

Ks. Henryk Skorowski

# Być u siebie

Regionalizm jako kategoria aksjologiczna  
integrująca i zabezpieczająca osobę  
w nowych przestrzeniach społeczno-kulturowych



SERIA WYDAWNICZA  
OD REGIONALIZMU DO SAMORZĄDU

# Być u siebie



SERIA WYDAWNICZA  
**Od regionalizmu do samorządu**

---

**Ks. Henryk Skorowski**

# Być u siebie

---

**Regionalizm jako kategoria aksjologiczna  
integrująca i zabezpieczająca osobę  
w nowych przestrzeniach społeczno-kulturowych**

REDAKCJA NAUKOWA  
**Tadeusz Skoczek**

WARSZAWA 2020

RECENZENCI NAUKOWI

ks. prof. dr hab. Janusz Szulist

dr hab. Rafał Wiśniewski, prof. UKSW

Copyright © ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski

ISBN 978-83-66640-12-2

Wydawnictwo Naukowe Muzeum Niepodległości

X Pawilon Cytadeli Warszawskiej

ul. Skazańców 25, 01-532 Warszawa

tel. 22 839 23 83

e-mail: [historia@muzeumniepodleglosci.art.pl](mailto:historia@muzeumniepodleglosci.art.pl)

## WSTĘP

**N**auka społeczna Kościoła nieustannie podkreślała i podkreśla konieczność zachowania własnej tożsamości kulturowej przez poszczególne narody, narodowości, grupy regionalne i etniczne. W kontekście procesów integracyjnych i globalizacyjnych z całą mocą przypomina, że nie mogą one dokonywać się poprzez zacieranie i niszczenie własnych kultur. Europa i świat muszą być bogate różnorodnością. W tym sensie Kościół podkreśla wartość narodowego, regionalnego, etnicznego dziedzictwa, tzn. ich aksjologiczność we współczesnym świecie.

Nie ulega jednak wątpliwości, iż owo dziedzictwo i bogactwo różnorodności może być wielorako zagrożone. W naszej polskiej rzeczywistości było ono zagrożone poprzez totalitaryzm komunistyczny. Pomijamy tu szerszą analizę tamtego okresu. Wypada jedynie stwierdzić za W. Niewęglowskim, że

kultura narodowa była ściśle podporządkowana założeniom ustrojowym<sup>1</sup>.

A to oznaczało między innymi: podporządkowanie kultury narodowej i regionalnej działaniom politycznym, ideologizację kultury, instrumentalizację kultury jako elementu budowy socjalistycznej rzeczywistości, zmonopolizowanie wykluczające pluralizm, narzucanie obcej wobec dotychczasowych

---

<sup>1</sup> W. Niewęglowski, *Nowe przymierze Kościoła i środowisk twórczych*, Warszawa 1997, s. 59.

wizji człowieka, którą można osiągnąć poprzez ateizację oraz odcięcie od narodowego, etnicznego i regionalnego dziedzictwa kulturowego<sup>2</sup>. Stąd

państwo funkcjonowało jako potężny i jedyny mecenas, a właściwie dysponent kultury. Pilnie też kontrolowało, by programowane treści i formy były zgodne z wytycznymi partii rządzącej. Podporządkowanie polityce było gwałtem na kulturze narodowej, odwróceniem od jej istotnych celów. Stworzono dla niej model totalitarny, jednowymiarowy, społecznie jedyny i wyłączny, który nie dopuszcza żadnej alternatywy ani dialogu... Narodowa kultura stała się miejscem walki ideologicznej. Dzieje Polski oraz jej kulturę poddano reinterpretacji, której jedynym kryterium była walka klas. Dokonano usunięcia niewygodnych faktów, przeprowadzono selekcję wydarzeń, dzieł i treści<sup>3</sup>.

Faktu tego nie zmieniły pewne działania państwa mające charakter przyzwolenia na kultywowanie wartości narodowych, etnicznych i regionalnych (np. muzea, skanseny, zespoły ludowe). Była to jednak, jak wskazują wielorakie badania, działania mające z jednej strony charakter zamknięcia tych wartości w muzeach i skansenach, z drugiej zaś strony były one zawsze reglamentowane przez państwo.

Okres tego zagrożenia odszedł, jak się wydaje, bezpowrotnie. Współczesna rzeczywistość wydaje się jednak ujawniać nowe zagrożenia owego dziedzictwa. Podstawowym zagrożeniem wydaje się być źle pojęta globalizacja i integracja w ramach współczesnego świata, w tym także Europy. Obawy wynikające z tego zagrożenia wyraził między innymi w sposób dobitny bp T. Pieronek, podsumowując stanowisko Episkopatu wobec zjednoczenia Europy:

Kościół popiera starania Polski o szybką integrację z Europą, choć ma pewne obawy, aby w procesie tej integracji uszanowano tożsamość Polski, zarówno jej suwerenność, jak i specyfikę kultury, w tym także religii. Chcemy się znaleźć w Europie, ale pamiętając, że w dziedzictwie kultury europejskiej jest pewne specyfikum polskie, dotyczące zwłaszcza wierności chrześcijańskim korzeniom kultury europejskiej. Jesteśmy za tym, aby w Europie mogli mieć swój dom wszyscy także ci, którzy nie są chrześcijanami, ale chodzi nam o zachowanie tej wspólnej tożsamości<sup>4</sup>.

Sama tendencja do globalizacji i integracji, rozumiana jako dążenie do jedności, jest z samej swej istoty zjawiskiem pozytywnym. Nie przekreśla to jednak faktu, że tendencja ta niesie ze sobą niebezpieczeństwo i zagrożenie dziedzictwa kulturowego i to zarówno narodowego, jak i regionalnego.

---

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 59.

<sup>3</sup> Tamże, s. 61.

<sup>4</sup> T. Pieronek, *Decyzja polityczna przyspieszająca ratyfikację Konkordatu jest potrzebna i możliwa*, [w:] „Biuletyn KAI”, 30 VIII 1994.

Może to mieć i faktycznie ma miejsce, wtedy gdy następuje tzw. absolutyzacja owego dążenia do integracji i jedności. Absolutyzowanie niesie bowiem ze sobą niebezpieczeństwo uniformizmu. Pojęcie to oznacza w świecie dzisiejszym ujednoczenie, ujednostajnienie, jednokształtność. Jest to zatem tendencja oznaczająca dążenie do jedności, ale poprzez ujednoczenie i ujednostajnienie. Trzeba powiedzieć więcej, a mianowicie, że dzisiejszy uniformizm oznacza położenie akcentu nie tyle na jedność, ile raczej na ujednoczenie, co konsekwentnie dalej niesie ze sobą niebezpieczeństwo zatracenia, a nawet totalnego zniszczenia wszelkiej różnorodności kulturowej, w tym także różnorodności kultur narodowych, etnicznych i regionalnych. W praktyce oznaczać to może „wchłanianie” poszczególnych wspólnot, a tym samym utratę ich podmiotowości i tożsamości kulturowej w ramach społeczności europejskiej i światowej. To właśnie niebezpieczeństwo zniszczenia bogactwa różnorodności kulturowej kryje w sobie uniformizm jako wynik absolutyzowania globalizacji we współczesnej Europie. Następstwa tego procesu są wybitnie negatywne. W jego wyniku dochodzi bowiem do homogenizacji kultury. Jest to ostatecznie depersonalizacja i niszczenie bogactwa dziedzictwa kulturowego w bogactwie jego różnorodności. Rodzić się w ten sposób może cywilizacja tzw. „twardej techniki”, której jedną z podstawowych cech jest między innymi niszczenie narodowego, etnicznego i regionalnego dziedzictwa kulturowego<sup>5</sup>. Ostatecznie stwierdzić należy, że niebezpieczeństwo źle pojętej globalizacji może być zagrożeniem bogactwa różnorodności.

