника України, Raport z badań Sociological Group «Rating» (Rating Group Ukraine) z X 2018 r.

² Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej Andrzej Duda dla Radia Maryja: Jest problem wynikający z ukraińskiego nacjonalizmu, niechęci wobec Polaków, wrogich aktów wobec Polski, które są tam dokonywane. Z drugiej strony, dążenie do dobrych budowania jak najlepszych relacji. Ukraina jest naszym buforem w stosunku do Rosji, a jest dzisiaj przez nią atakowana. (...) Oczekuję od Pana Petro Poroszenki i jego współpracowników, że ludzie, którzy głoszą otwarcie poglądy nacjonalistyczne i antypolskie nie będą zajmowali ważnych miejsc w ukraińskiej polityce, ponieważ nie budują oni relacji między naszymi narodami, a tylko je burzą. A to, że są, bo wszyscy wiedzą, że są, to bardzo niedobry znak wobec nas ze strony ukraińskiej, Źródło: <http://www.radiomaryja.pl/informacje/tylko-u-nas-prezydent-w-tv-trwam-oczekuje-ze-ludzie-gloszacy-poglady-antypolskie-nie-beda-zajmowali-waznych-miejsc-w-ukrainskiej-polityce/>.

Jarosław Kaczyński (lider rządzącej w Polsce partii Prawo i Sprawiedliwość): „(...) poziom ignorowania przez władze w Kijowie spraw związanych z ludobójstwem dokonany na naszych obywatelach na Wołyniu i w Galicji Wschodniej, a często też zakłamywania ich prawdziwego przebiegu, gloryfikowania sprawców, przekroczył granice akceptowalności.(...) Jakiś czas temu rozmawiałem długo z prezydentem Poroszenką i powiedziałem mu wprost: z Banderą do Europy nie wejdziecie, trzeba wybrać – albo integracja z Zachodem i odrzucenie tradycji UPA, albo Wschód i wszystko, co się z nim wiąże”, Źródło: „Gazeta Polska” (nr 6/17).

Wypowiedzi te spotkały się z zachowawczą reakcją ukraińskiego MSZ, które prosiło o wyważone komentarze podkreślając, że stosunek do Polski i Polaków na Ukrainie jest bardzo dobry. Ukraińska prasa cytowała reakcję na te słowa Dyrektora Ukraińskiego Instytutu Pamięci Narodowej Wołodymyra Wiatrowycza, który powiedział: Niektórych polskich polityków charakteryzuje przekonanie, że Ukraina skłonna jest handlować swoją historią, Źródło: Dзеркало Тижня, https://dt.ua/internal/volodimir-v-yatrovich-deyakim-polskim-politikam-pritamanna-vpevnenist-u-tomu-scho-ukrayina-zdatna-torguvati-istoriyeyu-259103_.html.

godności i po wybuchu konfliktu militarnego z Rosją. Zakłada ona wzmocnienie narracji narodowej kosztem uznanej za szkodliwą narracji postsowieckiej, wykorzystywanej przez Rosję do utrzymania Ukrainy w swojej strefie wpływów. Społeczeństwo ukraińskie po zajęciu przez Rosję Krymu oraz części Donbasu (w tym ostatnim przypadku - z udziałem podporządkowanych Federacji Rosyjskiej sił lokalnych) wyraża potrzebę przewartościowania w sferze tożsamości zbiorowej, z czym wiążą się obserwowane zmiany w sferze pamięci zbiorowej.

Zwolennicy narracji narodowej po wybuchu wojny z Rosją myśląc o wspólnocie narodowej, częściej interpretują ją jako wspólnotę państwową, polityczną, odchodząc od bardziej popularnego wcześniej ujmowania jej w kategoriach etnicznych lub etniczno-kulturowych. Skutkiem konfliktu z silnym sąsiadem o suwerenność i integralność terytorialną było opowiedzenie się po stronie Kijowa nie tylko ukraińskojęzycznych, ale także większości rosyjskojęzycznych obywateli Ukrainy.

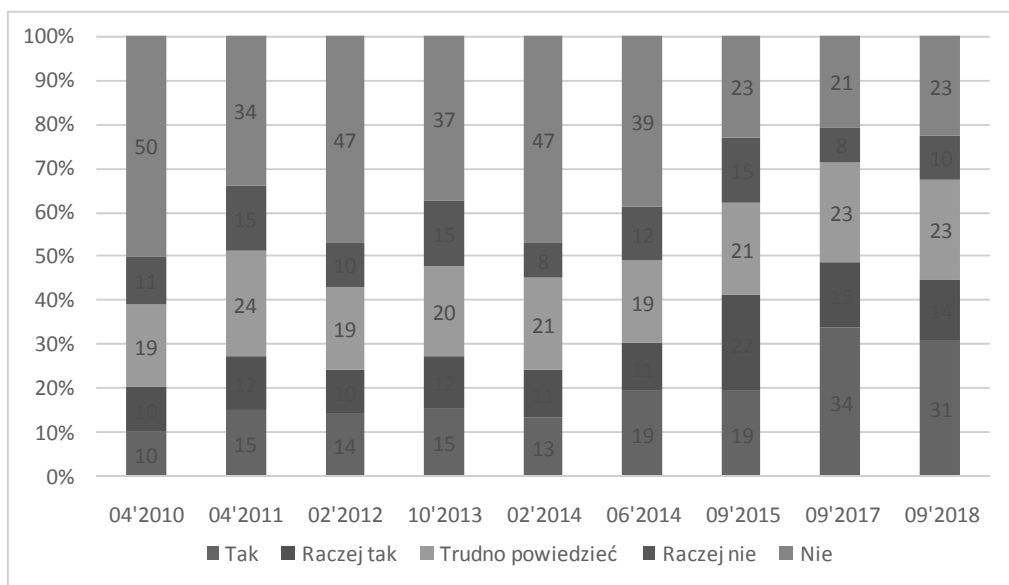
Nie bez znaczenia jest tu fakt, że jedno pokolenie Ukraińców bez względu na język kontaktów codziennych (ukraiński lub rosyjski) urodziło się już w niepodległej Ukrainie i ukraińska niepodległość, jest dla nich rzeczywistością zastaną, a nie tymczasowym bytem na politycznej mapie Europy.¹ Pokolenie to nie funkcjonowało w rzeczywistości sowieckiej, więc naturalnym jest, że uwolnione jest od nostalgii za nią.

Konsekwencją wojny jest radykalizacja postaw społecznych Ukraińców i poszukiwanie wzorców walki zbrojnej z przeszłości odmiennych od mitu „wielkiej wojny ojczyźnianej”. Doskonałym materiałem do tego stał się mit UPA jako armii walczącej w latach 1943-1952 z Sowietami, do tego czasu rozpowszechniony głównie na Ukrainie Zachodniej. W przekazie na temat UPA po 1991 r. pomijane były zbrodnie dokonane na Polakach na Wołyniu z 1943 r. Poczucie zagrożenia i potrzeba konsolidacji społeczeństwa spowodowała, że w założeniu antyrosyjski i antyimperialny, lecz nie antypolski mit UPA poszerzył swój zasięg, obejmując także część patriotycznej ludności rosyjskojęzycznej na Ukrainie.

Słowa wypowiedziane przez J. Kaczyńskiego dowodzą zmiany narracji w PiS na temat oceny Ukrainy wynikające zapewne przede wszystkim z faktu, iż ta właśnie partia stała się po 2015 r. zakładnikiem tzw. „kresowego” elektoratu w Polsce. Jeszcze 1 grudnia 2013 r. przemawiając na Majdanie w Kijowie J. Kaczyński mówił m. in.: Drodzy bracia Ukraińcy, przyjechałem tutaj żeby poprzeć to, co jest waszym dążeniem, waszym marzeniem, żeby poprzeć tworzenie waszego związku z Unią Europejską, z Europą, wasz marsz na Zachód, a przemówienie zakończył okrzykiem: Sława Ukrainie, po czym tłum odpowiedział najpierw: Herojam Sława (pol. Chwała bohaterom), a następnie Sława Polsce (pol. Chwała Polsce), Źródło: <https://wpolityce.pl/polityka/172444-o-czym-mowil-kaczynski-na-majdanie-drodzy-bracia-ukraincy-europa-potrzebuje-ukrainy-pamietajcie-o-tym>. Należy jednak pamiętać, że jednym z pierwszych komentarzy czołowych polskich polityków oskarżających Ukrainę o banderyzację po 2014 r. był artykuł Leszka Millera napisany dla rosyjskiego medium propagandowego w Polsce „Sputnik Polska”. L. Miller napisał m. in.: Szybka banderyzacja sfery publicznej na Ukrainie nie wywołuje stosownych reakcji polskich czynników. Nasze władze przyzykają oczy, aby nie drażnić „strategicznego” partnera w walce z Moskwą. Prowadzi to do podziału polskich ofiar wedle przydatności politycznej.

¹ T. Olszański, Ukraiński nacjonalizm czasu wojny, „Komentarze OSW” Nr 179/2015.

Wykres 3. Poparcie w społeczeństwie ukraińskim dla uznania OUN-UPA za uczestników walki o niepodległość państwową Ukrainy.



Źródło: *До Дня захисника України*, Raport z badań Sociological Group «Rating» (Rating Group Ukraine) z X 2018 r.

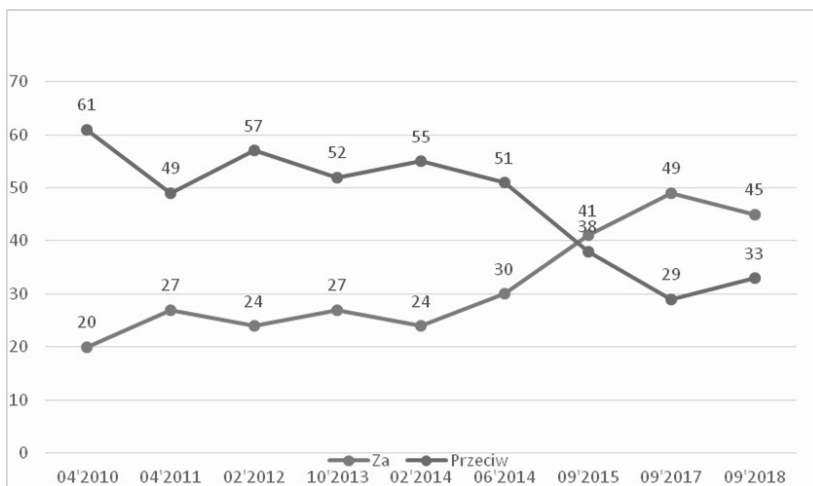
Kontrowersyjne treści integralnego nacjonalizmu wśród zwolenników symboliki OUN-UPA nie są uświadamiane i owa symbolika ma wyłącznie antyrosyjski charakter. Rywalizację dwóch narracji: narodowej (w swej treści antyimperialnej i antyrosyjskiej) i sowieckiej doskonale ilustrują badania zrealizowane przez Rating Group Ukraine (Zob. Wykres 4). Wynika z nich, że w dalszym ciągu mit Wielkiej Wojny Ojczyźnianej ma ogromny, choć słabnący potencjał w społeczeństwie ukraińskim. Między 2012 i 2018 rokiem odsetek respondentów popierających tezę o tym, że Armię Sowiecką broniła swojej ojczyzny spadł z 96% do 82%. W tym samym okresie zwiększyło się poparcie dla poglądu o tym, że żołnierze OUN-UPA walczyli w obronie swojej ojczyzny (z 32% w 2012 r. do 52% w 2018 r.), są to jednak zdecydowanie niższe wartości, niż w pierwszym przypadku.

Doskonałe dopełnienie rozważań na temat miejsca OUN-UPA w ukraińskiej pamięci zbiorowej po Rewolucji godności i wybuchu wojny z Rosją mogą stanowić badania zrealizowane na Ukrainie dla Narodowego Centrum Kultury. Raport z badań pt. *Ukraińcy o historii, kulturze i stosunkach polsko-ukraińskich. Raport z*

badania ilościowego i jakościowego przygotowali: Tomasz Stryjek, Joanna Konieczna-Sałamatin oraz Kamila Zacharuk.¹

Respondenci zostali zapytani m. in. o to, czym była UPA. Rozkład odpowiedzi może zaskakiwać polskiego czytelnika i zupełnie nie pokrywa się z wizją „banderowskiej” i antypolskiej Ukrainy głoszoną przez część czołowych polskich polityków. Na pierwszych miejscach pojawiają się odpowiedzi, że UPA była: organizacją walczącą o niepodległość Ukrainy (38%), strukturą wojskową, armią (24%), ruchem oporu ludności przeciwko władzy radzieckiej (20%). Tezę głoszącą, że UPA była obrończynią ludności zachodniej Ukrainy przed terrorem partyzantki polskiej (8%) uzyskała niemalże takie samo poparcie, jak pogląd o tym, że była ona organizatorką i wykonawczynią ludobójstwa na Polakach na Wołyniu i w Galicji Wschodniej w latach 1943-1944 (7%). Interesujące, że większy odsetek Ukraińców jest skłonnych uznać odpowiedzialność UPA za ludobójstwo na Polakach, niż poprzec krytykowaną ostro w Polsce tezę W. Wiatrowycza o tym, że osoby, które zginęły w tamtym okresie były ofiarami „drugiej wojny ukraińsko-polskiej” w latach 1942-1947.² Może to świadczyć o tym, że krytykowana przez część historyków³ interpretacja konfliktu na byłych polskich Kresach koncepcja „drugiej wojny ukraińsko-polskiej” jest mniej popularna na Ukrainie, niż wydaje się polskim komentatorom i politykom.

Wykres 4. W jakim stopniu zgadzasz się z prezentowanymi tezami?



Źródło: *До Дня захисника України*, Raport z badań Sociological Group «Rating» (Rating Group Ukraine) z X 2018 r.

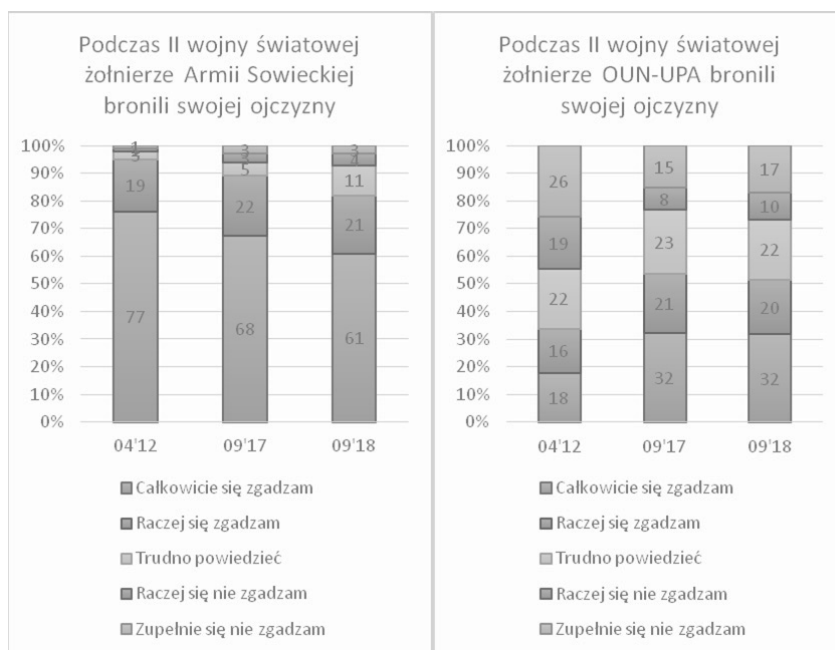
¹ T. Stryjek, J. Konieczna-Sałamatin, K. Zacharuk, Ukraińcy o historii, kulturze i stosunkach polsko-ukraińskich. Raport z badania ilościowego i jakościowego, Źródło: <http://www.nck.pl/projekty-badawcze-nck/318944-raport-ukraincy-o-historii-kulturze-i-stosunkach-polsko-ukrainskich/>

² W. Wiatrowycz, *Druaga wojna polsko-ukraińska 1942–1947*, Warszawa 2013.

³ G. Motyka, W krainie uproszczeń, „Nowa Europa Wschodnia” 1/2013, s. 97–101; Por. A. Портнов, *История для домашнего употребления*, „Ab Imperio” 3/12, s. 324–334.

Tablica 3

Przekonanie w społeczeństwie ukraińskim o tym, czym była UPA? (koniec 2016 r.)



Źródło: T. Stryjek, J. Konieczna-Sałamatin, K. Zacharuk, *Ukraińcy o historii, kulturze i stosunkach polsko-ukraińskich. Raport z badania ilościowego i jakościowego*, Źródło: <http://www.nck.pl/projekty-badawcze-nck/318944-raport-ukraincy-o-historii-kulturze-i-stosunkach-polsko-ukrainskich/>

Tablica 4

Postrzeganie różnic między patriotyzmem a nacjonalizmem w społeczeństwie polskim

	Odsetek badanych	Odsetek wskazań wśród tych, którzy dali 1 odpowiedź
organizacją walczącą o niepodległość Ukrainy	38%	40%
strukturą wojskową, armią	24%	16%
ruchem oporu ludności przeciwko władzy radzieckiej	20%	12%
organizacją, która prowadziła operacje karne przeciwko funkcjonariuszom ZSRR (NKWD-KGB)	15%	11%
organizacją, która zabiła wielu chtëpów na zachodniej Ukrainie,	8%	3%
obrońcami ludności zachodniej Ukrainy przed terrorem partyzantki polskiej	8%	4%
ruchem zbrojnym przeciwko okupacji Ukrainy przez III Rzeszę	8%	3%
organizatorką i wykonawczynią ludobójstwa na Polakach na Wołyniu i w Galicji Wschodniej w latach 1943-1944	7%	5%
ruchem wykorzystywanym przez wywiady zachodnie przeciw ZSRR	6%	5%
uczestnikiem „drugiej wojny ukraińsko-polskiej” w latach 1942-1947	3%	1%
organizacją, w której znaleźli schronienie Żydzi i przedstawiciele innych mniejszości narodowych na Ukrainie	2%	--
inne	2%	--
trudno powiedzieć	18%	--

Źródło: CBOS, *Między patriotyzmem a nacjonalizmem*, Komunikat z badań nr 151/2016, s. 17.

Tablica 5

Jak „nacjonalizm ukraiński” definiowany jest w społeczeństwie ukraińskim?

	Ukraina		Regiony				
	2005	2015	Zach.	Centr.	Płd.	Wsch.	Donbas
Światopogląd, którego głównym założeniem jest przekształcenie Ukrainy w silne państwo z wysokim autorytetem na arenie międzynarodowej i wysokim poziomem życia	27,3	47,4	67,4	50,3	29,5	38,4	37,4
Ideologia, która dzieli Ukraińców na etnicznych Ukraińców i „nie-Ukraińców, zakładając ograniczenie praw tych ostatnich	41,0	24,6	10,4	20,0	33,6	37,7	32,2
Zjawisko historyczne, które istniało w Zach. Ukrainie w latach 40. i 50. XX wieku i współcześnie przestało być aktualne	14,5	12,4	6,7	12,3	18,1	12,3	16,2
Inne	2,8	1,9	2,5	1,7	0,9	2,3	1,8
Trudno powiedzieć	14,4	13,7	13,1	15,7	17,9	9,3	12,4

Źródło: Badania Centrum Razumkova, *Національна Безпека і Оборона*, Nr 3-4 (161-162)/2016, s. 40.

Jedną z przyczyn nieporozumień między stroną polską i ukraińską w dyskusji na temat przemian w sferze tożsamości i pamięci zbiorowej ma podłoże semantyczne, co rzadko jest podnoszone w opracowaniach naukowych i komentarzach publicystycznych. Mimo bliskości geograficznej i kulturowej w społeczeństwie polskim i ukraińskim patriotyzm i nacjonalizm rozumiane są w odmienny sposób. Różnice w ich recepcji ujawniają polskie i ukraińskie badania sondażowe. Badania CBOS pokazują, że pojęcie „nacjonalizmu” nie jest jednoznacznie interpretowane przez polskich respondentów. Ponad połowa z nich ma trudności z określeniem różnicy między nacjonalizmem i patriotyzmem, jednak ponad 1/5 patriotyzm wartościuje pozytywnie, nacjonalizm negatywnie (Zob. Tablica 4.).

Warto porównać rezultaty polskich badań z badaniami ukraińskimi (Zob. Tablica 5). Poparcie dla poglądu, że „nacjonalizm ukraiński” to „ideologia, która dzieli Ukraińców na etnicznych Ukraińców i „nie-Ukraińców, zakładając ograniczenie praw tych ostatnich” od 2005 do 2015 r. spadło z 41 do 24 punktów procentowych. W tym samym okresie zauważalny jest wzrost poparcia dla stwierdzenia, że nacjonalizm ukraiński to: „światopogląd, którego głównym założeniem jest przekształcenie Ukrainy w silne państwo z wysokim autorytetem na arenie międzynarodowej i wysokim poziomem życia” z 27,3 do 47,4%. Świadczy to ewolucji w jego pojmowaniu, od ujęcia ekskluzywnego i w większym stopniu ksenofobicznego do ujęcia inkluzywnego, otwartego, ukierunkowanego na wspólnotę polityczną, obywatelską, w której różnice etniczne i kulturowe są mniej istotne. W obliczu

zagrożenia, jakim jest wojna, najważniejsze staje się myślenie propaństwowe i zwycięża wizja nacjonalizmu politycznego, obywatelskiego.¹

Analiza polskich i ukraińskich badań sondażowych dowodzi asymetrii wyobrażeń zbiorowych Polaków i Ukraińców o stosunkach między narodami w czasie drugiej wojny światowej. Różnice te wynikają między innymi z funkcji, które owa pamięć pełni w konkretnych realiach społeczno-politycznych danej wspólnoty wyobrażonej.

Spośród wielu funkcji, które może pełnić pamięć zbiorowa B. Szacka szczególną uwagę zwraca na dwie. Funkcja tożsamościowa opiera się na uświadamianiu wspólnej przeszłości. Przekazywanie są wartości i wzorów zachowań. Przeszłość jest w niej sakralizowana (wynajdywanie tradycji), a postacie i wydarzenia są wartościowane moralnie. Przekształcone są w symbole, swoisty „kod” wspólnotowy. Celem tych symboli jest dostarczanie znaków identyfikacyjnych – pozwalają one odróżnić „swoich” od „obcych”.² W czasie trwania wojny rosyjsko-ukraińskiej symbolika UPA i pamięć o jej walce przeciwko najeźdźcy staje się elementem pamięci, który jednoczy społeczeństwo, niejednorodne pod względem etnicznym, religijnym, kulturowym. Towarzyszy jej wzrost nastrojów okcydentalistycznych, a Polacy, Polska i jej doświadczenie transformacji jawi się jako wzór. W pamięci społecznej o UPA w zasadzie brak jest treści antypolskich. Symbolika narodowa i patriotyczna stanowi kontrę dla narracji postsowieckiej, którą symbolizuje m. in. kult wielkiej wojny ojczyźnianej jako wspólnego doświadczenia społeczeństw w państwach powstałych po rozpadzie ZSRR. Mniej lub bardziej krytycznie oceniana ukraińska polityka dekomunizacji koncentruje się zatem na całkowitym odrzuceniu typu tożsamościowego „homo post-sovieticus”, który narzucany i odbudowywany jest przez Rosję w celu utrzymania swojej strefy wpływów na całym obszarze posowieckim. Z punktu widzenia niezależności społeczeństwa i państwa ukraińskiego chodzi więc o rozróżnienie „swoich” i „obcych” także w sferze pamięci zbiorowej. Proces ten, nie tylko w ukraińskim, ale także w innych społeczeństwach, przewiduje pozytywne wartościowanie, a także sakralizację wybranych wydarzeń historycznych i postaci.

Inną ważną funkcją pamięci zbiorowej, którą dostrzegła B. Szacka jest funkcja legitymizacyjna. Polega ona na legitymizowaniu istnienia zbiorowości, a także legitymizowaniu struktury społecznej dominacji danej zbiorowości oraz określonej formy władzy politycznej. Historia jest tu traktowana jako narzędzie do formowania warunków ideologiczno-kulturowych umożliwiających utrzymanie

¹T. Olszański, op. cit.

²Ibidem, s. 47-57.

dotychczasowych stosunków władzy. Jest to podstawowa motywacja państwa do zabiegania o zarządzanie pamięcią przeszłości.¹

Wydaje się, że funkcja legitymizacyjna jest w większym stopniu realizowana w polskim społeczeństwie po 2015 r. W trakcie Rewolucji Godności liderzy partii politycznych sprawujących władzę w Polsce, a także liderzy opozycji traktowali wydarzenia na Ukrainie jako element kampanii przedwyborczej. Właśnie w taki sposób można interpretować cytowane wystąpienie J. Kaczyńskiego na Majdanie 1 grudnia 2013 r. Celem było akcentowanie braku kompetencji i sukcesów w zakresie polityki wschodniej sprawującej wtedy władzę w Polsce koalicji Platformy Obywatelskiej i Polskiego Stronnictwa Ludowego. Wygranie wyborów przez Prawo i Sprawiedliwość w 2015 r. było możliwe m. in. dzięki poparciu środowisk kresowych, które prezentują bezkompromisowe stanowisko w kwestii możliwego pojednania polsko-ukraińskiego. PiS chcąc przekonać do siebie wyborców z tych kręgów zmienił narrację w stosunku do Ukrainy, przenosząc akcent z konfliktu z Rosją i reform, na kwestię oceny wydarzeń ze wspólnej historii, koncentrując się na jednym z nich – Polakach, którzy zginęli z rąk Ukraińców na Wołyniu. Liderzy części ugrupowań politycznych w Polsce uzależniają poparcie dla proeuropejskiego kierunku Ukrainy od przyjęcia przez stronę ukraińską polskiej interpretacji stosunków polsko-ukraińskich w XX w. Zabiegi te służą m. in. temu, co – odwołując się do T. Stryjka – można by interpretować jako próbę delegitymizacji lub wyeliminowania przeciwników politycznych.²

Mając na uwadze funkcje, jakie pełni w społeczeństwie ukraińskim pamięć o UPA w trakcie wojny z Rosją, która, w co nikt dziś chyba nie wątpi, nie zakończy się w najbliższym czasie, trudno oczekiwać, aby Ukraina istotnie skorygowała założenia realizowanej polityki pamięci. Bezkompromisowe podejście strony polskiej do rozstrzygnięć sporu o historię z Ukrainą przestało być już w Polsce domeną wyłącznie radykalnych środowisk politycznych i stanie się jednym z kluczowych elementów kampanii wyborczych. Zarówno w społeczeństwie polskim, jak również ukraińskim wspólnym mianownikiem polityki pamięci jest pozycjonowanie siebie jako ofiary, nigdy sprawcy. Konsekwencją opisywanych procesów jest znalezienie się polskiej i ukraińskiej polityki pamięci na kolizyjnych trajektoriach przynajmniej do czasu, kiedy nastąpią istotne zmiany na arenie międzynarodowej.

¹ T. Olszański, op. cit.

² T. Stryjek, Ukraina przed...

Тетяна Лалан
**Ідентичності на зламі викликів:
жінки про події в АТО**

Глобальні соціальні зміни, у тому числі війна як виклик сучасному українському суспільству, активізували питання зсувів/ змін в ієрархії ідентичностей. На думку української соціолога Н. Черниш, тематика, пов'язана з проблемою ідентичності в сучасному світі, очевидно, не належить до числа малодосліджених, призабутих чи маргінальних у науковому середовищі¹. Сьогодні науковці стверджують, що ідентичність не може бути статичною. Як на індивідуальному, так і на колективному рівні небезпечно сприймати ідентичності як сталі й раз назавжди дані – їх треба сприймати як змінні, нестабільні й узгоджувальні. Йдеться про можливість набуття на певний час найбільш комфортної ідентичності. Межі ідентичності є розмитими та складними, змінюваними від народження до смерті індивіда. Така мінливість є постійною. У той час, коли актуалізуються одні, на периферії залишаються інші, і навпаки². Отже, поняття ідентичності дедалі рідше утримує в собі стабільне ядро. На цих позиціях наполягають такі відомі дослідники, як З. Бауман, Р. Брубейкер та Ф. Купер, Е. Лакло та Ш. Муфф та ін.³ Отож кількість теоретичних підходів до цієї проблематики є достатньою для того, щоб створити науковцям простір для вибору того чи іншого напрямку практичних досліджень.

Як було вже зазначено, дослідники наголошують на змінюваності ідентичнісного репертуару особистості за сучасних умов. Зокрема, одні ідентичності стають панівними, значущими, важливими, інші витісняються на маргінес, одні модифікуються відповідно до обставин, інші втрачають актуальність, виникають також "нові" ідентичності. Західні вчені розглядають ідентичність як складну систему чи модель, у якій супідрядні ідентичності нижчого порядку творять свою ієрархію. Вона не є усталеною і незмінною: відбувається постійне чергування ідентичностей за ступенем важливості та зміна їх загальної конфігурації. На позначення найважливіших для особи/ групи ідентичностей вживають термін «опуклий»⁴.

¹ Черниш Н., Ровенчак О. Варіації на тему ідентичності для соціокультурного оркестру // Соціологія: Теорія, методи, маркетинг. 2007. № 1. С. 33.

² Там само. С. 47.

³ Там само С. 33-43; Ващинська І. І. Групові ідентичності: до проблеми дефініції поняття та конструювання класифікатора // Вісник Львівського університету. Серія соціологічна. 2009. Вип.3. С.57.

⁴ Черниш Н., Маланчук О. Динаміка ідентичностей мешканців Львова і Донецька Компаративний аналіз (1994–2004 рр.) // Львів – Донецьк: соціальні ідентичності в сучасній Україні. Спеціальний випуск часопису "Україна Модерна". Київ – Львів: Критика, 2007. С. 67.

Війна, революція як основні чинники змін/ зсувів актуалізувала дослідження у царині ідентичностей. У кризових ситуаціях, як зазначає відомий соціолог А. Ручка, глибинне ідентифікаційне ядро індивіда може тимчасово чи назавжди перетворитися на корелятивний ідентифікаційний синдром. Маргінальні раніше складники інтегральної ідентифікаційної моделі особистості можуть нібито раптово зайняти центральні позиції. Цей на перший погляд хаотичний і стихійний «броунівський рух» ідентичностей має свої закономірності, ієрархії та більш-менш виразні тенденції¹. Отже, наше завдання полягає в тому, щоб простежити можливі тенденції змін ідентичностей жінок, які перебували у кризових ситуаціях. Наукових напрацювань, присвячених трансформаціям ідентичностей сучасних жінок-військовослужбовців чи жінок-добробаток, по суті, немає, як і нема праць щодо проблематики змін ідентичностей жінок у мирний час і під час воєнних дій.

Закордонні соціологи наголошують на тому, що ідентичність є соціально зумовленою, соціально підтримуваною і соціально змінною. Новою соціальною групою, яка ідентифікує себе з як АТО-вки (жінки, які отримали воєнний досвід в АТО), підтримує і творить нові конфігурації та ієрархії ідентичностей. Мета цієї статті – простежити зміну чи зсув, а, можливо, і появу “нових” ідентичностей у групі жінок, які перебували певний час у зоні АТО. Тема ідентичностей жінок учасниць збройних конфліктів без сумніву є актуальною і малодослідженою загалом.

З початком російської збройної агресії проти України на Сході нашої країни опинилися як військові частини регулярної армії, так і загони добровольців, до складу яких входили жінки. Значною і такою, яка постійно зростає, є кількість жінок, включена в події війни в Україні. У 2016 р. згідно зі статистикою Міністерства оборони у ЗСУ проходять військову службу та працюють 49 552 жінки. Серед них 17 147 військовослужбовців-жінок (8,5% від загальної кількості військовослужбовців), у тому числі 2 540 офіцерів (5,3%), 14 607 солдатів і сержантів (9,4%) і 32 405 цивільного персоналу. Тільки з початку 2016 р. у лавах армії кількість військовослужбовців-жінок збільшилася на 5,8% від загальної кількості прийнятих, з них 55 осіб були прийняті на офіцерські посади. Більш ніж 2 000 жінок визнані учасниками бойових дій². Це статистика без урахування бійців добровольчих батальйонів. Міністр оборони України С. Полторак заявив, що учасниками антитерористичної операції на Сході України стали близько 6000 жінок-військовослужбовців³. У 2017 р. в АТО зафіксовано

¹ Ручка А. Орієнтири концептуалізації ідентичності // Соціокультурні ідентичності та практики. К: Інститут соціології НАН України, 2002. С. 40.

² Тепер жінки можуть займати більше посад в армії // <http://www.mil.gov.ua/diyalnist/genderni-pitannya-u-sferi-bezpeki/teper-zhinki-mozhut-zajmati-bilshe-posad-v-armii.html>

³ Через АТО пройшло шість тисяч жінок // <https://www.ukrinform.ua/rubric-ato/2349421-cerez-ato-vze-projsli-sist-tisac-zinok.html>

понад 20 000 жінок¹. Такі різні кількісні дані ще раз свідчать про неналежне ведення військової статистики в країні, а про кількість жінок в добровольчих загонах даних нема.

Жінки перебувають в АТО з початку ведення бойових дій. Саме тому був здійснений проект In Memory of Lesya Kyzyk Research Project in Oral History: Ukrainian Women in the Military Conflict in Eastern Ukraine, який тривав протягом 2016 р.² Метою проекту було зареєструвати якомога більшу кількість підгруп жінок, які дотичні до збройного конфлікту на Сході України. Усі вони творять нову соціальну групу жінок, залучених до воєнного конфлікту на Сході України. У зоні збройного конфлікту перебувають не лише жінки-військові чи жінки-військові медики. Значною є група опитаних жінок-добробаток, а найбільшу частину опитаних становлять волонтери. Серед волонтерів виділимо передусім групу цивільних медиків, які організували Першу медичну роту, групу «Білі берети», групу «Т-хелпери», госпітальєри. Групи жінок, які були охоплені проектом, не є сталими, а такими, що постійно змінюються. Відбувається збільшення кількості жінок-воїнів контрактниць, і, навпаки, кількість жінок-добровольців і жінок-волонтерів зменшується. Це зумовлено цілою низкою причин, серед яких, передусім соціально-економічна ситуація в країні, зміна матеріального забезпечення війська. Для прикладу, жінки-волонтери стають медиками-інструкторами, бо на передовій потрібний медичний персонал. Жінки цивільні медики чи жінки-добробатки стають контрактницями ЗСУ, Національної гвардії.

Особливість проекту In Memory of Lesya Kyzyk Research Project in Oral History: Ukrainian Women in the Military Conflict in Eastern Ukraine (2014–2016) полягала в біографічному інтерв'юванні учасниць бойових дій. Біографічне інтерв'ювання дає змогу проаналізувати шлях жінки у дихотомічному зв'язку миру і війни; війни і повернення до мирного життя. Інтерв'ю охоплювало декілька ключових блоків запитань: дитинство; юність; професійна діяльність у мирний час; родина, сім'я; події Революції Гідності; війна; причини, мотивація участі респондента у воєнних подіях; перебування на лінії ведення бойових дій; воєнне повсякдення; повернення з АТО; адаптація до мирних умов життя; особистий аналіз воєнних подій. Станом на сьогодні опитано 42 жінки, серед яких ми виділяємо дві найбільші підгрупи – жінки, які мали військовий досвід до подій революції-війни, і жінки – цивільні, мирні особи, які ніколи не перебували на військовій службі (умовно «ті, що взяли в руки зброю вперше» з початком війни в Україні).

¹ Зараз в українській армії служать близько 20 тисяч жінок // <https://ua.censor.net.ua/p435740>

² Архів усної жіночої історії при Лекторії Союзу Українок Америки (далі – СУА) Українського католицького університету (УКУ).

На основі нарративного аналізу інтерв'ю ми виділимо ті ідентичності у структурі загальної ідентифікаційної моделі особистості, які мають вагоме значення і посідають найвищі позиції ієрархічної структури зазначеної моделі. Саме вони для жінок-учасниць бойових дій є «опуклими», важливими, пріоритетними або навіть беруть гору над іншими, і, навпаки, ті із них, які стають периферійними, і перебувають на маргінесі ідентифікаційної моделі і є необхідними складовими самототожності індивіда або групи, але в умовах бойових дій вони не відіграють важливої ролі, є малозначущими, посідають значно меншу модальність вияву, актуалізуються лише час від часу. Наративний аналіз – різновид аналізу якісної (не кількісної) інформації, отриманої шляхом біографічного інтерв'ю. Головна мета нарративного аналізу – виробити загальну для біографії і поведінки людини в певній ситуації “формулу”, в якій виражена домінуюча сторона життєвого досвіду і ставлення до певних подій, а також побудувати теоретичну модель біографічних процесів, характерних для відповідної соціальної групи. Вихідна передумова нарративного аналізу полягає в тому, що власне нарративним (оповідь про події) і ненаративним (що містить аргументацію, описи, оцінки і т.п.) фрагментам розповіді надають різне значення. Наративну структуру оповіді розглядають як ситуаційно незалежну і конституйовану для самоідентичності оповідача.