Drugim istotnym zagrożeniem dla wartości kultury narodowej, etnicznej i regionalnej, dotyczącym także polskiej rzeczywistości, jest lansowana przez niektóre ugrupowania polityczne teza, iż trzymanie się własnej tradycji w dobie współczesnej rodzi niebezpieczeństwo pojawiania się nacjonalizmów. Teza ta znalazła podatny grunt w niektórych środowiskach. I chociaż w polskiej rzeczywistości badania i obserwacje wskazują jednoznacznie, iż dotychczas nacjonalizm nie zaistniał w III Rzeczpospolitej jako poważny problem, to jednak teza ta jest systematycznie podtrzymywana i ciągle na nowo aktualizowana<sup>6</sup>. Wydaje się, iż zasadne jest twierdzenie, że niebezpieczeństwo pojawiania się na większą skalę nacjonalistycznych nastrojów jest w Polsce mało prawdopodobne. Nie ma zatem podstaw do uznania lan-

<sup>5</sup> Por. D. Tusk, *Królestwo ludzi wolnych*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1986, nr 5, s. 2.

<sup>6</sup> Por. P. Mazurkiewicz, H. Skorowski, *Kościół wobec przemian w Polsce*, [w:] *Wolność w prawdzie*, red. S. Skobel, Łódź 1997, s. 62.



sowanej tezy nacjonalistycznej za zasadną. Lansowanie jej jednak ma swoje odniesienie i relację do wartości narodowych, etnicznych i regionalnych, a mówiąc bardziej precyzyjnie – do ich kultuwowania. Jeśli bowiem kultuwowanie tych wartości rodzić może tendencje nacjonalistyczne, to należy tego rodzaju działania uznać za niebezpieczne. Także zatem ten trend należy uznać za istotne zagrożenie wartości różnorodności.

W kontekście tych zagrożeń – dawnych i współczesnych – należy dopiero widzieć rzeczywistą wartość bogactwa różnorodności we współczesnym świecie. Regionalizm, którego istotą jest bogactwo różnorodności, wydaje się stwarzać człowiekowi szansę bezpiecznego przechodzenia w inne, nowe i szersze przestrzenie społeczno-kulturowe. Człowiek bowiem nie jest zamknięty tylko i wyłącznie w swoim regionalnym, etnicznym i narodowym dziedzictwie, ale z konieczności staje się dziś obywatelem wielu przestrzeni społeczno-kulturowych. Każde zaś przejście w nową rzeczywistość niesie ze sobą wiele niebezpieczeństw. Regionalizm wydaje się dziś stwarzać bezpieczny sposób tego przechodzenia. W tym tkwi jego aksjologia. Publikacja niniejsza podejmuje ten problem.

Praca składa się z czterech rozdziałów. W pierwszym z nich w sposób syntetyczny zostanie ukazana sama istota regionalizmu. Zagadnienie to szerzej zostało opracowane w dwu publikacjach: H. Skorowski, *Etyczno-antropologiczne aspekty regionalizmu*, Warszawa 1990, oraz H. Skorowski, *Europa regionu*, Warszawa 2006. Stąd tylko syntetyczne ukazanie samej istoty regionalizmu. Istotną treść stanowią będą rozdziały drugi i trzeci. Ukazują one wartość regionalizmu w procesie przechodzenia jednostki w inne, szersze przestrzenie społeczno-kulturowe. Te procesy są dzisiaj powszechne. Człowiek w ciągu życia staje się obywatelem wielu wspólnot i kultur. Przechodzenie zaś w inne rzeczywistości niesie ze sobą wiele niebezpieczeństw.

W rozdziale drugim ukazany zostanie regionalizm jako kategoria otwierająca na inne rzeczywistości kulturowe. Rozdział trzeci ukazywać będzie, że związek z własną rzeczywistością kulturową jest bezpiecznym sposobem przechodzenia człowieka w nowe rzeczywistości społeczno-kulturowe.

W tym też wydaje się tkwić aksjologia regionalizmu. Jeśli tak jest, to człowiek powinien mieć prawo do własnej etniczności i regionalności. Temu będzie poświęcony rozdział czwarty stanowiący niejako zwieńczenie refleksji niniejszej publikacji.

## ROZDZIAŁ I

# REGIONALIZM JAKO KONGLOMERAT WIELU ELEMENTÓW

### Wokół współczesnego rozumienia regionalizmu

**W** pierwszej kolejności należy rozstrzygnąć samo pojęcie i rozumienie regionalizmu<sup>7</sup>. Jest to sprawa istotna, ponieważ bardzo często kojarzy się on z takimi pojęciami jak: folklor, ludowość, obrzędowość:

Regionalizm dla większości Polaków znaczy tyle, co działanie pielęgnujące obyczaj, gwarę, pieśń i sztukę ludową, tyle co umiłowanie i kultywowanie swojszczyzny. Przyjmuje się przy tym za oczywiste zacieśnienie zainteresowań i horyzontów działaczy regionalnych do swojskiego kręgu spraw i ich tradycjonalizm<sup>8</sup>.

Na przykład w polskiej literaturze przedmiotu regionalizm występuje często w znaczeniu kulturowym i rozumiany jest jako subkultura w obrębie kultury narodowej czy raczej paraideologii, która jest uzasadnieniem i obroną regionu jako subkultury. Trudno zaś przez wiele lat było w Polsce spotkać głębsze ujęcie regionalizmu, tzn. takie, które nie sprowadzałyby go do tzw. skansenu i miłego w swojskości rezerwatu, ale ukazujące go jako dynamizm życia społecznego<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Szerzej na ten temat H. Skorowski, *Europa regionu*, Warszawa 1999, s. 33–65; tenże, *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, Warszawa 1990, s. 34–50; tenże, *Regionalizm we współczesnej myśli społecznej Kościoła*, [w:] *Czym jest regionalizm*, red. A. Omelaniuk, Wrocław–Ciechanów, 1998, s. 88–95.

<sup>8</sup> D. Tusk, *Spętani w działaniu*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1988, nr 12, s. 14.

<sup>9</sup> Por. H. Skorowski, dz. cyt., 19–20.

Powiedzmy, że jest to rozumienie bardzo ubogie, sprowadzające regionalizm do „skansenu” i miłego w swojskości rezerwatu, gdy tymczasem jest on dynamizmem życia społecznego. Wydaje się, że przyczyną tego stanu rzeczy jest w pierwszej kolejności ubóstwo refleksji filozoficznej nad regionalizmem, na co między innymi już wiele lat temu zwracał uwagę L. Bądkowski:

W zagadnieniu regionalizmu ujawniły się i wciąż jeszcze pozostają aktualne co najmniej trzy elementy: brak dostatecznie precyzyjnych założeń teoretycznych; szukanie właściwego miejsca w układzie społeczno-politycznym określonego społeczeństwa państwowego; prowadzenie działalności w małym stopniu programowej, w przeważającej mierze pragmatycznej, przystosowanej do powstających potrzeb i istniejących możliwości, często rocznicowej i okazjijnej<sup>10</sup>.

Stąd też konieczność sprecyzowania jego rozumienia jako współczesnego zjawiska.