Аналіз ідентичностей різних груп жінок, які перебувають в АТО, дає змогу краще зрозуміти способи, методи, цілі рівноваги індивідуального й соціального в житті жінки у переповненому різноманітними викликами та ризиками суспільстві. У розумінні поняття «ідентичність», ми акцентуємо на певному стані, який відповідає результату самоототожнення, передбачає самовизначення, наявність усвідомлених особою соціокультурних параметрів, визнання її представниками тієї спільноти, з якою вона себе уподібнює, виділення із соціуму інших індивідів, які мають спільні ідентичності, а також співвіднесення цих показників із самістю й «ідентифікація», яка є специфічним соціопсихічним процесом пошуку стану ідентичності.

Ліда¹: *«...Після певного лікування, відсипання, психологічної реабілітації, спілкування з дітьми, з рідними воно так все помаленьку стало. Якщо чесно, ще й зараз якийсь страх є. Навіть перебуваючи в новій ролі, на новій посаді я відчуваю якесь внутрішнє тремтіння, тобто не просто, коли два роки навчання випало. Від перенесених потрясінь, переживань знову повертатися до педагогічної діяльності, – я відчуваю, що відбиток є». Пояснення ідентичності як певного свідомого способу розуміння власного образу себе та навколишньої дійсності наголошує на множинних взаєминах суб'єкта із навколишньою реальністю, а саме, війною і бойовими діями.*

¹ Запис інтерв'ю 19 вересня 2016 р. Ліда, 46 років, учасниця бойових дій (санінструктор), вчитель.

Зазначимо, що поняття ідентичності розкриває індивідуальну, особистісну й соціальну сторони «Я-концепції» особи, а не тільки якусь одну з її сторін. Зокрема, на індивідуальному (соціо-біологічному) рівні ідентичність здійснюється як результат усвідомлення індивідом власної присутності у просторі й часі в конкретному фізичному тілі, з особливими рисами характеру, темпераментом, схильностями, з певним попереднім досвідом і сподіваннями на майбутнє. На особистісному рівні ідентичність, як відомо, визначається через відчуття особою власної самоцінності, неповторності себе й свого життєвого досвіду, що ґрунтується на вмінні поєднати всі ідентифікації зі здібностями, сприятливими можливостями в соціумі. На соціальному рівні ідентичність відображає внутрішню солідарність людини з ідеалами соціальних спільнот і стандартами, які ділять світ на «своїх» і «чужих»¹.

Ідентифікація особи із соціальною спільнотою характеризується комплексом уявлень про соціальну реальність. Крім того, міра специфічності цих соціальних уявлень про належність себе тій чи іншій соціальній групі, страті тощо, що відрізняють цих індивідів за цією ознакою від решти суспільства, є підставою для аналізу їхнього реального рівня ідентичності. Оскільки вплив соціокультурної реальності відчуває на собі кожний представник соціуму, то всі етапи його життєвого шляху мають соціальні характеристики. Схильність описувати себе в соціальних термінах, кожний із яких має на увазі належність до певного «Ми», підсилюється в процесі формування й розвитку особи та підтримується соціумом.

Богдана²: *«В першу чергу я би хотіла розповісти, що я є мамою прекрасної донечки, у мене прекрасний чоловік, який допомагає, підтримує мене у моєму занятті волонтерством. Тобто у мене хороша сім'я, якою я дорожу, яка впливає на те, як я живу, що я роблю. Я намагаюся завжди до них дослухатися і відштовхуватись від того, що, в першу чергу, для них важливо і для мене важливо. І, звісно, мама. Батьки, які також дуже мене сильно люблять, і ця любов дає мені сили і ресурси, щоб робити все те інше, на що у мене вистачає розуму і, взагалі, всього іншого. Окрім того, я працюю медичною сестрою в хірургічному відділенні центральної районної лікарні Жидачівської. За освітою першою, я є медсестра, другою – біохімік. Але так склалося, що я не знайшла себе в цій сфері, тобто я в медицині зараз працюю і дуже люблю свою роботу. На даний момент я є співзасновником громадської організації "Народний легіон". Це волонтерська спільнота, яка об'єднала активних людей, молодь нашого міста і, навіть, району після Революції Гідності, під час Революції Гідності і*

¹ Колісник О. В. До проблеми ідентичності в соціології. Актуальні проблеми філософії та соціології. Науково-практичний журнал. Випуск 4. Одеса 2015. С.86.

² Запис інтерв'ю 5 серпня 2016 р. Богдана, 30 років, учасниця бойових дій, санінструктор «Білі берети», медична сестра.

допомагає нам втілювати у життя цікаві соціальні проекти, якісь медичні навчання, вишколи для того, щоб якось покращити...я, навіть, не знаю... так неправильно формулювати... щоб свідомість людська проснулася. Яюсь так. І по своїй, безпосередньо, спеціальності я працюю медиком й інструктором з тактичної медицини громадської організації медичний загін спецпризначення "Білі берети", Львів. Саме львівський підрозділ. "Білі берети" – це організація, яка створена медиками Майдану, людьми, які пережили всі ті буремні події, які знаходились і на Грушевського, і на Інститутській в лютому. Тобто лікарі, медичні сестри, є і волонтери, які опанували медицину тактичну. І зараз ми вже пройшли дуже багато навчань, ми сертифіковані комбат-медики, маємо всі міжнародні сертифікати, сертифікати викладачів від Всеукраїнської Ради Реанімації. Це вже зовсім інший рівень. Ми постійно вдосконалюємось, постійно працюємо над собою.. ...Було дуже важко з цим жити на фоні того, що почало відбуватись в країні, надзвичайно важко. У багатьох людей було таке відчуття, тому ми об'єдналися, проаналізували ту систему надання медичної допомоги і дізнались про те, що в світі є тактична медицина, наскільки це ефективно, наскільки це працює. Отримали всі ці, я вже зараз не пам'ятаю, керівники наші отримали всі ці алгоритми, ми провели величезні масштабні навчання. Це вже восени було. Тобто величезне відкриття, що таке тактична медицина, тому що я – цивільний, глибоко цивільний медик. Я звикла, що є шафа з ліками, є персонал, який навчить, ну навчений і немає жодних проблем. Як це, коли людина помирає, а нічого поруч немає. Це якийсь парк чи, навіть скажем, поле бою, і є небезпека для твого життя. Як це? Що це таке? Я такого не знаю. Яка небезпека? Ви про що? ...Утворилася ця організація наша "Білі берети", і вона стала порятунком. Порятунком від того почуття вини, яке всі ми відчували через те, що десь може не знали, десь може не вміли, десь може було в нас замало ресурсу якогось, якоїсь перев'язки, ще чогось. Тому що, все рівно, ми не були забезпечені тим, що нам потрібно на Майдані. І те, що ти працював, те, що ти вдосконалювався, давало можливість себе якимсь таким чином реабілітувати. Я розумію зараз, що це все якісь внутрішні муки, грубо кажучи, так. І своє щось особисте, бо якщо подивитись грубо в тій ситуації, то я не знаю, що можна було зробити більше. Але все одно, почуття вини – воно в кожного з нас є, воно нас штовхає завжди вперед. Вже два з половиною роки я в цій організації».

Загальна ідентифікаційна модель індивіда або групи / колективу має свою ієрархічну структуру, що складається з різноманітних ідентичностей. Ця ієрархія побудована за принципом «центр-периферія», тобто кожна ідентичність входить до загальної ідентифікаційної моделі, може займати різне місце і бути на різній відстані від ідентифікаційного ядра. Тому одні ідентичності постійно перебувають у центрі уваги індивіда чи групи, тоді як інших витіснено на периферію свідомості.

Дослідження ідентичностей індивіда може ґрунтуватися на різних методиках. Одним із класичних соціологічних підходів є визначення індивідуальних самоідентифікацій особистості, коли респондент з-поміж різноманітних ознак-ідентитетів вибирає ті, які, на його думку, найкраще його характеризують. Не менш актуальною є проблема типологізації соціальних (групових) / індивідуальних ідентичностей. Варто зазначити, що кожен дослідник неодмінно обиратиме такі об'єкти ідентифікацій з певним переліком ідентитетів, які найбільше відповідатимуть його науковим зацікавленням. Ми обрали класифікацію групових / індивідуальних ідентичностей представлену Н. Черниш та О. Маланчук¹. Саме на підставі цього сконструйованого класифікатора ми розглядатимемо ідентичності жінок, які мають воєнний досвід. Зазначені дослідниці виділили вісім груп ідентичностей з певним набором ідентитетів.

- етнічна ідентичність (ідентитети – національність, рідна мова тощо);
- регіональна ідентичність (ідентитети – регіон проживання; загальний – у межах країни – або локальний, пов'язаний із певною місцевістю);
- гендерна ідентичність (ідентитет – стать);
- вікова ідентичність (ідентитет – вікові групи);
- класова ідентичність (ідентитети – класи і соціальні прошарки, такі як робітники, селяни, інтелігенція, багаті, бідні і т. ін.);
- ідентичність, пов'язана з родом занять чи фахом;
- культурна ідентичність (ідентитети – релігія, мова, історія тощо);
- політична ідентичність (ідентитети – ідеологія, рух, партія).

У тематиці розповідей респондентів ми спробували окреслити вже зазначені групи ідентичностей, про які буде зазначено далі.

• етнічна ідентичність

(ідентитети – національність, рідна мова тощо)

Ліда: «Коли я народилася, відзначали в гуртожитку день народження першої дитини у студентів. Тата однокурсник з Коломиї після чарки сказав, що дуже знаково, бо вчора був День соборності, і крикнув: «Слава Україні!». На нього решта – «Тихо. Ти що, здурів?» Мені тато тепер згадує, що, мабуть, недарма, бо в нашій родині я є найбільшою патріоткою, з їхніх слів.

...Після школи, маючи медаль, я вступила на російське відділення, здавши на відмінно один іспит. Вчитель російської – чогось мені тоді це було більш привабливіше. Справді, я щиро зізнаюсь, я любила Толстого, і до сих пір шаную його філософію. І граматика мені якось більше лягала, ніж українська. Мож-

¹ Черниш Н., Маланчук О. Динаміка ідентичностей мешканців Львова і Донецька Компаративний аналіз (1994–2004 рр.). Львів – Донецьк: соціальні ідентичності в сучасній Україні. Спеціальний випуск часопису “Україна Модерна”. Київ – Львів: Критика, 2007. С. 71.

ливо, це чисто суб'єктивний фактор. На третьому курсі я вже паралельно вчилася і на заочному відділенні. По-суті доля зіграла зі мною такий жарт чи як? Я закінчила стаціонар з червоним дипломом «вчитель російської мови», а заочно – української, і все життя працюю вчителем української мови. Довчаюся сама, бо заочна освіта слабка.

...Наразі можу сказати, що 9 Травня для мене вже є не такою датою, принаймні гіркої сльози на очах, а от День Незалежності – я вже це відчуваю. Раніше це сприймалося не так. Ось ці три останніх роки мені вже настільки це свято в душі, я хочу плакати. Я відчуваю спорідненість із багатьма людьми. Мені дуже хочеться одягати вишиванку і йти до людей – позитивних, усміхнених українців. З ними спілкуватися, чути українську пісню, музику. Це такий святковий день. Я би хотіла, щоб надалі так складалося, щоб я в цей день не працювала на городі так, як багато років до цього часу. Це випадає вихідний день, і багато доводилося підтягувати свої домашні справи перед початком навчального року. Тепер я відчуваю, що це для мене особливе свято. Як от раніше показували ветеранів, 9 Травня – зі сльозами на очах, то для мене тепер День Незалежності – зі сльозами на очах».

Оксана¹: «...Ну и вот так как бы мы вначале организовали ... купить то можно было все, собрать деньги всегда сложно и мы видели, кто приносил деньги. Очень – очень много было пенсионеров было, это жутко было смотреть и были слезы у нас. Потому что бабуличка которая старая, 82 или 84 года, я не помню, она себе представьте в одной из сумке она тащит две трёхлитровые банке полные, ну вот там консервации, а во второй мы насчитали по більше, 12 килограмм, 12 литров, не помню литровыми или какими, это там заправки, аджики то что там, оно приходит и мы ее откапываем, потому что у нее и все, она еле шла, вообще откуда-то, открывает кошелек и достает 5 гривен: «бо больше не могу» и она оправдывается, что ей даже, ну от на троллейбус она себе там оставила. То есть это было жутко, некоторые даже бойцы, которые у нас были, они это выдели, и видели как полковник там прослезился и сказал, что он никогда больше ничего просить не будет, потому что даже не ожидал. Зачастую бойцы не знаю откуда оно берется.

• регіональна ідентичність

(ідентитети – регіон проживання; загальний – у межах країни – або локальний, пов'язаний із певною місцевістю);

Оксана «...Ну стали помогать Майдану. Продукты, вещи, ну от как и большинство людей с Украины кинулись, что есть то и везли. Что можно купить, что есть дома, возили на Майдан, поддерживали ребят. Потом первые добро-

¹ Запис 30 вересня 2016 р. Оксана, 50 років, волонтер, приватний підприємець

вольческие батальоны пошли на войну, так сложилось, что я познакомилась с ребятами, что я даже, почему-то сразу в голове что надо помогать - все. Вот надо помочь чем можешь, но надо помогать, надо поддерживать. Я познакомилась с ребятами, которые собирались на отправку, это был наш батальон Чернигов, который ее ну вот из добровольцев, вот ребята из Четырнадцатой сотни Майдана, они пошли в батальон Чернигов, и отправлялись уже в зону, готовились к отправке в зону АТО. Я стала случайно, ну как-то случайно, понимаете случайно, ну как меня туда затащило, я познакомилась с ребятами, поняла какие нужды и стала разговаривать со своими друзьями, соседями, и там родственниками ребятам надо помочь надо собрать сумму какую-то, надо купить от то, то то та и вот как бы этот первый веток и откликнулись друзья, знакомые, знакомые знакомых, мы собрали там определенную сумму, пошли там плащи, ну вот то что надо было. И в общем то и понеслось. Потом мы уже ребят снабжали помогали там, что-то, ну как-то это все ..., батальон формировался, это было очень сложно, даже тот, ну комбат например он даже не знал как оформлять какой-то рапорт, какую-то документацию вести, не было еще кадров, то есть все это было такое сырое, мы помогли чем могли. И естественно, когда уже раззнакомились с ребятами, потому что мы на них шили форму, тогда еще не было снабжение; естественно мы уже раззнакомились с ребятами и первая их отправка на фронт, то было ощущение что это твои, как братья. Ну как деть, ну в общем мы несем ответственность. И уже естественно телефонные звонки и свои, вот этот батальон Чернигов, я очень переживала и звонила ребятам: «Как? Когда? Как Вы доехали? Где Вы?». Ну то есть уже пошла такая информационная такая связь... С кем был контакт какой-то, вот только познакомились, только разговорились, ну вот так. У Ланы, та же самая ситуация, но у нее были друзья в Тринадцатом батальоне, наш территориальной обороны, она была в самообороне Чернигова и, а у нее там были свои подопечные, вот ребята которые собирались, то есть Тринадцатой батальон был основной, таким волонтером в группе, своих друзей, я там в батальоне Чернигова. Естественно у первые там бои, первые в обще дислокации ребят в те же точки, как мы их называем горячими, первые столкновение, естественно мы на телефонах. Естественно как только ребята попали в зону, сразу первый звонок, у нас даже лопатки сапёрной нету, или чем ... лопату простую надо копать. Или там какой-то топор там дров, ну то есть такой вот все начиналось вроде бы с мелочей, то что мы могли мы собирали. Опять же друзья, соседи, свои гаражи вычистили, где-то у мужа шо-то, топорик какой-то тихонько вынесла (говорит со смехом). Ну всяке было, да. Рыбацкую форму его там, берца рыбацкие, охотничье, в общем туда все ушло. Это была такая агония наверное, потому что получается что ребят очень много, а нас очень мало и чувствуешь такую вот, ну мы же тут, а они там и

каждая минута может у них остаться последней и как им выжить, если они пошли нас защитить. То есть вот этот порыв какой-то. Нас сподвиг делают все возможное, что мы только можем....Потом появился 41 батальон, опять же территориальной обороны Черниговский, опять же там ребята наши – черниговские, потому что нас находили мамы, жени, сестры, родственники и вот пошел вот такой вот контакт. Ну пот наше славнозвісне Перше танкове, оно вообще безразмерное, Гончаровск, но это ж тоже наша область, опять же наши (смех) тут мы уже стали находить с волонтерами, которые как и мы, но там Казельниці, Маняш, ну в общем, с Репок ребята, ну вот так стали мы в такой клубок наматываться. Ну это ж понятно не месяц длилось, ну первой год точно, возили что-то друг другу передавали, с Славутича – там тоже ребята, вот они к нам тоже приезжали, мальчики девочки, привозили ту кучу, то что насобирали в магазинах, то что просто бизнесмены дали, ну а мы уже отвозили в зону АТО, ну получается что у нас как бы экипаж был который ездуны, едущие, дикие волонтеры, вот как-то вот так. Потом естественно когда батальоны перемешались, уже из тер обороны стали батальоны смешанные и они уже стали как военные, при ЗСУ, естественно что в том 13, там может 5 человек с Черниговской области, а сто человек со всех областей абсолютно собраны. Но мы же не можем привезти там Пети черниговскому шо то, а Васи криворожскому не привезти, ну то есть уже все, уже пошли большие масштабы. Уже если надо овощи, на батальон, ну на батальон или на роту, или на взвод, то понятно грузим мешками и мы ну последним, ну щас вот например я ежу по зоне АТО, я просто спрашиваю: «Есть хто Чернигивский», чисто щоб обнять, сфотатся и передать привет маме, там папе, ну вот что жив, здоров все. Вот только вот так. Уже никаких нету чисто Черниговских военных батальонов, к которым мы едим как свои к своїм».

Ліда: «50 на 50. Треба сказати, що лікарі, вони більше співчували і цікавилися нами, ніж санітарки. От санітарки, зразу на них дивишся, і такий вислів був, він грубий такий: «сепарка кончена», – так на них казали. Це якась така надмінність. Один такий був випадок, що боець пішов в душ і десь там мився, прався і брудними берцями щось там їй замастив. І тут вона виходить в коридор і починає російською мовою: «Как это можно? Свињи», і починає. Я не витерпіла і заступилася, кажу: «Що ж він там такого зробив? Я зараз піду поприбираю. Ви ж подивіться, він же ж тиждень сидів в тому окопі». Тут почув лікар і заступився за мене і за нього, каже до неї: «Закрой рот. Если бы не эти пацаны...», і почав її відчитувати. Тобто в лікарів, як в інтелігентів, більше свідомості, а от в цих людей... Вона тою шваброю, вона вважає, що вона – «пуп землі». Ти проходиш повз неї в той душ чи туалет, вона тебе зміряє, і ти відчуваєш, як вони нас ненавидять».

• **гендерна ідентичність (ідентитет – стать);**

Детальніше ми хотіли би проаналізувати гендерну ідентичність, окрім зазначеної авторами класифікації статевого ідентитету. На підставі аналізу інтерв'ю у гендерній ідентичності виділимо маскулінні ознаки та фемінні. У все ще достатньо традиційному українському суспільстві жінці здебільшого відводиться роль Матері, Берегині¹, але аж ніяк не жінки-бійчині чи жінки-солдатки. Стереотипно у суспільстві війну вважають чоловічою, але не жіночою справою. Однак саме війна дала змогу і право частині українських жінок проявити себе не лише у приватному, а й у публічному житті. Сьогодні жінки виконують на війні не лише допоміжні функції (медичного і харчового забезпечення). Вони активно (і дедалі чисельніше) беруть участь у бойових зіткненнях на передовій. Жінки несуть відповідальність за розвідувальні та снайперські операції. Саме тут і зараз їхня роль важлива і потрібна. Це абсолютно не означає, що жінки втрачають на війні свою фемінність і стають маскулініми. З розповідей жінок дізнаємося, що вони як і на мирній території намагаються слідувати за своєю фізичною формою, за одягом, зачіскою і т. п. Війна для них стала певним виявом своєї професійності, включеності у публічний дискурс. Якби це парадоксально не звучало, але війна також стала однією з можливостей для жінок звільнитися від створеної і підтримуваної моделі жіночої ідентифікації винятково як жінки берегині й оранти родини і загалом українського народу. Очевидно, що жінки мають право і можливість у різний спосіб долучитися до подій АТО, що вони активно і здійснюють. Участь у воєнних діях – це процес освоєння жінками нових соціальних ролей та ідентичностей, службових і громадських функцій і включення їх у систему особистих контактів і відносин. Жінкам, які обрали для себе участь у АТО, притаманні свідомо вмотивованість дій і їхня обґрунтованість, несхильність до чужих впливів і навіювань, здатність самій вбачати об'єктивні підстави для того, щоб чинити так, а не інакше.

Марина²: *«Це якраз є продовженням теми про трансформацію нашої армії. В інших країнах НАТО жінка-військовослужбовець нічим не відрізняється від чоловіка-військовослужбовця: ні нормативами по задачі фізо, ні своїми обов'язками. В нас трошки є. Як я бачила по практиці курсантів академії Сухопутних Військ, я спілкуюся з людьми, які закінчили. Наприклад, хлопці прибирають територію, а дівчата – ні, бо вони дівчата. А чому? Вони не такі самі військовослужбовці, чи їм там менше грошей платять? Я вважаю, якщо ми хочемо формувати сучасну армію, то гендерна політика має бути устаткована, і жінкам ма-*

¹ Кісь О. Кого оберігає Берегиня, або Матріархат як чоловічий винахід. “Я” (Інформаційно-освітнє видання). Харків. 2006. № 4(16). С. 11–16

² Запис інтерв'ю 26 липня 2016 року. Марина, 26 років, заступник командира бригади по роботі з особовим складом.

ють надаватися такі самі права, як і чоловікам, тобто не дивитися, що вона жінка. Якщо вона пішла в армію, вона повинна бути сильною і підпадати під стандарти того військовослужбовця, його вимоги і потреби, все має робити. У високомобільних десантних військах взялися за питання жінок в частинах ВДВ. Жінка не може бути командиром. Жінка раніше не могла бути снайпером, не могла бути розвідником і сапером, інженером, навіть маючи відповідну освіту. Якщо жінка – офіцер, так – може, а якщо жінка – контрактник, вона може бути або діловодом, або сидіти в штабі, максимум – це бути медиком, десь там бігати по полях – це вже таке саме екстремальне, або бути тим самим зв'язківцем. Недавно вийшов Закон про те, що військовослужбовцям-жінкам дозволяється займати посади снайпера, розвідника і таких більш небезпечних спеціальностей, і навіть бути командиром взводу. Я вважаю, що це правильно. Якщо жінка прийшла, то вже – давай і не кажи, що я жінка, я не можу, як в нас деякі складають ручки і дивляться оченятами. Якщо ти займаєш посаду, ти маєш виконувати всі свої обов'язки, які покладаються, бо інакше навіщо ти потрібна. На цю посаду міг би прийти чоловік, який би робив твою роботу в два рази краще. Я собі згадую, до нас колись в Інститут приїжджали військовослужбовці американці, і приїхала така жінка – два метри ростом, накачана така, сильна. Вона навіть не була офіцером. Вона була сержантом, і казала: «Я все своє життя працювала над тим, щоб хоча би отримати звання сержанта. Я пройшла дуже велику школу рядового солдата, велику школу сержанта, щоб отримати це звання і бути гідною цього звання». Дійсно, дивись на неї, і від неї відчувається така сила. Вона жіночна. Я би не сказала, що вона виглядає як чоловік, ні. Вона в цивільному житті – жінка, а на службі вона повністю відповідає своїй посаді. Бажано, щоб так було в наших Збройних Силах, тому що в нас так: став на посаду – отримав військове звання, нічого для цього не зробивши. Це якось неправильно. Я вважаю, що військове звання потрібно здобувати своїми заслугами, своїми стараннями, пройшовши певну школу, як це в арміях інших країн».

Ліда: «На Майдані я відчула силу своєї жіночності. Я в якійсь мірі нею користувалася на Майдані. Я не знаю: правильно я це робила, неправильно? Але таке точно було. Своєю жіночністю я взагалі не дуже користувалася, хоча ще замолоду мені робили компліменти, дуже мене жінки, можна сказати, любили, навіть в прямому і переносному значенні любили мене і майбутні потенційні свекрухи, які сватали своїх дорослих синів. Просто це було безуспішно. Навіть було дві спроби жінок, пізніше я дізналася, що це лесбійство. Це такий негативний досвід, але було. Коли я прийшла працювати в ліцей, ця теперішня директорка, вона сказала, що, якби вона була чоловіком, вона б «підбивала до мене клінци». Я хочу сказати, що я ніколи цим не зловживала. Колись би могли подумати, що я така і я можу там світ до ніг своїх, – ні. Мені доводилося

багато працювати. Краса на мене ніколи не працювала. А от на Майдані. Це може тому, що ти перебуваєш у якомусь такому піднесенні, я ловила на собі дуже багато чоловічих поглядів. Можливо, це якось і допомогло мені перейти з одного в інше. З'явилась якась в мені впевненість, бо, чого гріха таїти, перший чоловік привив мені дуже багато комплексів. Моя вина його вина. Він трошки молодший за мене. Він не має вищої освіти, книжок не читає. Ця прірва, що він матеріаліст, а я, це можливо, зіграло роль. Це, можливо, зацікавило. Але поговорити ми з ним не мали багато про що, окрім побуту. Книжки, концерти бандуристів, це все, якщо він і йшов зі мною і йшов в театр, це дуже під великим тиском. А з Ігорем, хоча й за три роки, де ми вже тільки не були. У нас література, театр, кіно, все це – ми за одно. Він якось старався, можливо, свій комплекс подолати за рахунок того, що він мене принижував. Знаєте, в 40 років тобі все це хочеться відчувати, що не все вже втрачено. Він казав: «Подивись на себе в дзеркало. Подивись, скільки тобі вже років». Або весь час казав мені таке (він за природою худощавий): «Ліда, от якби ти була худіша, то було б...» Постійно мені прививав, що я товста, товста. Зараз я товстіша, ніж була тоді, і коли я дивлюся на фотографії (я весь час з ним була товста), я думаю, що я тут ще нічо. Коли я фотографувалася, я точно пам'ятаю, в мене була така думка, що я занадто товста. Цей комплекс був у мені постійно. Все життя так вишло, що я вже прожила, що я вже стара для свого чоловіка і затовста. Мій теперішній чоловік на 13 років старший за першого, товстіший, але я з ним почуваюся молодшою, хоч я стала старшою, і стрункішою, хоч я стала товстішою. Не знаю, як це Вам пояснити. З Ігорем я навіть в халаті почуваю себе королевою, а з тим (ми недавно зустрічалися на дні народження свого брата) я вдягнула найкраще своє плаття, яке я придбала на весілля (молодший син одружується через два тижні), я не відчувала такої впевненості; я не знала, куди подіти руки; я думаю, що я маю сказати, як я маю сісти. Я зайвий раз переконалася в яких я рамках, шорах, а це 22 роки шлюбу, це не 5 років. І які тепер в мене шанси (сміється), яка тепер в мене підтримка. Звичайно, як в кожній парі, все не може бути ідеально, але зараз я починаю жити просто для себе, я починаю бути інакшою. Така особиста моя історія з психоаналізом (сміється), зі сповіддю...Знаєте, це момент переходу якийсь. З'явилась якась впевненість. Я тоді зрозуміла, що я ще може не зовсім там якесь шкарбоття, щоб там на мені «хрест ставити». Я ще можу бути комусь цікавою, потрібною. Комусь за щастя поспілкуватися зі мною. Я думала, що для мене вже все в минулому».

Марина: «Раніше дуже велика різниця була, коли була у Львові в пункті нашої постійної дислокації, і коли ми виїхали туди. У Львові всі товариші, всі на «Ти», всі дуже добре один до одного відносяться, але в п'ять вечора робочий день закінчується, всі розбігаються по сім'ях або по домах просто. Коли ти з людиною знаходишся 24 години, сім днів на тиждень, 30 днів на місяць, то вини-

кають якісь інші, навіть статеві потяги. Були дуже часто розмови на рахунок того, щоб задовольнити свої статеві потреби і нікому про це не говорити, про це не спілкуватися, просто бо так треба. Уже через два місяці перебування я почала це помічати в кожному чоловікові, хто мимо мене проходив. Деякі наважувалися це говорити, деякі просто дивилися і проходили, але все одно ти на собі це якось відчуваєш цей тягар, і тобі вже самому ставало некомфортно від цього всього, але якось все це переживалося. Всі знали, що на той момент я була одружена, і всі знали, що мій чоловік має приїхати сюди. Навіть, якби там вони могли подумати, що я на таке згоджуся, то мені ставало цікаво як вони відносяться до мого чоловіка, якщо вони мені можуть таке запропонувати. Я задавала їм прямо ці питання, потім всі бажання відпадали зразу. В мене такого досвіду якихось статевих зв'язків там не було, хоча це мені пропонували офіцери, а солдати могли викинути якусь пошулу фразочку. Оскільки я – офіцер і маю владу над ними, я могла їх або покарати, або поговорити, поспілкуватися вкінці кінців, і такі питання відпадали».

• класова ідентичність

(ідентитети – класи і соціальні прошарки,

такі як робітники, селяни, інтелігенція, багаті, бідні та ін.)

Оксана: «...Трое детей, двое внуков. По специальности, ну я технолог изделия из кожи, первая моя специальность это обувщик модельер-технолог, а второе у мене образование – я экономист, там и Черкасский институт управление бизнесом закончила. Свое предприятие открыла в 90-е, ой сколько оно у меня год? 98-го года открыла свое предприятие производственное. Ну вот как то оно у меня и есть. Ну більш-менш. Ну у меня хороший дом двухэтажный. (говорит с улыбкой) У нас в семье две машины. Есть чем поделиться я думаю иногда. Но щас (сейчас) конечно уже не очень, но что было там до войны, до Майдана, то мы жили абсолютно нормально, ездили там раз в году, два раза в год по заграничным курортам с детьми, все таки трое. Побыли в разных странах...

Ліда: «Я пояснила, що все моє життя, то як сходинки були, що гартувало мене життя. Я не була “заніжена”. В школу за 5 км ходити, в гуртожитку жити, в сільській хаті, – я як тепер згадаю, мені страшно. Батьки побудували гарну хату, тобто я відносно добре жила, в порівнянні з моїми однокласниками. Зі свого побуту дитячого я жила добре. Коли ми пішли на інше село всі разом, це, можна сказати, як повернулися в інше століття. Колишня куркульська хата, розділена на дві половини, глинобитна, і в одній кімнаті (це 88-й рік) – це сільська школа. Це можна історичний зріз, як то воно було. 10 ліжок, 10 дівчат із трьох сіл двох класів – і все. В іншій половині – хлопці. По середині – сіни і одна бабка, яка там нам... І через рік я стаю студенткою, розумієте. Так мені то

треба було побачити, ніби століття прожити, щоб я могла зрозуміти що по чім. Ніхто не ходив у лакових туфлях. Я ходила в тапочках і в валянках, резинових чоботах, і тут я стаю студенткою. Це ніби як післявоєнні роки. Мої ровесники, вони такого не знали. Ви можете сміятися».

• ідентичність, пов'язана з родом занять чи фахом

Ліда: «Навіть був такий випадок, що через п'ять років, це вже по закінченні моєї кар'єри, з молодого колегою, яка також жила в схожому селі з іншого боку, але вона їздила туди. Тобто земля, господарство. Вона – жителька міста, обласного центру – їздила в село директором школи. Ми з нею розговорилися на такі приватні теми, вона каже: «Я така ледача. Я сьогодні вранці навіть сніданок дитині не приготувала. Щось мене ця робота вже так замучила». Я їй кажу: «Таня, а мені ще треба було і корову...» А вона так дивиться і каже: «Не зрозуміла, яку корову? Ти хочеш сказати, що в тебе була корова? Ти що вмієш доїти корову? Та ти що? Я би ніколи не подумала, що ти і корова – це сумісні поняття. Ти – найкраща серед хмельницьких директорів району. Від тебе завжди пахне». Тобто це потребує дуже неймовірних зусиль. Було по-всякому, і коли щось було не так, я дуже нервувала. Я так сильно старалася, що от навіть зараз, коли я вже не живу в тій сім'ї, діти мої вже повиростали, вони ще кажуть, що мій перший чоловік згадує: «Бачите, мама так не дозволяла. Мама так тримала то все»...

...Дуже багато працювали. До його честі сказати, в нас так не склалися міжособистісні стосунки, але для сім'ї він старався, і до сих пір для дітей старається. Ми дуже сильно багато працювали. Ми перебудували ту хату і машини купували, і бізнес тепер в нього. Десять років, можна так сказати, такої надпотужної праці для того, щоб вчительські діти були як і решта – не найкращі, але, щоб і не відставали. Ще такий момент, коли я була директором, одна прибиральниця попросилася поїхати за кордон і попросила мене зробити таку невеличку, якби службову, щоб за неї мила свекруха. Я не знаю, може я правильно зробила, не правильно, це порушення – не порушення, закону, але я на таке пішла. Вона не розраховалася, певний час вона не знала чи вона там залишиться, а свекруха працювала за неї. Коли вона вже зрозуміла, то вона звільнилася, і все поміняли. Вони мені були дуже вдячні за таке. Та прибиральниця п'ять років попрацювала, і так співпало, що вона там – прибиральниця, а я тут – директор, і вона купила своїй дитині квартиру. Я задумалася. Це для мене було таким серйозним ударом. Наші діти – однокласники. Ось, будь ласка, як держава цінує, я – директор, дві вищі освіти, працюю як в бізнесі, бо працювати було дуже важко (власне господарство, шкільні ділянки, ремонт будинкового приміщення), тобто голова – у вінку, все решта – в милі. Важко і фізично, і морально, а ще такі аспекти – це село, в селі було 260 дітей тоді,

коли я працювала (зараз значно менше), а жителів більше тисячі. Коли такі свята, як «Випуск», «Перше вересня», «Останні дзвоник», приходять сільська еліта. Вона присідає і сканує тебе зверху до низу. Ти мусиш виглядати як Мерлін Монро, а працювати як коняка. Це постійно в таких амплітудах. Дуже важко, а школа була зовсім не остання. Там і комп'ютери з'явилися, і музичну школу ми відкрили – філіал. Тобто треба було от так, а не просто, як-небудь, не так, як в тій моїй школі, де я вчилася до 9-го класу (там 30 дітей, і вчителі читали по п'ять предметів). Тут зовсім не той рівень був.

...а потім я перевелася в ліцей. Це елітна така школа. Дуже було важко туди влаштуватися, мені допомогла моя подруга колишня, я пішла просто вчителем з п'ятого класу. Ці діти закінчили цього року одинадцятий клас. Такий відрізок доля подарувала мені, виростити дітей. Тепер я маю справді таких вихованців, яких я вчила з п'ятого класу. Залишила їх через Майдан, АТО в дев'ятому, але з якими я спілкуюсь. І ось випустились вони в одинадцятому. Це ніби завершений відрізок, у цьому елітному закладі, у моїй професійній роботі. Це не вийшло якимось таким хапливим моментом. Цикл вдалося розпочати і завершити».

Марина: «Виховувала мене бабуся, та сама, яка служила з Гагаріним. Якось така аура була в мене: куди не глянь, там військові! Біла Церква – це взагалі військове містечко, і коли все таки наша сім'я разом, дійсно були розговори тільки про армію. Я маленька сиділа і це все, як губка, впитувала. Коли після закінчення школи прийшов час вибрати ким би я хотіла бути, в мене не було сумніву – армія. Вже тоді, в 17 років, я себе там почувала як риба в воді. Я не знала чим займаються цивільні люди, ну, звичайно знала, але не знала як воно саме там відбувається. Армія – це був мій єдиний шлях, яким би я хотіла піти, і в мене це вийшло. Так, як Біла Церква – військове містечко, друзі в мене були – діти військовослужбовців. Ми переживали одні й ті самі емоції: розлучення з батьками; якісь проблеми; якісь нічні виклики, які нас, малих дітей, також лякали. Ми це все якось разом переживали і трималися «одної хвили». Тобто я вважаю, що друзів поганих у мене не було, так як всі – вихованці такого армійського середовища. Це також вплинуло на мій вибір і взагалі на моє відношення зараз до людей, до навколишнього середовища.

...Я поїхала туди заступником командира бригади по роботі з особовим складом, тобто моя робота була – це інформаційне забезпечення всіх підрозділів, які стояли в нас по всій Луганській області; це було психологічне забезпечення (я особисто також їздила і розмовляла з хлопцями, надавала їм якусь допомогу); моя робота також була пов'язана з такими волонтерськими організаціями, з психологами (дійсно досвідченими фахівцями). Так, які погоджувалися приїжджати в зону АТО, на ту саму передову і проводити дійсно роботу з хлопцями, які реально потребують допомоги. Хоча в нас всі хлопці осмислені,

нормальні, здорові. Якщо такі випадки траплялися, що хтось впадав в якийсь ступор, його старалися з відти вивести і помістити або в реабілітаційний центр, або шпиталь. Але для профілактики ці психологи приїжджали до нас, проводили роботу. Також моєю метою була така культурологічна функція, тому що хлопцям потрібна була розрядка. Неможливо постійно сидіти в окопах, дивитися на свого ворога і думати кожен день або про свою смерть, або про смерть свого товариша. Це взагалі дуже тяжко, тому до нас зверталися дуже багато людей, які хотіли дати нам концерти, поспівати нам якихось пісень, щось нам затанцювати. Я погоджувалася на таке, тому що я знала, що воно потрібне, хоча хлопці казали: «Ай, навіщо нам ці концерти. Ми не підемо, ми краще поспимо десь годинку», але треба туло їх заставити. Навіть на підсвідомому рівні, коли вони чують оці веселі пісні, танці, воно їм допомагає. Вони самі того не розуміють, що воно їм допомагає. Також однією з найважливіших моїх функцій було підтримання зв'язків з населенням і з керівництвом громадських рад, організацій. Дуже цікава була робота по зібранні слухів, коли ти виходиш в цивільній формі одягу, десь сядеш біля якихось бабусь і просто слухаєш, що вони говорять взагалі про війська українські; як вони ставляться до ополченців, до тих сепаратистів; що вони думають; що говорять їхні внуки, їхні діти, де вони взагалі знаходяться. Дуже велика частина населення Донецької та Луганської області їздила на заробітки в Москву, в Санкт-Петербург, взагалі виїжджали в Росію. Туди до нас на Київську область, сюди – на Львів навіть ніхто не сунувся. У нас тут у Львові популярно виїжджати в Польщу, десь там за кордон, там такого взагалі нема. Я зробила собі висновок, плюс те, що я почула, що от вони, взагалі Луганська область – то така сіра зона, навіть в тих містах, де не дійшли оці війська противника нашого, там взагалі сіро, там нічого не розвивається, там люди дуже бідно живуть і вони нічого не хочуть. От вони знають, що в Росії добре, бо Москва велика, там можуть заплатити гроші. Допустимо, поїхати в той самий Львів, подивитися як тут люди живуть; у той самий Київ, вони думали, що там гірше, ніж у них в Луганській області. Їм щось пояснити, що там не так; подивіться як ми живемо – це було взагалі. Там люди не розуміли того і не хотіли. От Росія – да, Росія – да, там люди живуть, а в нас в Україні ніхто не живе. Не бачили вони цього. Зв'язувалася я з громадськими організаціями. Також це було трошки небезпечно, тому що не знаєш, в яку організацію ти попадеш. Можливо, то організація, яка ніби хоче чимось допомогти військам, а насправді це якась диверсійна розвідувальна група, яка хоче просто дістати інформацію або щось нашкодити, або підкинути щось, або здати своїм підрозділам наші дії. Ось таке. Тобто також моя була робота – направити його в русло, в якому він повинен працювати».

Ліда: «Діти шкільні, я для них була Жанна Д'Арк. Цих нюансів всіх вони не знали, їх і не треба було знати, але вони це відчували. Вони допомагали мате-

ріально, навіть гроші збирали. Їхні батьки писали всілякі листівочки-зізнання, чашечки для мене виготовляли, дарили. Надзвичайно. Треба сказати, що, мабуть, для того мені був ліцей дано, тому що саме з цими людськими дітьми я зазнала найбільш гармонійних стосунків. Ні в тих попередніх моїх іпостасях, навіть коли я ще працювала. Коли я першу дитину народила і сиділа в декретній відпустці, і не вистачало вчителів в тій моїй школі, яку закрили, то мене на рік попросили. Дитинка вдома з бабусею, а я виходила на роботу. Тобто, ні в тому колективі, ні в цьому сільському, ніде ще такого не було, щоб так я дітей «по-відкривала». Саме в ліцеї такі наставницькі якості проявилися, і те, що вони вірші писали і радилися зі мною. Різні заходи ми проводили. Це була кульмінація моєї вчительської такої професійності.

...Їдемо до Львова. Мені звільняться? І він? Він же ж пенсіонер. Ротацію відбув, все. Він каже: «Ні, ця війна не скоро закінчиться. На фронті медиків не вистачає. Як я можу не піти? В мене досвід. Я мушу знову вертатися». Я кажу: «Ну, а я? Як мені бути? Знову йти з 1-го вересня в цей ліцей, де на мене дивляться як на якусь, не знати що». Навіть бували такі випадки, що біля мене боялися сідати. Ото совдепівське таке, щоб не заразитися від мене чи що? «Кабы чего не вышло»? Навіть такі вчителі-предметники з інших шкіл, з якими ми там на семінарах перетиналися, що ми з ними гарно спілкувалися. Тільки тоді, як це сталося, і ті місяці, коли мені треба було допрацювати (квітень, травень), і коли така ситуація трапилася, вони уникали біля мене сідати. Я вже до того звикла, що десь, як я з'являюся у вчительському середовищі, то я як якась «біла ворона». Пізніше воно пройшло вже (сміється). Наприклад, як цього літа вже якесь визнання таке було, і вже на курси запрошували, а тоді, то це страх. Це ніби я не знати що таке вчинила, бо я лишила своїх дітей. Я їх не лишила, просто...

...Щоб працювати з особовим складом, потрібно бути офіцером. В сучасній армії не передбачено на етапі війни якихось таких швидких механізмів, щоб можна було легко стати тим офіцером, щоб стати виховником, хоча потреба в цьому є велика. Те, що ми робили там, то були наші великі подвижницькі кроки. Навіть ми проводили семінари, на які запрошували виховників, заступників командирів, щоб їх повчити. На флешки їм скидали фільми: і «Поводир», і презентаційні матеріали, і книжки роздавали їм. Відчувалося, що подібна робота не велася. Що було притаманне колишній армії, було зруйновано, а оце українське підґрунтям ще не створено. Людей треба вивіщувати, з ними треба розмовляти, їх треба мотивувати, їх треба вчити, їх треба тримати, направляти. Ті військові частини, де це було поставлено, де бібліотеки відкривали (брали в нас мішками буквально періодуку), то був менший відсоток того алкоголізму. Де цим нехтували, то воно й депресивно все так виглядало».

Оксана: «...моя семья шла по крупиночкам, с самого простого. С самого вот, зарабатывала, работала, добивалась, училась, учили деток, сами строили дом, то есть мы как-то вот знаете – все сами. Все сами, и мы достигли сами какого-то уровня, и причем это была работа ну честная, это не было там где-то что-то украл, перекрутил, или взятка, или что-то. Как вот например многие люди друг на других зарабатывают. То есть это своим потом. И тут наступил момент когда старшая дочь, средняя дочь – она были дети такого возраста как пострадали студенты на Майдане. Наверное тоже к тому что, ну тоже как одернуло, что это могло быть там тут, там могли оказаться мои дети. Дети – боролись за какие-то права. Потом видимо ..., ну вот у меня в жизни до Майдана, до всего была ну не одна, а может быть как говорить 5 ситуаций действительно с нашей милицией, с несправедливостью, халатностью, с гордостью нашей милиции. Видимо это где-то на подсознании у меня к ним ну вот было отношение такое вот ну – минусовое. И возможно если вот это все сложить да, на подкорки моего сознания, что-то меня все-таки дернуло вот я должна, потому что. Ну вот потому что я должна!».

Марина: «В мене була така мрія дитинства. Знаєте, як говорять, на всіх десантників вплинув один і той самий фільм «В зоне особого внимания», якщо Ви знаєте. Це радянський фільм про десантників, про їхнє навчання, як вони там все круто роблять: кірпічі ламають руками; по тривозі самі перші вскакують; і прижки з парашутом. І от я також десь у класі 9-му дивилася цей фільм і вирішила, що певно, що я буду десантником, але чи я то витримаю. Я не знала чи доля мені таке подарує. Тому що могло бути розподілення не в десантні частини. Тобто взагалі зі всього списку могло не бути ні однієї десантної частини. Так, як я вже казала, це був 14-й рік, нас попередили, що Ви собі не думайте, що когось із Вас розподілять десь в Генеральний штаб або в якісь такі тиллові частини, де Ви будете просто сидіти і робити роботу по забезпеченню. Всі до одного підуть у бойові частини, ну і №1 – бойові частини – це, звичайно, були десантні. Це основні сили швидкого реагування. Вони по кожному підйому або по якійсь тривозі вскакують першими. От нас 6 чоловік з 42, нас попало саме в десантні частини. ...Ми відмінниками були, і він сказав, що раз ви такі молодці і здійснювали прижки (і мій чоловік також) – все восьмидесятка. І ми просто кивнули головами, згодні і навіть не перечили, тому що це дійсно було гордо, достойно піти в аеромобільні війська і примкнути до тих їхніх десантних традицій. Нам відпустки не дали, тому що був вже особливий період оголошений, і відразу після випуску на наступний день ми сіли на потяг і прибули у Львів. Шестеро нас було і всі шестеро прибули».

**• культурна ідентичність
(ідентитети – релігія, мова, історія тощо)**

Марина: *«Я зв'язувалася з військовими капеланами. При кожній бригаді, при кожному підрозділі за бажанням командира може бути священослужитель. Це також дуже помагало, тому що великий відсоток людей в нашій бригаді, вони із Закарпаття, із Львівської області, тут, як я бачу, дуже велика різниця між нашою Київською областю, де взагалі в церкву ходять тільки по якихось святах, а тут дуже такі люди релігійні, віруючі. Я бачу, кожну неділю збираються в церквах, це заслуговує на повагу. Ось 80% військовослужбовців, вони є звідси, з регіонів, і їм треба, треба. Вони в церкву не ходять в неділю, бо не має можливості. Ми організували собі таку кімнатку, де в нас була капличка. До нас приїхав капелан, який проводив і Службу кожну неділю, і по святах проводив Службу. Звичайно, як гинули хлопці, він їх і відспівував, і проводив всі процесії».*

Ліда: *«У нас навіть капличка з'явилася. До Великодня 2015 р. з Івано-Франківська, в лісі заготовивши наперед потрібну деревину, привезли і за два дні встановили. Тобто цілий рік вона в нас там була, і вона – перша. Потім ці хлопці, волонтери, вони так зорганізувалися, що постійно в зону АТО вони возили і встановлювали каплички. Коли хлопці їх встановлювали, то місцеві деякі приходили і цікавилися: «Что это у Вас такое? Часовня? Шашлычная? Все равно сожжем». Коли вже вона була поставлена (ікони, до речі, тричі викрадали звідти), ікони прибили. Так шкода було, бо то цінні ікони. Перші – зі Житомира, освячені. Другі були і бісером вишиті, їх викрали. Потім встановили щамок, що зазвичай в капличках не встановлюється, і закривали на замок. Троє людей хрестилися в нашій капличці: дівчинка 2-річна і двоє старших людей, бо хотіли саме Київського патріархату, а в тому місті всі – Московського. Коли вже було ясно, що ми мусимо покинути те приміщення, нам було шкода капличку залишати, бо її справді могли спалити, то додумалися до такого, що попросили Анатолія Васильовича і краном підняли її, на великій машині перевезли і поставили в розташуванні іншої військової частини, де стоїть підрозділ спецпризначенців. Тобто, вона використовується зараз це краще».*

...Дуже до нас різні священники приїжджали: з Коломиї, з Тернополя, зі Львова. Більше греко-католики, звичайно. Військові капелани, які вже пізніше стали на службі, бо вже запровадили таку посаду, і при штабах була така посада військового капелана, тобто між собою вони там якось домовлялися, і це в них було як відрядження на місяць, на два. Вони знали, що в нас капличка, і вони могли до нас там на пару днів приїжджати. Ми познайомилися з дуже багатьма

...Я чула, хлопці колись приїхали (ми їх годували ще того першого літа: чай розливали, каву), а один чоловік каже: «Я не вірив в Бога, в церкву не ходив, не молився, а коли засвистіли гради, я впав на землю і вголос кричу «Боже, помози мені. Боже, помози мені»». І це говорить дорослий чоловік, старший за

мене віком. Ти це чуєш, ти це бачиш. Це не казочки, це не фільм подивитися. Це таке випробування. Людська психіка – це взагалі тонка матерія, і як людина може себе повести. Це ж якесь надвипробування на твої емоції, на твій слух, на твій зір, на твій біль. Це щось неймовірне. Я схиляюся перед тими, яких, як я бачу, війна нищить, косить, як вона їх вбиває, як вона їх старить. Можливо, й вивишує, але це як кип'яток, казан великий, де все бурлить».

Марина: «Наша сім'я взагалі не релігійна. Ми як такі релігійні свята ніколи не відмічали, єдине, що моя бабуся на Паску ходила, як всі люди, навіть невіруючі, в нас на Київщині просто ходять до церкви аби посвятити, бо так треба. Про Бога, якщо і велись розмови в нас вдома, то такі більш дискусійні. В нас в сім'ї не говорилося, що дійсно є Бог, Ісус Христос як в Біблії написано. В нас були спірні питання, і мій тато, як і я деякий період, притримувались думки, що якась сила над нами звісно є. Хтось називає це Аллахом, хтось – Ісусом Христом, а хтось – якимось іншим Богом, але вірите в те, що написано у Святому Писанні, ніхто з моєї сім'ї не вірив. Можна сказати, що ми трохи такими атеїстами були. Коли я поступила до університету, до військового інституту, в нас був предмет «релігієзнавство». В мене була така викладачка, вона була по всьому світу, була на всіх святинях кожної релігії, вона настільки все це розповідала, показувала яскраві книжки з зображенням ікон знаменитих. Мене це трохи зачепило. Я сама навіть після того, як приходила додому з інституту, я не бралася робити якісь інші пари, я цікавилася тим, де би мені прочитати сааме про ту чи іншу релігію і пізнати більше, бо так якісь зернятка в мене засіялися. Я почала це саама для себе аналізувати. Перший раз я взяла в руки Біблію в студентські роки. Я прочитала Біблію, я прочитала Коран, я прочитала Тору. Я почала знаходити, що в цих Писаннях описуються одні й ті самі моменти життя. Якщо в ісламі наш Ісус Христос був пророком Іссою, але про його життя говорилося все те саме, що говорить в нашій Біблії. Я почала вже задумуватися: напевно, що воно було. Це все написане – не може бути вигадка. Дойшовши до наших часів, або до періоду, коли Біблія повністю устаткувалася, була повністю складена з усіх Євангелій, я зрозуміла, що хтось придумав, хтось добавив, хтось щось нафантазував, але сама основа того, що відбувалося, вона дійсно була. В мене був такий цікавий випадок. Недавно я їздила, було організовано військово паломництво в Збройних Силах до Франції, до Люрду. Мені пощастило бути і у Ватикані, і зустрітися з Папою Римським, який на даний момент зараз є, і я була біля святині, де являлася 14 разів дівчинці Бернадеті Діва Марія. Це місто Люрд, Франція. Ми їхали на автобусі. Це була досить тяжка дорога. З нами їздив отець Любомир. Він сам з української греко-католицької церкви. Я до отців раніше так відносилася: є – то є, значить він є, так має бути, хтось там до нього ходить. А це дійсно людина, яка пояснювала наше християнство, нашу релігію. Він все обгрунтовував. Його слухаючи, вірив,

що Біблія написана не просто так. Кожен випадок або кожен етап життя Ісуса Христа так чи інакше пов'язаний з якимись переживаннями і періодом нашого життя. Коли він розказував, він був в Єрусалимі і пройшов всі точки, де зупинявся Ісус Христос (навіть в Люрді біля Головного собору є, коли Ісус Христос йшов до того місця, де його мали розіп'яти), і хтось йому завжди зустрічався, і він передавав ці слова або кожен робив якийсь поступок. Він це обгрунтовав життєвими ситуаціями. Я його слухала і дійсно міняла свою думку про релігію і про це все. Якщо брати основи релігії, мені християнство подобається менше, чим іслам. Я розумію, що дуже багато людей на даний момент іслам трактують не так, як потрібно. Вони кажуть, що це якась войовнича релігія, що там жінок зневажають, що вони жаждуть крові і цього всього. Ні. Це просто люди, які його не вміють тлумачити. Я ходила в мечеті ще коли був Крим, я ходила на вечірні намазання. Мені просто було цікаво спочатку. Потім я спілкувалася з імамами. Я казала, що я не мусульманка, просто хочу поспілкуватися. Вони мені пред'являли багато часу аби щось пояснити. Після деякого аналізу я зрозуміла, що це зовсім не така релігія, якою її малюють навколишні люди».

Отже, ми визначили індивідуальні самоідентифікації особистості, коли респондентки з-поміж різноманітних ідентичностей вибирали ті, які, на її думку, найкраще її характеризують. У біографічних інтерв'ю на основі нарративного аналізу ми виділили ті ідентичності у структурі загальної ідентифікаційної моделі особистості, які мали вагоме значення і посідали найвищі позиції ієрархічної структури зазначеної моделі. Найбільш опуклими ідентичностями виявилися гендерна, культурна та ідентичність пов'язана з родом занять чи фахом респонденток. Саме вони для жінок-учасниць бойових дій є важливими. Класова, етнічна, політична ідентичності, навпаки, стають периферійними і перебувають на маргінесі ідентифікаційної моделі. В умовах бойових дій вони не відіграють важливої ролі, є малозначущими, посідають значно меншу модальність вияву, актуалізуються лише час від часу. Достатньо вагомими є секвенції, якими можна підтвердити етнічну ідентичність респонденток, однак нема акценту щодо їхньої політичної ідентифікації. Для виявлення нових трансформації ідентичностей соціальної групи жінок УБД потрібний детальніший аналіз, що плануємо зробити у наступних публікаціях із заданої теми дослідження.

Ольга Ровенчак, Вікторія Володько Розкриваючі практики міграційної ідентичності українських іммігрантів у США

Українська міграція до США починалась як трудова міграція сільськогосподарських працівників наприкінці XIX ст., яка сьогодні відома як перша хвиля міграції українців до США. За нею слідували друга (міжвоєнна) та третя (повоєнна) хвилі, які мали риси політичної міграції. Кожна з цих хвиль мала свою специфіку та часові межі, тому і виділяють дослідники в загальному потоці української міграції до США¹. Міграція з України до США має кілька складових. Це освітня, туристична, сімейна, інтелектуальна, а також трудова міграція низькокваліфікованих працівників. У своєму дослідженні, крім четвертої хвилі, враховуємо і третю, представники якої також стали респондентами в авторському емпіричному дослідженні. Зокрема, кількість представників третьої хвилі, що проживають в сучасних США, дослідники оцінюють близько 10% від усіх українських іммігрантів у цій країні².

США стабільно посідає чільні місця в рейтингах щодо еміграції українців³, а кількість українських іммігрантів сучасної хвилі у США МОМ оцінює близько 345 тис. осіб⁴. Водночас за даними перепису населення США кількість українців та американців українського походження становить 984 тис. на 2014 р., що на 20 тис. більше, ніж у 2005 р.⁵ Проте визначити її реальні масштаби складно зазвичай через поширену напівлегальну міграцію.

Українську імміграцію в США досліджували, зокрема, такі автори, як О. Воловина⁶, Н. Лемех⁷, В. Лопух⁸, М. П. Федунків⁹, які зосереджувались на вивченні

¹ Див., наприклад, М. P. Fedunkiw. Ukrainian Americans. „Countries and their Cultures website”, <http://www.everyculture.com/multi/Sr-Z/Ukrainian-Americans.html> (23.07.2018); O. Wolowyna, Recent migration from Ukraine to the United States: Demographic and socio-economic characteristics, „The Ukrainian Quarterly”. 61 (2005), p. 253-269; V. Lopukh, The effects of the «Fourth Wave» of immigrants from Ukraine on the Ukrainian diaspora in the United States, „Demography and Social Economy”, №1(21) (2014), p. 192-202.

² O. Wolowyna, Recent migration from Ukraine to the United States: Demographic and socio-economic characteristic, „The Ukrainian Quarterly”. 61 (2005), p. 253-269.

³ [S. Siar (ed.), Migration in Ukraine: A Country Profile. International Organization for Migration, Geneva 2008, p. 22; International Organization for Migration, World Migration: Global Migration Flows, 2015, <http://www.iom.int/world-migration> (23.07.2018).

⁴ International Organization for Migration. World Migration: Global Migration Flows, 2015, <http://www.iom.int/world-migration> (23.07.2018).

⁵ United States Census Bureau. People reporting ancestry, 2010, http://factfinder.census.gov/faces/tableservices/jsf/pages/productview.xhtml?pid=ACS_10_1YR_B04006&prodType=table (23.07.2018).

⁶ O. Wolowyna. Recent migration from Ukraine to the United States: Demographic and socio-economic characteristics, „The Ukrainian Quarterly”. 61 (2005), p. 253-269

⁷ H. Lemekh. Ukrainian Immigrants in New York: Collision of Two Worlds, LFB Scholarly Publishing LLC, El Paso 2010.

⁸ V. Lopukh. The effects of the «Fourth Wave» of immigrants from Ukraine on the Ukrainian diaspora in the United States, „Demography and Social Economy”, №1(21) (2014), p. 192-202.

⁹ M. P. Fedunkiw. Ukrainian Americans, „Countries and their Cultures website”, <http://www.everyculture.com/multi/Sr-Z/Ukrainian-Americans.html> (23.07.2018).

структурних та культурних характеристик української імміграції у США. Проте ці автори мало уваги приділяють дослідженням ідентичностей українців та їхніх ідентифікаційних практик, а у своїх дослідженнях ідентичностей не виділяють чітко такого виду ідентичностей та практик, як міграційні.

Об'єктом дослідження є українська міграція до США. **Предмет** дослідження – міграційні ідентичності та ідентифікаційні практики українців у США. Наша **мета** – дослідити прояви міграційної самоідентифікації українців у США. Серед **завдань** виділимо такі: 1) проаналізувати практики, пов'язані з міграційними ідентичностями українців у США; 2) виявити відмінності в міграційних практиках та ідентичностях в українців упродовж старої та новрі хвилі імміграції в США.

Емпіричну базу статті становить авторське дослідження соціокультурних характеристик, ідентичностей та практик української імміграції у США, яке проводилось протягом 2015 р. у США.

Респондентів для дослідження підібрано за методом *снігової кулі*. Для збору основної частини інформації застосований метод *напівструктурованого інтерв'ю*. Для дослідження використано *цільову вибірку*, основним критеріями якої був досвід проживання у США, що у часовому вимірі становить мінімум один рік. Інформація, отримана в ході інтерв'ю, опрацьована зазвичай методом *дискурс-аналізу*. У ході дослідження зібрано 40 інтерв'ю (у 27 з них респонденти жінки, у 13 – чоловіки) Характеристики респондентів наведені у Табл. 1. Усі одружені респонденти проживають у США з чоловіками/дружинами, а батьки неповнолітніх дітей – також із дітьми.

Таблиця 1

Соціально-демографічні характеристики респондентів

№ з/п	Ім'я/ псевдонім	Рік народження	Сімейний стан	Місто проживання в Україні	Актуальне місто проживання в США	Початок міграції до США
1	2	3	4	5	6	7
1	Людмила	1945	Заміжня (2й шлюб)	Запоріжжя	Лос-Анджелес	2005
2	Наталя	1957	Вдова (по 2му шлюбі)	Дніпропетровськ	Мілуокі	2002
3	Катя	1990	Заміжня	Самбір, Львівська обл.; Львів	Новий Орлеан	2011
4	Христина	1982	Заміжня	Львів	Нью Йорк	2008
5	Мар'яна	1982	Заміжня	Козова, Тернопільська обл.; Львів	Чикаго	2004
6	Ася	1980	Заміжня	Київ	Лос-Анджелес	2012
7	Наталя	1973	Заміжня	Львів	Лос-Анджелес	2000

Продовження табл. 1

1	2	3	4	5	6	7
8	Андрій	1960	Розлучений	Ленінград	Лос-Анджелес	1994 чи 1995
9	Олег	1958	Неодружений	Тернопіль	Сан-Дієго	1999
10	Ігор	1959	Розлучений	Київ	Лос-Анджелес	1990
11	Олеся	1969	Розлучена	Миколаїв, Львівська обл.	Сан-Дієго	2001
12	Діана	1966	Другий шлюб, одна дитина від першого шлюбу і одна дитина від шлюбу в США	Львів	Лос-Анджелес	1994
13	Оля	1970	Одружена	Стрий, Львівська обл.	Сан-Дієго	2003
14	Іра	1977	Одружена	Одеса	Ірвайн	2005
15	Маряна	1971	Одружена	Львів	Сан-Дієго	2000
16	Володимир	1977	Одружений	Львів	Лос-Анджелес	1999
17	Оля	1958	Одружена	Львів	Сакраменто	1989
18	Олег	1986	Одружений	Лубни, Полтавська обл.	Сан-Дієго	2007
19	Оксана	1984	Заміжня	Івано-Франківськ	Лос-Анджелес	2012
20	Орися	1964	Заміжня	Львів	Лос-Анджелес	1990
21	Галя	1979	Заміжня	Львів; Лондон	Лос-Анджелес	2005
22	Марія	1955	Вдова	Село Яворівського р-ну, Львівської обл.	Сан-Франциско	2001
23	Вікторія	1981	Незаміжня, живе з хлопцем	Львів	Лос-Анджелес	1993
24	Микола	1968	Одружений	Львів	Лос-Анджелес	1990
25	Людмила	1970	Одружена	Київ	Центра (Пд. Кароліна)	2005 (з перервами)
26	Тетяна	1974	Одружена	Тернопіль	Сан-Хосе	2002
27	Альона	1983	Одружена	Київ	Лос-Анджелес	2007
28	Тарас	1950	Одружений	Львів	Сакраменто	1992
29	Михайло	1956	Одружений	Львів	Сан-Хосе	2000
30	Роман	1952	Одружений	Яворів, Львівська обл.	Сакраменто	1989
31	Володимир	1974	Одружений	Львів	Портланд	2005
32	Дарія	1939	Одружена, 4 дітей, 8 внуків	Львів	Лос-Анджелес	з 1949
33	Юрій	1930	Одружений, 2 дітей, 1 внучка позашлюбна	Харків	Сан Франциско	З 1960 р. Мігрував з Австралії

Закінчення табл. 1

1	2	3	4	5	6	7
34	Віра	1939	Одружена 2 дітей і 4 дітей в чоловіка від першого шлюбу	Немирів, Вінницька обл.	Сан Франциско	1950
35	Люба	1942	Одружена, 2 дітей, 1 внучка	с. Семенів, Тернопільської обл	Лос-Анджелес	1949
36	Андрій	1931	Одружений, 6 дітей від двох шлюбів	Вижниця, Чернівецька обл.	Лос-Анджелес	1947
37	Оля	1933	Одружена 2 дітей, двоє внуків	Рогатин, Івано-Франківська обл.	Сан-Дієго	1951
38	Оля	1922	Два шлюби, двоє дітей	Хуст, Закарпатська обл	Лос-Анджелес	1947
39	Соня	1924	Вдова, 2 дітей	с. Домаморич Тернопільської обл	Лос-Анджелес	1949
40	Іриней	1936	Одружений, дітей нема	Рогатин, Івано-Франківська обл.	Лос-Анджелес	найімовірніше 1949

Міграційні ідентичності та практики

Що стосується основних понять, на які спираємось, то в широкому розумінні **соціокультурну ідентичність** визначаємо як *внутрішнє відчуття належності до соціокультурної спільноти певного виду, яке зазвичай визнавали інші представники цієї спільноти, вкорінене у подібності до них та в одночасній відмінності від представників іншої соціокультурної спільноти такого ж чи іншого виду*. Ми розглядаємо ідентичність як таку, що впливає на поведінку людини (зі зміною в ідентичності відбуваються і певні зміни в поведінці); вона ж подекуди може бути і похідною від дій людини. Тобто ідентичність тісно пов'язана із соціальними практиками – втілюється в них або ж стає їхнім наслідком¹, а практики, які пов'язані з ідентичностями та які називаємо ідентифікаційними практиками, аналізуємо як такі, що розкривають відповідну ідентичність.

Перебування за кордоном (у широкому розумінні) пов'язане з ціннісними орієнтаціями, які, по суті, є чинниками відштовхування і притягування, що формують установки на еміграцію. Такі установки, на наш погляд, приводять до появи ідентичності потенційного мігранта. Ця ідентичність штовхає людей до дій та практик, пов'язаних з організацією переїзду (міграції) та до самої міграції. Дією, яка робить потенційного мігранта власне мігрантом є перетин адміністративно-територіального кордону (у випадку міжнародної

¹ Див. детальніше: О. Ровенчак, В. Володько. Міжнародна міграція: теорія та практика, Львівський національний університет імені Івана Франка, Львів 2015.

міграції йдеться про державний кордон). Міграційна ідентичність як один із видів неосновної (або небазової) в структурі соціокультурної ідентичності людини, втягнутої у міграційні процеси, має чинниками свого формування такі ж цінності та ціннісні орієнтації, як й ідентичність потенційного мігранта. На них же ґрунтуються міграційні установки, тобто установки на дії, які пов'язані безпосередньо з перебуванням за кордоном і які є реалізацією певних міграційних планів. Крім цінностей, ціннісних орієнтацій та установок, на формування міграційної ідентичності впливає також сама дія – міграція, або постійні практики перетину кордону (у разі повторюваної міграції). Міграційна ідентичність стає підґрунтям для появи відповідних практик, тобто тих практик, які притаманні саме мігрантам і не є популярними серед тих, хто не ідентифікує себе зі спільнотою мігрантів¹.

Отже, як ідентичність потенційного мігранта, так і міграційна ідентичність ґрунтуються на цінностях, ціннісних орієнтаціях, установках, а також мають двосторонній зв'язок з діями та практиками, які, з одного боку, «розкривають» її, а з іншого – стають ще однією підставою для її появи. *Міграційною ідентичністю є внутрішнє відчуття належності до соціокультурної спільноти, об'єднаної за ознакою наявності досвіду міграції.* Можна виділити кілька видів міграційних практик, про які йтиметься нижче, та які розкривають ідентифікацію індивіда, у нашому випадку – українського мігранта до США, зі спільнотою мігрантів. Водночас зазначена спільнота може бути світовою або українською (вихідці з України), а може бути також спільнотою мігрантів із різних країн, яких об'єднує актуальна країна проживання – США. Крім того, такі практики можуть розкривати ідентифікацію індивіда не тільки з певною спільнотою мігрантів, поняття якої є часто розмитим в уявленні респондентів, а й із самим процесом міграції як територіальним переміщенням між двома країнами.

Виїзд

Для легального в'їзду до США українським мігрантам **четвертої хвилі** обов'язково потрібна віза. Опитані респонденти найчастіше зазначають отриману (або самим респондентом, або членом його сім'ї) **«Зелену Карту»** («GreenCard») як підставу для виїзду у США: *«Це знаєте, це життя, ми виграли Грін Карту. ... В 2000-му році ми виграли Карту. Я не хотів сюди їхати, звичайно, ну, але... Приїхали з сім'єю, і тут ми живем вже, рахуйте, п'ятнадцять років. ... то жінка заповняла, вийшло, що попалося.»* [Інт.-29²]. Крім цього документа, респонденти вказують на практики використання також різного роду ко-

¹ Див. детальніше: О. Ровенчак, О. Химович. Ідентичність потенційного мігранта та міграційна ідентичність: формування та відповідні практики, „Соціологія: теорія, методи, маркетинг”. № 2 (2018), с. 97-116

² Номери інтерв'ю відповідають номерам респондентів у Табл. 1.

роткотривалі **гостьових віз** (туризм, бізнес, мистецька діяльність): «... ну збирався жити тут [чоловік], спочатку була [туристична] віза, а потім попросив політичного притулку і дістав його через деякий час і вже, от, і приїхала і я... чоловік поїхав на три роки швидше від мене і я, ну, чекала можливості поки він мене зможе забрати і ми з дитиною поїхали, нам надали політичний притулок.» [Інт.-13]; «Просто я приїхала ще в[19]90 році з одною групою на гастролі, в мене тут жила тітка, не тут, не в Каліфорнії, а на Східному Побережжі, і я вирішила в неї залишитися.» [Інт.-20], а вже перебуваючи у США отримували довгострокові візи, у тому числі і через участь у програмі «GreenCard». Також, досить поширеною практикою виїзду до США є через отримання **візи для навчання чи наукового стажування/дослідження** (бакалаврат, магістратура, Ph.D.-програма, пост-докторат): «Це була програма Фулбрейта. Я виграла грант. І почала вчитися. Поки вчилася, познайомилась тут з хлопцем, з нашим хлопцем. ... Ми одружилися. І от, оскільки, у нього тут робота продовжується то ж все ж таки я за свій рахунок вже поступала на ще одне навчання тут.» [Інт.-25]; Іншим поширеним способом виїзду є отримання різного роду **віз, пов'язаних із сімейним статусом**: візи для возз'єднання сім'ї: «Но его [чоловіка] родители, они выиграли Грин Кард. У него уже была Грин Кард. ... Он вывез нас, меня и ребенка, как супругу, как супругу и ребенка. Это было своего рода воссоединение семьи.¹» [Інт.-14]; «Моя мама виграла в лотерею Green Card, і оскільки на той момент мені ще не було 21 року, то я отримав візу теж.» [Інт.-18] та візи для створення сім'ї (в основному, якщо майбутній чоловік громадянин США): «Є така віза. І ця віза «K1» і «K2» ... Я приїхала сюди зі своїм сином по візі «K1», а дитина приїхала по візі «K2». Ми майже рік чекали на документи. ... Мій американський чоловік все робив через адвоката в Америці. Він тут подавав на сім'ю – на візу «K1». Ми ще не були з ним жонаті» [Інт.-2]. Отже, міграцію за таким типом віз можна класифікувати як сімейну (для створення/возз'єднання сім'ї), а також сімейною за кількістю мігрантів (наприклад, якщо за програмою «GreenCard» мігрує ціла сім'я). Крім того, частина респондентів зазначала, що отримувала візи у кін. 1980-х – на поч. 1990-х рр. на підставі доведеної належності до дискримінованих у СРСР протестантської чи греко-католицької церкви, а також єврейського походження: «Рейган сказав до Горбачова: «Ти маєш деяких людей, які тобі не потрібні, яких ти би хотів позбавитись, позбутись», а далі, от то були євреї і от були ті християни, не ми тільки, п'ятидесятники були, були і баптисти ось. ... Горбачов такий: «Окей, хочеш забирай їх», розумієте! ... І вони домовились, що той буде відпускати, а цей буде принімати. ... а родини як такої не було, тому мусіли бути якісь документи, і була домовленість тоді євреїв будуть пускати ...

¹ Цитати подані мовою оригіналу.

і пересилали були запрошення, значить єврейське запрошення.» [Інт.-30]; «Ну я поїхала мій чоловік майбутній він получив ... то по греко-католицькій лінії і він приїхав сюди ... і потім мене вже викликав» [Інт.-12]. Крім того, цікавим виявився факт, що унаслідок проведеного дослідження авторам не вдалось визначити залежності між способом виїзду / типами отриманих віз та професіями, за якими працювали респонденти у США чи Україні.