Pierwszorzędne znaczenie w właściwym ujęciu regionalizmu ma uświadomienie sobie gruntu i podstawy, na której zasadza się regionalizm. Chodzi tu oczywiście o ideę autonomii regionu. Bez uświadomienia sobie tego

nie będzie mowy o regionie, tylko o folklorze, a aktywność działaczy nigdy nie wyjdzie poza granice nieokreślone przez władzę, najwyraźniej zainteresowaną zachowaniem naszej ideowej sklerozy<sup>11</sup>.

Główną zatem ideą, na której gruntuje się regionalizm, jest idea autonomii regionu.

Autonomia regionu nie jest w żadnym wypadku propozycją ustroju anarchistyczno-autarkicznego. Jest natomiast troską i działaniem na rzecz regionu, który *de facto* jest przestrzenią swobodnej aktywności określonej wspólnoty i aktywności jednostki ludzkiej. Wydaje się bowiem, że obecnie państwo w wielu wypadkach nie jest już przestrzenią pełnej i swobodnej aktywności osoby ludzkiej<sup>12</sup>. Wszystko zatem we współczesnej rzeczywistości wydaje się wołać o region, którego głównym celem,

w przeciwieństwie do państwa, nie jest utwierdzenie władzy, ale służba sprawie wolności. Nie jest nim również wynoszenie się ponad sąsiada poprzez pieniądź czy siłę militarną, ale bycie panem u siebie oraz zarządzanie regionem zgodnie z własnymi dążeniami, a nie projektami centrum<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> L. Bądkowski, *Kaszubsko-pomorskie drogi*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1988, nr 10, s. 2–3.

<sup>11</sup> D. Tusk, art. cyt., s. 14.

<sup>12</sup> Por. D. Tusk, *Królestwo ludzi wolnych*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1986, nr 5, s. 2.

<sup>13</sup> Tamże, s. 2.

W takim rozumieniu region jawi się jako przestrzeń realizacji przez społeczność lokalną jej aktywności i twórczej podmiotowości.

Oczywiście trzeba mieć świadomość, że interes regionu w jego faktycznej autonomii jest dokładnie odwrotny od interesów np. państwa totalitarnego, a co za tym idzie, że konflikt między tymi interesami jest stanem naturalnym. Antagonizm pomiędzy regionem a centrum nie był zresztą tylko specyfiką komunizmu, funkcjonuje on również w krajach demokratycznych, gdzie stronami konfliktu są np. państwo-naród i autonomiczne wspólnoty. Nie ulega jednak wątpliwości, że powstanie ideologii i państw totalitarnych stworzyło nową jakościowo sytuację, w której drastycznie naruszano propozycje układu<sup>14</sup>.

Czym zatem jest regionalizm, gruntujący się na idei autonomii regionu?

Z pewnością nie można go sprowadzić do pielęgnowania obyczaju, gwaru, pieśni, tańca, stroju i sztuki ludowej, a więc przejawów w większym lub mniejszym stopniu „zabytkowych”, który – innymi słowy – opiera się na kulturze materialnej i duchowej zaścianka i to zaścianka przeszłości<sup>15</sup>. Jest on zjawiskiem o wiele bogatszym.

Regionalizm wynika z różnorodności i broni jej zarazem. Oznacza to, że bazuje on na naturalnej różnorodności w sferze kultury, społeczności, obszaru geograficznego, że kojarzy się on z obszarem (regionem) będącym częścią terytorium narodowego i państwowego wyróżniającym się określoną specyfiką. Chcąc ogólnie wyrazić zasadnicze treści współczesnego regionalizmu, można zaproponować definicję L. Bądkowskiego:

Jest to koncepcja i praktyka działalności społecznej i organizacyjnej opartej o określoną grupę etniczną (lub zespół blisko pokrewnych grup), która w toku procesu historycznego i kulturowego uformowała się w społeczność wewnątrznie spójną i trwałą, wyróżniającą się wśród innych. Koncepcja ta zakłada samorządne rozwijanie i wzbogacanie życia dzielnicy zamieszkałej przez tę społeczność w ścisłym związku z innymi dzielnicami narodu i państwa oraz w podporządkowaniu nadrzędnym celom narodowej i państwowej wspólnoty<sup>16</sup>.

Dokonując głębszej analizy zaproponowanej powyżej definicji regionalizmu, można rozważać go od strony przedmiotowej i podmiotowej. Regionalizm w aspekcie przedmiotowym to to, co określić można pojęciem tożsamości jakiegoś obszaru. Tożsamość tę wyznaczają zarówno elementy

<sup>14</sup> Por. H. Skorowski, *Znaczenie wartości kultury regionalnej w procesie rozwoju i wychowania młodego pokolenia. Edukacja regionalna*, [w:] *Dziedzictwo kulturowe w zreformowanej szkole*, red. S. Bednarek, Warszawa 1999, s. 43–54.

<sup>15</sup> Por. L. Bądkowski, *Nie chodzi o rezerwat, ale o konstruktywną siłę*, „*Życie i Myśl*” 1961, nr 3–4, s. 93.

<sup>16</sup> L. Bądkowski, *Kaszubsko-pomorskie...*, art. cyt., s. 2.

obiektywne, jak i subiektywne. Do obiektywnych wyznaczników zaliczyć należy kulturę regionalną, wspólnotę i terytorium regionalne<sup>17</sup>. Regionalizm w wymiarze przedmiotowym stanowią także wyznaczniki subiektywne. Ogólnie można powiedzieć, że podstawowym subiektywnym wyznacznikiem tożsamości regionalnej jest poczucie tożsamości, które posiada wspólnota regionalna. Niekiedy używa się tu pojęcia identyfikacji. Można powiedzieć, że bardziej nawet oddaje ono treść owego subiektywnego wyznacznika. Identyfikacja ta może mieć charakter aktywnego stosunku do obiektywnych elementów tożsamości, ale może mieć tylko i wyłącznie charakter identyfikacji wewnętrznej, to znaczy samowiedzy czy świadomości przynależności do danego regionu<sup>18</sup>.

Tak należy widzieć regionalizm w wymiarze przedmiotowym – jako zespół obiektywnych (kultura, wspólnota, terytorium) i subiektywnych (poczucie tożsamości, identyfikacja) elementów składających się na pojęcie tożsamości regionalnej.

Można także zaproponowane ujęcie regionalizmu analizować w wymiarze podmiotowym. W takim ujęciu jest on szeroko rozumianą działalnością na rzecz regionu i w regionie. Nie jest on tylko zaangażowaniem na rzecz ochrony kulturowych relikwów danego terenu, ale zaangażowaniem na rzecz aktywizacji wszystkich sił do maksymalnie możliwego unowocześnienia życia w regionie w płaszczyznach: społecznej, kulturowej, gospodarczej, a nawet politycznej, jeśli przez tę ostatnią rozumie się walkę o zachowanie wartości zagrożonych przez władzę centralistyczną<sup>19</sup>.

Biorąc pod uwagę te dwa aspekty regionalizmu, należy stwierdzić, że w najgłębszej swej istocie jawi się on jako swoisty „konglomerat” kultury specyficznej dla danej społeczności, terytorium wraz z jego krajobrazem i zamieszkującymi go ludźmi, tradycji regionalnej, poczucia tożsamości i szeroko rozumianej działalności w regionie i na rzecz regionu. W takim też ujęciu regionalizm nie jest ani skansenem, ani rezerwatem kulturowych relikwów folklorystyki, ale rzeczywistością dynamiczną w najgłębszej swej istocie.