Різні види міграції українців до США і типи отриманих віз часто переплітаються між собою і змінюють одне одного у часі. Майже всі респонденти (навіть у випадку нелегального в'їзду) намагаються знайти спосіб легально залишитись у США. Досить типовим є алгоритм, за яким мігрант, потрапляючи до США, знаходить житло, роботу, облаштовується в цій країні, продовжує візу чи отримує інший вид візи, подається на «GreenCard» (у випадку, якщо в'їзд здійснювався на підставі іншого типу візи) і згодом подає документи для отримання громадянства США: *«Вона [дружина] по гостьовій візі. А я вже приїхав за нею через півроку десь по бізнес-візі, там пов'язано з мистецтвом. ... Три рази мені продовжили бізнес-візу, а потім не продовжили, і я фактично став нелегалом. ... був я кілька років нелегалом. ... То мене підштовхнуло щоб яось легалізуватись, знаєте, і я над тим працював. І я, власне, перед тим уже почав працювати і реставратором, і виставлятися, і для галерей почав працювати, і робив виставки, і контакти деякі появились з митцями, так що я подався на таку експешиналебеліті візу, що як митець. Якраз пройшов цей тест, я легалізувався, заплатив я штраф... От, три роки треба було поновлювати дозвіл на роботу, вони тобі дивляться чи ти був чемний, чи ти нічого не накоїв, і нема проблем з законом, а саме головне чи ти платив такси, чи ти можеш сам себе тут утримувати і бути корисним для Америки також, дядька Сема, так. Бо інакше, їм тоді нецікаво. Так що, три роки я продовжував, на четвертий рік я отримав Грін Кард, от і Грін Кард то вже зелене світло до сітізен. І через деякий час я подався на громадянство, я отримав громадянство, отримав американський паспорт і все» [Інт.-8].* Водночас громадянство США респонденти розглядають радше як спосіб організаційно полегшити собі життя, ніж як зміну належності до певної країни, що пов'язано з відповідною національною ідентичністю.

Зазначимо, що для отримання візи респонденти зверталися в посольство США в Києві, Варшаві та Москві (у 1990-х рр.): *«... Ми поїхали у Польщу, у Варшаву, відкривати візу ... бо посольства тоді не було в Києві, був лише консулат.» [Інт.-2]; «Тоді всі люди, то були конфесії протестанти і греко-католики. Вони їздили в Москву на співбесіду. ... Ми представили справки, що ми є члени такої-то церкви» [Інт.-28].* Для безпосереднього виїзду респонденти використовували авіалінії. У нашому дослідженні також взяла участь респондентка, яка на момент дослідження мала легальний статус, проте потрапила до США,

перетнувши в незаконний спосіб кордон США з Мексикою (попередньо легально в'їхала до Мексики). У цьому випадку в'їзд відбувався шляхом пішого переходу з подальшим автомобільним перевезенням: «Мене в Мехіко зустріли. ... на границі нас мали зустріти люди, які подавали на політичний притулок ... Мене зустрічала жінка, яка мене пересаджує з Мехіко на літак в Тіхуанну. Я долітаю до Тіхуанни і мене зустрічає та людина, яка буде переводити через кордон. ...То був арм'янин ... він мав квартиру, куда привозив людей і потім каже: «Я тобі можу допомогти з роботою»» [Інт.-11].

Еміграція до США опитаних українців, які належать до **третьої хвилі**, суттєво відрізняється у плані організації від описаної вище. Її можна класифікувати як вимушену (на відміну від сучасної добровільної) втечу з території СРСР. На час виїзду респонденти здебільшого були дітьми і мігрували як члени сімей своїх батьків, які представляли українську інтелігенцію, духовенство, буржуазію чи були учасниками національно-визвольних рухів, тобто були тими, чиєму життю та безпеці загрожувала радянська влада у повоєнній Україні: «Я народилася в Семенів біля Теробовля і в [19]44 році ми власне втікли від більшовиків, вони назад верталися вже на Україну було дуже тяжко нам, мої батьки всьо покинули. Тато мусів виїхати — був УПА. Теперка нас ссилали більшовики, знали шо то багато буде гірше як було перед тим. Так щоби врятувати свою сім'ю, то тато сказав: ми мусимо втікати.» [Інт.-35]; «Вони були господарі, мали поле, досить багато. Куркуль, куркулі. І ті куркулі були на списку, щоб хто там в селі був вже мали вивести. ... Більшовики наклали на тата такий кульцбір, вони то так називали. Мали тільки грошей дати. Тато тільки мав то дав. ... А потім він каже: «Ми не хотіли грошей ми хотіли тебе на Сибір вивести». Але якось я вже не пам'ятаю як то сталося що їм то помішало, здається німці прийшли, і вони не вспіли на Сибір вислати. А потім вже як більшовики другий раз йшли, то тато кажав що другий раз тут сидіти не буду бо то вже чекає знаю, шо Сибір» [Інт.-39].

Переїзд відбувався з України через сусідні країни (Польща, Словаччина, Чехія, Угорщина, Австрія) до Німеччини, де респонденти і їхні батьки потрапляли до таборів переміщених осіб, в яких офіційно оформляли документи на участь у програмі еміграції до США: «Ми виїхали тоді, я мачуха і дочка, ми виїхали до Відня і там ми були майже місяць, доки нас післали до Чехії, а потім до Праги. Ми приїхали до Відня 1 мая у [19]39 році. ... Ми мали метрику українську. А як ми приїхали до Німеччини, то німці нас взяли і видали нам паспорта. То ми мали німецькі документи. ... Там зачинали організовувати табори. І в таборі були весь час доки не порозпускали табір. Ми звідтам приїхали до Америки» [Інт.-38]; «Була Друга світова війна. І коли росіяни відступали мої родичі вирішили втекти (мені тоді було 8 років) Ми їхали фірою і кіньми як і інші, до яких ми долучилися. Я був дитиною і добре це все не пригадую, але знаю що ми

були на Словаччині ... На Словаччині ми продали коней, і тоді ми долучилися до різних втікачів чи біженців що їхали тягловими поїздами на Захід, де німецька армія. Ми таким способом проїхали через Мадярщину і опинилися на кінець війни в Баварії. То не було заплановано де ми опинимся, так вийшло. ... Но ми мали велике щастя що ми опинилися в американській зоні, бо американці по-дбали про різних втікачів» [Інт.-40]. Такі програми діяли не лише в США, а й в інших країнах імміграції. Зокрема, один із респондентів нашого дослідження спочатку виїхав із сім'єю до Австралії, а пізніше змінив її на США: «... Наша родина під час Другої світової війни була в Німеччині, німці нас брали до німецької родини, а потім, після закінчення війни ми поїхали в Австралію. Ми жили 12 років в Австралії. А в [19]60-му році, я переїхав до Америки. І мій тато також поїхав до Америки. Він поїхав по контракті, а я просто так. ... Я на візу чекав шість років. ... Вони мали договір з Америкою на 160 віз щорічно, і тому така велика черга була на той час» [Інт.-33]. Українські мігранти робили вибір на користь певної країни з огляду на наявність там родичів / знайомих, які виїхали раніше чи у попередні хвили, або на можливість знайти спонсорську організацію, що допомагала б у перший період перебування в новій країні, а сам переїзд відбувався морським шляхом: «Кожна країна, яка брала емігрантів, оплачувала подорож. На це були умови. Значить, усі люди, які роз'їжджались з Німеччини, були везені кораблями, і це було безплатно» [Інт.-33]; «Ми приїхали військовим кораблем, але не воєнним а таким що доставляв біженців» [Інт.-40]; «Кораблем. Щось два тижні [тривала подорож], здається» [Інт.-36]. Після приїзду в США респонденти отримували «Зелену Карту», а через п'ять років – громадянство США.

Допомога

З огляду на причини і способи виїзду сучасну українську еміграцію до США можна віднести до ланцюгової у випадку, якщо мігранта у США чекають родичі чи друзі / знайомі та / або допомагають йому в організації виїзду, проживання.

Що стосується мігрантів **нової, четвертої хвилі**, то вони отримують допомогу під час переїзду та облаштування головно від тих, знайомство з ким не пов'язане з процесом міграції (друзі та родичі) та дещо менше – від інших іммігрантів. Після завершення початкового етапу респонденти зазначають, що отримують допомогу також як від інших іммігрантів, так і від американців: «... Нам допомогли, скажемо, знайомі уже на той час, які дали Віктору [чоловіку] чеки, які підтверджували те, що він працює і отримує зарплату, а потім ми переїхали в сусідній будинок, де просто він трошечки старіший, там був українець менеджер і було вже взагалі легко домовитись про все.» [Інт.-19]; «І в мене мій знайомий відкрив компанію в то-то, в Берклі, тоді якраз був інтернет-паб, і він мені сказав: «Хочеш приїжджай, хочеш будеш... Ну, я поїхав. ...

в Америці дуже цінується нетворк, тобто, ... це не є блат. ... Наприклад, я когось добре знаю в одній компанії, і мені потрібне інтерв'ю, і я когось рекомендую на інтерв'ю. Ту людину розглянуть. Це не значить, що її візьмуть, це означає, що її будуть брати перш за все по якості дивитися, якщо хтось не підходе, то, не буде такого» [Інт.-24]. Цю допомогу можна поділити на таку, яка стосується матеріальної (житло, робота, машина, гроші): «... Ми приїхали, ми поселились у брата. Дякую, він зустрів нас у аеропорту, дякуємо, він дав пожити нам два тижні. ... мій друг, який мене комусь порекомендував, там через якихось жінок, через мати того, хто взяв мене на роботу, тобто був там ланцюжок.» [Інт.-10]; «До речі, наші знайомі допомогли нам з машиною, в них була одна старенька машина, яку вони нам відали. Ми їм виплачували потім досить скоро з першої зарплати, як отримав ми її виплатили, але то була наша перша машина» [Інт.-7]; а також допомогу, що стосується швидше організаційних моментів (надання інформації про можливість виїзду, запрошення, інформацію про життя в США, вироблення документів): «... Мене поселили з дівчинкою, яка вчилася на медичному, а в той дівчинки була сестра, яка вчилася на інязі вона десь на два роки старша і вона поїхала в Америку. Це вона перша, хто мені розказав про те, що можна поїхати в Америку, що можна там літо провести і заробити гроші підвчити мову і то буде круто такі незабутні враження» [Інт.-3].

Опитані мігранти **старої, третьої, хвилі** також зазначали, що отримували ці види допомоги від родичів та друзів (часто представників попередньої, другої, хвилі). Окрім того, вони отримували сприяння українських іммігрантських організацій та церковних громад, а також, що особливо характерно для цієї групи респондентів, – допомогу державних органів США в організації переїзду й оформленні документів: «І на той час була створена організація, під час окупації Німеччини, американським військом, назвали UNRA. Ця організація вмішалась в це, і вона заборонила насильно вивозити людей у Радянський Союз. ... Ну, і вже після цього, насильно нікого не забирали. І Австралія приймала, і Аргентина приймала, і Бразилія приймала, і Уругвай, Перу, Америка, Канада. Нас утримував і годував американський Червоний хрест, передавали пакети з їжею. ... Але фактично, можна сказати, що людина туди виїжджали без документів. Вже коли там поселялись, вже тоді їм давали документи. Деякі, мали ще советські паспорти з собою, деякі нічого не мали. Ну так як то кажуть, на честь довіряли, і всі дані вже встановляли у тих країнах.» [Інт.-33]; «Ми чекали поки американці почали до себе брати, а тоді наш український комітет знайшов роботу для нас і ми поїхали до Америки. ... Вони займалися міграцією. ... Той комітет мав таку угоду з ними, що коли хочеш приїзди, а коли хочеш то забирайся – хтось другий приїжджає.» [Інт.-39]; «Був один знайомий ще з України, який був друга генерація, емігранти. Ми вже були третя, а він ще з другої був. Так що він був наш спонсор. Ми до нього приїхали...» [Інт.-37]; «Нам, тоді

найлегше було дістатись до Америки. Бо в Америці, були родичі якісь, то вони могли спонсорувати нас. Забезпечити, щоб ми не були тягарем для держави. Мама мала сестру і брата в Америці, які переїхати туди, ще після Першої світової війни, ще в час революції» [Інт.-36]. Загалом звернення за допомогою до вкорінених іммігрантів (представників попередньої хвилі) більше притаманне респондентам, які представляють третю хвилю, ніж тим, що представляють четверту. Пов'язане це може бути з тим, що хронологічно відстань між другою і третьою хвилями була суттєво меншою ніж між третьою та четвертою і краще простежувалось явище спадкоємності міграційних практик. Що ж стосується надання допомоги іншим (не членам сім'ї) самими респондентами, то такі практики є характерними для респондентів зі старої, третьої, хвилі, та тих представників четвертої, які приїхали до США на зламі 1980-х та 1990-х рр.: «Ну і вийшли на нас, на мене та й кажуть: «Роман, значить, треба, щоб Ти може якось допоміг». Тоді Ми почали шукати шляхи. ... Ну потім ще крім того відкрив був місію, місія така, щоб тожже допомагати нашим людям, країнам, розумієте. В Україні місія називалась «Голос Галичини», ... Ну, і потім ми відкрили ту організацію у [19]95 році, розумієте. Ось, і получив перші гранти і як належить почав, значить працювати там в тому напрямку, от.» [Інт.-30]; «Раніше коли ше було багато тих в Європі, які не могли виїхати, не мали спонсорів то так ми помагали їм особливо мій батько намовив священника ... шоб церква спонсорувала ті п'ять перевезень і вони оплатили дорогу всю шось принаймні 100 родин і ми стараємося помагати чим можемо ... але також в нас є допомога від комітету ЗНАК, З'єднаний український американський допомоговий комітет, то вони помагають чи емігрантам чи втікачам я також висилаю часом гроші. ... і ми більше помагали нашим біженцям тоді ше коли Україна не була незалежна ...» [Інт.-36].

Відвідування України

Респонденти, що належать до **нової хвилі**, мають дві схеми відвідування України:

- Систематично: щороку або раз на два-три роки: «Через дітей, я їх возила кожного літа, коли ще моя мама була жива я до неї їздила, щоб діти побачили і приліпили своє коріння. Мій син на канікули хоче їхати тільки в Україну... в [19] 90-х роках я була десь три рази, останній раз в [19] 98-му році, а потім вже як діти народжувались то тягнула їх в Україну ще маленькими...» [Інт.-20]. Така схема характерна для респондентів, які мають близьких родичів в Україні і які подорожують з дітьми, щоб побачитись з родичами та відвідати Україну.
- Несистематично: зрідка їздять до України, або не їздять взагалі: «Ні, ще не була. Мала можливості, але це є не так дешево.» [Інт.-13]; «Перший

раз коли я приїхала до Америки я поїхала після трьох років другий раз я поїхала після 5 років і тепер я була в 2010-му році в 2009-му, по-моєму, то вже буде літом 6 років. То ... 6 років як я не була на Україні.» [Інт.-26]. Нерегулярні поїздки до України характерні для респондентів, які перебувають у процесі вироблення документів, не мають змоги на роботі організувати тривалу відпустку або не мають фінансових можливостей для далекої подорожі. У більшості випадків ці респонденти не мають близьких родинних зв'язків в Україні: «Не їздила. В мене батьки померли, в мене мама померла, тато помер» [Інт.-11]. Проте ці респонденти іноді зазначають, що зберігають інші види зв'язків із Україною: «... Не можу сказати, що так часто їжджу і що в тісному контакті, але я слідкую за новинами через Інтернет, за подіями і спілкуюся тут з українцями. От, так що, незважаючи на те, що в мене таких фізичних тісних контактів немає, але знаєте, так, як то сказати... чи інтелектуальні, чи психологічні контакти з Україною залишилися. І напевне залишаться» [Інт.-8].

Більшість респондентів серед тих, хто систематично відвідує Україну, і тих, хто не має такої практики, зазначають, що, зазвичай, перешкодами є великі фінансові витрати, потрібні для подорожі (особливо коли йдеться про переважачу сімейну міграцію) та організація тривалої відпустки на роботі: «Ну, на жаль, я не приїжджаю... В першу чергу, це фінансово у нас, тому що, якщо ми поїдемо, хто буде працювати і як ми заплатимо? ... Ті, хто їдуть зазвичай говорять, що це має бути 5-6 тис. доларів. На дорогу на всю родину, заплатити за два місяці за житло, поїхати туди, щось повезти, якісь подарунки.» [Інт.-6]; «Ну, з роботи нас максимум три-чотири тижні. Я просила додатково. Я економила всі свої вихідні, щоб поїхати. Ми фактично були три з половиною тижні десь так...» [Інт.-7]. Водночас респонденти зазначають, що психологічно важко без поїздок до України, коли там проживають старі батьки, і вони не мають можливості з ними проводити час та / або доглядати їх, коли це батькам потрібно: «...Інколи прикро, що я тут, бо там я їм вже потрібний, батьки вже не молоді, ну але, на жаль, так має бути» [Інт.-31]; «В мене батьки померли, в мене мама померла, тато помер. Тато причому мав інсульт і лежав там. Я кажу до брата: «Я їду». Він каже: «Чого поїдеш?» То в мене на все життя, що я почувую себе винною.» [Інт.-11]. Враховуючи відстань між країнами і високу вартість переїзду логічним є те, що респонденти не схильні планувати і здійснювати короткотривалі (тиждень-два) поїздки. Деякі респонденти зазначають, що натомість організують приїзд родичів до США, оскільки для них це дешевше та організаційно простіше: «Краще дати можливість батькам приїхати, вони чотири рази до нас сюди приїжджали, то ми їм так трохи покриваєм. Так само брат їхав, а нам туди їхати набагато дорожче, ніби переліт той самий

туда назад, але всій родині подарків не натащиш [сміється]» [Інт.-13]. Варто зазначити, що практика відвідування родичами респондентів є поширеною і зумовлено це, в тому числі, тим, що респонденти мають легальний статус у США (дозвіл на тимчасове / постійне проживання, громадянство), що дає підстави виробити запрошення для відвідин, а також тим, що респонденти вважають важливим дати змогу своїм родичам «побачити світ» через візит до США.

Респонденти **старої хвилі** не відвідували Україну до 1991 р. через закритість кордонів СРСР. Після падіння «залізної завіси» більшість із них відвідували Україну або щороку, або раз на кілька років: «Знаєте, коли Україна проголосила незалежність, я на Україну їздив кожний рік, до 2005 року... я їздив на місяць кожного року... Зараз я вже трошки старий... Так що я дуже радо, і навіть возив свою доньку, яка роджена тут в Америці...» [Інт.-33]. Мета їхніх поїздок – благодійність, діяльність пов'язана з роботою в українських іммігрантських організаціях, туризм: «Я їздила, кажу, власне, з компанією, з турою... Я провадила групу, наприклад, з Лос-Анджелеса, людей, які там до родини їздили і т.д. і з різних міст, тоді молодих студентів, які їхали там також. То поназивали такі, як «Heritage tours». ... Ну то були старі люди, які мали охоту, власне, подивитися назад на своїх...Три роки так я їздила.» [Інт.-32]; «В мене чоловік сходиться з комітетами, з тими, що гроші збирають, на дітей бідних, бабусь [в Україні]» [Інт.-34]. Лише двоє учасників нашого дослідження зазначили, що відвідували Україну з метою побачитись із родичами (із сином, із двоюрідними сестрами): «Він [син] вже не хотів [переїжджати до США]. Казав: «Мамо, я не знаю, не хочу сидати тобі на голову. Я тут маю працю». То він є вдома. Так що він не хотів. Пізніше він приїздив до мене, був 6 разів в гостях і я також там була 6 разів.» [Інт.-39]; «Я шість [разів], ну, і Анна [дочка] була п'ять разом зі мною і ми їм помагаємо... То є перші кузини» [Інт.-40]. Респонденти, які не відвідують Україну (навіть ті, які раніше відвідували) зазначають, що на момент проведення дослідження їм вік і здоров'я не дозволяє подорожувати на довгі відстані: «Але тепер мені тяжко, бо я вже маю артритизм і мені тяжко сидіти там в літаку. Так що я чекаю на той час, коли зможу собі дозволити бізнес клас» [Інт.-36]. Іншою причиною є відсутність мотивів поїздки.

Передачі

Грошові та речові передачі до України є ще одним видом практик, що розкривають міграційну ідентичність. **Новоприбулі**, тобто іммігранти четвертої хвилі, відправляють грошові передачі / перекази родичам, які залишились в Україні. Проте часто респонденти не вважають, що утримують своїх родичів в Україні, а лише допомагають їм. Цими родичами є, зазвичай, батьки або далека родина, оскільки досліджувана міграція є здебільшого сімейною, і не-

повнолітні діти, чоловіки / дружини проживають із респондентами у США. Тому і відсоток заробітку, який пересилають в Україну, не є значним (5–30%): «...может 10 процентов, а может и меньше, может и так.» [Інт.-1]; «Висилаю... ну так добрих тридцять відсотків відправляю. Два рази в місяць, щодва тижні.» [Інт.-5]; «Ну, раз в місяць я татові посилаю гроші через Вестерн [Юніон] ...Ну, може я би сказала там 10 [відсотків], ну, не більше ... в принципі, 100-200 доларів» [Інт.-12]. Проте трапляються випадки, коли респонденти передають значно більший відсоток (80–90%) на утримання своїх батьків, дорослих дітей та їхніх сімей в Україні: «... Я всі гроші, які мала, які заробляла, висилала, тому що я думала що я на Україні буду і я хочу бути на Україні, але при таких, вибачте, обставинах, особливо зараз... Ви знаєте 80 відсотків точно, а останні 5 років можна сказати 95 то точно, бо там була і квартира і т.д. ... шлю гроші, дала їм [дітям] добрі інститути, вони вчаться всі на платному, тому що на безплатне було дуже набір, щоб вони освіти мали, щоб вони вдіти були, взуті, не голодні як я, щоб вони не встидалися своєю одежею, щоб вони жили, щоб себе почували нормально, ія для того приїхала... я звичайно батькам допомагала, грошима, підтримувала, батько мав операцію, я на операцію вислала гроші я платила там батькам за газ за світло... Мій батько із матір'ю, коли я їхала в Америку, в них була хата недобудована, і я то всьо помагала, щоб вони добудували, і зробили гарно...моя сестра така: помагаю їй тоже, одну дитину вродила вислала гроші, другу дитину вродила вислала гроші, там їм треба зуби полічити, я їй вислала, вона там квартиру купили ... в нихне заходило грошей я їй позичила гроші, щоб вона то зробила, і вона мені до цього часу не віддала, но я не обіжаюся.» [Інт.-26]. Часто респонденти зазначають, що їхні родичі в Україні є досить забезпеченими і не потребують матеріальної допомоги, тому вони відправляють символічні подарунки чи їхні грошові еквіваленти: «...От случая к случаю. То ко Дню рождения, то какой-то праздник, то там они день венчания у детей, то я ж говорю, у меня ж, Слава Богу, семья большая там, и то одному надо на день рождения, то другому на день рождения. И по копейке, сколько могли.» [Інт.-1]; «...То не є шоб я на якісь там конкретні потреби відсилав, часом на свята, може якихось 200-300 доларів вислати на Різдво, на Пасху... Моїм батькам, чи моєму братові ... там час від часу я зроблю їм подарок, тобто вони дуже від грошей сильно не залежать.» [Інт.-16]. Респонденти не роблять грошових передач / переказів, якщо в них немає родичів в Україні, або припиняють такі практики, коли помирають батьки, яким раніше пересилались гроші / речі: «Я відправляв багато, коли моя мама була жива, знаєте, багато посилок... так, що передавав і гроші багато, і посилки, поки вона була жива, а коли вона померла то нема кому відправляти, фактично, знаєте» [Інт.-8]; «Тепер я вже не посилаю, в [19]90-ті роки ще робила, коли мій батько був ще живий... коли моя мама вже була старша, то ми найняли жінку,

щоб приходила ... треба було за доглядом, навіть просто щоб поговорити. Я за ту жінку платила багато років. Я як їду, то щось там візьму, але постійно фінансово не помагаю» [Інт.-20].

Крім грошових переказів, українським іммігрантам у США характерні і практики речових передач, які, як і грошові, також надсилають здебільшого родичам із частотою від одного разу на місяць до кількох разів на рік: «Тільки батькам... Ну не так часто, тому що одна посилка це досить дорого, десь так три-чотири рази в рік приблизно.» [Інт.-5]; «То так перед Великоднем. Синові і дочці раз в місяць точно відсилаю. То я така, маю таку забаву. Я так всім до Великодня» [Інт.-22]. Речові передачі містять одяг, взуття, ліки, побутову хімію, іграшки, техніку, їжу (кава, шоколад, олія), які, на думку респондентів, є дешевшими та мають кращу якість, ніж аналоги в Україні: «Так регулярно, вплоть до пральних порошоків, кави і так далі. От такі от речі, які вдома просто неможливо знайти з хорошою якістю. Наприклад, от пральні порошки. От, вдома вони якісь всі з сульфатами там і алергія від них, і хто знає що, і якісь сверблячки, і не відпирають так як би вони мали відпирати. Воно звичайно дорожувато, але воно того стоїть. Але є як кава, в Україні неможливо купити кави нормальної ... так я розчинної кави з Америки вишлю і всі задоволені. Ну, дуже хороший подарунок алкоголь, дуже тут якісний алкоголь, коньяки, вина... тут таке як підробка поняття навіть не існує, навіть найдешевше вино, яке ти купуєш в магазині, це вино ... посуд якісний чи ножі чи ще щось, ну та олію я висилаю... посилки регулярно» [Інт.-5]; «Речі, речі, цукерки іноді, і постійно відправляю цей пінет батер, в нас такого не продається ... тут ще один момент, що в Америці ду-у-уже просто з речами, тепер ти розумієш по цих фільмах чому в них такі великі шафи і чому в них стільки речей, чому в них стільки взуття, тому що тут це настільки доступне» [Інт.-6]; «Або як мене друг просив якісь запчастини переслати, бо тоді не було можливості купити на місці, або так дорого, що дешевше було з Америки прислати» [Інт.-10].

Окрім родичів та іноді друзів і сусідів, отримувачами грошових та речових передач від опитаних українських іммігрантів є організації та спільноти, які займаються допомогою учасникам Майдану, АТО, а також, сім'ї загиблих українських військових та інші категорії українців, яких респонденти вважають такими, що потребують: «...Стараємось підтримувати тих хлопців, які поїхали з нашого класу на війну, я шось намагалась, невеличкі гроші вислала їм, щоб вони купили шось хороше» [Інт.-3]; «... Всі гроші після занять я перераховую в Україну там, що треба от, недавно, от бронжилети купили, каски купили, ну, завжди якщо є якісь потреби чи комусь посилку відправити з одягом чи ті, що кров зупиняють такі тампони» [Інт.-4]; «Більше не додому, а у зв'язку з ситуацією в країні я зараз більше передаю гроші якимсь волонтерам, щоб підтримати наших хлопців» [Інт.-15]; «... Коли ще була помаранчева революція, займався

фінансовою допомогою Майдану. То ми відправляли гроші на Майдан, туди на їхні потреби. А тепер ми займаємося, в нас ту є група людей, ми займаємося фінансовою допомогою спочатку на Майдан. ... А тепер ми займаємося фінансовою допомогою всім сім'ям, в яких, члени яких загинули або стали інвалідами внаслідок війни з Росією» [Інт.-28].

Щодо отримання передач з України, то респонденти зазначають, що переважно це сувенірні речі (вишиванки, етнічні сувеніри, цукерки), а також екзотична для США їжа (сало) та ліки, які у США не можна купити без рецепта (антибіотики): «*Антибіотики просто так ти не можеш тут купити, ти маєш отримати рецепт. І я от чекала, чекала, чекала. Вони мені дали ті антибіотики, але потратила багато часу... Я попросила брата, кажу: «Купи мені якісь ліки, там, антибіотики... Мала дитина.. у них тут немає таких препаратів, як у нас» ... але я знаю про антибіотики, що вони допомагають чітко.»* [Інт.-6]; «*... Сестра, коли я тут була директором у школі, вона мені дуже багато слала книжок для школи. Я пам'ятаю тут все було таке дуже старе. Як вам сказати, я приїхала з України, я хотіла, щоб діти вчили українську, живу українську мову, не той суржик, який тут прийшов від тої першої еміграції. І старі книжки не красиві, чорно-білі. То я посилала грошей, то моя сестра купляла мені там книжок для цілої школи. Букварики, читанки...*» [Інт.-7]; «*Так, тепер вже того українського, в мене вдома такого не було, і картинки і кераміка, що я вже кажу, що мені вже більше не треба...Так [сувеніри], так такого, щоб нагадувало батьківщину.»* [Інт.-13]; «*Сало [сміється]. Було таке, що хтось їхав звітля... Ви ж знаєте, що це заборонено, але люди провозили сало. Тобто, я так просив, щоб мені передавали якийсь шматочок, бо такого самого сала тут не купиш»* [Інт.-10].

Староприбулі українські іммігранти у США, тобто представники третьої хвилі, дещо різняться у своїх практиках матеріального зв'язку з Україною. Респонденти цієї групи зазначають також, що не отримують передач з України. Грошові передачі / перекази ж в Україну респонденти цієї групи роблять здебільшого не родичам, а благодійним організаціям, що працюють із сиротинцями, військовими госпіталями, університетами: «*...То в мене є пару людей, з якими я, скажем так, співпрацюю, зараз значить на e-bay, на комп'ютер, ставимо такі таблички, називається поставити заклик до не тільки українців, а взагалі до населення, на українській, на англійській мові, щоб жертвували гроші на підтримку українського війська.»* [Інт.-33]; «*Часом висилаю гроші на Український Католицький Університет, а на Могілянку, на Острозький університет також, колись я висилав на університет Тараса Шевченка ... на різні видавництва тай то все на поміч воякам також і їхнім родинам...*» [Інт.-36]; «*Але я там на Україну висилала, де я родилася, де в ту школу, я висилала гроші. Такий контакт був, знаєте, неформальний...ми збираємо збірки на ветеранів, на*

тих військових...» [Інт.-37]. Така допомога не є систематичною, її здійснюють у межах конкретних проектів. Що стосується родичів в Україні, то, зазвичай, вони отримують гроші як подарунки, або на великі свята, або з нагоди візиту респондента. Респонденти зазначають, що така ситуація простежується через їхню тривалу відсутність в Україні, а, відповідно, і слабкі особисті зв'язки з родичами.

Речові передачі (ліки, одяг, медтехніка) респонденти цієї групи також передають здебільшого не родичам: *«Недавно я переконав наш Комітет дати 8 тис., грошей відділити, ми купили для українського війська на Україну оці бинти, які зупиняють кровотечі. На 8 тис. ми купили і послали 250 одиниць тих медикаментів. Організація на Сході, яка цим займається, яка робила нам пересилку ще додала 150, так що ми 400 послали для війська допомоги цієї. Зараз я працюю над іншим проектом – послати теплу одягу...»* [Інт.-33]; *«... І час від часу ми їдемо на Україну, ми довгі часи ... ми їхали допомагати з тими колясками інвалідам... і чоловік і я пару разів поїхали з другими людьми звідси до України, і там ми працювали пару тижнів з тими візками, розвозили, пробували не тільки так щоби розвозити і кинути, і лишити, треба пробувати на ту дитину чи дорослу особу...А ми їздили на Україну з чоловіком також сиротинцям, що ми помагали»* [Інт.-35]. У цьому плані винятком у нашому дослідженні стала респондентка, в якій син з народження проживає в Україні, оскільки вона не змогла його взяти із собою під час еміграції через хворобу, а в радянські часи державні органи не дозволили йому покинути територію України і поїхати до батьків. Міграційні практики грошових, речових передач цієї жінки загалом повторюють типові практики емігрантів, які виїжджають за кордон, залишаючи дітей в Україні: *«Ми йому помагали вічно. Поміч звідси йшла, хоч ми не мали грошей, тяжко нам вони йшли, тяжко працювали, але брали, де тільки можна було...Посилки. Гроші тоді ні... Коли СРСР то ми могли слати через Швейцарію через Червоний Хрест. А пізніше то вже можна було пакувати посилати, але вони то перевіряли»* [Інт.-39].

Вербальне спілкування

Спілкування з близькими родичами та друзями в Україні є частиною міграційних практик респондентів. Щоправда в нашому дослідженні вони виявилися характерними для мігрантів нової хвилі та не властивими для представників старої хвилі (окрім староприбулої респондентки, в якій в Україні проживає син). Респонденти **третьої хвилі**, не маючи тісних контактів з родичами в Україні (всі близькі родичі проживають зазвичай у США) зв'язуються з Україною здебільшого, якщо співпрацюють із місцевими благодійними організаціями, або якщо їхня робота пов'язана з Україною: *«В мене нема жодних родичів; є моєї тітки внучка, яка жила в Івано -Франківську... я загубив її адресу так що я*

не маю контактів... Я їздив на перший з'їзд українських лікарських товариств, який відбувся у Львові і в Києві в дев'ядесятому році в серпні, то я їздив, то я їздив на той з'їзд і потім їздив ще на другий, який відбувався в Хусті і у Львові і здається, в Києві також і ще раз був, я був чотири чи п'ять разів» [Інт.-36].

Новоприбулі респонденти ж використовують весь спектр можливостей спілкування з родичами, які проживають в Україні: взаємні відвідування, грошові та речові передачі / перекази, вербальне спілкування (листи, дзвінки, текстові повідомлення). Респонденти, в яких в Україні проживають батьки, комунікують з ними з частотою від одного разу на тиждень до кількох разів на місяць (використовуючи телефон і Skype): *Так, до тата дзвонила кожен тиждень, коли мама померла швидше... коли вже тато був один, я кожен тиждень до нього дзвонила. А тепер деколи з татовим братом я на Скайпі. До брата дзвоню або коли він вийде на Скайп, вони не дуже виходять. Моя мала [сестра] чогось...не знаю...в неї чи Скайпу нема ... Я до неї дзвоню... на мобільний дзвоню.»* [Інт.-11]. Респонденти, в яких в Україні проживають діти, зв'язуються з ними частіше (від одного разу на день до одного разу на тиждень) також за допомогою телефону та Skype: *«... Тогда же скайпов не было... И от, по телефону раз в неделю только и разговаривали, и все... [пізніше] был у нас скайп, я с детьми уже виделась, я с ними общалась... да, каждый день»* [Інт.-1]; *«Ну, майже щодня. Нє, звичайно що не щодня. Ну, але... Як мама була, то я дзвонив, звичайно, до мами по часу ми розмовляли. З дітьми так. Я більше дзвоню до сім'ї там, до сина дзвоню... до них постійно дзвонили, то молодша дзвонила, до жінчиних батьків дзвонили. Та, всім дзвонимо так, по мірі можливостей, звичайно. Кожен день не дзвонимо, ну але.»* [Інт.-29]. Ті респонденти, які не мають близьких родичів в Україні, не мають практик регулярного спілкування з Україною. Комунікація з друзями відбувається здебільшого з використанням соціальних мереж Viber, Skype, WhatsApp зрідка – телефоном: *«... Зараз це Вайбер ось цей багато ще означає, ну... напевно, через день, через два, кожний тиждень точно. З рідними кожний тиждень точно, а так ще може в процесі тижня чи там ше хто знайомий подзвонить, двоюрідна сестра чи там колежанка подзвонить, якби-то не входить в регулярний графік [сміється]»* [Інт.-13]; *«Скайп. Кожен день по пару годин. Телефон, то якщо, скажімо, хтось не бере Скайп, ми дзвонимо на телефон, то без проблем. І друзі по Скайпу і це ВотсАп є з колежанками то ВотсАп, Емейл, ну, будь-який засіб. З батьками Скайп, в основному»* [Інт.-4]; *«Переважно по Скайпу... В [19]90-ті роки більше по телефону, бо тоді Скайпу тоді ще так не було... Так звичайно через Фейсбук...»* [Інт.-9]; *«... В телефонній формі з бабусями, в спілкуванні через Інтернет з друзями там, знайомими. Ну, і там всякі соціальні мережі...»* [Інт.-18]; *«... Я тільки спілкуюся з сусідами і деякими подружками з якими ходила до школи через Однокласники, бачу їх на Однокласниках або на Фейсбуку, вони там виставляють свої фотографії з*

своїми чоловіками, дітьми, і ми так спілкуємось... Ну, я маю Вайбер, я спілкуюсь з одною сестрою там, декілька людей, де я жила... до сусідів, до подружок...» [Інт.-23].