<sup>17</sup> Por. H. Skorowski, *Europa małych ojczyzn*, [w:] *Gmina u początku III tysiąclecia. Materiały z konferencji*, Łódź 2001, s. 140–158; tenże, *Współczesne rozumienie regionalizmu*, „Saeculum Christianum” 2006, nr 2, s. 157–179.

<sup>18</sup> Por. H. Skorowski, *Regionalizm czynnikiem dynamizmu współczesnego państwa*, „Mazowsze” 2006, nr 2, s. 8–14; tenże, *Zakończyć się w regionie, Refleksje nad aksjologią regionalizmu*, Warszawa 2016, s. 15–20.

<sup>19</sup> Por. H. Skorowski, *Regionalizm XXI wieku*, [w:] *Czy jest miejsce dla regionalizmu w kontekście integracji europejskiej*, red. A. Grzyb, Warszawa 2013, s. 11–44.

## ROZDZIAŁ II

# ODKRYWANIE I PRZEŻYWANIE WŁASNEJ REGIONALNOŚCI A OTWARCIE OSOBY NA NOWE RZECZYWISTOŚCI SPOŁECZNO-KULTUROWE

W poprzednim rozdziale ukazano współczesne rozumienie regionalizmu. W świetle tych przemyśleń tożsamość regionalna jest jak gdyby własną osobowością człowieka i właściwym sposobem jego bytowania<sup>20</sup>. W tym też ujawnia się całe bogactwo aksjologiczności regionalizmu w odniesieniu do osoby. W myśl instrukcji *Pastorale des migrants* wierność osób własnej etniczności stanowi element o wielkiej wartości społecznej<sup>21</sup>. W świetle zaś nauczania społecznego Jana Pawła II z poczucia swej regionalnej tożsamości osoba czerpie nie tylko moc i życiodajne soki potrzebne dla rozwoju i dojrzewania, ale także dla służby szerszej społeczności<sup>22</sup>. Obie zasygnalizowane powyżej wypowiedzi akcentują w sposób zasadniczy wartość odrębności etniczno-kulturowych dla szerszej niż regionalna społeczności. Każe to zasadnie wnioskować, że aksjologiczność regionalizmu w odniesieniu do osoby ujawnia się w sferze odniesienia i obecności osoby w społeczności szerszej niż etniczna i regionalna. Można powiedzieć, że służebność regionalizmu wydaje ujawniać się w zakresie

---

<sup>20</sup> Por. Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis* (encyklika), Rzym 1987, n. 17. Szerzej na ten temat pisze H. Skorowski, *Kultura mojej Europy*, Kraków 2018; tenże, *Aksjologiczny wymiar regionalizmu*, [w:] *Teoretyczne podstawy edukacji regionalnej*, red. E. Szkurłat, Łódź 2011, s. 23–38.

<sup>21</sup> Por. Papieska Komisja dla Spraw Duszpasterstwa i Turystyki, *Pastorale des migrants*, „On the Move” 1978, nr 8, s. 96.

<sup>22</sup> Por. Jan Paweł II, *Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju. Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju*, tekst polski, Warszawa 1989, n. 3, 4, 5.

otwarcia osoby na szersze rzeczywistości społeczno-kulturowe i odnalezienie w nich swojego właściwego miejsca.

Powszechnie wiadomo, że żadna osoba nie istnieje dla samej siebie, ale pełniejszą tożsamość odnajduje się w odniesieniu do określonej rzeczywistości społeczno-kulturowo-gospodarczej<sup>23</sup>. Rzeczywistość tę stanowi jednak nie tylko rodzina czy region (tzw. mikrostruktury), ale także makrostruktury. Oznacza to, że osoba ludzka w dobie dzisiejszej jest nie tylko członkiem rodziny, własnej grupy etnicznej, ale i z konieczności staje się członkiem wielu innych, większych grup i wspólnot społeczno-gospodarczo-kulturowo-politycznych, takich jak naród, państwo, społeczność światowa. Każdy człowiek jest bowiem w jakimś sensie obywatelem świata szerszego niż jego etniczna i regionalna społeczność. To zaś nowe obywatelstwo wynikające także z tożsamości natury ludzkiej zobowiązuje osobę do uwzględnienia i kształtowania właściwych relacji do innych społeczności, kultur, tradycji, dobra wspólnego itp. Stąd też zagadnienie miejsca osoby w szerszych rzeczywistościach społeczno-kulturowo-politycznych nabiera w tym kontekście głębszego wymiaru społeczno-etycznego. Chodzi bowiem o to, aby z jednej strony relacje i obecność w innych i szerszych społecznościach polityczno-kulturowych przebiegały na miarę człowieka jako osoby, z drugiej zaś strony na miarę tych właśnie społeczności postawionych z najgłębszej istoty swego celu w służbie człowieka. Owo sprzężenie zwrotne pomiędzy miejscem osoby w otaczającej rzeczywistości społeczno-kulturowej a jej funkcjonowaniem, pomiędzy postępem jednostki ludzkiej a rozwojem tej rzeczywistości, wreszcie pomiędzy promocją człowieka a popieraniem dobra wspólnego jest zagadnieniem fundamentalnym w ramach współczesnego życia społecznego<sup>24</sup>.

W sferze relacji „człowiek – otaczający go świat”, przez który rozumiemy inną i szerszą niż jego etniczna rzeczywistość, ujawniać się mogą dwa podstawowe niebezpieczeństwa. Pierwsze dotyczy faktu, iż osoba „zakorzeniona” we własnej etniczności zamyka się i izoluje wobec innych społeczności i kultur nie tylko regionalnych i etnicznych, ale także narodowej, państwowej i ogólnoswiatowej. Jest to niebezpieczeństwo uwięzienia człowieka we własnym partykularyzmie – jako wynik absolutyzowania tożsamości etnicznej. Tworzyć się w ten sposób może tzw. etniczne getto, w którym tkwi osoba. Niebezpieczeństwo absolutyzowania tożsamości etnicznej, a z tym związane zamykanie się człowieka w małym świecie własnej etniczności

---

<sup>23</sup> Por. tamże, n. 3

<sup>24</sup> Por. J. Kondziela, *Osoba we wspólnocie*, Katowice 1987, s. 6

rzutuje niewątpliwie w sposób negatywny i szkodliwie oddziałuje zarówno na szerszą rzeczywistość społeczno-kulturową, jak i deformuje samego człowieka. Osoba zamknięta w ciasnej duchowości swej grupy to najczęściej „tradycjonalista”, „wygnaniec”, „izolat”, który w ostateczności eliminowany jest i spychany na margines życia społecznego<sup>25</sup>.

W sferze zatem relacji i odnajdywania przez człowieka miejsca w innych społecznościach i kulturach wydaje się ujawniać podstawowy wymiar aksjologiczności regionalizmu. Wykazanie tego stanowić będzie treść analiz i dociekań obecnego rozdziału. Główna zatem teza niniejszego rozdziału oscylować będzie wokół podstawowego pytania: czy „zakorzenienie” osoby w świecie własnej etniczności nie separuje jej?

Opinie w tej materii są diametralnie różne. Niejednokrotnie we współczesnej dyskusji nad regionalizmem podkreśla się, że jego idea sama w sobie jest przestarzała, nieżywotna, nieużyteczna, co więcej – w dzisiejszych warunkach społeczno-politycznych po prostu szkodliwa. Akcentuje się przede wszystkim, że regionalizm, konserwując i pielęgnując to, co dawne, zagraża drogę postępowi, nowoczesności, uniemożliwiając w ten sposób przekształcenie poszczególnych regionów w dynamiczne, współczesne środowisko życia<sup>26</sup>.

W innych opiniach podnosi się fakt, że fenomen patriotyzmu lokalnego prowadzi ostatecznie do tzw. „partykularyzmu gospodarczego” wstrzymującego przepływ towarów, potencjału wytwórczego, wzajemnych świadczeń, ograniczając je tylko do własnego regionu<sup>27</sup>.

Najczęściej wreszcie podnoszony zarzut przeciw idei regionalizmu dotyczy płaszczyzny społecznej. Podkreśla się zatem, że procesy, których celem jest zachowanie regionalnej i etnicznej identyczności, niezależnie od takich czy innych pobudek niosą niebezpieczeństwo zabrnięcia w nacjonalistyczne i szowinistyczne wertepy, które wywyższają, czczą i miłują jedynie własną etniczność, a równocześnie pogardzają i odnoszą się wrogo do społeczności

---

<sup>25</sup> Por. H. Abramson, *Migrants and Cultural Diversity: on Ethnicity and Religion in Society*, „Social Compass” 1979, nr 26, s. 16–29; J. Bakalarz, *Duszpasterstwo a tożsamość emigrantów. Kościół a emigracja*, „Znaki Czasu” 1986, nr 4, s. 85; H. Skorowski, *Współczesna Europa – supermocarstwo czy wspólnota. W kierunku Europy regionów*, red. I. Erenc, A. Szopna, Gdańsk 2011, s. 45–60.

<sup>26</sup> Por. A. Patla, *Regionalizm – idea wiecznie żywotna*, „Życie i Myśl” 1961, nr 3–4, s. 104. Szerzej o destruktywnym wpływie myślenia regionalnego pisze: P. Mettenleiter, *Destruktion der Heimat Dichtung. Typologische Untersuchungen zu Gotthelf – Auerbach – Ganghofer*, Tübingen 1974.

<sup>27</sup> Por. J. Miąskowski, art. cyt., s. 11.



innej rasy czy narodowości<sup>28</sup>. Prowadzi to ostatecznie do społecznego partykularyzmu, który w większym lub mniejszym stopniu lekceważy istniejącą rzeczywistość społeczną, a przeto także jego uniwersalną jedność i na odwrót – przecenia odrębności regionalne, z których czyni bariery oddzielające różne społeczności<sup>29</sup>. Niekiedy w płaszczyźnie społecznej mówi się o negatywnym oddziaływaniu regionalizmu w formie tzw. „trybalizmu”, przez który rozumie się hermetyczne niemalże zamykanie regionalnej wspólnoty dla ludności napływającej z innych stron<sup>30</sup>. W świetle zasygnalizowanych powyżej opinii idea regionalizmu we współczesnej rzeczywistości społeczno-gospodarczo-politycznej jawi się jako idea nie tylko nieużyteczna, ale wprost szkodliwa.

Przyjmując powyższy tok rozumowania, a jednocześnie uznając za oczywisty fakt, jak twierdzi A. Patla, że

wśród ciągłych procesów zmieniających strukturę naszego życia społecznego i gospodarczego pozostaje przecież jeszcze czynnik o ogromnej trwałości: pozostaje człowiek – pojedynczy i zbiorowy<sup>31</sup>,

należałoby konsekwentnie wnioskować, że owa szkodliwość regionalizmu dotyczy także człowieka w jego relacji i odniesieniu do innych społeczności, kultur, całej otaczającej go rzeczywistości.

W kontekście powyżej przytoczonych opinii odkrywanie i przeżywanie przez osobę własnej etniczności, silne poczucie więzi z rodzimym regionem, wreszcie jej lokalny patriotyzm byłby z jednej strony objawem prymitywizmu cywilizacyjno-kulturowego, tzn. zamykania się na wszelkie społeczne przemiany, z drugiej zaś strony przejawem separatyzmu w relacji do innej niż jego etniczna rzeczywistości, czyli tworzeniem getta kształtującego bariery dla innych społeczności i kultur, lekceważącego uniwersalną jedność społeczności narodowej, państwowej i ogólnoludzkiej, a także budującego bariery przed zaangażowaniem na rzecz dobra wspólnego. W niniejszych dociekaniach interesuje nas w sposób szczególny ów drugi, rzekomo negatywny wymiar regionalizmu: tworząc etniczne getto dla osoby, zamyka ją w małym egoistycznym i szowinistycznym świecie i uniemożliwia właściwe i naturalne relacje, a także określenie właściwego miejsca w innej i szerszej rzeczywistości społeczno-kulturowo-politycznej.

---

<sup>28</sup> Por. J. de Lachaga, *Église particulière et minorités ethniques*, Paris 1978, s. 18–21.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 18–21.

<sup>30</sup> Por. J.M. Miąskowski, art. cyt., s. 11.

<sup>31</sup> A. Patla, art. cyt., s. 105

W tej materii we współczesnej dyskusji nad regionalizmem ujawniają się opinie zgoła odmienne od powyżej przytoczonych i akcentujące rzeczywistość jego wartość w sferze relacji osoby ludzkiej do innych wspólnot regionalnych, społeczności narodowej, państwowej, a także dobra wspólnego. J.M. Miąskowski wprost stwierdza:

Martwi mnie, że niektórym lokalny patriotyzm wydaje się być czymś dwuznacznym, jakby trochę podejrzany – a pomijając zupełnie wartości, jakie z sobą niesie dla osoby w jej odnajdywaniu się w innej i szerszej rzeczywistości. Kto się boi lokalnego patriotyzmu? Przeważnie ci, którzy są znikąd<sup>32</sup>.

Z kolei L. Bądkowski podkreśla, że miłość do rodzimej ziemi, tak zwanej małej ojczyzny, pomaga człowiekowi utrzymać swą aktywną obecność nie tylko w świecie własnej etniczności, ale także w innych wspólnotach. Rodzi, umacnia i ukonkretnia spójność osoby ze społecznością narodową i państwową, tworzy bezpośrednie, naturalne stosunki i związki człowieka z innymi, stymuluje zdrowe i korzystne dla całego społeczeństwa współzawodnictwo między dzielnicami w rozwoju gospodarczym, politycznym, kulturowym, angażując niewykorzystane w inny sposób rezerwy sił. Stąd też autor stawia ostateczną tezę, że

mocny, uczuciowy związek z dzielnicą macierzystą we współczesnym świecie bynajmniej nie traci racji istnienia, lecz wprost przeciwnie, na tej płaszczyźnie zyskuje nowe przesłanki, które przemawiają na rzecz jego pogłębienia<sup>33</sup>.

Wreszcie T. Lipski w artykule *Od regionalizmu do uniwersalizmu* stwierdza:

Warto, byśmy – jako regionaliści – znali tezy, jakie filozofia odnosi do interesującego nas wycinka rzeczywistości. Istota społeczeństwa tkwi w duchowości, w relacjach międzysobowych. Każda społeczność ma za zadanie realizować wspólne dobro spełniane w zhierarchizowanych, wzajemnie sobie niezbędnych, niekonkurencyjnych ze sobą wspólnotach. Wspólnotą podstawową jest rodzina. Kolejny szczebel to wspólnoty środowiskowe: sąsiedzkie, zakład pracy, region. Dalsze wspólnoty to naród i państwo, wreszcie ludzkość. (...) Wszystkie wspólnoty są wobec siebie służebne. Nie można więc mówić o konkurencyjności regionu wobec narodu czy państwa<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Por. J.M. Miąskowski, art. cyt., s. 11.