Коли йдеться про телефонні дзвінки, то їх переважно здійснюють самі мігранти, оскільки це дешевше, ніж телефонувати з України до США: «Ну, не переважно, а я дзвоню, лише я, бо, ну, їм платити за міжнародні розмови, ну, не те що це дуже дорого, але це зайві витрати для пенсіонерів. А я дзвоню зі Скайпу і мені це не так дорого» [Інт.-18]; «Я телефоную. Бо я знову, через моє власне життя, через моє приватне життя я не сиджу на комп'ютері весь час і тому мене на Скайпі застати майже неможливо. І тому я періодично виходжу на зв'язок.» [Інт.-10]. Натомість спілкування за допомогою Viber, Skype, WhatsApp та соцмереж відбувається рівнозначно із ініціативи як мігрантів, так і родичів / друзів, які проживають в Україні: «Да когда я, когда они звонят, я перезваниваю. Одинаково.» [Інт.-14]; «Дивлюсь, якщо хто є, я телефоную. Зараз, через те, що ці функції вже є на смартфоні, тому деякі друзі мої, мені телефонують на Вайбер, на телефон. Тобто, телефон зі мною, тому мене найлегше застати.» [Інт.-10]. Також респонденти зазначають про проблеми з організацією телефонних дзвінків та відеочатів через різницю в часі між США та Україною: «...В Україні я спілкуюся звичайно з мамою і з сестрою, з бабою, дідом, я спілкуюсь зі своїми друзями; ну в нас різниця 8 годин, і коли я вже в четвертій годині з роботи іду, то вже дванадцята година ночі, а коли вранці встаю в п'ятій ранку, то мені нічого не хочеться» [Інт.-3].

Загалом можна виділити такі форми зв'язку мігрантів із країною еміграції (з Україною): **фізичний** – відвідування, спілкування; **матеріальний** – грошові, речові передачі; **психологічний** – відстежування інформації з України та емоційна прив'язаність до країни походження, Батьківщини.

Крім того, за результатами дослідження можна простежити, що в старо-прибулих більше проявляється зв'язок з Україною загалом, ніж з конкретними близькими людьми, які тут проживають, тобто в опитаних українців залишається зв'язок з країною походження. Хоча такий вид зв'язку притаманний також і новоприбулим, представникам четвертої хвилі, поруч із традиційними формами особистого зв'язку з родичами, друзями, знайомими в Україні.

Кола спілкування

Ще одним видом практик, типових для іммігрантів, є вибір кола (близького) спілкування, до якого входять інші іммігранти. Серед опитаних українських іммігрантів **нової хвилі** у США більшість зазначає, що не має друзів серед американців: «Не маю тут друзів в Америці, та ви що!? ... Ви знаєте, що дуже важко знайти в Америці ... більш менш з похожими позиціями в житті» [Інт.-2]; «Ну, якось з американцями не складається... Ну, знайомі є, але... ну, так щоб

то були близькі друзі, то ні, якось все-таки, менталітет не той, в мене було пару ... ну, якось старалася налагодити якісь відносини, але шось такого нічого не виходило» [Інт.-12]; «Просто я спілкуюся з ними якби нормально, але я маю на увазі такого, що там приходити в гості, в них якось це не прийнято, в них якось більше на якісь свята. Вони не настільки тісно дружать, як мені здається, як ми» [Інт.-27]. Винятком тут є респондентки, одружені з американцями: «В мене є американці й українці. Американців [більше]. Почалося через чоловіка, потім через навчання, потім через дітей.» [Інт.-21]. Респонденти, які мають друзів серед американців часто говорять про їхнє неамериканське походження: «Американців в мене дуже мало; одна людина така, з якою я можу близько поговорити то тільки одна є жінка-американка, і то в неї тато емігрант з Голландії, значить якесь європейське коріння напевне тому і розуміємося.» [Інт.-5]; «Так, це була дуже хороша жінка. ... ми були, я би сказала, добрими друзями. ... Ну, але вона сама з Канади жінка. Тобто вона не американка. Вона вже тут досить довго живе, але народилась вона в Канаді. І вони схожі на європейські. Вона там змішане італійсько-французьке походження. Може оце там якісь культурні програми теж спрацювали на цьому рівні» [Інт.-25].

Українські іммігранти в США підтримують погляди своїх друзів / знайомих з інших країн на «чужих» і «своїх інших», тобто вихідців із колишніх радянських республік. Спілкування з «чужими» іммігрантами відбувається здебільшого через роботу або навчання: «І знову ж таки міжнародні студенти. Контакт ми з ними знаходили моментально. При тому, що це були різні культури: Кеннія там, Нікарагуа, Бог знає шо. Ми з ними спілкувалися дуже невимушено, дуже легко» [Інт.-25]; «Та, такі товарищі як я, такий же зброд. Так само як в університетах, там зброд з цілого світу... Зі мною сидить чувак, ... він з Австралії, народився в Австралії... Бувший начальник він з Канади... а купа є з того Китаю, з Індії. Колеги в мене там були, такий чувак з Канади, а інші були студенти з Аргентини, місцевий американець, якийсь китаєць, китайців завжди було багато...зараз ми спілкуємося з емігрантами з Польщі і з Грузії... там [в Сан-Дієго] в основному було спілкування, були з Італії люди, з Росії теж були, ну, вони євреї з Росії, були і з Філіпін здається, та...» [Інт.-31]; «Є там, вона народилась в Гонконзі і в два роки її вивезли, от вона зі мною робить там. Потім у нас робить мексиканка, така Мірея, дуже добрі в мене з нею відносини... абсолютно нормальні. Ми одного віку. На роботі ще один іранець робить, але то чисто на роботі» [Інт.-11]. Особливістю таких практик у США є те, що тут це не лише типові міграційні практики пошуку собі подібних, з якими пов'язує спільний / однаковий іммігранський досвід і міграційна ідентичність. Українці в США вимушені спілкуватися з іншими іммігрантами часто й через те, що іммігранти становлять значну частку населення цієї країни, і необхідність спілкування з ними не завжди залежить від свідомого вибору українців у

США, вони зустрічають їх на роботі чи навчанні, по сусідству чи на відпочинку: «А колектив...иш... дуже різнобарвний: і американці, і мексиканського походження, було зараз...иш... Філіппіни, з Росії одна дуже приємна жінка була замужем з американцем.» [Інт.-13]; «Все: есть и русские, есть и украинцы, есть и американцы. Так, как я в свое время посещала ESM [навчальна програма], а там очень много иностранцев, посещают много национальностей, то я довольно много поддерживаю отношения с разными национальностями. Те кто японцы, Латинской Америки, я с ними тоже общаюсь.» [Інт.-14]; «Китайці... В наших классах я одна біла була... Китайці всі були переважно, чорних не було, тільки один студент і одна дівчина була ... може десь один армян був... і десь три мексиканці» [Інт.-23].

Натомість суто іммігрантською практикою є спілкування зі «своїми іншими», з якими їх поєднує володіння (російською) мовою; спільне минуле і соціокультурні умови життя до міграції та подібні умови життєдіяльності в суспільстві, яке приймає: «...Він з Азейбарджану, але вони вірмени. Тоді як ті події сталися, вони звідти втікли і їм дали політичний притулок і вони приїхали сюди на статусі біженця зразу... по моему в 1991 чи 1992-му... а вони знають всі ходи і вони тобі підкажуть дешевші магазини, такшо цей...» [Інт.-11]; «Там и украинцы, и русские есть и евреи даже были и армяне, и грузины, все, то есть, все из Советского Союза которые, по этому стихотворению изгнанники, наверно.» [Інт.-1]; «Я підключила всю свою, як то кажуть, фантазію, щоб придумати, дезнайти своїх людей тут, де можна знайти церкву, де можна попитати, де є люди, які розмовляють твоєю мовою, не обов'язково це повинна бути українська, це могла бути і російська мова, тоді ж не було цих проблем, розумієте, які зараз виникли. Люди більш-менш згрупувалися не тому, що вони українці, росіяни чи білоруси, а тому, що ми всі з Радянського Союзу...Тут більше довіри до тих, хто розмовляє твоєю мовою» [Інт.-2]; «... з нас роблять тут слов'ян, що ми тут є рускоязычніє ... що ми тут всі рускоязычніє, от так що в нас таке ше є ... в нас, наприклад, може бути 70% населення з України, а ходять до церкви називається слов'янська і як проповідують, тіки по-російській говорять» [Інт.-17]. Проте не завжди такий досвід взаємодії з цією групою іммігрантів респонденти вважають позитивним «з росіянами навіть е.. то вони знають ті самі проблеми, Постсоветській Союз ...То там була команда емігрантів, українців, ну то я зустрівся з тими самими праблємами, що колись там були в Росії і Україні, інтриги, заздрість і т.д. і т.п. ... Але серед американців я не зустрічав такого. Їм то нецікаво, їм головне який ти робітник, і вони завжди стараються бути справедливі, завжди цінують твою роботу, стараються заплатити» [Інт.-8].

Також чисто іммігрантською практикою, в якій знаходить вияв не тільки міграційна ідентичність, а й українська етнонаціональна, є спілкування з ін-

шими українцями у США. Респонденти часто зазначають, що найближчі друзі в них українці, і з ними вони найчастіше спілкуються, а також те, що тісна взаємодія з українцями відбувається не через роботу чи сусідство, а через свідомий вибір спілкування саме з українцями, зі «своїми»: *«Комфортнее я себя чувствую, конечно, среди украинцев.»* [Інт.-14]; *«Тому що, напевно, в нас є альтернатива. Тому що якби, звичайно, з своїми легше, своїх людей легше розуміти. Ті самі традиції, ті самі свята, вони... Не знаю... Якби не було, якби це було так, приїхали, а ми тут одні, всі інші – американці, звичайно, з американцями б спілкувалися. А так...»* [Інт.-27]; *«... от на початку я приїхала, я писала мамі: «Мамо, тут людей нема...», знак оклику, «...навколо самі американці», і мені було трудно. Звичайно, потім наїхало кучу наших людей ... то все таки краще людина себе почуває, з тими людьми з її групи...»* [Інт.-17]; *«Зараз я фактично тусуюсь з українцями... всі ці реалії життя були незрозумілі, люди якись дурацькі, я не знаходжу з ними спільної мови, мені комфортно тільки з львів'янами, з Західної України»* [Інт.-20].

Серед респондентів **старої хвилі** також характерно мати найближчих друзів серед українців та практика створювати / підтримувати ці контакти саме через спільне походження і належність до однієї етнічної групи у США: *«Мої друзі переважно церковні. В нас є православна церква одна і є друга, то ми друзі зі всіма. Я знаю їх і з хору, бо ми в хорі співали...Всі українці, які чують себе українцями. І Народний дім в нас є. Якось ми гуртувалися всі разом»* [Інт.-39]. Особливо характерною ця практика є для українців, які проживають у містах зі значною питомою вагою українців серед мешканців міста.

На відміну від новоприбулих респондентів представники третьої хвилі української імміграції до США зазначають, що мають близьких друзів в однаковій кількості серед українців, американців та інших іммігрантів: *«В мене є, я б сказав, що досить багато [українських друзів]... Щоб таких аж близьких друзів, то є кілька, а найкращий мій приятель, то є німець, з яким я вже сорок років полюю разом. Мій приятель, ми навіть не мусимо розмовляти, і знаєм, принаймні, що один і другий думає. Такий зв'язок дуже сильний. В мене є і американські приятелі також.»* [Інт.-33]; *«Мої колеги були американцями, але ми мали теж кілька з Індії і я донині з ними товаришую, вони мене запроршують на свята...Так само є кілька німців — як я йду на вакацію, то з ними бачусь і вони так само. Та що ми з ними підтримуємо звязки... Для мене українці [домінують серед друзів]»* [Інт.-40]. Проте свої кола спілкування ця група респондентів розділяє, зазвичай, тільки на українців та американців: *«Є багато американців, ну, і так само українців. Це переважно українці, бо ми в цих, знаєте, великих громадах, то так як і на Україні все, все відбувається ... українці досить добре трималися, довго, і то вже четверта еміграція ... але переважно, я б сказала, всі громади у великих містах тримаються поки що»* [Інт.-37]. Тут нема групи

«своїх інших». Староприбулі українці не схильні виділяти іммігрантів із країн колишнього СРСР в окрему групу і вважати їх окремим видом іммігрантів у США чи «своїми», оскільки з огляду на історичні обставини вони не проживали, або мало проживали в одній країні (СРСР) разом із цими народами, в них нема спільного минулого, ідентифікації з СРСР; також ця група іммігрантів не вважає себе ні російськомовною громадою, ані російськомовною взагалі.

Участь в іммігрантських організаціях

Для опитаних українських іммігрантів у США характерно поділяти свою етнічну групу в цій країні на стару і нову хвилі і взаємодіяти з українцями пріоритетно із своєї хвилі. Взаємодія представників різних хвиль відбувається через відвідування тих самих українських церков та участь в організаціях українського спрямування: «... Ми маємо тут, наприклад, товариство Каліфорнійська асоціація, як вона називається, «вшанування пам'яті Голодомору» я належу до цієї організації, і то члени цієї організації, ми разом сходимося, обговорюємо різні справи. Потім тут є Український культурний осередок... Ну, церкви тут є. В церквах ми сходимося і святкуємо різні свята наші, Великдень, Різдво...» [Інт.-36]; «Що тільки тут було, моє ім'я було всюди. Я була два рази головою Союзу Українок, була головою Марійської Дружини, в хорі «Кобзар» співала, коли він зачався то було ще 50 років тому. ... Була така організація «Допомога Україні» то я там була секретар, так що я старалася своє життя якось використати для чогось, а не сидіти.» [Інт.-39]. Водночас усі респонденти **третьої хвилі** зазначають, що брали та беруть участь в офіційних українських організаціях (культурних, політичних, молодіжних, благодійних) та вважають парафіяльні громади українських церков організаціями: «Ні, в політичних, я не дуже. В Клівлянді не було, але в церкві, знаєте... У мене було при церкві товариство...Робили реклями всякі, виступали, як були якісь виставки робили. Багато цей, так само гроші збирали на, на всякі речі, на політичні. Демонстрації були...» [Інт.-37]; «Тоді, як мав вільний час, брав участь у різних організаціях і студентській громаді. ... І в хорі був, і в драматичному гуртку...лікарське товариство, було товариство Української народної республіки, якого головою я був певний час... Мали зв'язки з іншими еміграційними урядами наприклад з Польським, Литовським, Балтійським та інших народів ... засновником організації української демократичної молоді ОДУМ і членом її. Тут є організація СУМ є організація Пласт я був засновником організації Пласту в Америці. Нас двох було мій колега і я ми заснували Пласт в Америці в [19]48 році. Я не знаю, тепер як я думаю про це, то як я мав стільки часу, щоб всюди бути» [Інт.-36]. Ця група респондентів скаржиться, що серед представників нової хвилі такі організації не є популярними: «З моєї точки зору я от розумію вони приїхали заробити гроші, мене болить що вони до церкви далекі. Бо в церкві ми сходимося

*і тут починається вся наша діяльність, як їх тут не буде то що? От, навіть я вже маю 91 рік, і я ще дякую Богу що автом я їду сама. ... Отте старе покоління мігрантів, бо ми вже були нове тоді. Їм також треба віддати багато що вони то втримали і мову втримали. Церкви будували, працювали тяжко, бо такої високої освіти не мали... Бачте українці всюди кругом старалися щось помагати своїм людям.» [Інт.-39]; «... наша хвиля нам здається, так можливо, що ми не праві, здається що ми більше патріотичні, бо ця хвиля приїхала щоб заробити гроші я розумію, що вони мусять заробити утримувати свою родину, але вони масово не включаються в існуюче українське життя вони тримаються окремо. Може вони беруть участь в протестах часом, демонстраціях, до яких між іншим наша хвиля також прилучується, але вони це організують і часто ми не знаємо, що вони це організують без комунікації.» [Інт.-36]; «Все були на різні... чи на фестивалі, чи на Маланку, чи на різні.. інженерський баль, то все товариство інженерів робило дебют, молодих і т.д. Але тепер то всьо, власне, старші є старші, а молодші тим не цікавляться.» [Інт.-32]. Близько половини респондентів **четвертої хвилі** заперечують свою участь в українських іммігрантських організаціях у США: «... нема часу, нема мене ніде, не хватає, я люблю сидіти, тихо сиджу.» [Інт.-3]; «Ні, я не знаю про жодні мігрантські організації» [Інт.-15]. Іммігрантськими організаціями респонденти вважають:*

- Українські церкви / церковні спільноти: «Сьогодні я через... за допомогою моїх знайомих, нових знайомих познайомився ще із однією українською церквою. Тобто для мене це принципово і це мій вибір ходити до української церкви.» [Інт.-10]; «... церква то є громадська інституція, люди церкву підтримують, люди церкву будують, церква є для людей...» [Інт.-16].
- Українські «ком'юніті» та культурні центри: «В нас для того є інститут, наша величезна ком'юніті і особливо, це вже така напевно соціальна специфіка: тусуються ті там клуб по інтересам є, тусуються ті одружені і не мають дітей, тусуються ті, які ще не мають дітей і не одружені, в них зовсім інша тусня і ті, що вже з дітьми вони тусуються з тими що одружені, але ще без дітей або вже на якигось дитячих концертах. Ну це вже такі свідомі українці ці що постійно от там мітинги в нас були протести Майдани, то ці, що ходять на ці всі заходи то ми так один одного майже всі знаєм» [Інт.-4]. Зазначимо, що опитані українські іммігранти іноді зазначають, що відвідують / відвідували також і російські / російськомовні «ком'юніті»: «... я тільки ходжу в Російський центр, который ни какую политику не поддерживает. Это не политический центр, это просто люди приходят туда отдохнуть» [Інт.-1]; «Наприклад це такі.. можна сказати, що це осередки російськомовні. Тобто люди збираються, іммігранти, спілкуються. Може десь

проводять час разом. Є такі спільні там, американсько-російські... Це більше як російськомовні групи. Це, якщо чули, такі міт-апи. Міт-ап – люди збираються, щоб провести дозвілля» [Інт.-10].

- *Неформальні організації / групи в соцмережах, створені для підтримки Майдану та України у конфлікті з Росією: «Неформальна мережа. В нас своя група. Ми назвали її «Майдан», ми час від часу сходимося, радимося, ділимося інформацією, така невеличка група тут працює... Ми відкрили рахунок в банку і час від часу збираємося, ділим ті гроші, кому найбільше потрібні, декілька разів на місяць ...» [Інт.-28].*
- *Офіційні організації українського спрямування (які створили, зазвичай, староприбулі українці у США): «Но если брать, что я как член-волонтер Украинского Домика, то, наверное, можно брать во внимание...Это есть такая международная организация домиков у каждой нации ... Есть свой домик в парке Сан-Диего. Они специально сделали парк с огромным количеством музеев. ... По выходным, в воскресенье, это волонтерское, никто нам зарплату не платит. Ищем представителей, кто готов открыть этот домик, свяжутся, выставит что-то. Если люди будут что-то спрашивать об Украине, что происходит, историю, какие-то вопросы, рассказывать пояснять и прочее, прочее. Не каждое воскресенье, мы дежуриим. Иногда мы можем организовывать какую-то активность» [Інт.-14].*

Що стосується іммігрантських організацій, то новоприбулі головно надають перевагу різного роду неофіційним організаціям та зазначають, що офіційні організації їх не цікавлять через неефективність їхньої діяльності: *«Не, не входимо. Я був в такій сфері — такий клуб спадщини, але мені не сподобалася їхня структура, їхня робота, більше формальності ніж практичної роботи. Я просто там губив час, на початку ми приїхали, були членами, були, але.. дуже мале почуття корисної дії. Вони більше організують фестивалі, всякі свята. Воно потрібно, воно потрібно. Але треба зараз в даний час більше свого часу приділяти тій допомозі, тим проблемам. А то всьо решта відправляти на якісь, не знаю, на інчий час, тому що зараз час не терпить» [Інт.-28], а також, скаржаться на те, що староприбулі українці не допускають їх як повноправних членів у ці організації: *«Вони постійно звинувачують новоприбулих у тому, що «понаїхали і везете сюди свій Радянський Союз», але в Україні нема Радянського Союзу і я приїхала сюди, коли я попала на перші збори, я відчула Радянський Союз. ... і диктатура тут є. Тому, що я маю, я маю вимолювати, я пишу лист, я кланяюся. Я 150 разів говорю «Дякую!», щоб нам якусь суму виділили на підтримку «Червоної калини». Точно так же для «Рідної школи». А я вважаю, що якщо є українське ком'юніті, має бути правила, має бути бажання і закон фінансувати такі організації як «Рідна українська школа». Тому, що**

якщо цього не буде, що тоді є ком'юніті? ... – «Це наше, от 70 років, це наші бабусі, матусі це все побудували, це все поставили». Добре, дякуємо, ми це все поважаємо, ніхто це до себе не забирає, ну, що значить це ваше? Якщо будете так поводитись, то воно просто все зчухне, загине...» [Інт.-6].

Проблеми у спілкуванні представників різних хвиль виникають здебільшого через різні причини та умови еміграції (третю хвилю вважають політичною, а четверту – економічною) та через наявність російської компоненти в мовних практиках новоприбулих, що староприбулі вважають проявом непатріотичної позиції стосовно України: «Але наскільки так мені казали, що оця хвиля [19]90-тих років в основному економічна хвиля, якщо перед тим в основному були політичні такі, і ті попередні хвилі, так, дійсно, вони були свідомо політично, тому що багато з них тікали від комуністичного режиму, і переслідувань політичних і все таке. Ця хвиля то економічна, на той час вже всіх десидентів повиганяли, кого не виганяли, то посадили, а не посадили, то до Сибіру відправили, а [сміх], то більш така економічна струя. Тому що не було що їсти, знаєте» [Інт.-8]. Ці та супутні причини стають підґрунтям для конфліктів між представниками різних хвиль української імміграції у США. Хоча респонденти зазначають і про приклади успішної взаємодії між ними: «Я думаю, те, що це добре. Я даю інформацію про Америку своїм друзям. Вони з великим задоволенням це читають. Я маю можливість об'єднати різні покоління іммігрантів тому, що я спілкуюсь це з тими, які приїхали ще під час війни, навіть з такими людьми яким 97, 99 років і з молодими людьми, які тільки тепер приїхали» [Інт.-9]; «...а тепер я такий радий, у нас новоприїжджі зараз, з маленькими дітьми, молоді покоління. У нас сьогодні, от в прошлу неділю, в церкві до причастя пішло уже 15 дітей маленьких» [Інт.-33]; «То є великий шмат часу. Очевидно, я би сказав є трошки, є інакше, бо люди інакше виховані ... я не бачу нічого злого, ми є продукт нашого оточення і вони то показують... Мій підхід, то є старатися зі всіма добре жити але то, як не, то я відступаю. Я думаю що то є виховання, інші пріоритети...Ми часом бачимо деяких що їм українська річ є менш важна, щоб ви знали, чомусь і нас то часом болить. Вони кажуть: «Ми приїхали і ми американці», але я не бачу тут конфлікту — мож бути і таким, і другим. Я таким і є. Ну, мова – є такі шо привозять дітей до української школи, а є такі, шо не, кажуть :«А нашо нам того?», знаєте» [Інт.-40]. Аналізуючи відносини між українцями різних хвиль, можна стверджувати, що позитивно відгукуються респонденти здебільшого про взаємодію з українцям своєї хвилі: «... Мого товариша знайомі, і він подзвонив до них вони мене зустріли в Нью-Йорку звичайно я дуже переживала, незнайомі люди, але оказалось дуже прекрасна сім'я, дуже, звичайно, дуже добра, віруюча ...» [Інт.-26]; «Я думаю, що так як мої ровесники чи щось, то, властиво, більше цікавляться, власне, новинами, громадським життям всюди, бо чую від всіх

«то цікаво, хто що робить...», «а то Філадельфія робить...». Багато що виїхали на Флориду, на пенсію там і т. д., то ніби відновлюють активне українське життя там» [Інт.-32], а негативно – про українських іммігрантів іншої хвилі: «Чомусь таке є, деколи бачать, що новоприбулі там руські чи шо Радянського Союзу вони не допоможуть тобі, не скажуть: не йди туди, не роби того. От не підскажуть чомусь. Таке дуже часто. Я не знаю чому, не допоможуть» [Інт.-11]. Проте трапляються і винятки (успішна взаємодія з представниками іншої хвилі чи конфлікти з українцями своєї хвилі).

Отже, у взаємодії між українцями у США простежується певна особливість. З одного боку, респонденти часто зазначають, що віддають перевагу спілкуванню із «своїми» та найближчих друзів обирають з-поміж українців у США (якщо не одружені з американцями), а з іншого боку – є нарікання на проблеми в комунікації з іншими українцями та акцент на їхніх негативних рисах: *«... Дійшло до того, що мене латиші слухали, серби слухали, поляки слухали, які працювали зі мною, крім українців. Українці, все їм було прикро, все не так ... вони мені, наші українці, найбільше клопоту робили. ... Я рішив, то була велика помилка набрати своїх, щоб допомогти їм. ... Наша нація має дуже багато недостатків» [Інт.-33]; «... був такий принцип: той, хто перший приїхав, а потім чий родичі приїзжали пізніше, то вони вважали, вибачаюсь за слова, які скажу, бо інакше це не буде звучати: «Ми з'їли свою кучу «дерьма», а ви повинні з'їсти свою...»» [Інт.-10].*

Оскільки сучасна українська імміграція в США має вже близько 30-ти років досвіду, то, крім традиційного поділу українців за хвилями імміграції, можна розділити саму четверту хвилю на групи за різними критеріями, головними з яких є час прибуття у США і терміни проживання там: *«...Можна розрізнити людей, які вже зрозуміли куди вони приїхали і які ще не зрозуміли куди вони приїхали. Так умовно кажучи. Таких свіжих і вже таких вбулих, також можна поділити [сміх]» [Інт.-5].* Вичерпну характеристику такого поділу знаходимо також у словах священника однієї з українських церков: *«...Вони кинулися на роботу. Заробляли, заробляли, заробляли до певної міри вони заробили і зрозуміли, що та, ми заробили, діти тут вже народилися, діти тут вже будуть жити, ну, але українці, а я бачу що мої діти українською мовою не говорять, тобто культуру нічого тут не підтримують, тобто вони вже стали американцями і вони після тих 20 років зрозуміли що якщо ми збираємося тут жити, повинні підтримувати якесь українське громадське життя. І вони стали дійсно активно працювати, вони заручилися до різних церковних організацій, створили свої організації громадські, створило різні гуртки, танці, школу, тобто вони почали дійсно тут після тих років будувати, будувати чи може відновлювати, старатися дати українську мову, українську традицію, своїм дітям. Ці люди що приїхали сюди, я так бачу, багато таких приїхали сюди ... там 2007–2008 рік, то*

це є економічно еміграція, їм не треба, ще ні української церкви, культури, мови, треба американського життя, американського заробітку,.. любов до України? Вони приїхали з України, розумієте, Вони приїхали сюди для чогось інакшого, не будувати добру українську громаду, а щоб збудувати собі добре життя ... знайти добру роботу знайти добре життя, створити теж добре економічне становище для своїх дітей і родини, з часом вони зміняться ... Економічно я вже задоволений, знаєте, потреби часом задовольняються по рівнях, як ти маєш ту потребу задоволено, то ти вже хочеш трошки інакше. Ну, деякі люди не вистають на наступні рівні ...» [Інт.-16]. Тобто залежно від часу перебування простежується певний зсув акцентів у практиках, які розкривають міграційну ідентичність українців четвертої хвилі.

Отже, незважаючи на однакові країни походження та призначення, практики, що розкривають належність до спільноти мігрантів, є різними в українців третьої та четвертої хвиль. Зокрема, це стосується способу виїзду (транспорту, організації, оформлення документів), вимушеності / добровільності вибору емігрувати з території України (хоча США як країну імміграції представники обидвох хвиль обирали добровільно); а також джерел отриманої під час переїзду та облаштування допомоги. Якщо для староприбулих такими були державні органи США, іммігрантські організації, представники попередніх та своєї хвилі, то для новоприбулих – здебільшого представники своєї хвилі та родичі, які належать до попередніх. Що стосується практик відвідин, вербального спілкування та передач, то вони характерні для представників обидвох хвиль. Проте, якщо третя хвиля практикує здебільшого ділові / туристичні контакти разом із родинними / дружніми, то в четвертій хвилі превалюють останні, що є логічним з огляду на час, який минув з моменту виїзду та, відповідно, вищу ймовірність наявності великої кількості активних родинних / дружніх контактів з Україною. Крім того, дещо відмінними є ідентифікаційні практики, що стосуються кіл близького спілкування в США. Зокрема, на відміну від нової респонденти старої хвилі не виокремлюють групу вихідців із колишніх республік СРСР серед своїх контактів у США та частіше зазначають про близьке дружнє спілкування з американцями та представниками інших іммігрантських спільнот у США. Свої особливості у кожній з хвиль мають і практики участі в іммігрантських організаціях та уявлення про їхній оптимальний формат. Якщо для староприбулих характерною є участь в офіційних українських іммігрантських організаціях, то новоприбулі віддають перевагу неформальним групам українського спрямування та, подекуди, пострадянським ком'юніті. Отже, на підставі проведеного аналізу доходимо висновків, що незважаючи на спільність ідентичності «українські іммігранти в США», практики, що її розкривають, можуть суттєво різнитись залежно від причин, різновидів, історико-політичних та соціокультурних умов міграції.

Adam Bobryk
Tożsamościowo-językowy aspekt
pisowni nazwisk mniejszości narodowych.
Przykład Republiki Litewskiej

Tożsamość jest autodefinicją jednostki jako aktora społecznego¹. Wiąże się z tym identyfikowanie z różnymi elementami rzeczywistości społecznej. Dokonywane jest zarówno przez jednostkę, jak i innych uczestników życia społecznego. Mają na to wpływ nie tylko indywidualne decyzje, faktyczne wybory, zachowania, ale również postrzeganie i umiejscawianie w jakimś obszarze rzeczywistości społecznej przez innych. Wiąże się z definiowaniem otaczającego świata i określonego udziału w nim jednostki, grupy społecznej, czy szerszej zbiorowości. Ma to specyficzne znaczenie w kontekście kontaktów różnych społeczności, kiedy odmienność jest postrzegana w sposób szczególny. Na wzajemne relacje istotny wpływ ma postrzeganie rzeczywistości społecznej w kategoriach swój – obcy.

Jak słusznie zauważył Piotr Sztompka „O charakterze przestrzeni międzyludzkiej w ogromnej mierze decyduje charakter granic, jakie budują ludzie, odróżniając <<nas>> od <<nich>>: czy są to mury wrogości i nienawiści, czy izolacja wobec obcości, czy niechętna tolerancja wobec odmienności, czy otwarta postawa wobec inności. To, jak przebiegają te granice i jakiego są rodzaju, wpływa istotnie na <<klimat społeczny>> panujący w zbiorowości”². Związane jest to z pytaniami „kim jestem?”, „kim on/ona/oni są?”, „kim my jesteśmy?”, „kim my dla innych jesteśmy?”. Te kwestie rozważane są zawsze w aspekcie funkcjonowania różnych społeczności. Stwierdzić więc można, iż tożsamość jest nie tylko społecznie nadawana, ale także potwierdzana i przekształcana³. Ogromne znaczenie w tym zakresie odgrywa zbiór praktyk, wartości, poczucie ciągłości, spójności i odrębności⁴. To wyznacza zaś granice przynależności oraz kształtowania poczucia wspólnoty.

Należy przy tym rozróżnić tożsamość osobową i społeczną. Trafnie i zwięźle ujął tą kwestię Jan Turowski. Wskazał on, że „Tożsamość osobowa oznacza poczucie ciągłości jaźni, ciągłości własnego istnienia, mimo upływu czasu, tożsamość społeczna natomiast oznacza poczucie zajmowania przez jednostkę określonego miejsca w świecie społecznym, pełnienie określonych ról społecznych”⁵. W przypadku osobowej jednostka postrzega siebie jako odmienną od innych i

¹ J. Turowski, *Socjologia małe struktury społeczne*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000, s. 43.

² P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2012, s. 139.

³ P. L. Berger, *Zaproszenie do socjologii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 96.

⁴ R. Zenderowski, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etnicznością religii a sakralizacją etnosu (narodu)*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2011, s. 31-32.

⁵ J. Turowski, *Socjologia. Małe...*, s. 43.

posiadającą szereg unikalnych cech. Pociąga to za sobą decyzje związane z afiliacją społeczną¹. Niezależnie od skali dokonywanych transformacji jednostka postrzega siebie jako tego samego człowieka, niezależnie od pełnienia różnych ról społecznych. Ma więc poczucie ciągłości jaźni². Tożsamość społeczna stanowi pochodną różnorodnych przynależności. Postrzegane może to być subiektywnie, jako poczucie tożsamości oraz obiektywnie przez klasyfikowanie jednostki przez innych³. Naturalnym procesem jest zmiana miejsca w społeczeństwie. Dotyczy to struktury stosunków społecznych, ról, statusów. Prowadzi do modyfikacji tożsamości społecznej, która może być efektem własnych działań i przemyśleń lub stanowić efekt zewnętrznego nacisku i decyzji niezależnych od jednostki. Konsekwencje to m.in. poczucie spełnionej realizacji, dumy, czy też zagrożenia⁴.

Naród jest niewątpliwie tworem społecznym. W znaczącym stopniu jego funkcjonowanie wynika z identyfikacji grupowej jednostek, funkcjonowaniu w jednym obszarze wspólnoty kulturowej, tradycji i świadomości wielowiekowych działań wspólnotowych. Niejednokrotnie istotnym czynnikiem spajającym jest także język. Bardzo trafną definicję narodu sformułował Jan Turowski, który stwierdził, iż jest on „powstała w toku rozwoju historycznego wspólnotą ludzi, którzy obiektywnie i w swej świadomości uznają dany język za swój język ojczysty, uznają określone terytorium za swoją ziemię ojczystą, są przekonani o wspólnocie swojego pochodzenia, tworzą własną kulturę i posiadają lub dążą do posiadania uznawanej za swoją organizacji politycznej (państwa)”⁵. Należy tu przytoczyć również opinię Bohdana Dziemidoka, który podkreślił, znaczenie poczucia zbiorowej tożsamości narodowej. Stwierdzał on, iż integruje ona członków danej wspólnoty „sprzyjając powstawaniu więzów solidarności i pomocy wzajemnej. Umożliwia to przetrwanie w sytuacjach zagrożenia narodowego lub społecznego (eksterminacja, dyskryminacja lub próby wynarodowienia). Zagrożenia społeczne mogą dotyczyć zarówno mniejszości narodowych w jakimś kraju, jak też narodowości nie stanowiącej mniejszości na danym terenie, lecz pozbawionej własnego państwa narodowego”⁶.

¹ B. Szacka, Wprowadzenie do socjologii, Oficyna Naukowa, Warszawa 2003, s. 150.

² J. Turowski, Socjologia. Małe..., s. 43.

³ B. Szacka, Wprowadzenie do..., s. 150.

⁴ J. Turowski, Socjologia. Małe..., s. 43.

⁵ J. Turowski, Socjologia. Wielkie struktury społeczne, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000, s. 146.

⁶ B. Dziemidok, Tożsamość narodowa a nacjonalizm w epoce globalizacji, [w:] B. Szklarski (red.), Mity, symbole, rytuały we współczesnej polityce. Szkice z antropologii polityki, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Collegium Civitas Press, Warszawa 2008, s. 143. Zbigniew Bokszański nawiązując do koncepcji Daniela Bella stwierdzał, iż narodowość „oferuje łatwo dostrzegalne, namacalne wspólne identyfikacje, ułatwiające nieomal natychmiastowe rozpoznawanie sojuszników i <<obcych>> - język, kuchnię, muzykę, nazwiska. Podczas gdy inne role i oferowane z nimi identyfikacje są bardziej abstrakcyjne i impersonalne”. Z. Bokszański, Tożsamość grup etnicznych a język w społeczeństwach wielokulturowych, [w:] S. Gajda (red.), Tożsamość a język w perspektywie slawistycznej, Uniwersytet Opolski – Instytut Filologii Polskiej, Opole 2008, s. 32.

Język jest najbogatszym systemem służącym komunikacji społecznej. W procesie interakcji stanowi on podstawowy mechanizm przekazywania znaczeń. Jest niezbędny w działaniu zarówno poznawczym jak też społecznym. Determinuje „formy myślenia, jest istotnym elementem interakcji społecznej. Stanowi wreszcie ważny komponent kultury symbolicznej, współtworząc w bezpośredni lub pośredni sposób komunikaty, będące istotą owej kultury”¹. Wspomaga przetwarzanie informacji jak też komunikowanie przekonań czy opinii. Dostarcza wielu środków, które usprawniają proces komunikowania². Niewątpliwie język pełni ogromną rolę w zakresie funkcjonowania świadomości narodowej. Bez jego znajomości nie da się w pełni uczestniczyć w kulturze własnego narodu³.