<sup>33</sup> L. Bądkowski, *Kaszubsko-pomorskie...*, art. cyt., s. 4, 5.

<sup>34</sup> T. Lipski, *Od regionalizmu do uniwersalizmu*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1986, nr 10, s. 37. Szerzej na ten temat: H. Skorowski, *Problematyka narodu i państwa w nauczaniu społecznym Kościoła*, Warszawa 1999, s. 50–60.

Autor wyprowadza ostateczny wniosek, że nie ma sprzeczności pomiędzy „zakorzeniem” osoby w regionalizmie a jej odniesieniem do innych wspólnot i kultur, a nawet że jedynie właściwym sposobem odnalezienia się osoby i jej rzeczywistego bycia w świecie jest droga wiodąca do regionalizmu i przez regionalizm<sup>35</sup>.

Przytoczone powyżej opinie nie tylko nie dostrzegają w regionalizmie niebezpieczeństwa zamykania się i izolacji osoby w jej relacjach do innych społeczności, ale wręcz przeciwnie, dostrzegają wartości własnej etniczności w otwieraniu się człowieka na nowe rzeczywistości, wchodzeniu i odnajdywaniu w nich swojego właściwego miejsca, a także gruntowaniu w nich swojej obecności.

W kontekście sprzecznych opinii ujawniających się w ramach współczesnej dyskusji nad regionalizmem konieczne i zasadne wydaje się postawienie pytania: czy regionalizm ostatecznie zamyka osobę w świecie jej etniczności, a tym samym stawia bariery przed otwarciem i wchodzeniem w inne, szersze rzeczywistości społeczno-kulturowo-polityczne, czy też wręcz przeciwnie, nie tylko nie separuje i utrudnia, ale umożliwia i ułatwia otwarcie, przechodzenie i odnajdowanie w nich swojego właściwego miejsca. Odpowiedź na powyższe pytanie uzależniona jest w dużej mierze od przyjętej koncepcji regionalizmu. W tradycyjnej i defensywnej jego koncepcji, a więc takiej, która całą jego rzeczywistość sprowadza do przechowywania i kultuwowania przejawów w większym lub mniejszym stopniu zabytkowych, która „opiera się na kulturze materialnej i duchowej zaścianka i to zaścianka przeszłości”<sup>36</sup>, która wreszcie utożsamiana jest z regionalizmem typu folklorystycznego i posiadającego charakter zasłużonego i miłego rezerwatu, taka jego koncepcja wiedzie ku budowaniu etnicznych gett. Taki regionalizm posiada co prawda pewien stopień użyteczności, ale jego atutem nie jest przyciąganie nowych i prężnych sił, a tym samym nie tłumaczy on dostatecznie racji swego istnienia w odniesieniu do osoby w jej relacjach do innych wspólnot, wspólnoty narodowej i państwowej, wreszcie do dobra wspólnego<sup>37</sup>.

W naszych analizach przyjęta została jednak dynamiczna i ofensywna koncepcja. Ta koncepcja regionalizmu twórczego wynika w sposób jasny z dotychczasowych dociekań obecnej rozprawy. Rzeczywistość regionalizmu nie sprowadza ona do przysłowiowego skansenu, ale ma charakter kon-

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 37.

<sup>36</sup> L. Bądkowski, *Nie chodzi o rezerwat, ale o konstruktywną siłę. Dyskusja o regionalizmie*, „Życie i Myśl” 1961, nr 3–4., s. 93.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 94.

struktywnego umiłowania ojczyzny, tzn. zaangażowania tą drogą uzyskanych sił w kształtowaniu nowoczesnego obywatela małej i dużej ojczyzny<sup>38</sup>. W kontekście zatem dynamicznej i ofensywnej, tzn. twórczej koncepcji etniczności podjęta zostanie próba odpowiedzi na zasygnalizowane powyżej pytania problemowe dotyczące rzeczywistej wartości regionalizmu w sferze relacji do innej i większej niż jego etniczna rzeczywistości. Pełną odpowiedź uzyska się poprzez przeanalizowanie zagadnień: relacji osoby „zakorzenionej” w regionalizmie do innych wspólnot regionalnych i etnicznych; relacji zachodzących między samoświadomością regionalną osoby a jej świadomością narodową i państwową; wreszcie relacji między aktywną obecnością we własnym regionie a zaangażowaniem na rzecz dobra wspólnego.

Przeanalizowanie tych zagadnień pozwoli w sposób pełny i rzeczowy odpowiedzieć na pierwszy element pytania o rzeczywistą wartość regionalizmu w płaszczyźnie relacji osoba ludzka – inne społeczności.

## **1. Związek osobowy z „prywatną ojczyzną” a jej relacja do innych grup etnicznych i regionalnych**

Przeanalizowanie zagadnienia, w jakiej relacji pozostaje osoba związana ze swoją „prywatną ojczyzną” do innych wspólnot regionalnych, etnicznych i narodowościowych, sprowadza się do uzyskania odpowiedzi na kilka podstawowych pytań. Od strony negatywnej można je sformułować następująco: czy zakorzenienie w swojej etniczności i regionalności nie jest dla osoby jej społeczno-kulturową separacją i izolacją w odniesieniu do innych społeczności etnicznych i kultur, a nawet, jak określają niektórzy – monizmem etnocentrycznym, przez który rozumie się zasklepienie jednostki we własnym systemie wartości oraz wzorców zachowań i bezwzględne utrzymywanie swojej etnicznej subkultury?; czy związek osoby z „prywatną ojczyzną” nie przeszkadza i nie utrudnia nawiązania spontanicznych, wszechstronnych relacji z członkami innych grup, całych społeczności, wzajemnej wymiany wartości kulturowych?<sup>39</sup> Od strony zaś pozytywnej należałoby zapytać, na ile regionalizm otwiera osobę, umożliwiając jej procesy nawiązywania rela-

---

<sup>38</sup> Por. W. Gębik, *Regionalizm jako czynnik wspólnoty narodowej. Dyskusja o regionalizmie*, „Życie i Myśl” 1961, nr 3–4, s. 82–83. Szerzej na ten temat pisze H. Skorowski, *Człowiek. Kultura. Świat. Refleksje społeczno-etyczne nad współczesną rzeczywistością*, Warszawa 2002, s. 20–30; tenże, *Moja Europa, Refleksje nad kulturowym wymiarem integracji europejskiej*, Warszawa 2005.