System językowy jest powiązany znacząco ze sferą tożsamości. Do niej zaliczyć można też nazwiska. Stanowi element definicji tego kim jest jednostka oraz tego kim byli przodkowie. Symbolizuje łączność i pokrewieństwo z pokoleniami, które już odeszły oraz innymi osobami, noszącymi takie same nazwisko. Znajduje się w obszarze zainteresowań społecznych (poprzez wskazanie na status, pochodzenie, więzy pokrewieństwa, czasami też poczucie swojskości lub obcości) oraz publicznych (identyfikacja osoby wśród innych obywateli, podmiot prawa). Nazwisko jest elementem dziedziczenia, gdyż przechodzi z ojca (w wyjątkowych przypadkach z matki) na dziecko. Jest też symbolicznym oznaczeniem utworzenia nowej komórki społecznej, w postaci rodziny, gdy żona przyjmuje nazwisko męża lub dodaje je jako drugi człon do dotychczasowego (w bardzo rzadkich przypadkach mamy do czynienia z przyjęciem nazwiska żony lub pozostaniem obydwu małżonków przy swoich dotychczasowych). Tradycja oraz powszechnie obowiązujące reguły prawne gwarantują stabilność nazwiska, czyli niemożność jego dowolnego zmieniania. Przekształcenie może zasadniczo odbyć się tylko na wniosek zainteresowanego w drodze postępowania administracyjnego lub sądowego.

Nazwiska stanowią istotną część składową systemu językowego. W związku z tym, jak podkreśla Kazimierz Rymut „z konieczności muszą być podporządkowane regułom tego systemu. W języku polskim muszą więc występować jako część zdania (pełnić np. funkcję podmiotu), muszą przybierać określone końcówki fleksyjne,

¹ Z. Bokszański, A. Piotrowski, M. Ziółkowski, Socjologia języka, Wiedza Powszechna, Warszawa 1977, s. 6. Cezary Kalita powołując się na tezy Ludwiga Wittgensteina, Wilhelma von Humboldta, czy tezy Edwarda Sapira i Benjamin Lee Whorfa formuje wniosek, że „ludzie którzy posługują się różnymi językami”, a dotyczy to również nazw własnych jakimi są nazwiska, „żyją w różnych światach, dlatego, że to właśnie język, którego używają warunkuje zarówno ich percepcję zmysłową, jak i sposób myślenia. Tak więc, to język kreuje nasz świat i on wyznacza granicę tego świata”. C. Kalita, Język, który myśli nami, czyli jak osiągnąć wieloznaczność w dyskursie pedagogicznym, [w:] T. Zacharuk (red.), Język współczesnej pedagogiki, Wydawnictwo Akademii Podlaskiej, Siedlce 2008, s. 96.

² I. Kurcz, Psychologia języka i komunikacji, T. 2, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2000, s. 210.

³ R. Dzwonkowski, Język a świadomość narodowa na przykładzie polskich mniejszości narodowych w krajach bałtyckich, na Białorusi i na Ukrainie, „Roczniki Nauk Społecznych”, 1993, t. XX, z. 1, s. 192.

mogą posiadać swoiste przyrostki, muszą składać się z głosek. I to nie z dowolnych głosek, tylko takich, jakie są w języku polskim, przybierać końcówki tylko takie, jakie używane są w danym języku i pełnić takie funkcje w zdaniu, jakie struktura języka przewiduje. (...) Możemy obcemu nazwisku nie dodawać polskich końcówek (nie wszystkie nazwiska nawet rodzime odmieniamy), ale użyjemy go w takiej konstrukcji składniowej, która wskaże, że w tym zdaniu występuje nazwisko”¹.

Nazwiska w pewnym zakresie są jednym ze źródeł wiedzy dotyczącej przeszłości, kultury, tradycji. Zawierają one informacje zarówno o pochodzeniu człowieka, miejscu zamieszkania przodków, ich aktywności zawodowej, ważnych doświadczeniach. Bardzo często wskazują one również narodowość. Jak stwierdza Zofia Kaleta „Nazwiska, podobnie jak inne nazwy własne, są źródłem wiedzy o historii społecznej i politycznej narodu, o rozwoju kultury i realiach życia oraz uznawanych wartościach. Mówią one o związkach z innymi krajami, o działaniach, dążeniach, a nawet emocjach ludzi. Są też świadectwem przynależności etnicznej człowieka do kraju i do narodu, wyznacznikiem narodowości. W czasach historycznych nazwiska wskazywały na pochodzenie społeczne ludzi”². Historia słów oraz pojęć zobiektywizowanych w rozmaitych językach stanowi element dziejów ludzkości³. Administracyjna ingerencja w elementy danego języka, a zwłaszcza w nazwiska, jest próbą zmiany interpretacji przeszłości i kreacji przyszłości.

Każda władza próbuje wpływać na sferę tożsamości. Elementem tego jest podejmowanie działań asymilacyjnych i dyferencjacji. Mają one na celu poszerzenie grupy swoich i wyłączenie innych. Jednym z elementów tego jest odwoływanie się do pamięci (w tym jej rekonstrukcji) i aktualizowanie tradycji⁴. II wojna światowa wywołała szereg diametralnych zmian, szczególnie w Europie Środkowo-Wschodniej. W sposób szczególny dotyczyło to Wileńszczyzny. Region ten przestał być częścią II Rzeczypospolitej i został włączony w 1939 r. do Republiki Litewskiej (RL), która rok później utraciła niepodległość i została inkorporowana przez Związek Socjalistycznych Republik Radzieckich (ZSRR). Zachowano dla niej pewne pozory odrębności, tworząc Litewską Socjalistyczną Republikę Radziecką (LSRR). Faktycznie kraj poddany został pełnej indoktrynacji politycznej, zmierzającej do ukształtowania w przyszłości społeczeństwa komunistycznego, i narodowej której celem było ukształtowanie „nowego człowieka radzieckiego”. W praktyce życia codziennego prowadziło to do rusyfikacji sfery językowej, w tym nazwisk.

¹ K. Rymut, *Nazwiska Polaków*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991, s. 10.

² Z. Kaleta, *Nazwisko w kulturze polskiej*, Polska Akademia Nauk Instytut Slawistyki, Warszawa 1998, s. 5.

³ T. Sozański, *Spółeczne i wspólne. Studium socjologiczno-filologiczne*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITETAS, Kraków 2013, s. 178.

⁴ J. Jastrzębski, *Tożsamość a formy pamięci zbiorowej – komunikatywna, kulturowa, medialna*, [w:] L. Dyczewski, J. Szulich-Kałuża, R. Szwed (red.), *Stażość i zmienność tożsamości*, T. 2, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 130.

ZSRR ujmowano jako „światową ojczyznę proletariatu”, zgodnie z ideologią marksistowską podkreślając prymat przynależności klasowej, nad narodową. Konsekwencją tego było w ramach polityki wewnętrznej kreowanie powstania nowego narodu radzieckiego, społeczeństwa zespolonego ideologicznie, ukierunkowanego na budowanie komunizmu i stopniowo rozluźniającego więzi przynależności do wcześniejszych nacji. Miała to być zupełnie nowa jakość. Naród radziecki, szczególnie promowany od lat sześćdziesiątych XX wieku, miał być realizacją wizji odejścia od tradycyjnego podziału na narody. Sekretarz generalny Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego Leonid Breżniew, precyzując to pojęcie stwierdzał, że ta nowa jakość nie jest prostą sumą dotychczasowych narodów. Opisuąc cechy jednoczące wskazywał na ideologię, wspólnotę ukształtowaną na bazie historycznych wydarzeń, oddziaływanie czynników kultury socjalistycznej, czerpiącej z różnych doświadczeń narodowych, uwarunkowań życia politycznego i ekonomicznego. Było to więc swoiste połączenie koncepcji politycznej i kulturowej narodu¹. W praktyce jednak oznaczało ukrytą formę rusyfikacyjną z dominacją oddziaływania ideologicznego marksizmu-leninizmu.

Polacy, którzy zamieszkiwali tereny Wileńszczyzny, jak też innych regionów republiki, znaleźli się w szczególnym położeniu. Zasadniczo obniżeniu uległ ich status. Pozbawieni zostali w wyniku wyjazdów w nowe granice Rzeczypospolitej swych elit. Pozbawiono ich możliwości aktywności grupowej. Nieliczne sfery funkcjonowania języka polskiego w życiu publicznym jak oświata, media, amatorski ruch kulturalny, powiązane również były ze sferą ideologiczną. Było to oddziaływanie na sferę tożsamości podobnych przekazów, jak adresowanych do innych narodowości, tyle, że w języku polskim. Przykładem może być funkcjonowanie od 1 lipca 1953 r. dziennika „Czerwony Sztandar”. Niezamierzonym przez inicjatorów efektem była jednak nie tylko obecność języka polskiego w przestrzeni publicznej, ale również w ograniczonym zakresie działania integracyjne, interwencyjne i przekazywanie treści również w jakimś stopniu podtrzymujących polskość². Wśród społeczności polskiej obserwowano w okresie powojennym narastające procesy asymilacji w kierunku narodowości rosyjskiej i litewskiej. Odbywało się to poprzez bezpośrednie zmiany autodefinicji lub stopniowo, przez powolniejsze przekształcenia tożsamości

¹ M. Golińska, *Naród radziecki w etnopolityce ZSRR*, [w:] P. Załęski, E. Breslavskaja, M. Włodarkiewicz (red.), *Tożsamości narodowe na obszarze postradzieckim. Między dziedzictwem a tradycją wynalezioną*, Instytut Nauk Politycznych, Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2012, s. 10-12.

² A. Bobryk, „Czerwony Sztandar”. *Od radzieckiej indoktrynacji do walki o polskość*, [w:] J. Gmitruk i A. Wielgosz (red.), *Z Chrystusem w służbie Bogu i ludziom. Księga Jubileuszowa z okazji 60. rocznicy urodzin i 30-lecia pracy naukowej Księdza Profesora Romana Krawczyka*, Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego w Warszawie, Instytut Historii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach, Warszawa-Siedlce 2012, s. 595-618.

i odchodzenie od języka polskiego jako ojczystego¹. W sferze danych osobowych przejawiało się to zarówno urzędową modyfikacją imion i nazwisk (np. Kowalski – Kowalskij), lub ograniczeniem możliwych ich wariantów (np. nie Maciej, a Matwiej po rosyjsku lub Motiejus po litewsku). Ponadto występował naturalny proces oddziaływania kultury dominującej i przyjmowania imion szczególnie popularnych, czy konsekwencji będących następstwem małżeństw mieszanych².

Zapoczątkowanie w połowie lat osiemdziesiątych, przez sekretarza generalnego KPZR, Michaiła Gorbaczowa, polityki pierestrojki (przebudowy), miało na celu wzmocnienie systemu, pobudzenie aktywności obywateli, poprawę wydajności ekonomicznej³. Niewątpliwie wdrożone mechanizmy zaktywizowały obywateli, którzy w większości zaczęli domagać się demokratyzacji ustroju, swobód ekonomicznych, a także respektowania ich praw narodowych. W poszczególnych republikach zaczęły też zyskiwać na sile ruchy separatystyczne. W konsekwencji, wbrew założeniom, polityka pierestrojki doprowadziła do kryzysu gospodarczego oraz rozpadu systemu i państwa⁴. Poszerzenie zakresu swobody działania przyczyniło się do odrodzenia narodowego, nie tylko nacji będących tytularnymi w poszczególnych republikach. Na terenie LSRR ożywienie życia narodowego zaczęło dynamizować się od przełomu lat 1987/1988 zarówno wśród Litwinów jak i Polaków. Obydwie społeczności dążyły do poszerzenia swego stanu posiadania i umocnienia tożsamości narodowej. Były to działania nie tylko równoległe, ale niejednokrotnie przeciwstawne, co budziło szereg napięć i konfliktów społecznych. Po jednostronnym ogłoszeniu przez Litwę niepodległości, 11 marca 1990 r., zapanował w republice system dwuwładzy, który zakończony został, uznaniem przez ZSRR secesji tego kraju ze składu państwa związkowego 6 września 1991 r. Czas ten charakteryzował się szeregiem sporów o charakter ustrojowy Litwy, miejsce poszczególnych narodowości i zakres oddziaływania litewskości. Dotyczyło to również kwestii funkcjonowania poszczególnych języków, w tym pisowni imion i nazwisk, co postrzegano w aspekcie kształtowania tożsamości obywateli⁵. W tym kontekście warto przytoczyć opinię Vesny Popovski, badaczki z Wielkiej Brytanii, która stwierdziła „Oceniając lata 1988 - 1993, należy stwierdzić, że był to burzliwy okres dla mniejszości narodowych na Litwie. Przejawiał się w coraz mniejszym szacunku dla różnorodności i występowaniu tendencji do jednorodności. Podczas gdy

¹ A. Srebrakowski, Polacy w Litewskiej SRR 1944-1989, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2000, s. 236-248.

² A. Bobryk, Ludność polska w Radzieckiej Republice Litewskiej 1944-1990, „Zeszyty Naukowe. Seria Nauki Humanistyczne, Filozofia i Socjologia”, 1998, z. 2, s. 147-148.

³ Szerzej zob.: R. A. Medvedev, Kak nachinalas' perestrojka, Izd-vo „Prava cheloveka”, Moskwa 2006.

⁴ Szerzej zob.: N. N. Baranov, Krushenie sotsializma. SSSR, Rossiia v epokhu perestrojki i postperestrojki (1985-1993 gody), Nauchno-proizvodstvennoe mnogoprofilnoe predpriatie „Volot”, Ekaterinburg 1994.

⁵ Szerzej zob.: A. Bobryk, Odrodzenie narodowe Polaków w Republice Litewskiej 1987-1997, Dom Wydawniczy „Duet”, Toruń 2005.

w początkowym okresie od 1988 r. podjęto ważne kroki w kierunku ustanowienia społeczeństwa obywatelskiego, to od początku 1990 r. nacjonalistyczna retoryka stawała się coraz bardziej widoczna i utrudniała takie zmiany¹.

W republice, która dążyła do niepodległości wyraźnie dominowały tendencje do ukształtowania państwa o charakterze narodowym. Należy przy tym uwzględnić, iż w 1989 r. Litwini stanowili 79,6%, Rosjanie 9,4%, Polacy 7%, Białorusini 1,7%, Żydzi 0,3%, inni 2%². Dominująca narodowość, tak znaczącą obecność mniejszości odbierała z rezerwą, a nawet poważnymi obawami. Wystąpiły więc działania zmierzające do ograniczenia ich sfery aktywności w życiu publicznym³. Podczas publicznych wystąpień i w debacie publicznej pojawiały się nieprzyjazne mniejszościom postulaty, w tym domagające się opuszczenia przez nich terenów Litwy⁴. Krzysztof Kawęcki określał te działania jako „antypolską kampanię”⁵. Można było spotkać też wiele opinii negujących obecność ludności polskiej na tych terenach. Niejednokrotnie osobom deklaruującym polską narodowość odmawiano prawa do tożsamości narodowej upowszechniając twierdzenia, iż są to „tutejsi”, ludzie bez określonej przynależności⁶. Pojawiły się też działania kreujące nową grupę etniczną

¹ V. Popovski, *Nationalism and Citizenship: The Lithuanian Case, 1988-1993*, „Revija za sociologiju”, 2006, vol. XXXVII, No 3-4, s. 127-128.

² P. Eberhardt, *Przemiany narodowościowe na Litwie, Przegląd Wschodni*, Warszawa 1997, s. 232-233.

³ A. Bobryk, *Litewskie środowiska niepodległościowe wobec polskiej mniejszości narodowej w progu odzyskania suwerenności przez Litwę*, [w:] A. Srebrakowski, G. Strauchold (red.), *Nie tylko Litwa. Geneza i przebieg upadku ZSRR w roku 1991, T. I.*, Wydawnictwo LTW, Łomianki 2017, s. 233-270.

⁴ C. Żołędowski, *Białorusini i Litwini w Polsce, Polacy na Białorusi i Litwie. Uwarunkowania współczesnych stosunków między większością i mniejszościami narodowymi*, Instytut Polityki Społecznej Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003, s. 250. Należy przytoczyć w tym kontekście opinię Henryka Mażula, jednego z liderów społeczności polskiej, który stwierdził „wówczas jeden zgodny antypolski ton powodowały prasa, radio i telewizja, powielając do znudzenia śpiewkę, rzekomo na Litwie nie ma Polaków, a jedynie spolonizowani Litwini, których niczym parszywe owce trza przywrócić na łono przodków”. H. Mażul, *Trwać na swoim!*, „Magazyn Wileński”, kwiecień 2009.

⁵ K. Kawęcki, *Polacy na Wileńszczyźnie 1990-2012*, Europejskie Centrum Analiz Geopolitycznych, Warszawa 2013, s. 44.

⁶ K. Sidorkiewicz, *Między demokracją a buntem. Działalność polityczna i samorządowa Polaków w Republice Litewskiej (1988-2011)*, Wydawnictwo PWSZ w Elblągu, Elbląg 2011, s. 36-37. W pewnym stopniu takie nastawienie było związane z mitem narodowym, iż tereny te zawsze zamieszkiwała wyłącznie ludność litewska, która była gospodarzem tych ziem. Nie uwzględniano przy tym faktycznych procesów demograficznych. Konsekwencją takiego nastawienia było uznanie, że skoro dawniej mieszkali zasadniczo tu wyłącznie Litwini to musi tak być i obecnie. Dlatego podejmowano szereg działań mających na celu „uświadczenie błędzycy”, iż są częścią narodu dominującego i powinni wtopić się w niego, usuwając też obce naleciałości, odróżniające ich od pozostałych. Jeśli zaś ktoś nie dostrzegał doniosłości tego zadania i jego konieczności, to nie było dla niego miejsca w przestrzeni społecznej i geograficznej. Mity narodowe odgrywają istotną rolę zwłaszcza w okresach ucisku narodowego, czasów przełomu i budowania nowej wizji państwa narodowego. To szczególnie siła napędowa ruchów nacjonalistycznych. Jak stwierdza Irena Šutinienė, nawiązując do rozważań Geорга Schöpflina, do najważniejszych funkcji mitów należy „wytworzenie solidarności afektywnej, zdefiniowanie odmienności wspólnoty i różnic w

„wiczów” (vičuv Litevskich). Ich wyróżnikiem miała być końcówka nazwiska „wicz”, np. Mickiewicz, Malewicz, Robakiewicz. Według tej szeroko kreowanej opinii, wbrew twierdzeniom zainteresowanych, to nie byli Polacy, tylko potomkowie szlachty Wielkiego Księstwa Litewskiego, którzy ulegli polonizacji, ale nadal są częścią narodu litewskiego. Podejmowano więc działania by ich lituanizować. Przy tym starano się podważyć obecność literackiego języka polskiego na tych terenach. By to uwiarygodnić wydawano różnego rodzaju materiały, które były kreatywną twórczością autorów w zniekształcaniu polskiej mowy. Były to działania środowisk pozarządowych, ale znajdujących poparcie w wielu kręgach. Działania te znacznie osłabły po uznaniu niepodległości Litwy, gdy państwo uzyskało szereg instrumentów oddziaływania na środowiska mniejszości¹.

Jednym z głównych źródeł napięć społecznych na Litwie w okresie odrodzenia narodowego i dążenia do suwerenności republiki, była kwestia języka. Praktyką w ZSRR było powszechne stosowanie języka rosyjskiego. Języki narodowe w poszczególnych republikach miały niewielki zakres oddziaływania. W zmieniających się warunkach politycznych Litwini dążyli do podniesienia rangi litewskiego jako urzędowego, a następnie jego całkowitej dominacji w życiu publicznym. Miało to wyraz w ustawodawstwie republikańskim określającym sfery jego funkcjonowania oraz codziennej praktyce, gdy z inicjatywy rozmaitych środowisk, jak i poszczególnych obywateli odmawiano obsługi w innym języku, czy nawet kontaktów nieoficjalnych². Litewski jako państwowy uznany został 6 października 1988 r. na mocy uchwały

stosunku do innych wspólnot; transmisja ciągłej tożsamości narodowej; określenie celów wspólnoty i mobilizacja do ich wypełniania; schematyzacja i tworzenie granic pola kognitywnego”. I. Šutinienė, Zmiany pamięci społecznej grup etnicznych Litwy na tle procesów integracji w latach 1989-1994, [w:] R. Traba (red.), Akulturacja/asymilacja na pograniczach kulturowych Europy Środkowo-Wschodniej w XIX i XX wieku, T. 1, Stereotypy i pamięć, Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Niemiecki Instytut Historyczny, Warszawa 2009, s. 81.

¹ A. Bobryk, Społeczna rola mitu etnicznego w ujęciu Stanisława Ossowskiego na przykładzie współczesnej teorii wiczów litewskich, [w:] M. Chałubiński, J. Goćkowski, I. Kaczmarek-Murzyniec, A. Woźniak (red.), Koncepcje socjologiczne Stanisława Ossowskiego a teoretyczne i praktyczne zagadnienia współczesności (Materiały z konferencji naukowej w Zielonej Górze 20-21.10.2003 r.), Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2004, s. 408-420. Niewątpliwie wiele opinii i wystąpień publicznych, jak też faktycznych działań zmierzających do utworzenia państwa narodowego prowadziło do narastania poczucia zagrożenia wśród mniejszości, a zwłaszcza Polaków, którzy zamieszkiwali w zwartych skupiskach tereny wokół stolicy kraju Wilna. Poszukując mechanizmów obronnych w latach 1988-1991 wielu z nich postulowało ukształtowanie polskiej autonomii na Wileńszczyźnie. To z kolei było odbierane w środowisku litewskim jako zagrożenie dla państwowości litewskiej. W konsekwencji po uzyskaniu niepodległości, rozwiązano samorządy, które uczestniczyły w ruchu na rzecz autonomii i podjęto działania represyjne wobec osób zaangażowanych w te działania. A. Bobryk, Dążenia do autonomii polskiej na Litwie, [w:] A. Bobryk i J. Jaroń (red.), Polskie odrodzenie na Wschodzie (Materiały z Międzynarodowej Konferencji Naukowej nt. „Polacy w procesie transformacji systemowej i ustrojowej krajów byłego Związku Radzieckiego”), Katedra Filozofii i Socjologii Akademii Podlaskiej, Siedlce 1999, s. 65-75.

² A. Bobryk, Społeczne znaczenie funkcjonowania polskich ugrupowań politycznych w Republice Litewskiej 1989-2013, Siedleckie Towarzystwo Naukowe, Siedlce 2013, s. 46-47.

Prezydium Rady Najwyższej LSRR, a następnie ustawy przyjętej 18 listopada. Po tym przyjęto szereg innych aktów prawnych. Wiele z nich wzbudziło zaniepokojenie mniejszości narodowych ze względu na absolutny zakres oddziaływania języka państwowego, krótkie terminy jego wprowadzenia i brak dopuszczenia języków mniejszości jako pomocniczych na terenach zwartej zamieszkiwania. Dotyczyło to nawet takich rejonów jak sołecznicki, gdzie Litwini stanowili np. w 1989 r. tylko 9,4%. Odbiega to znacząco od standardów funkcjonowania języka litewskiego w Polsce (co dotyczy także nazwisk). Ukazuje to więc wyraźną asymetrię w położeniu mniejszości narodowych w obydwu krajach¹.

W trakcie działań na rzecz uzyskania suwerenności przez republikę pojawił się naturalny postulat uzyskania obywatelstwa litewskiego. Początkowo miało być ono drugie po radzieckim. Jednakże po 11 marca 1990 r., gdy Rada Najwyższa Republiki Litewskiej ogłosiła „Akt Przywrócenia Niepodległego Państwa Litewskiego” było to już wyłącznie republikańskie. W konsekwencji pojawiła się kwestia pisowni nazwisk obywateli w oficjalnych dokumentach. Ustalono, że będą one zgodne z formą i gramatyką litewską (zezwalając w okresie przejściowym na dodatkowo, wpis w brzmieniu języka ojczystego – jednak dotyczyło to tylko dokumentów tymczasowych)². Kwestia przetwarzania nazwisk ingerowała w sposób istotny w sferę identyfikacji, tradycji, zaburzając wyznacznik pochodzenia czy przynależności narodowej. Mirosław Boruta zwracał uwagę, że „W przypadku nazwiska warto spojrzeć na tożsamość z punktu widzenia jednostki i jej rozumienia świata społecznego, definiowanego w kategoriach przynależności: <<jestem człowiekiem>>, <<jestem mężczyzną>>, <<jestem Europejczykiem>>, <<jestem Polakiem>>, ale także jestem <<Borutą>>, czyli że w tym ostatnim przypadku – należę do rodziny Borutów (rodziny bliższej i dalszej), bądź też szerzej, do którychkolwiek osób, które noszą (bądź nosiły) to nazwisko”³.

Kluczową uchwałą dotyczącą danych osobowych „O pisowni imion i nazwisk w dowodzie osobistym obywatela Republiki Litewskiej”, Rada Najwyższa RL przyjęła 31 stycznia 1991 r. Przyjęto wówczas rozwiązanie, że dane będą wpisywane alfabetem litewskim zgodnie z wymową. Przy tym zastąpieniu lub przekształceniu podlegały takie litery jak ą, ę, ć, ł, ń, ó, ś, w, ź, ż. W efekcie imię czy nazwisko w sposób istotny mogło ulec zmianie. Jedynym wyjątkiem było to, że mogły być one umieszczane w

¹ A. Bobryk, Przełamywanie barier. Język polski na Litwie – język litewski w Polsce, [w:] D. Szaban, J. Nyćkowiak, T. Kołodziej (red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Pogranicza i centra współczesnej Europy. Różnorodność praktyk i teorii*, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra 2015, s. 115-137.

² H. Ostrowska, Zaświadczenie obywatel RL i dokument tymczasowy, „Kurier Wileński”, 28 lipca 1990.

³ M. Boruta, *Nazwisko, tożsamość i więzi rodzinne. Interdyscyplinarne konteksty socjologii rodziny*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2008, s. 177-178.

formie gramatycznej, czyli z końcówką litewską lub bez niej¹. W przypadku osób płci męskiej jest to -us, -as, -is, -ys. Natomiast w odniesieniu do osób płci żeńskiej stosuje się końcówki -aitė, -ienė, -utė, -ytė. Przykładowo Czesław pisano „Česlav” lub „Česlavas”, Siemieńczuk – „Semenčuk” lub „Semenčukaitė”, Sienkiewicz – „Senkevič” lub „Senkevičius”, Mickiewicz – „Mickevič” lub „Mickevičius”, Brzeziński – „Bžezinski” lub „Bžezinkis”, Grzegorzówka – „Gžegžulka” lub „Gžegžulkas”, Siemienowicz – „Semenovič” lub „Semenovičius”, Łączkowski – „Lončkovski” lub „Lončkovskis”. Polskie „sz” zastępowano litewskim „š”. Natomiast „rz”, zamieniano na „ž”. Jeśli jednak występowało po „ch”, „k”, „p”, „t”, zapisywano jako „š”, np. Pietrzak – „Pietšak” lub „Pietšakas”, Prządka – „Pšondka” lub „Pšondkas”. Ponadto nazwisko żony mężczyzny, który np. nazywał się Prządka, zapisywano „Pšondkienė”, a ich córki „Pšondkaitė”. Należy zwrócić uwagę, iż zasadniczo urzędnicy zapisywali nazwiska z końcówką litewską. Od inicjatywy obywatela zależało, by było ono bez końcówki, czyli z błędem gramatycznym. Było też szereg innych zasad, które zasadniczo wpływały na kształt imienia i nazwiska (np. pomimo występowania liter w alfabecie litewskich nie zapisywano powtórzeń czy ich kombinacji jak nn, tt, cz). Zdarzały się sytuacje gdy nazwiska w jednej rodzinie różniły się znacznie między sobą². Ponadto w przypadku imion było wiele rozbieżności w interpretacji przepisów, przez co funkcjonowały ich rozmaite warianty³.

Stosując zasady określone przede wszystkim w Uchwale Rady Najwyższej z dnia 31 stycznia 1991 r. i Ustawie „O języku państwowym” z 31 stycznia 1995 r. faktycznie tworzono nowe nazwiska. Były oczywiście również takie, w których po wniosku o nieumieszczanie końcówki, nie następowała żadna zmiana np. Bobryk. Jednocześnie bardzo zawężyły się możliwości nadawania imion. Przykładowo nie mogła być Emilia tylko Emilija, nie Barbara a Barbora, nie Witold a Vytautas. Powodowało to zacieranie różnic między poszczególnymi społecznościami ukierunkowane na wtapianie się w większość. Według opinii wielu badaczy stanowiło to nawiązanie do polityki z okresu

¹ Uchwała Rady Najwyższej Republiki Litewskiej O pisowni imion i nazwisk w dowodzie osobistym obywatela Republiki Litewskiej, „Kurier Wileński”, 6 lutego 1991; A. Judžentis, Jak będziemy pisali imiona i nazwiska Polaków na Litwie w dowodach osobistych, „Kurier Wileński” 14 grudnia 1991.

² A. Bobryk, Kwestia pisowni nazwisk osób narodowości polskiej na Litwie w latach 1990-1992 w świetle obowiązujących przepisów prawnych i umów międzynarodowych, „Archiwista Polski”, 1997, nr. 1, s. 43-46.

³ Przykłady w rozbieżności zapisu imion osób narodowości polskiej przytacza Justyna B. Walkowiak, która podaje, że „imię Franciszek bywa oddawane nie tylko jako Francišekas, ale również jako Franciškas; imię Kazimierz przyjmuje postaci Kazimir, Kazmierz, Kazimiras; imię Dawid występuje też jako Deivid, Deiwid. Niekonsekwencje spotyka się (...) nawet w urzędach, które często stosują pisownię imion dzieci polskiej narodowości Justina, Patricija, Erika, choć w myśl zasad VLKK litera y powinna w tego typu imionach zostać zachowana. W danych wyekscerpowanych z wykazów szkolnych występują między innymi oboczne formy Edyta||Edita, Erik||Erykas||Erikas, Mariolia||Marijola, Patrik||Patrik, Ryšard||Rišard”. J. B. Walkowiak, Od Katażiny do Edvina, czyli o imionach Polaków współcześnie używanych na Litwie, „Onomastica”, 2015, nr LIX, s. 156.

międzywojennego. Wtedy masowo Polakom nie tylko przekształcano nazwiska, ale także dokonywano całkowitej ich zmiany, poprzez tłumaczenie z polskiego na litewski. Przykładowo Wróblewski, uzyskiwał godność Žvirblis, Pawłowski – Povilajtas, a Chodkiewicz – Katkevičius¹. W tym kontekście warto przytoczyć opinię Zofii Kalety, która stwierdziła „Brzmienie nazwiska wskazuje na przynależność etniczną, narodową człowieka. Tak w kraju, jak i na emigracji, nazwisko uwikłane jest w ocenę i wartościowanie jego nosiciela, a nawet całego narodu. Jest dla każdego z nas tak samo ważne, jak owe oceny, może być przedmiotem dumy lub wstydu, gdyż było i pozostanie etykietą człowieka reprezentując go wobec ludzi i wydarzeń. Nazwisko było i jest ważnym składnikiem tożsamości moralnej jego nosiciela. Pełniło taką rolę w obyczajowości i kulturze polskiej od wieku XV, poprzez całą naszą historię, i pełni ją także współcześnie”². Wśród Polaków na Litwie panowała opinia, że zmiana pisowni nazwisk jest jednym z procesów asymilacji, która może w dłuższym procesie czasowym prowadzić do przekształceń samoidentyfikacji³.

Zarówno dla jednostek, jak i grup społecznych ważkie jest funkcjonowanie w trzech wymiarach czasowych – przeszłości, współczesności i przyszłości. Jest to istotne nie tylko dla podtrzymania ich istnienia, ale również rozwoju. Jakakolwiek ingerencja w pamięć odbija się negatywnie na podmiotowości jednostki, czy funkcjonowania grup społecznych. Naród może podlegać procesom destrukcyjnym, gdy traci pamięć zbiorową, a przeszłość ulega zapomnieniu. Jak stwierdza Stanisław Lenik w takich przypadkach traci „podstawy samookreślenia, samoświadomości, które są warunkiem więzi i jego ukonstytuowania się”⁴. Działacz polski na Litwie, samorządowiec i parlamentarzysta Zbigniew Siemienowicz, wyciągając wnioski z przeszłości i obserwując zachodzące aktualnie procesy, wyrażał opinię, iż zmiana brzmienia imion i nazwisk miała na celu lituanizację mniejszości narodowych. Zauważał również, że niejednokrotnie osiągało to zamierzony skutek, gdyż wielu ludzi rezygnowało z określania swojej narodowości, pragnąc być traktowani jako swoi w litewskim środowisku. Jak oceniał taka postawa dawała pewien komfort psychiczny⁵.

Problem pisowni nazwisk wywoływał wielokrotne interwencje ze strony Rzeczypospolitej. Kwestia ta została również uwzględniona w „Traktacie między Rzeczpospolitą Polską a Republiką Litewską o przyjaznych stosunkach i dobrosąsiedzkiej współpracy”, podpisanym w Wilnie 26 kwietnia 1994 r. przez

¹ Z. Kurcz, *Mniejszość polska na Wileńszczyźnie. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2005, s. 306.

² Z. Kaleta, *Nazwisko w kulturze...*, s. 184.

³ J. Podmostko, *Nazwisko prawdę ci powie...*, „Kurier Wileński”, 10 lutego 2001.

⁴ S. Lenik, *Rola pamięci społecznej w kształtowaniu tożsamości narodowej Polaków*, [w:] L. Dyczewski, J. Szulich-Kałuża, R. Szwed (red.) *Stalość i zmienność...*, s. 153-154.

⁵ Z. Siemienowicz, *Co się kryje za listkiem figowym werbalnej czystości*, „Kurier Wileński”, 17 maja 1997.

prezydentów Lecha Wałęsę i Algirdasa Brazauskasa. W artykule 14 zagwarantowano, że Polacy na Litwie, tak jak i Litwini w Polsce mają prawo do „używania swych imion i nazwisk w brzmieniu języka mniejszości narodowej; szczegółowe regulacje dotyczące pisowni imion i nazwisk zostaną określone w odrębnej umowie”¹. To okazało się poważnym problemem, gdyż taka umowa, mimo licznych zapowiedzi nie została zawarta. Wielokrotnie też w Sejmie Republiki Litewskiej zgłaszano projekty ustaw, które w mniejszym lub większym stopniu liberalizowały kwestię pisowni nazwisk mniejszości, ale nigdy nie uzyskały one akceptacji parlamentu². Jedynym ustępstwem było orzeczenie Sądu Konstytucyjnego z 6 listopada 2009 r., dopuszczające zapis oryginalnego nazwiska na dalszych stronach paszportu. Nie miało to jednak konsekwencji urzędowych, a jedynie posiadało charakter pomocniczy. Oficjalne potwierdzenie tożsamości obywatela RL nadal stanowiło, jego litewskobrzmiące nazwisko. Renata Cytacka uznawała takie podejście jako „dyskryminujące obywateli litewskich nie litewskiego pochodzenia”³. Należy odnotować, iż w Polsce wypełniła zobowiązania traktatowe i Litwini mogą zapisywać swoje nazwiska i imiona zgodnie z zasadami swojego języka. Pomimo tego Polacy na Litwie nie mają podobnych uprawnień⁴.

Spowodowało to, iż wiele osób kierowało sprawy do sądu żądając możliwości posiadania imion i nazwisk zgodnie z tradycją i zasadami pisowni języka polskiego. Pierwszym, który podjął takie działania był Tadeusz Kleczkowski. W wersji litewskiej, bez ugrammatycznienia, jego nazwisko brzmiało Tadeuš Klečkovski. Argumentował,

¹ Traktat między Rzeczpospolitą Polską a Republiką Litewską o przyjaznych stosunkach i dobrosąsiedzkiej współpracy, sporządzony w Wilnie 26 kwietnia 1994 r., „Dziennik Ustaw”, 1995, nr 15, poz. 71. Litwa nie wykonuje też innych umów, zobowiązujących ją do przestrzegania prawa mniejszości do posługiwania się danymi osobowymi. Zwrócić tu należy uwagę przede wszystkim na „Konwencję Ramową o Ochronie Mniejszości Narodowych”, ratyfikowaną 17 lutego 2000 r. Artykuł 11 tego dokumentu gwarantuje, że „Strony zobowiązują się uznać, że każda osoba należąca do mniejszości narodowej ma prawo do używania jego/jej nazwiska (patronimiku) i imion w języku mniejszości oraz ich oficjalnego uznania zgodnie z trybem przyjętym w ich ustawodawstwie”. Tautinių mažumų apsaugos pagrindų konvencija, https://urm.lt/uploads/default/documents/uzienio_politika/zmogaus_teises/Tautiniu_mazumu_apsaugos_konvencija.pdf, 1.08.2018.