<sup>39</sup> Por. J. Turowski, *Teoretyczne ujęcie problemu integracji grup etnicznych*, „Studia Polonijne” 1985, t. 6, Lublin 1985, s. 38.

cji osobowych z członkami innych społeczności, a nawet na aktywne uczestnictwo w życiu tychże społeczności i wspólnot?; czy regionalność stwarza płaszczyznę tworzenia i kształtowania wielorakich rodzajów struktur interpersonalnych wychodzących poza własną etniczność?<sup>40</sup>

Zasygnalizowany tu problem, uszczegółowiony w formie wyżej wyakcentowanych pytań, musi być widziany i rozważany w szerszym kontekście. Ten szerszy kontekst stanowi zagadnienie ogólnych wzajemnych relacji i interakcji, jakie zachodzą pomiędzy etnicznością a etnicznością, regionalnością a regionalnością, tzn. pomiędzy poszczególnymi społecznościami regionalnymi i ich kulturami bez względu na to, czy żyją one obok siebie w jednej społeczności, np. państwowej i narodowej, czy jako samodzielne byty narodowościowe. Nasuwa się w tej materii wiele kolejnych istotnych i jakościowo ważnych pytań. Czy etniczność i regionalność jest w relacji do innej etniczności izolująca i zachowawcza w płaszczyźnie społeczno-kulturowej? Czy jest źródłem nacjonalistycznych podziałów, wrogości i obojętności? Co się właściwie dzieje – z punktu widzenia społecznego i kulturowego – z poszczególnymi wspólnotami regionalnymi w ich wzajemnej koegzystencji bądź to w ramach jednej większej społeczności, bądź to w istnieniu jako samodzielne, autonomiczne byty? Czy istnieją jakiegokolwiek wzajemne oddziaływania, a jeśli tak, to jakie są kierunki i perspektywy ewentualnych zmian, którym wspólnoty te i ich kultury ulegają? Ostatecznie wszystkie te pytania oscylują wokół jednego podstawowego: czy etniczność i regionalność sama w sobie jest rzeczywistością otwartą czy też zamkniętą?

Zasygnalizowane tu pytania, ujęte w jedno zasadnicze, ukierunkowują tok dalszych dociekań na zagadnienie stosunków etnicznych i regionalnych, które pojmowane są jako relacje między mniejszością regionalną, etniczną czy narodową a grupą dominującą, jako wzajemne relacje między grupami mniejszościowymi, wreszcie także jako przemiany wewnętrzne zbiorowości regionalnych i etnicznych<sup>41</sup>. W naszych analizach interesują nas dwa ostatnie elementy pojęcia „stosunków etnicznych”, tzn. te, które dotyczą wzajemnych odniesień grup regionalnych i etnicznych oraz wiążących się z tym przemian wewnątrz tych zbiorowości.

---

<sup>40</sup> Por. E. Clarizio, *Migration moderne et mise à jour pastorale*, „On the Move” 1073, nr 3, s. 19; H. Skorowski, *Dlaczego edukacja regionalna. Znaczenie edukacji regionalnej w kontekście jednoczenia się Europy*, [w:] *Ląd*, red. M. Chmielewski, 2003, s. 57–68.

<sup>41</sup> Por. G. Babiński, *Perspektywy ogólnej teorii stosunków etnicznych*, [w:] *Założenia teorii asymilacji*, red. H. Kubiak, A. Paluch, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1980, s. 79; H. Skorowski, *W kierunku jedności kulturowej Europy*, [w:] *Europa. Zadanie chrześcijańskie*, red. A. Dylus, Warszawa 1998, s. 297–333.

Odpowiedź na problem i zagadnienie stosunków etnicznych i regionalnych, zasadnicza dla dalszych dociekań, wbrew pozorom nie jest łatwa. Z jednej bowiem strony analiza przeszłej i współczesnej rzeczywistości społeczno-kulturowo-politycznej wskazywać może na fakt, że etniczność i regionalność jest rzeczywistością izolującą i separującą, a tym samym sama w sobie zamkniętą. Świadczyć o tym mogą zjawiska ciasnego nacjonalizmu wywyższającego jedynie własną etniczność, regionalność i narodowość, a jednocześnie pogardzającego i odnoszącego się wrogo do wspólnot innej rasy i narodowości<sup>42</sup>; rodzące się gdzieś kontrowersje i konflikty pomiędzy poszczególnymi grupami etnicznymi i narodowościowymi<sup>43</sup>, wreszcie zjawiska fałszywego partykularyzmu przybierającego formę etnicyzmu, czyli ekskluzywizmu etnicznego<sup>44</sup>.

Czy jednak zaakcentowane tu zjawiska świadczą rzeczywiście o izolującym i zamkniętym charakterze etniczności w jej relacji do innej etniczności? Głębsza ich analiza nie potwierdza powyższej tezy, wskazuje natomiast, że są swego rodzaju dewiacjami, u podłoża których tkwią liczne przyczyny i uwarunkowania. Do najczęściej spotykanych przyczyn zaliczyć należy nacjonalizm lub totalitaryzm państwowy, który nie toleruje w swym kraju pluralizmu kulturowego. Przejawem tego jest zwykle dyskryminacja grup etnicznych i regionalnych w formie represji, wywózek, zmuszania do emigracji, wtórnego wynaradawiania, niszczenia przejawów samorządności i autonomii terytorialnej; ograniczania ich naturalnych praw, a także prowadzenia jawnej lub ukrytej polityki mającej na celu społeczne i kulturowe wchłonięcie przez większe, miejscowe społeczeństwo<sup>45</sup>. W ten sposób z reguły grupa regionalna staje się etnicznym gettem zamykającym się i izolującym, a nawet wrogo ustosunkowanym nie tylko wobec społeczności większej, jaką w tym przypadku jest społeczność państwowa, ale także wobec społeczności innych grup etnicznych. Tego rodzaju polityka wiąże się bowiem najczęściej z wynaradawianiem, ze sztucznym zasiedlaniem poszczególnych obszarów etnicznych członkami innych wspólnot i społeczności regionalnych, z próbą sztucznego wymieszania poszczególnych etniczności, co w konsekwencji prowadzi do zamykania się grupy i jej negatywnego ustosunkowania także do innych społeczności etnicznych. Społeczności te

---

<sup>42</sup> Por. *Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, n. 13

<sup>43</sup> Por. J. Bakalarz, *Duszpasterstwo a tożsamość...*, art. cyt., s. 78.

<sup>44</sup> Por. H. de Lubac, *Les églises particulières dans l'Eglise universelle*, Paris 1971, s. 65–69.

<sup>45</sup> Por. J. Bakalarz *Duszpasterstwo a tożsamość...*, art. cyt., s. 84; D. Tusk, *Spętani w działaniu...*, art. cyt., s. 14.

są bowiem w świadomości konkretnej grupy etnicznej odbierane jako naruszające jej podstawowe prawa, a tym samym traktowane wrogo, obojętnie, nieprzychylnie.

Klasyycznym przykładem takiej postawy w odniesieniu do innych społeczności może być wspólnota regionalna Kaszubów. Badania prowadzone nad tą społecznością wykazują, że przez wiele wieków była to społeczność zamknięta, obojętna, a nawet wroga wobec innych społeczności. Wynikało to z określonych uwarunkowań historycznych. Dzieje kaszubskiej ludności znaczone są bowiem głębokim tragizmem ingerencji zewnętrznych w ich społeczno-kulturową tożsamość. Następstwem takich działań najczęściej było nagminne naruszanie prawa wolności, stanowienia o sobie, osobistych przekonań i zapatrywań, wywłaszczania z ziemi, a także wielorakie zniszczenia w płaszczyźnie kultury materialnej i duchowej. To wszystko kształtowało świadomość zagrożenia bytu etnicznego. Świadomość zagrożenia z kolei wpływała na powstawanie silnych więzi społecznych w ramach tej społeczności, a jednocześnie na zamykanie się, izolowanie, a nawet wrogie ustosunkowanie wobec innych społeczności, w tym także społeczności regionalnych i etnicznych.