² Przykładem stosunku do kwestii liberalizacji pisowni nazwisk, może być stanowisko części posłów rządzącej partii konserwatywnej, którzy w 2010 r. określili jako „zdradę” zgłoszony przez rząd liberalny projekt pisowni nazwisk. Oskarżali, iż jest to działanie na rzecz zniszczenia systemu języka litewskiego, a nawet asymilacji Litwinów. Polakom zaś zarzucali, że „działają przeciwko językowi litewskiemu, są niczym piąta kolumna”. A. Akińczo, Radykałowie sprzeciwiają się pisaniu nazwisk po polsku, „Magazyn Wileński”, luty 2010.

³ R. Cytacka, Stan mniejszości polskiej w rejonie wileńskim, [w:] J. Grzybowski, J. Kozłowska (red.), Między Rusią a Polską. Litwa. Od Wielkiego Księstwa Litewskiego do Republiki Litewskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014, s. 35.

⁴ Kolejny zapowiadany terminem rozwiązania tego problemu został wskazany przez przewodniczącego Sejmu, Viktorasa Pranckietisa, na jesienne obrady parlamentu w 2018 r. zw.lt, Pranckietis: Jesienią Sejm rozpatrzy projekt o pisowni nazwisk, <http://zw.lt/salon-polityczny/pranckietis-jesienia-sejm-rozpatrzy-projekt-o-pisowni-nazwisk/>, 20.08.2018.

iz urzędowe zniekształcenie jego danych osobowych narusza prawo do prywatności, gwarantowane przez Konstytucję¹. Podkreślał, że takie działania są niezbędne gdyż „Jeżeli nie obronimy naszych imion i nazwisk to w odbiorze społecznym staniemy się Litwinami. Dla mnie w ogóle sporny jest zapis w Konstytucji, że język litewski gwarantuje równouprawnienie narodów, które zamieszkują na Litwie. Jakie to równouprawnienie, kiedy używa się tylko jednego języka? Kwestia pisowni nazwisk jest w pewnym stopniu konsekwencją tego podejścia. Postronni obserwatorzy mogą na Litwie odnieść wrażenie, że wszyscy ludzie na świecie byli, są lub będą Litwinami. Nie mówi się tu bowiem Mickiewicz, Kopernik, Sierakowski (...) tylko Mickevičius, Kopernikas, Sierakauskas”². Odnosiło się to więc nie tylko do sfery języka, ale także tożsamości i postrzegania jednostki, w kontekście jej narodowości. Sprzeciw obywateli wobec zmiany nazwisk dotyczył nie tylko przeciwstawienia się ingerencji w sferę prywatną, ale także był próbą ochrony wspólnoty narodowej³.

Postulaty polskie budziły ostry sprzeciw nacjonalistycznych środowisk litewskich. Traktowali oni sferę języka nie tylko jako ważny obszar kultury narodowej. Językoznawstwo stało się dla nich środkiem manipulacji⁴. Dlatego też przedstawiciele Towarzystwa „Vilnija”, oskarżali Polaków, że faktycznie podejmują próby zmiany alfabetu litewskiego⁵. Kazimieras Garšva, twierdził wręcz, iż pojawi się 150 nowych liter, a nazwiska ulegną zniekształceniu. Podobne opinie wyrażali

¹ (ELTA), Wszyscy są równi, „Kurier Wileński”, 14 października 1999.

² T. Kleczkowski, Walczyć o swe prawa (wywiad przeprowadzony przez A. Bobryka), „Głos Łukowa”, 29 stycznia 2000. Sąd Konstytucyjny, 21 października 1999 r. orzekł jednak, że stosowanie litewskich zasad pisowni imion i nazwisk w odniesieniu do mniejszości narodowych jest zgodne z Ustawą Zasadniczą. Stwierdził, iż daje to równe szanse wszystkim obywatelom. Stosowanie pisowni oryginalnej stanowiłoby zaś ponoć dyskryminację pozostałych obywateli, którzy jakoby nie potrafiliby przeczytać nazwiska. Sąd uznał jednocześnie, że przymus wersji litewskiej, obowiązuje tylko w dokumentach oficjalnych. W prywatnej korespondencji czy wewnętrznej działalności wspólnot narodowych uznał, iż można posługiwać się oryginalnymi imionami i nazwiskami. S. Kozłowska, Zgodnie z Konstytucją..., „Kurier Wileński”, 22 października 1999; L. Dowdo, To jest terror językowy, „Kurier Wileński”, 26 października 1999.

³ Przykładowo Alicja i Tomasz Samsel zainicjowali w 2014 r. akcję „żółw”. Nie chodziło o tempo pracy, czy propagowanie jakiejś formy oporu, ale pokazanie Litwinom z przymrużeniem oka, że te litery nie są straszne. Nazwa tego zwierzęcia składa się bowiem z samych zakazanych do stosowania w nazwiskach liter. Polacy zaczęli więc umieszczać te napisy w wielu miejscach dostępnych publicznie. Do tego doszło jeszcze pozdrawianie, według nowej tradycji „żółwikiem”. Akcja odniosła pewien sukces ukazując absurdalność oporu przed możliwością stosowania zgodnie z tradycją danych osobowych. Nawet obecny mer Wilna, Remigijus Šimašius, ze Związku Liberałów, w trakcie kampanii wyborczej w 2015 r. rozpowszechniał naklejki z napisem „Ja za żółw”. A. Bobryk, Żółw a sprawa polska, „Magazyn Lokalny Prestiż”, sierpień 2015.

⁴ B. Jundo-Kaliszewska, Etnolingwistyczna istota nacjonalizmu litewskiego i antypolonizm Litwinów na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX w., „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Historica”, 2013, nr 91, s. 238.

⁵ S. Tarasiewicz, W Sejmie kategoryczny sprzeciw wobec pisowni polskich nazwisk po polsku, „Kurier Wileński”, 23 stycznia 2009.

przedstawiciele innych środowisk, jak konserwatywny poseł Valentinas Stundys, który artykułował obawę, iż spowoduje to oddziaływanie innych języków na litewski¹. Przyjmowano bowiem powszechnie wykładnię, że imiona i nazwiska stanowią część składową języka litewskiego. Z tego wyprowadzano wniosek, że powinny być pisane zgodnie z jego zasadami². Dość znamienna jest wypowiedź premiera RL Andriusa Kubiliusa, który po tym jak 8 kwietnia 2010 r. Sejm odrzucił kolejny projekt ustawy liberalizującej pisownię nazwisk, retorycznie zapytał „Czy Litwa jest naprawdę tak słaba i czy litewski jest tak słaby, że pozwolenie na wpisanie imienia i nazwiska danej osoby w paszporcie w formie, jaką dał jej Bóg, zniszczy ten język?”³.

Postawa przeciwników wynikała zapewne z obaw, że ograniczyłyby to procesy asymilacyjne i wyraźnie zaznaczałoby obecność ludności polskiej i innych mniejszości w życiu publicznym. Niewątpliwie wpisywało się to również w szerszy proces niepokoju społeczności dominującej, iż pod wpływem oddziaływania mniejszości, będą dokonywały się zmiany w społeczności większościowej. Miłowit Kuniński opisywał podobny trend w sposób następujący „(...) poczucie tożsamości narodowej ujawnia swój silny związek z językiem używanym przez daną wspólnotę narodową i prowadzi do działań, niejednokrotnie przybierających instytucjonalną formę, a zmierzających do ochrony języka narodowego przed nadmiarem obcych naleciałości. (...) na poziomie świadomości społecznej (wyrażanej przez elity) i zdeterminowanych przez nią działań instytucji państwa mamy do czynienia z wyraźnym przekonaniem o ścisłym powiązaniu tożsamości narodowej z językiem. Nazbyt rozległe i szybko zachodzące zmiany w danym języku narodowym, dokonujące się pod wpływem innego języka, są traktowane jako swoista ekspansja innej kultury narodowej, potencjalnie deformująca lub zgoła niszcząca własną kulturę narodową, a w konsekwencji zmieniająca tożsamość narodową”⁴.

W odniesieniu do warunków litewskich Raimundas Lopata oceniał, iż sprzeciw wobec zgodnej z tradycją danego języka pisowni imion i nazwisk jest bardziej problem polityczno – psychologicznym, niż prawnym. Wyrażał on bowiem według niego przesadną troskę o zachowanie litewskości. Podobnie uważał emigracyjny naukowiec Tomas Venclova, który stwierdzał, iż wynikało to z wieloletniego

¹ BNS, Garšva: oryginalna pisownia zniekształci nazwiska, <http://zw.lt/litwa/garsva-oryginalna-pisownia-zniekształci-nazwiska/>, 1.08.2018.

² V. Tymuł, Mniejszość polska na Litwie a współczesne konflikty polsko-litewskie, „Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej”, 2015, z. 3, s. 122.

³ E. Kuzborksa, Ł. Wardyn, Ochrona mniejszości polskiej na Litwie oraz mniejszości litewskiej w Polsce w świetle realizacji Konwencji Ramowej o Ochronie mniejszości Narodowych oraz innych zobowiązań międzynarodowych, „Przegląd Sejmowy”, 2014, nr 125, s. 223.

⁴ M. Kuniński, Język a tożsamość narodowa. Aspekty filozoficzne i socjolingwistyczne, [w:] M. Bobrownicka (red.), Język a tożsamość narodowa. Slavica, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2000, s. 7-8.

propagowania obawy, iż inne narodowości mogą zniszczyć Litwę. Stąd lęk przed innymi¹. Zbieżna z tymi poglądami była również opinia publicysty Rimvydasa Valatki, który z braku zgodny na zapis oryginalnych nazwisk wyprowadzał wnioski, iż Litwini są skostniałymi narodowcami. Dodawał również, że w publicystyce język litewski jest używany w rozszerzonej formie. Przykładowo nazwisko byłego prezydenta USA George'a W. Busha zapisywano nie Dž. V. Bušas, a G. W. Bushas. Proponował by praktykę bardziej liberalnego zapisu danych przenieść także do dokumentów osobistych. Argumentował też, że zapis nazwiska z literą „w”, a nie „v”, bardziej jest potrzebny Litwinom niż Polakom, gdyż takie postępowanie pokazałoby, iż Litwini są „narodem o kulturze europejskiej”². Jeszcze bardziej liberalne było stanowisko dziekana Wydziału Filologii Uniwersytetu Wileńskiego, językoznawcy prof. Antanasa Smetony. Uznał on, iż oryginalna pisownia nielitewskich nazwisk w żadnym stopniu nie zagraża statusowi języka litewskiego i jest zgodna z prawem. Jednakże zwracał uwagę, że społeczeństwo litewskie nie jest przygotowane na zastosowanie liberalnego rozwiązania³.

Wielokrotnie pojawiał się u przeciwników stosowania innych niż litewskich zapisów nazwisk, argument, iż nie ma możliwości technicznych wprowadzenia innej pisowni lub jest ona zbyt kosztowna. Przeczą temu dane Urzędu Ewidencji Ludności. Wskazują one na liczne odstępstwa od litewskich zasad pisowni w imionach i nazwiskach. Przykładowo to imiona Joanna, Tadeusz, Matthew, Ewa, Katarzyna, czy nazwiska Szczerba, Leszczyńska, Brown. Było to przede wszystkim konsekwencją zawierania małżeństw z obywatelami innych państw i narodzinami dzieci z tych związków. Według oceny Europejskiej Fundacji Praw Człowieka, sposób zapisywania wspomnianych imion i nazwisk, czyli używanie nielitewskich liter, jak też ich kombinacja lub powtarzanie „rz”, „sz”, „nn” już „nie stanowi zagrożenia dla państwowości litewskiej”⁴. Pomimo tego unikano podjęcia rozwiązania systemowego, które regulowałoby tą kwestię, jako zasadę, a nie odstępstwo od

¹ (ZS), Szkodliwy spór, „Trybuna”, 12 listopada 2009.

² A. Akińczo, Publicysta krytykuje decyzję sądu ws. Nazwisk, „Kurier Wileński”, 10 listopada 2009. W innym z wystąpienie oceniając relacje większości litewskiej do mniejszości polskiej Rimvydas Valatka stwierdził, że „większość polityków na Litwie jakby zatrzymała się na etapie roku 1939. – Większość Litwinów nie zna ani jednego Polaka. Byłoby lepiej, żeby poznali swoich współobywateli. To wygląda, jakby każdy mieszkał w swoim getcie. To nie jest dobre. Litwini bardzo mało wiedzą o polskiej mniejszości. Żywią się mitami z okresu międzywojennego”. pl, lulu, „Nie dać się lituanizacji”. Walczą o nazwy, szkoły i ziemię. „Po prostu” o trudnych relacjach polsko-litewskich, <https://www.tvp.info/22597204/nie-dac-sie-lituanizacji-walcza-o-nazwy-szkoly-i-ziemie-po-prostu-o-trudnych-relacjach-polskolitewskich>, 1.08.2018.

³ zw.lt, Antanas Smetona: Pisownia nazwisk w oryginale nie jest sprzeczna z Konstytucją RL, <http://zw.lt/salon-polityczny/antanas-smetona-pisownia-nazwisk-w-oryginale-nie-jest-sprzeczna-z-konstytucja-rl/>, 1.08.2018

⁴ pl.delfi.lt, Na Litwie jest 8800 nazwisk z nielitewskimi literami, <http://pl.delfi.lt/aktualia/litwa/na-litwie-jest-8800-nazwisk-z-nielitewskimi-literami.d?id=60332393#ixzz2Gj6LmW5G>, 1.08.2018.

niej. Jednocześnie było wiele przypadków, gdy zawarcie związku małżeńskiego z obcokrajowcem nie chroniło przed urzędową ingerencją w nazwisko. Wtedy obywatele kierowali sprawy do sądów, gdzie w większości uzyskiwali oczekiwany rezultat. Wnioskodawcy zwracali uwagę na fakt, iż rozbieżności w pisowni nazwisk małżonków wywołują szereg negatywnych następstw zarówno w życiu prywatnym jak i publicznym. Było to więc kolejnym bodźcem skłaniającym do wystąpienia na drogę sądową. Jednym z ostatnich orzeczeń, jest wyrok sądu w Wilnie z dnia 6 sierpnia 2018 r., zobowiązujący Urząd Stanu Cywilnego do wydania aktu ślubu oraz zmiany nazwiska wnioskodawczynie, która w 2017 r. otrzymała mimo swojego sprzeciwu nazwisko Varne, zamiast Warne. Jej mąż, obywatel Wielkiej Brytanii nosi właśnie nazwisko Warne. Komentując tą sprawę, jak i szereg podobnych, na stronie Europejskiej Fundacji Praw Człowieka stwierdzono „Decyzja sądu ukazuje też, że na podstawie przedstawionych sądowi danych z Rejestru Mieszkańców wynika, że litera „w” występuje w imionach lub nazwiskach w dokumentach osobistych obywateli Litwy. Dowody te potwierdzają fakt, że jest możliwość takiego zapisu. Z kolei nie ma dowodów na to, że taki zapis negatywnie wpłynąłby na status języka litewskiego jako języka państwowego, lub narażałby instytucje państwowe na znaczne niedogodności”¹.

W badaniach przeprowadzonych w 2008 r., przez Agatę Chutnik, Polacy na Litwie wskazywali, jako na jeden z ważnych wyznaczników tożsamości ochronę i zachowanie języka ojczystego, w tym tradycyjnego brzmienia nazwisk². Tym bardziej, iż nazwisko, jest znakiem tożsamości bardzo mocno ustabilizowanym przez dziedziczość i prawo³. Polacy podejmowali szereg działań mających na celu umożliwienie uzyskania oficjalnego wpisu swoich danych zgodnie z zasadami i gramatyką języka polskiego. W ten sposób pragnęli oddziaływać na tożsamość. Jak zapewne zakładano, w warunkach litewskich, osoby mające nazwisko charakterystyczne dla narodu polskiego, będą mniej podatne na procesy asymilacyjne. Ukazywałoby to również w życiu społecznym szerszą obecność Polaków. Kwestię tą Polacy traktowali także jako realizację jednego z praw człowieka, możliwości dziedziczenia nazwiska po przodkach, czy nadania imienia zgodnego z tradycją języka w którym się funkcjonuje. Niektórzy działacze polscy jak przykładowo sygnatariusz Aktu Niepodległości Litwy Czesław Okińczyc, stwierdzali, że zaspokojenie tego postulatu nie zmieni położenia mniejszości polskiej. Uważali jednak, iż da to pewien komfort psychiczny⁴. Jednocześnie według powszechnej opinii, zmniejszało się

¹ Courts work also in summer – next ruling on „w”, <http://en.efhr.eu/2018/08/06/courts-work-also-in-summer-next-ruling-on-w/>, 1.08.2018.

² A. Chutnik, Co to znaczy być Polakiem? Perspektywa polskiej mniejszości na Litwie, [w:] R. Szwed, L. Dyczewski, J. Szulich-Kałuża (red.), Odmian tożsamości, T. 3, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 37-39.

³ K. Handke, Socjologia języka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 308.

⁴ Cz. Okińczyc, Siła przebicia (wywiad przeprowadzony przez A. Bobryka), „Tygodnik Siedlecki”, 6 grudnia 1998.

stopniowo zainteresowanie uzyskaniem zmiany wpisu imienia i nazwiska. Wynikało to z praktyki życia, kwestii zatrudnienia, relacji środowiskowych, zwiększania liczby dokumentów, które należałoby wymienić, stopniowej akceptacji nowych danych. Niemniej Polacy traktowali uzyskanie takiej możliwości, jako niezbędny atrybut tożsamości, ważny element życia społecznego, symbol demokratyczności państwa oraz potencjalną szansę wyboru dla każdego człowieka.

Jednocześnie praktyka życia codziennego prowadziła do stopniowego akceptowania nowej sytuacji związanej z nazwiskami. To zapewne związane było z konformizmem, który dawał poczucie bezpieczeństwa i nadzieję na awans społeczny w grupie dominującej. Odbierane było to również jako swoista deklaracja lojalności. Dotyczyło to zwłaszcza ugramatycznienia nazwiska. W większości nazwiska ulegały przetworzeniu poza obszarem decyzji osoby której to dotyczyło. Przykładowo Lejbowicz to Leibovičius, ale jeśli chciał podkreślić swoje pochodzenie, a przez to ukazać, iż nie jest członkiem narodu litewskiego zapisywał nazwisko jako Leibovič. Stanowiło to swoisty kod komunikacyjny zrozumiały tylko w kontekście lokalnym. Powszechnie w innych krajach taka osoba identyfikowana była już w kategoriach przynależności do narodu litewskiego. Rozpowszechniał się również pewien proces dualizmu onomastycznego. W zakresie spraw urzędowych i życia codziennego funkcjonowano z narzuconymi wersjami danych osobowych. Natomiast w życiu prywatnym, czy aktywności w środowisku mniejszościowym powszechnie posługiwano się swoimi tradycyjnymi imionami i nazwiskami. Prowadziło to również do szeregu nieporozumień czy problemów, czego doświadczył np. Tadeusz Kleczkowski, gdy odmówiono mu wypłaty pieniędzy w polskim banku, które przelewały inne osoby o nazwisku Kleczkowski, w celu sfinansowania zjazdu rodzinnego¹.

Należy zwrócić uwagę na opinię Romana Szulę, który stwierdził, że w państwach, gdzie władze polityczne postępują zgodnie z szeroko definiowaną wolą większości aktywnie uczestniczącej w życiu publicznym ludności, polityka językowa czyli kierunek oddziaływania na język państwa i narodu, jest ten sam. Wskazuje on, że „Różnice między państwem, a narodem politycznym mogą dotyczyć jedynie metod oddziaływania i sfer używania języka: państwo oddziałuje głównie na sferę urzędową za pomocą instrumentów prawnych, naród (społeczeństwo) – głównie na sferę prywatną i za pomocą instrumentów nieformalnych (np. presja czy ostracyzm środowiska lub odwrotnie – uznanie i akceptacja). Dlatego też państwo i naród polityczny mogą być traktowane jako jeden podmiot polityki językowej”².

Na niejednoznaczność orzeczeń Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w kwestii pisowni nazwisk zwraca uwagę Dominika Kuźnicka. Przyjął on bowiem

¹ T. Kleczkowski, *Walczyć o swe...*

² R. Szul, *Język, naród, państwo. Język jako zjawisko polityczne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 58.

interpretację, iż nazwisko stanowi element sfery prywatności obywatela. W związku z tym zmiana zasad pisowni jest naruszeniem Konwencji o Ochronie Praw Człowieka. Jednocześnie jednak dopuszcza ingerencję państwa, jeśli jest to uzasadnione istotnymi powodami. Zwłaszcza gdy dotyczy ochrony konstytucyjnych wartości. Dlatego też przeciwnicy prawa do tradycyjnych nazwisk przedstawiciele mniejszości, twierdzą, iż liberalizacja tych zasad byłaby wystąpieniem przeciwko sferze oddziaływania języka państwowego, a przez to naruszałaby Konstytucję¹. Polacy z Litwy skierowali kilka skarg również do Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości. Na uwagę zasługuje szczególnie orzeczenie postępowania przeprowadzonego z powództwa obywatela RP Łukasza Pawła Wardyna, który zawarł związek małżeński z obywatelką RL Małgorzatą Runiewicz. Obydwu małżonkom zostały zniekształcone dane osobowe. W rozstrzygnięciu z 2010 r. uznano, iż litewski urząd miał prawo zapisać dane małżonki, niezgodnie z jej wolą i tradycją, gdyż wynika to z przepisów krajowych. Jednocześnie jako dyskryminujące uznał rozszerzenie tej zasady na obywatela polskiego. Uznał więc, iż w akcie ślubu winny być jego dane, które nie uległy przekształceniu według zasad pisowni języka litewskiego².

Bez wątpienia imię i nazwisko stanowią ważny element tożsamości. Dane te odgrywają istotną rolę w określaniu pozycji prawnej i identyfikacji człowieka w przestrzeni publicznej. Stanowią one też wartość kulturową. Nazwisko wskazuje na pochodzenie, więzi rodzinne, czy w pewnym zakresie również tradycję³. Poprzez urzędową zmianę nazwisk dokonywano pewnej manipulacji językowej, zamazującej różnorodność narodową mieszkańców republiki. Wywołującą fałszywy obraz jednorodności struktury narodowościowej. Jednocześnie będącą próbą oddziaływania na tożsamość mieszkańców, poprzez zmiany ich imion i nazwisk, bądź ograniczenie możliwości posługiwania się nimi. Było to również ingerencją w normy języka polskiego i przestrzeni społecznej mniejszości polskiej, jak też innych narodowości. Miało to niewątpliwie na celu wzmocnienie dominacji języka litewskiego. Jednocześnie oddziałując na sferę tożsamości ukierunkowanej na wywoływanie procesów asymilacyjnych w kierunku narodowości litewskiej. Główny cel nie stanowiło kształtowanie więzi obywatelskiej z państwem, a z narodem dominującym. Założeniem było nie tylko ograniczenie zewnętrznych wyznaczników mniejszości. Przede wszystkim dążono do wytworzenia pewnego mechanizmu zacierającego odrębność, w celu ułatwienia przyłączania się do większości. Przy czym

¹ D. Kuźnicka, Mniejszość etniczna a mniejszość narodowa w Polsce – analiza porównawcza na przykładzie Łemków i Żydów, [w:] J. B. Banach-Gutierrez, M. Jabłoński (red.), Aktualne problemy ochrony wolności i praw mniejszości w Polsce i na świecie, Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2017, s. 177.

² M. Wołłejko, Sytuacja mniejszości polskiej na Litwie a relacje polsko-litewskie, „Bezpieczeństwo Narodowe”, 2011, nr 17, s. 106-107.

³ M. Ura, Administracyjnoprawne zagadnienia imion i nazwisk, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2015, s. 39-41.

twierdzono, że lituanizacja nazwisk jest formą równouprawnienia, a stosowanie oryginalnego zapisu i brzmienia dyskryminacją innych obywateli. Było to elementem szerszej polityki narodowościowej. Przynosiło to efekty. Należy zwrócić uwagę, iż w niepodległej Litwie znacząco zmniejszył się udział mniejszości w strukturze narodowej kraju. Podczas ostatniego spisu powszechnego, przeprowadzonego w 2011 r., ustalono, iż ograniczył się on z 20,4% do 15,8% (obecnie ten wskaźnik jest jeszcze niższy). Litwini stanowili w 2011 r. 84,2%, Polacy 6,6%, Rosjanie 5,8%, Białorusini 1,2%, Ukraińcy 0,5%, Żydzi 0,1%, inni 1,6%¹. Według powszechnej opinii narodowością, która wykazywała największą aktywność w zakresie dążenia do zaspokojenia swoich potrzeb dotyczących języka ojczystego, w tym pisowni nazwisk, była społeczność polska. Działania te bowiem postrzegano jako ważny aspekt ochrony tożsamości narodowej.

¹ Lietuvos gyventojai 2011 metais. 2011 m. gyventojų surašymo rezultatai. Lithuanian 2011 Population Census in Brief, Vilnius 2012, s. 20.

Мареk Бутрим Зоф'я Кавчинська-Бутрим
(*Marek Butrym, Zofia Kawczyńska-Butrym*)
Іноземні студенти –
трансфери соціального капіталу

*Дане суспільство з часом може збудувати
або втратити соціальний капітал¹*

Попри здобутки і втрати, які переживають самі міжнародні мігранти і їхні сім'ї, а також у ширшій перспективі – країни походження мігрантів та країни, які їх приймають², безсумнівним результатом міграційних процесів у довшій часовій перспективі є зміни як в економічній позиції країн³, так і в їхньому соціальному капіталі. Оскільки основним джерелом міграції є економічні причини, а у глобальній картині міграції домінує трудова міграція, соціологи звертають увагу на численні проблеми на ринку праці, з якими стикаються іноземці та країни, що їх приймають. Це стосується тих аспектів, які пов'язані з правовими рішеннями проблеми працевлаштування, що регулюються міжнародними договорами, а додатково також законодавством окремих країн. Слід додати, що соціологи не оминають увагою багатьох розбіжностей між прийнятими правовими рішеннями та принизливими для гідності працівника й незгідними з Загальною декларацією прав людини прикладами дискримінації, використання і недотримання основного права іммігранта як працівника на гідну оплату праці, а навіть випадків її повної відсутності⁴.

Значно рідше зустрічаємося в соціологічній літературі з аналізом міграційних процесів, пов'язаних з освітою. На рівні початкової та середньої освіти ця проблематика заторкується переважно педагогами й соціологами освіти⁵. Право на освіту в країні прибуття гарантують дітям і молоді, що мігрують, міжнародні договори, а передовсім стаття 28 Конвенції про права дитини, прийнята Генеральною Асамблеєю ООН 20 листопада 1989 року⁶. У цьому

¹ F. Fukujama, *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, Warszawa–Wrocław 1997, s. 41.

² Z. Kawczyńska-Butrym, *Migracje. Wybrane zagadnienia*, Lublin 2009, s. 53–70.

³ N. Hapon, *Rodzina ukraińska a migracja: realia i perspektywy*, [w:] *Migracja – wartość dodana?*, red. K. Markowski, Lublin 2008, s. 119–130.

⁴ P. Dąbrowski, *Praca przymusowa cudzoziemców w Polsce. Analiza zjawisk w wybranych grupach imigranckich*, Warszawa 2014.

⁵ K. M. Błęszyńska, *Dzieci obcokrajowców w polskich placówkach oświatowych – perspektywa szkoły*, Ośrodek Rozwoju Edukacji, Warszawa 2010; K. Gmaj, K. Iglicka, B. Walczak, *Dzieci uchodźcze w polskiej szkole. Wyzwania systemu edukacji dla integracji i rynku pracy*, Warszawa 2013.

⁶ Стаття 28 Конвенції свідчить: «1. Держави-учасниці визнають право дитини на освіту, і з метою поступового досягнення здійснення цього права на підставі рівних можливостей вони, зокрема:

а) вводять безплатну й обов'язкову початкову освіту; [...]

с) забезпечують доступність вищої освіти для всіх на підставі здібностей кожного за допомогою всіх необхідних засобів».

випадку цю проблему також додатково регулює законодавство окремих країн. Наприклад, у Польщі діє закон про систему освіти від 7 вересня 1991 року та його новела, ухвалена Сеймом 19 березня 2009 року, яка поширила загальне право на освіту до 18-річного віку також на іноземців. Однак реалізація права на освіту не означає цілком комфортної ситуації для молодого покоління іммігрантів. У науковій літературі відзначаються проблеми, пов'язані з організацією навчання у школах, до яких потрапляють діти іммігрантів (проблеми мови; чи навчання відбувається разом чи окремо з іншими дітьми), відмінності у сфері культури та пов'язані з навчальною програмою¹, а також із випадками дискримінації цих дітей у багатьох країнах².

Соціальний капітал у контексті освітньої міграції

Зовсім інша ситуація пов'язана з етапом освіти на вищому рівні. Рекомендації щодо неї також можна знайти у статті 28 Конвенції про права дитини, згідно з якою Держави-учасниці «забезпечують доступність вищої освіти для всіх на підставі здібностей кожного за допомогою всіх необхідних засобів». Здібності індивідів є складовою частиною соціального капіталу, важливого з перспективи як індивідів, так і цілих суспільств.

Соціальний капітал визначається передовсім як сума наявних і потенційних ресурсів, на які має право індивід або група з огляду на приналежність до постійної, більш-менш інституціоналізованої мережі відносин, знайомств, взаємного визнання. Тобто, він є сумою капіталів і влади, що така мережа може мобілізувати³. Соціальний капітал можна також розуміти як особливі, наявні й потенційні ресурси індивіда, які дозволяють індивідові та групі справлятися з проблемами, що стають на перешкоді їхнього функціонування і розвитку⁴. У теоріях соціального капіталу підкреслюється не лише його індивідуальний, але й ширший контекст. Адже він покращує ефективність функціонування спільноти, здатність до координування і здійснення колективних ініціатив⁵. Надзвичайно важливим його елементом є знання, компетенції, досвід індивіда, а отже загалом – інтелектуальний капітал, набуттю якого сприяє освіта на вищому рівні. Натомість у суспільному контексті значення набирає соціальна пророзвиткова функція інтелектуального капіталу, оскільки її роль помітна

¹ J. Balicki, *Imigranci z krajów muzułmańskich w Unii Europejskiej. Wyzwania dla polityki integracyjnej*, Warszawa 2010, s. 194–199.

² Z. Kawczyńska-Butrym, op. cit., s. 110–111; E. Januszewska, *Dziecko czeczeńskie w Polsce. Między traumą wojenną a doświadczeniem uchodźstwa*, Toruń 2010; K. Gmaj, K. Iglicka, B. Walczak, op. cit.

³ P. Bourdieu, L. J. D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, Warszawa 2001, s. 113; P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, Warszawa 2006.

⁴ Z. Kawczyńska-Butrym, *Foreign Students – Internationalization of Higher Education*, [in:] *Contemporary Educational Challenges*, ed. R. Radzik, A. Kisła, Lublin, 2015, p. 61–74.

⁵ K.W. Frieske, *Sukcesy i porażki programów integracji społecznej*, Warszawa 2004.

у концепціях сталого розвитку (*sustainable growth*), що спирається на використання сучасних технологій в експлуатації ресурсів довкілля і створенні нових робочих місць¹. Не можна також не згадати економічного контексту функціонування соціального капіталу, на що звертають увагу економісти, адже вони підкреслюють, що соціальний капітал може бути водночас «приватним благом» і «громадським благом»², у зв'язку з чим він стає важливим ресурсом кожної країни і чинником її розвитку.

Беручи до уваги приватний аспект соціального капіталу, на проблеми студентської освітньої міграції можемо подивитися з перспективи самих студентів, їхніх рішень про навчання за кордоном та подальших життєвих і професійних планів. Натомість якщо взяти до уваги суспільний контекст соціального капіталу, з'являється питання, чи повернуться вони до країни походження після здобуття освіти, чи ні, а також, чи залишаться у країні, в якій навчалися, а чи оберуть трудову міграцію до наступної країни.

З іншого боку, на цей різновид міграції можна також подивитися з перспективи вищих навчальних закладів країни, яка приймає студентів. Заклади вищої освіти з різних причин зацікавлені сьогоdnішнім впливом студентів з метою збереження або збільшення штату працівників, а також збільшення фінансування, що в обох випадках робить можливим широко закroений розвиток освітніх закладів. Вплив студентів з-за кордону вважається показником привабливості вишу як наукового середовища і вимірюється коефіцієнтом інтернаціоналізації, що визначається на основі відношення кількості іноземних студентів у вищому навчальному закладі до загальної кількості студентів у даному році. Крім того, при аналізі привабливості вишів можна брати до уваги такі університетські центри, в яких існують вищі навчальні заклади з різним профілем навчання. Це приваблює студентів із різними зацікавленнями та впливає на нагромадження й частіше прийняття молодими людьми рішення про вибір такого центру.

Існує ще один погляд на студентську освітню міграцію при врахуванні громадського контексту соціального капіталу. При цьому підходить найцікавішою є довша часова перспектива, що включає питання про те, якими є здобутки та втрати країни, де вони навчаються. Ця перспектива враховує як фінансові аспекти, так і передовсім здобутки та втрати людського капіталу, особливо інтелектуального і культурного. З'являються також дилеми, пов'язані з етнічною самоідентифікацією, національною ідентичністю іноді дуже молодих людей, які опинилися в більшій чи меншій мірою чужому для них середовищі³.

¹ Europe 2020. A strategy for smart sustainable and inclusive growth, Brussels, European Comission, 3.3.2010.

² K. Sierocińska, Kapitał społeczny. Definiowanie, pomiar i typy, „Studia Ekonomiczne” 2011, nr 1 (LXVIII), s. 70.

³ V. Gierko, Student ze Wschodu u lekarza – samoocena stanu zdrowia i dostęp do polskiego systemu opieki, „Biuletyn Migracyjny” 2012, nr 37, s. 9–10.

Перспектива студентів – знання, диплом, культурний капітал

Освіта, включена у міграційні процеси, охоплює дві категорії студентів:

- 1) молодих людей з іммігрантських родин, які здобувають вищу освіту в країні тимчасового або постійного перебування, коли їхній статус юридично врегульований, а також молодь із сімей репатріантів (ми не володіємо даними про чисельність цієї категорії студентів, оскільки вони не зараховуються до тих, що походять з-за кордону);
- 2) молодь, яка мігрує з метою здобуття вищої освіти в іншій країні, ніж країна походження.

Основною категорією, яка викликає зацікавлення дослідників, є іноземні студенти, котрі з різних причин приймають рішення про здобуття вищої освіти поза країною походження.

Результатом закінчення вищої освіти є інтелектуальний капітал. Студент здобуває головним чином освіту й диплом більш престижного, на його думку, закордонного вишу. У випадку студентів із країн, що не належать до Європейського Союзу, наприклад, з України, які навчаються в одній із країн ЄС, вони здобувають диплом, що визнається в решті країн ЄС. Завдяки цьому «іноземний» студент здобуває ресурси, які відкривають перед ним можливість збільшити життєвий простір, простір працевлаштування, збільшують шанси на професійну кар'єру не лише у власній, а й у багатьох інших країнах. Це пов'язане з визнанням документів про освіту як одним із чинників рішення про вибір країни, в якій абітурієнт приймає рішення навчатися¹. А отже, стверджуємо, що студент, завдяки здобутим знанням і професійним компетенціям, володіє інституційним капіталом, підтвердженим іноземним вищим навчальним закладом у формі диплома про вищу освіту. Слід підкреслити, що результатом здобуття вищої освіти поза країною походження є також культурний капітал, який стає доданою вартістю до навчання у цей період. Це період, упродовж якого студент значною мірою пізнає іноземну мову, знайомиться з новою для себе культурою і відповідно набуває культурні компетенції нової країни, пов'язані – звичайно, певною мірою – з історією, цінностями, нормами та практикою щоденного життя. У випадку студентів з України, серед яких переважають адаптаційні стратегії², цей культурний аспект видається досить важливим. Крім того, студент зміцнюється емоційно й набуває переконання, що якщо він зумів з успіхом навчатися в іншій країні, то його подальша життєва і професійна мобільність також буде успішною. У період навчання він

¹ P. Hut, E. Jaroszewska, *Studenci zagraniczni w Polsce na tle migracji edukacyjnych na świecie*, Instytut Spraw Publicznych, Warszawa 2012.

² B. Rożnowski, *Strategie adaptacyjne studentów z Ukrainy: przykład lubelski*, [w:] *Migracje edukacyjne. Studenci zagraniczni – dwie strony księżycy*, red. Z. Kawczyńska-Butrym, Lublin 2014, s. 141–154.

знайомиться з іншими людьми, налагоджує нові соціальні контакти, пізнає можливості співпраці у даний період, під час навчання та в майбутньому, у професійному житті, що має не останнє значення у розумінні наведених вищезначень соціального капіталу.

Перспектива вищих навчальних закладів

Принаймні десять років тому польські вищі навчальні заклади постали перед проблемою демографічної ями, яка охопила покоління молоді, що закінчує навчання у середніх школах. З року на рік зменшувалася кількість молодих людей, які висловлювали бажання здобувати вищу освіту в польських вишах. Не останню роль відіграла в цьому можливість вступати на навчання за кордоном та трудова міграція молодих людей, яка посилилася після 2004 року, тобто після вступу Польщі до Європейського Союзу. З огляду на зменшення кількості студентів слід було обмежити також кількість навчальних годин, що спричинило проблеми з подальшим збереженням у вищих навчальних попереднього професорсько-викладацького складу. У зв'язку з цим поява можливості інтернаціоналізації вищої освіти виявилася шансом на зменшення міністерством вищої освіти, а також окремими вищими навчальними закладами, наслідків демографічної ями у популяції польських студентів. Водночас виявилось, що прийняття іноземних студентів дає вишам ефективний інструмент вирішення багатьох виниклих проблем, що є наслідком зменшення кількості студентів, а також становить фінансовий імпульс для їх подальшого функціонування, оскільки в більшості випадків іноземні студенти здійснюють значну оплату за навчання.

Інтернаціоналізація вищої освіти в інших країнах має вже багаторічні традиції. Це особливо стосується таких країн, як Великобританія, США, Канада чи Австралія і зумовлене пошуком молоді з різних країн можливості навчатися в університетах, які гарантують високий рівень освіти, а отримані там дипломи не тільки збільшують шанси випускників на легший вхід на ринок праці у власній країні після повернення, але й дають їм можливість увійти на міжнародний ринок праці.

Українські студенти в Польщі

Найбільш численною групою іноземних студентів, які вже кілька років вступають на навчання у Польщі, є студенти з України. У 2016/2017 навчальному році їх навчалось у Польщі понад 35 тисяч, що становило 54% всіх іноземних студентів у польських вищих навчальних закладах. Найбільше з-поміж них навчалось:

- у Краківській академії ім. Анджея Фрича Моджевського (2 063),
- у Суспільній академії наук у Лодзі (1 596),

- у Вищій школі інформатики й управління у Ряшеві (1 508),
- в Університеті Марії-Кюрі Склодовської у Любліні (1 393)¹.

Слід підкреслити, що аж три перші вищі навчальні заклади є приватними, натомість серед державних вишів перше місце за кількістю студентів з України займає УМКС. Загалом у публічних вищих навчальних закладах навчалось 36 482, а у приватних – 29 311 українських студентів. З огляду на кількість студентів з України, які у 2016/2017 року розпочали навчання у Польщі, УМКС зайняв друге місце після Суспільної академії наук у Лодзі (648) разом із Краківською академією ім. Анджея Фрича Моджевського (по 480 студентів)².

Цікавою є також інформація, у яких містах найбільш численно навчають студенти з України. Найбільше з них навчається у Варшаві (9 293), Кракові (5 281), Любліні (4 044) та Вроцлаві (2 907). Більш докладний аналіз показує, що студенти з України обирають або вищі навчальні заклади у великих університетських центрах (Варшава або Краків), або виші з міст на сході Польщі (Люблін, Ряшів, Ярослав, Холм, Замостя та ін.)³.

Що нам відомо про ситуацію цих студентів?

У одному з останніх рапортів з досліджень, які стосуються громадян України у Польщі, де взято до уваги також студентів, стверджується, що більш ніж половина з-поміж них (57%) одночасно навчаються і працюють, а кожен третій (33%) декларує бажання працевлаштування. Слід, однак, додати, що лише 36,5% працюють на постійній основі, натомість аж 63,5% є тимчасовими працівниками. Найчастіше вони працевлаштовуються у секторі торгівлі (26,3%), готельної справи й гастрономії (20%). Не працюють і не бажають працевлаштуватися лише 16% опитаних студентів⁴. Можна припускати, що частину студентів змушує шукати роботу фінансова ситуація (оплата за навчання, особливо у приватних вишах, проживання, харчування та ін.). На це вказує той факт, що понад чверть опитаних студентів з України у Польщі (28,7%) ствердили, що дохід від роботи є основним джерелом їхнього утримання у Польщі⁵. Натомість дослідження, проведені серед 198 студентів Львівського національного медичного університету ім. Данила Галицького, показали, що з-поміж них працювали 20%, а отже, набагато менше, ніж у Польщі⁶.

¹ B. Siwińska i in., *Study in Poland. Studenci zagraniczni w Polsce 2017*, Fundacja Edukacyjna Perspektywy, Warszawa 2017.

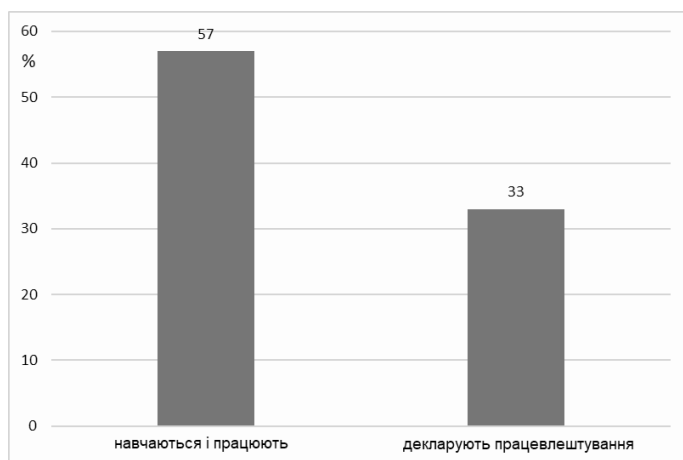
² Ibidem.

³ Ibidem.

⁴ I. Chmielewska, G. Dobroczek, J. Puzynkiewicz, *Obywatele Ukrainy pracujący w Polsce – raport z badania. Badania zrealizowane w 2015 r.*, Departament Statystyki NBP, Warszawa 2016, s. 28–29.

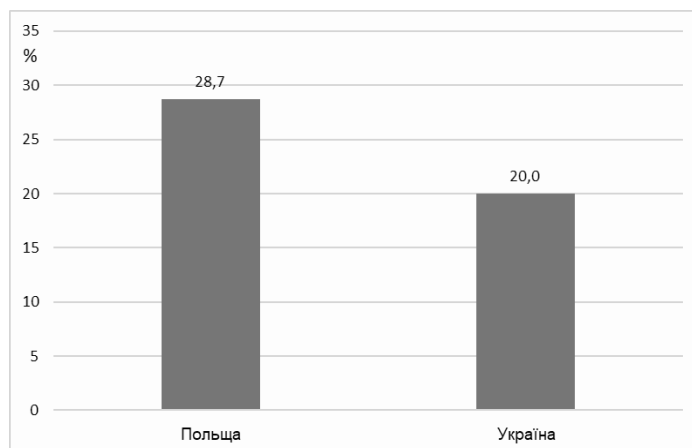
⁵ Ibidem, s. 30.

⁶ M. Dorosh i in., *Porównanie nawyków żywieniowych studentów na Ukrainie i w Polsce. Cz. I. Badania ankietowe, „Hygeia Public Health” 2013, no 48 (4), s. 530.*



Діаграма 1. Студенти з України, які працюють і декларують бажання працевлаштуватися під час навчання у Польщі (у %)¹.

Можливо, ця різниця є наслідком або часової відстані між дослідженнями, проведеними у Львові (2012/2013), та опитуванням українських студентів у Польщі (2017), або ширших можливостей працевлаштування для студентів, у тому числі неповного й тимчасового, у польських університетських містах порівняно з українськими. Слід також підкреслити, що порівнювався також рівень працевлаштування під час навчання українських студентів (у Львові) та польських студентів медичних спеціальностей (226 студентів у Сувалках).



Діаграма 2. Робота як основне джерело утримання українських студентів у Польщі та в Україні (у %)².

¹ На основі досліджень: I. Chmielewska, G. Dobroczek, J. Puzynkiewicz, op. cit.

² На основі досліджень: I. Chmielewska, G. Dobroczek, J. Puzynkiewicz, op. cit.; M. Dorosh i in., op. cit.

В обох групах стверджено, що вплив на рішення про працевлаштування студента мала самооцінка матеріальної ситуації – заробляли на прожиття 40% тих студентів, які оцінювали її як незадовільну, а решта 60% залишалися на утриманні батьків¹.

Довша часова перспектива

Сьогодні повсюдно говориться про суперництво за найбільш обдарованих, найбільш кваліфікованих членів суспільства²

У літературі, присвяченій освітній міграції, звертається увага на те, що «сьогодні молодь в усьому світі переміщається з метою здобуття освіти, а згодом втілення її в життя у своїх країнах, сприяючи покращенню соціальної, культурної та економічної ситуації»³. Країни, з яких походять іноземні студенти, розраховують на те, що молоді люди, які мігрують із них із метою здобуття освіти, повернуться на батьківщину після отримання дипломів, а завдяки здобутим знанням і компетенціям будуть надихати інноваційні зміни у багатьох сферах суспільного й культурного життя та сприяти розвитку рідної країни. Соціальний, інтелектуальний і культурний капітал молодого покоління, накопичений під час навчання як на батьківщині, так і за кордоном, як уже згадувалося, дає можливість сталого розвитку і сприяє використанню сучасних технологій у експлуатації природних ресурсів та активізації соціального потенціалу власної країни й творенні нових робочих місць. Ідея сталого розвитку особливо спрямована на країни, що є економічно слабшими й не належать до грона світових або регіональних економічних лідерів. Тому повернення освічених молодих людей належить до найважливіших механізмів розвитку цих країн.

Водночас слід підкреслити, що для обох країн – країни походження та країни навчання – у їхньому майбутньому економічному, соціальному та культурному розвитку має значення інтелектуальний та загальний соціальний капітал осіб із дипломами та професійними компетенціями. Якими є у цьому контексті плани студентів з України щодо повернення на батьківщину після здобуття вищої освіти у Польщі?

Як підкреслювалося у першій частині публікації, диплом про вищу освіту є інституційним підтвердженням інтелектуального капіталу. Він важливий для індивіда, але має значення також для країни походження випускника.

¹ M. Dorosh i in., op. cit., s. 528.

² S. Ruda, Migracje edukacyjne – zasięg i znaczenie, [w:] Migracje edukacyjne. Studenci zagraniczni..., s. 25.

³ M. Grabowska, Migracja edukacyjna polskich studentów na tle trendów światowych, „Studia i Prace Wydziału Nauk Ekonomicznych i Zarządzania” 2013, nr 32, t. 2, s. 117.

Тим часом, згідно з останніми дослідженнями, проведеними у Польщі серед студентів з України, багато з-поміж них (36,6%) висловлюють бажання залишитися у Польщі назавсім, лише ненабагато менше (32,5%) планують зберегти часткові зв'язки з Польщею, більш ніж кожен п'ятий (22%) хоче мігрувати до іншої країни. Насправді ще не всі з них вирішили, які мають плани, а бажання повернутися в Україну висловили лише 2,4% опитаних студентів¹. Детально це ілюструє наступна діаграма.



Діаграма 3. Плани студентів з України після навчання у Польщі (у %).

Безперечно, з польської перспективи період перебування студентів з України маж користь із багатьох причин. Окрім економічної підтримки для вищих навчальних закладів та міст, де вони навчаються², студенти з України компенсують дедалі більшу нестачу польських студентів, яка є наслідком демографічної кризи, а отже, становлять важливу підтримку для функціонування навчальних закладів. Тим більшою мірою можливе залишення молоді, освіченої групи людей є в інтересах Польщі. Натомість із перспективи України існує обґрунтоване побоювання, що навчання у Польщі є для частини студентів лише етапом трансферу соціального й інтелектуального капіталу поза країну походження. І це не стосується виключно трансферу до Польщі,

¹ I. Chmielewska, G. Dobroczek, J. Puzynkiewicz, op. cit., s. 30.

² A. Strózek, M. Butrym, Mieszkańcy Lublina o studentach zagranicznych, [w:] Migracje edukacyjne. Studenci zagraniczni..., s. 189–200.

оскільки також із Польщі виїжджають студенти, але «багато тих, хто виїжджає, може вже не повернутися до країни. Це, своєю чергою, може [...] значно послабити інтелектуальний потенціал польських кадрів»¹. Цю ситуацію можна інтерпретувати по-різному. Загальна економічна і політична ситуація України є сьогодні надзвичайно складною, що може мати значний вплив на прийняття рішень про виїзд на навчання за кордон, а також прийняття рішень про повернення на батьківщину після здобуття вищої освіти або про вибір іншої країни як місця проживання і працевлаштування. У з'ясуванні дилем, пов'язаних зі здійсненням вибору студентами з України, використаю інтерпретацію Марини Мосьондз із Національного технічного університету «Дніпровська політехніка», яка опитала 20 респондентів із вищою освітою, що походять зі Східної України та працюють на території Польщі. Ось ця інтерпретація: «На відміну від трудових іммігрантів із Західної України, які фактично живуть у двох країнах, висококваліфіковані спеціалісти зі східних регіонів приймають рішення про втілення стратегії міграції не стільки з метою покращення матеріального становища, скільки радикально змінюючи життя, його умови з перспективи власного майбутнього і майбутнього своїх дітей. Міграція у цьому випадку переформатована з трудової, курсування туди й назад, у постійне переселення цілими сім'ями. Прийняття такого рішення вимагається впливом таких виштовхувальних чинників, як політична й економічна дестабілізація, втрата надії на покращення, а відтак невпевненість у майбутньому, відсутність перспектив економічної й професійної самореалізації, війна на сході країни. Притягувальними чинниками є вищий рівень економічного розвитку Польщі, стабільність, географічна та культурна близькість»². Схоже на те, що лише політична стабілізація в Україні дасть можливість молодим людям інакше подивитися на своє майбутнє і повернутися на батьківщину в ім'я перспектив її соціального, економічного і культурного розвитку.

Можна припускати, що повернення після навчання за кордоном до країни походження вимагає не лише згаданих змін у політичній та економічній ситуації. Так само воно може бути наслідком сильного почуття національної ідентичності та громадянської відповідальності молодого покоління за розвиток своєї батьківщини. У цьому випадку надзвичайно важливим може бути той елемент соціального капіталу, який слід пов'язувати з системою цінностей, сформованою в країні походження раніше, на етапі первинної і вторинної соціалізації, що відсилає до просоціальних і патріотичних цінностей молодого покоління.

З польської переклав Андрій Савенець

¹ B. Rożnowski, Strategie adaptacyjne studentów z Ukrainy: przykład lubelski, [w:] Ibidem, s. 144.

² M. Mosiondz, Strategie migracyjne specjalistów ze Wschodu Ukrainy do Polski [рукопис].

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Адам Бобрик – соціолог, доктор габілітований, професор Інституту соціальних наук та безпеки Природничо-гуманітарного університету у м. Седьце (Польща). Коло наукових інтересів: національні та етнічні меншини (зокрема, польська національна меншина на Сході), релігійні меншини, соціологія політики, міжнародні відносини. Автор понад 150 публікацій, виданих у Польщі та за кордоном (Австрія, Білорусь, Болгарія, Литва, Росія, Словаччина, Україна). Автор або співавтор чотирьох монографій: *Odrodzenie narodowe Polaków w Republice Litewskiej 1987–1997*, Toruń 2005, *Prawosławie w Siedlcach*, Siedlce 2007 (спільно з Ізабелею Кохан), *Ślady przeszłości. Historia i terażniejszość prawosławia na południowo-zachodnim Podlasiu w świadomości społecznej*, Siedlce 2010 (спільно з Ізабелею Кохан), *Społeczne znaczenie funkcjonowania polskich ugrupowań politycznych w Republice Litewskiej 1989–2013*, Siedlce 2013. Редактор або співредактор більше ніж 20 колективних монографій. Член редакційних колегій наукових часописів *Prace Archiwalno-Konserwatorskie* і *Doctrina. Studia Społeczno-Polityczne*. Член Польського соціологічного товариства, Польського філософського товариства, Седлецького наукового товариства, Білоруського історичного товариства та Польського товариства досліджень безпеки.

<https://insib.uph.edu.pl/images/Bibliogramy/Bobryk.pdf>

Марек Бутрим – соціолог, доктор, ад'юнкт Кафедри соціології Вармінсько-Мазурського університету в Ольштині (Польща), Коло наукових інтересів: політична соціологія, соціологія міграції, методи соціологічних досліджень. Автор понад 40 статей, серед яких: М. Butrym, *Potencjał społeczności lokalnej – w poszukiwaniu możliwości aktywizacji wsi*, [w:] *Aktywizacja społeczności lokalnej – raport sprzed dekady*, red. A. Majchrowska, M. Wszędyrówny, Lublin 2010; *Kulturowe konteksty dystansu społecznego*, [w:] *Issues of Global Education*, vol. 5, s. 23–42. Член редакційних колегій у: *Determinanty aktywności zawodowej osób niepełnosprawnych zamieszkałych na obszarach wiejskich. Raport z badań*, Tom 1 i 2., PSW im. Papieża Jana Pawła II w Białej Podlaskiej, PFRON. Biała Podlaska 2012. У 2013–2016 роках входив в склад дослідницької команди гранту "POLFAMIGRA – Polish female migrants and their families – a study of care deficit".

http://uwm.edu.pl/socjologia/?page_id=385

Артур Висоцький – соціолог, доктор, ад'юнкт Інституту соціології в Університеті Марії Кюрі-Склодовської в Любліні (Польща). Коло наукових інтересів: соціологія нації та етнічних груп, соціологія міжкультурних взаємин, соціологія культури. У своїй дослідницькій роботі займається питаннями великих соціальних структур, а також цивілізаційними, національними та етнічними міжкультурними взаєминами (зокрема, явищем зіткнення культур), питаннями колективних ідентичностей і культурних вимірів глобалізації. Автор більше ніж 40 статей польською, англійською, російською, білоруською та українською мовами та однієї монографії (*Zderzenie kultur. Polskość i sowieckość na ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej Polskiej w latach 1939–1941 we wspomnieniach Polaków*, Wyd. UMCS, Lublin 2014). Співредактор колективної монографії (*Sociology from Lublin*, ed. R. Radzik, B. Szajkowski, A. Wysocki, Wyd. UMCS, Lublin 2014).

<https://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,3137,pl.html>

Вікторія Володько – соціолог, кандидат соціологічних наук, співробітниця Центру моніторингу Львівського національного університету ім. І. Франка. Сфера наукових зацікавлень: соціологія міграції, соціологія сім'ї, гендерні студії, якісні методи соціологічних досліджень, сучасна трудова міграція в Україні. Автор понад 20 статей українською, російською, англійською мовами та співавтор монографії (Ровенчак О. А., Володько В. В. Міжнародна міграція: теорія та практика. Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2015).

Надія Гапон – соціальний психолог, доктор філософських наук, професор кафедри психології Львівського національного університету імені Івана Франка. Автор 88 статей, з них у часописах Австрії, Німеччини, Польщі, США, Швейцарії. Автор трьох монографій: *Гендер. Ідентичність. Суб'єктивність: філософські дискусії другої половини ХХ сторіччя, Львів 2009 та ін.* Співавтор розділів 11 монографій: *The Situation of the Family in Contemporary Society – Experiences of Middle – Eastern Europe, Lublin 2007, Migration – the value added? Lublin 2008, Intelektualisci i mloda inteligencja budowniczymi społeczeństw obywatelskich: wyzwania, dokonania zatory, porazki, Warszawa 2015, Wspólnotowość a solidarność – główne problemy filozoficzne i społeczne, Warszawa 2016, Quo vadis humanitas? Warszawa-Lwow-Kijow 2017 та ін.* Наукові інтереси – ідентичність, самосвідомість, міжкультурні взаємини.

<http://filos.lnu.edu.ua/employee/hapon-nadiya-pavlivna>

Андрій Єскатеринчук – соціолог, доктор, ад'юнкт Інституту соціології в Університеті Марії Кюрі-Склодовської в Любліні (Польща). Коло наукових

інтересів: соціологія нації, національні, етнічні та релігійні меншини, колективні ідентичності у Центрально-Східній Європі. Автор понад 20 статей польською, англійською, українською, білоруською мовами та співредатор однієї колективної монографії (*Identities of Central-Eastern European Nations*, ed. V. Yevtukh, G. Kisla, A. Wysocki, A. Jekaterynczuk, Kyiv 2016). У 2017 в Університеті Марії Кюрі-Склодовської в Любліні захистив дисертацію *Tożsamości zbiorowe Ukraińców w okresie niepodległości*.

<https://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,1031,pl.html>

Зоф'я Кавчинська-Бутрим – соціолог, професор доктор габілітований, завідувач Кафедри загальної соціології та досліджень над міграціями Університету Марії Кюрі-Склодовської в Любліні (Польща). Співавтор окремих розділів монографії: *Migracja zarobkowa do Włoch*, Lublin 2008 та *Migracje – wyzwania XXI wieku*, Lublin 2008. Автор книги *Migracje. Wybrane zagadnienia*, Lublin 2009, співавтор монографій *Wyjazdy Polaków. Przyjazdy Ukraińców. Lokalne problemy migracyjne na Lubelszczyźnie*, Lublin 2012 та *Adaptacja remigrantek na lokalnym rynku pracy*, Lublin 2010. Редактор та співавтор *Migracje edukacyjne. Studenci zagraniczni – dwie strony książki*, Lublin 2014. У роках 2013-2016 керівник дослідницького гранту "POLFAMIGRA – Polish female migrants and their families – a study of care deficit", у якому партнером Кафедри загальної соціології та досліджень над міграціями УМКБ був Факультет соціальних наук Університету в Бергенському університеті (Норвегія).

<https://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,1129,pl.html>

Наталія Коваліско – соціолог, доктор соціологічних наук, професор кафедри соціології Львівського національного університету імені Івана Франка (Україна). Коло наукових інтересів: соціальна нерівність та стратифікація, соціальна ідентифікація та ідентичність, соціальна мобільність, економічна соціологія. Автор понад 120 наукових публікацій і таких навчальних посібників: «*Основи соціальної стратифікації*» – Львів 2007, 2009; «*Соціологія / За ред. д-ра соц. наук, проф. Ю.Ф. Пачковського*. – Львів 2011. «*Стратифікаційний аналіз сучасного суспільства*», – Львів 2013; «*Основи економічної соціології*», – Львів 2016; *Історія соціологічної думки: навчальний енциклопедичний словник-довідник / за наук. ред. В.М. Пічі [Н. В. Коваліско, В. М. Онищук, Н. М. Цимбалюк та ін.]*. – Львів 2016; «*Соціологія: основні терміни і поняття*» / За наук. ред. В.М. Піча – Львів 2017. Автор та співавтор у колективних монографіях: «*Стратифікаційні порядки суспільства: концептуальні уявлення та досвід вивчення*». – Київ 2008; «*Регіональна трудова мобільність*», Львів 1998; «*Сучасне українське суспільство: стратифікаційний вимір великого міста*», Львів 2008; «*Соціальні технології: заради чого? яким чином? з яким результатом?* / За наук. ред. В. Под-

шивалкіної. – Одеса 2014; «Комерційна реклама і споживання: соціологічний дискурс», Львів 2017; «Contemporary Socio-Economic Issues of Polish-Ukrainian Cross-border Cooperation / Ed. L. Buller, H. Kotarski, Y. Pachkovskyy». – Warsaw 2017. Член редакційної колегії 9 українських та польських наукових журналів. Голова Львівського регіонального відділення Соціологічної асоціації України.
<http://clio.lnu.edu.ua/employee/kovalisko-n>

Тетяна Лапан – історик, соціолог, доцент кафедри соціології Львівського національного університету (Україна). Коло наукових інтересів: історія Другої світової війни, усна історія, історія соціології, історія української соціології, жіночі студії. Автор близько 40 статей українською, російською, англійською мовами та співавтор декількох колективних монографій. (Історія соціології. Частина I. Львів, Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2007. – 236 с.; Lapan T. Hitlers Sklaven. Lebensgeschichtliche Analysen zur Zwangsarbeit im internationalen Vergleich. / Die Westukraine und die Erfahrung der Zwangsarbeit 2008. S.220-230; Hitlers Sklaven. Lebensgeschichtliche Analysen zur Zwangsarbeit im internationalen Vergleich (Die Westukraine und die Erfahrung der Zwangsarbeit. 2008; Hitler's slaves: life stories of forced labourers in Nazi-occupied Europe (The Experience of Forced Labourers from Galician Ukraine. 2010); «Соціологія: основні терміни і поняття» / За наук. ред. В. М. Піча – Львів 2017; Історія соціологічної думки: навчальний енциклопедичний словник-довідник / за наук. ред. В. М. Пічі [Н. В. Коваліско, В. М. Онищук, Н. М. Цимбалюк та ін.]. – Львів, 2016.
<http://clio.lnu.edu.ua/employee/lapan-t>

Ірена Махай – соціолог, професор, доктор габілітований, Кафедра адміністрації Академії ім. Якуба з Парадижа в Гожові Великопольському (Польща). Перший директор Інституту соціології Університету Марії Кюрі-Скłodовської в Любліні, у якому працювала в 1976–1997 роках і видала підручник *Małe struktury społeczne*, Lublin 1998. Коло наукових інтересів: соціологія територіальних спільнот, проблеми місцевого розвитку та соціальних можливостей. Найважливіші публікації: *Structural Conditions for Local Problem Solving*, [in:] Jacher W. (ed.), *Sociological Essays, Part Two*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1997, p. 34-42; *Pogranicze*, [w:] *Encyklopedia Socjologii*, T. III. Oficyna Naukowa, Warszawa 2000, s. 125-127; *Społeczno-kulturowe konteksty tożsamości mieszkańców wschodniego i zachodniego pogranicza Polski*, Warszawa 2005; *Kontekstowe definiowanie enklawy społecznej*, [w:] *Enklawy życia społecznego. Kontynuacje*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2009; *Tożsamość jednostki a nowe kolektywne formy społeczne*, [w:] Radu Florian Bruja, Helena Krasowska, Magdalena Pokrzyńska (red.), *Instytut Sławistyki PAN*, Warszawa 2017, s. 19–34.

<http://ajp.edu.pl/zaklady-waibn/2389-zaklady-waibn6>

Войцех Міштал – соціолог, доктор габілітований Кафедри досліджень соціальних проблем в Академії спеціальної педагогіки ім. М. Гжегожевської у Варшаві (Польща). Коло наукових інтересів: проблема громадянське суспільство (громадянського діалогу), соціологія публічної сфери (публічна політика, регіональний розвиток), соціально-економічний розвиток (інтелектуальний капітал, розвиток Східної Польщі, місцеві та регіональні стратегії розвитку люблінського регіону), соціологія моралі (аксіологія соціальної роботи, професійна етика). Найважливіші публікації: *Dialog obywatelski we współczesnej Polsce*, Lublin 2011; [співредактор] A. Zybała, *Lokalny dialog obywatelski*, Warszawa 2008; [співредактор] A. Kościański, *Partnerstwo społeczne – model rozwoju Polski*, Warszawa 2008; *Spółeczeństwo obywatelskie. Między ideaą a praktyką*, Warszawa 2008.

Руслана Москотіна – соціолог, магістр, PhD студент факультету соціології Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Коло наукових інтересів: моделювання соціальних процесів, протестна поведінка, статистичний аналіз соціальних даних. Автор двох наукових статей українською мовою.

Анджей Нікіторович – соціолог, доктор, старший викладач Гуманітарно-економічного факультету Державної вищої професійної школи ім. проф. Е. Ф. Щепаніка в Сувалках, який також працює дослідником у проектах в рамках оперативних програм Європейського Союзу. Спеціалізується з питань етнічності, націоналізму, мультикультуралізму, соціології пограниччя та соціології ідентичності. Автор багатьох наукових праць і монографій про реконструкцію та активізацію національної та етнічної групи: *Ukraińcy Podlasia: dylematy tożsamościowe*, Kraków 2014.

Ришард Радзік – професор доктор габілітований, завідувач Кафедри соціології культури в Академії спеціальної педагогіки ім. М. Гжегожевської у Варшаві (Польща). Досліджує націєтворчі процеси у Центрально-Східній Європі (зокрема, на східних територіях колишньої Речі Посполитої, феномен радянськості, руської спільноти (росіяни, українці, білоруси) в XIX–XXI ст., польську інтелігенцію XIX і XX ст., трансформацію польського суспільства у III Речі Посполитій. Автор монографій: *Między zbiorowością etniczną a wspólnotą narodową. Białorusini na tle przemian narodowych w Europie Środkowo-Wschodniej XIX stulecia*, Lublin 2000; *Białorusini – między Wschodem a Zachodem*, Lublin 2012; *Rosyjski imperializm wspólnotowy. Trójjedyny naród ruski w badaniach socjologicznych*, Lublin 2016. Редактор або співредактор монографій: *Tożsamości zbiorowe Białorusinów*, red. R. Radzik, Lublin 2012; *Contemporary Problems of Social Change: Polish and Ukrainian Experience*, ed. V. Yevtukh, R. Radzik, G. Kisla, , Kyiv 2015.

<http://wsns.aps.edu.pl/institut-filozofii-i-socjologii/sylwetki-naukowe/radzik-ryszard/>

Ольга Ровенчак – кандидат соціологічних наук, доцент кафедри соціології Львівського національного університету імені Івана Франка (Україна). Сфера наукових зацікавлень: міжнародна міграція; адаптація та ідентичності мігрантів; сім'ї мігрантів, міграція і міжнародна безпека у контексті мультикультурних суспільств. Автор більш ніж сорока опублікованих праць із зазначеної тематики. Учасниця міжнародних науково-практичних конференцій, семінарів та літніх шкіл в Україні, Польщі, Австрії, Швеції, США. Співавтор низки проектів дослідження української міграції, зокрема, до Польщі, Греції, Німеччини, США. Співавтор монографії *Міжнародна міграція: теорія та практика : Монографія. – Львів 2015*. Автор навчального посібника *Соціологія міграції: Міжнародні аспекти: Навчальний посібник. – Львів 2016*.

<http://clio.lnu.edu.ua/employee/rovenchak-olha-adamivna>

Микола Сидоров – соціолог, математик, кандидат фізико-математичних наук, доцент, завідувач кафедри методології та методів соціологічних досліджень факультету соціології Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Коло наукових інтересів: статистичний аналіз соціальних даних, аналіз пропущених даних, вибіркові методи, проблеми якості вищої освіти та надання освітніх послуг, моделювання соціальних процесів. Автор понад 60 статей українською, англійською та російською мовами, а також двох навчальних посібників з теорії ймовірностей та математичної статистики.

<http://www.soc.univ.kiev.ua/uk/person/sidorov-mikola-volodimir-stanislovovich>

Марта Цобель-Токарська – соціолог, доктор, ад'юнкт Кафедри соціології культури в Академії спеціальної педагогіки ім. М. Гжегожевської у Варшаві (Польща). Коло наукових інтересів: Центральна Європа, антропологія культури, соціологія культури, соціологія повсякденного життя, соціологія простору, соціальна історія Польської Народної Республіки. Авторка монографії: *Bezludna wyspa, nora, grób. Wojenne kryjówki Żydów w okupowanej Polsce*, Warszawa 2012; *Desert Island, Burrow, Grave. Wartime Hiding Places of Jews in Occupied Poland (Studies in Jewish History and Memory)*, Peter Lang Publishing 2018. Співредакторка монографії: Joanna Zalewska *Od obyczaju do mody. Przemiany życia codziennego*, Warszawa 2014. Найважливіші статті: *Wojna, Ukraina i literatura – Jonathana Safrana Foera wyprawa w głąb środkowoeuropejskiej niepamięci*, „Edukacja Humanistyczna” 2/2015; *Writing about Central Europe on the turn of century: the Case of Poland*, „Social Sciences and Humanities Journal” vol. 10 nr 9/2015.

<http://wsns.aps.edu.pl/institut-filozofii-i-socjologii/sylwetki-naukowe/cobel-tokarska-marta/>

Лариса Хижняк – доктор соціологічних наук, професор кафедри прикладної соціології та соціальних комунікацій Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (Україна). Коло наукових інтересів: управління соціальним та гуманітарним розвитком, соціологія освіти, соціологія комунікацій, міжнародні комунікації. Співавтор колективних монографій: *Interethnic Integration In fine European societies (Ed.) Genov. Berlin: Kramer, 2008*; *Якість життя населення пострадянських країн у соціологічному вимірі: Колективна монографія. За ред. В. Бакірова. Харків, 2008*; *Механізми забезпечення соціальної безпеки на рівні регіону: практика реалізації: [монографія]; за ред. В. Бульби, А. Мелякова. Харків, 2010*; *Соціальні технології: заради чого? яким чином? з яким результатом?: монографія / Колектив авторів, наук. ред. В. Подшивалкіна. Одеса, 2014*; *Contemporary Problems of Social Change: Polish and Ukraine Experience [Multi-author book]. Edited by V. Yevtukh, R. Radzik, G. Kisla. Kyiv, 2015*; *Социокультурные барьеры модернизации высшей школы Украины: коллективная монография / Под ред. В. Бакирова. Харьков, 2015*; *Социальная работа: история, теория и практика / под ред. В. Харабета, Л. Хижняк, А. Андриющенко. Мариуполь, 2015*; *Identities of Central-Eastern European Nations, ed. V. Yevtukh, G. Kisla, A. Wysocki, A. Jekaterynczuk, Kyiv 2016*.

<https://scholar.google.ru/citations?user=W2FUWeYAAAAJ&hl=ru>

Валентина Чепак – викладач, доктор соціологічних наук, професор, завідувач кафедри галузевої соціології факультету соціології Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Коло наукових інтересів: соціологічні дослідження вищої освіти, освіта як соціальний інститут, управління освітою, організаційні взаємодії, теоретичні засади у вивченні сучасних організацій. Автор понад 110 публікацій українською, англійською та російською мовами, серед яких підручник, два навчальних посібники, три монографії.

<http://www.soc.univ.kiev.ua/uk/person/chepak-valentina-vasilivna>

Наталія Черниш – доктор соціологічних наук, професор кафедри соціології Львівського національного університету імені Івана Франка (Україна). Коло наукових інтересів: загальносоціологічне теоретизування; інтерфейси соціології та соціогуманітарних і природничих наук; довіра та становлення нових соціальних інститутів в Україні; ідентичності та їхні регіональні специфікації; глобалізація та її впливи на локальні культури. Автор 67 статей українською, англійською, польською, російською мовами, п'яти видань підручника «Соціологія», співавтор 16 монографій. Редактор «Вісника Львівського університету. Серія соціологічна». Співкерівник (від України) міжнародного трендового проекту «Львів–Донецьк: групі ідентичності та соціальні лояльності», п'ять хвиль якого було реалізовано у 1994 р., 1999 р., 2004 р., 2010 р. та 2015 р. за участю українських, американських, канадських і польських дослідників.

<http://clio.lnu.edu.ua/employee/chernysh-nataliya-josypivna>

Наукове видання

**Гапон Надія,
Войцех Мішталъ,
Хижняк Лариса та ін.**

ІДЕНТИЧНОСТІ НАРОДІВ ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНОЇ ЄВРОПИ

Колективна монографія

*За редакцією проф. Н. Коваліско,
д-ра А. Єкатеринчука, проф. Р. Радзіка*

Редактор *О. С. Кузик*
Технічний редактор *С. З. Сенік*
Комп'ютерне верстання *Н. М. Лобач*
Обкладинка *Л. М. Семенович*

Формат 70×100/16. Ум. друк. арк. 22,89.
Тираж 300 прим. Зам.

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000

СВІДОЦТВО

про внесення суб'єкта видавничої справи до Державного реєстру
видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції.
Серія ДК № 3059 від 13.12.2007 р.

Видруковано у книжковій друкарні "Коло",
вул. Бориславська, 8, м. Дрогобич, Львівська обл., 82100

СВІДОЦТВО

про внесення суб'єкта видавничої справи до Державного реєстру
видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції.
Серія ДК № 498 від 20.06.2001 р.