M. Boduszyńska-Borowikowa w swoim studium nad społecznością kaszubską tak widzi ten problem:

Regionalna wspólnota kaszubska jest prastara. Jest zjednoczona odwiecznym bytowaniem na szerokim pasie ziemi wzdłuż południowych brzegów Bałtyku. Zjednoczona wspólną historią, trudną i ciężką, bowiem w ciągu wieków ziemi te należały do różnych organizmów państwowych, a w wypadku zaborczego państwa pruskiego i niemieckiego – do organizmów wrogich etnicznej i kulturowej odrębności tej wspólnoty. (...) Lud kaszubski przyjmował wobec tego nacisku postawę obronną, zamykał się we własnych opłotkach, nieufnie i z niechęcią patrzył na ludzi i inicjatywy pochodzące spoza swego kręgu. W chwilach szczególnego zagrożenia swej odrębności „przyginał się do ziemi”, aby przetrzymać narastające z czasem kompleksy niższości i izolacji (...). Na tym obszarze Kaszub po pierwszej wojnie wszedł z powrotem w skład odrodzonego państwa polskiego. Zarówno polityka młodych władz państwowych, jak i zachowanie się polskiej ludności napływowej w stosunku do rdzennych mieszkańców obfitowały oczywiście w błędy wynikające z braku zrozumienia i należytego szacunku dla kaszubskiej odrębności<sup>46</sup>.

Istotną rolę w owej izolacji, niechęci, a nawet wrogości odegrała tu świadomość, że każdorazowe zagrożenie bytu przychodziło „z zewnątrz”, od innych. Oznaczało to w praktyce kształtowanie określonych postaw wspólnoty

---

<sup>46</sup> M. Boduszyńska-Borowikowa, *Mala ojczyzna*. „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1976, nr 6, s. 7–8.

kaszubskiej wobec innych społeczności, które można określić nieufnością, podejrzliwością, separatyzmem a nawet wrogością<sup>47</sup>.

Trudno zatem, w oparciu o określone fakty wynikające z analizy historycznej i współczesnej rzeczywistości społeczno-kulturowo-politycznej, a dotyczące przypadków zamykania się i izolacji poszczególnych grup regionalnych, hołdowania pewnym formom etnicyzmu i ekskluzywizmu etnicznego, a nawet przesadnego manifestowania własnej odrębności, przeceniania wartości kulturowych czy wreszcie ujawniania nacjonalizmu, zasadnie twierdzić, że regionalność sama w sobie jest rzeczywistością zamkniętą w relacji i odniesieniu do innych bytów etnicznych. Ta sama bowiem analiza społeczno-kulturowej rzeczywistości przeszłej i współczesnej potwierdza jednoznacznie fakt wzajemnego otwierania się poszczególnych wspólnot regionalnych wobec siebie, wymiany wartości kulturowo-społecznych, przenikania się kultur, pokojowego współżycia czy to w ramach jednego większego społeczeństwa, czy też w osobnym autonomicznym bycie. Niekiedy dotyczy to nawet tych samych społeczności regionalnych, których „zachowanie” dotychczas służyć mogło raczej za potwierdzenie tezy o izolującym charakterze etniczności, między innymi omawianej już społeczności kaszubskiej, w charakterze której wspomniana M. Boduszyńska-Korowikowa widzi daleko idące zmiany. Wraz ze zmianą określonych uwarunkowań zmienia się w tej społeczności jej odniesienie i relacja do innych społeczności i grup. Autorka podkreśla, że trudno dzisiaj mówić o wrogości, a nawet obcości i izolacji Kaszubów w ich relacji do innych grup regionalnych i etnicznych. I chociaż, jak twierdzi, ludność kaszubska nie przezwyciężyła jeszcze całkowicie swej postawy obronnej, to jednak:

w codziennym koleżeńskim kontakcie z synami i córkami „obcych” stają się oni trochę mniej zamknięci w sobie i podejrzliwi, zarażają się trochę przedsiębiorczością i zapalczywością tamtych, cechami, które tłumiono w nich przez dziesiątki lat i stuleci<sup>48</sup>.

Analiza współczesnej rzeczywistości, potwierdzając fakt wielorakich relacji zachodzących pomiędzy poszczególnymi grupami regionalnymi i etnicznymi i ich kulturami, wymiany wielorakich wartości, wzajemnego przenikania się i oddziaływania, każe niektórym autorom

---

<sup>47</sup> Por. H. Skorowski, *Niektóre aspekty ethosu Kaszubów. Studium etnologiczne na podstawie twórczości literackiej A. Necla*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1984, nr 1, s. 129–130.

<sup>48</sup> M. Boduszyńska-Borowikowa, art. cyt., s. 7–8.



całe zjawisko koegzystencji tych grup porównać do „orkiestry”, w której każdy muzyk gra swoją melodię, a razem tworzą zharmonizowaną symfonię. Wszystkie elementy w tych analogiach stwarzają całość bez utraty indywidualnej tożsamości<sup>49</sup>.

Chociaż zacytowane stanowisko dotyczy relacji i odniesienia poszczególnych etniczności do siebie w ramach społeczności amerykańskiej, to jednak potwierdza ono w sposób wyraźny i jednoznaczny to, że etniczność i regionalność sama w sobie wydaje się być z natury rzeczywistością otwartą bez względu na to, czy ma to miejsce w ramach większej społeczności państwowej czy w koegzystencji grup i wspólnot poza tą społecznością. Pozwala to zasadnie wnioskować, że tożsamość etniczna i regionalna sama w sobie wydaje się być otwarta, tzn. niezamykająca wobec innych społeczności i kultur, ale otwierająca społeczność etniczną na inne tego rodzaju wspólnoty w formie dialogu i współpracy z innymi etnicznościami, komunikowania sobie z innymi własnych darów, w tym także, a może przede wszystkim, dóbr kultury, wymiany z nimi wielorakich wartości, a nawet uczestniczenia grupy etnicznej w życiu innej wspólnoty regionalnej z jednoczesnym jednak poszanowaniem tożsamości tych społeczności<sup>50</sup>.

W tym miejscu konieczne wydaje się postawienie pytania: czy w oparciu o analizę przeszłej i współczesnej rzeczywistości społeczno-polityczno-kulturowej, która dostarcza zarówno negatywnych, jak i pozytywnych przykładów w zakresie otwierania się i nawiązywania wzajemnych relacji pomiędzy grupami regionalnymi i etnicznymi, można stworzyć system stałych i ogólnie ważnych twierdzeń w tej materii? Jest to pytanie o teorię stosunków etnicznych i regionalnych, przez którą rozumie się możliwość zbudowania i sformułowania ogólnych twierdzeń ujmujących zjawisko i przemiany szeroko rozumianej sfery stosunków etnicznych<sup>51</sup>. Ewentualna bowiem możliwość stworzenia takiej teorii opisującej interakcję grup etnicznych wydaje się być ogromnie ważna i użyteczna w pełnej odpowiedzi na pytanie, czy etniczność jest rzeczywistością z natury otwartą czy też zamkniętą?

Zagadnienie teorii stosunków etnicznych budzi pewne kontrowersje. Zasadnicza trudność w tej materii nie dotyczy jednak samej możliwości konstruowania twierdzeń wyjaśniających zjawiska i procesy z szeroko rozumianej sfery stosunków etnicznych, a tym samym budowania teorii. Dotyczy raczej problemu: jedna czy wiele teorii? Punktem wyjścia i podstawowym pytaniem w tej płaszczyźnie jest pytanie o możliwość budowania jednej,

---

<sup>49</sup> J. Turowski, art. cyt., s. 28–29.

<sup>50</sup> Por. G. Babiński, art. cyt., s. 80

<sup>51</sup> Por. tamże.

pełnej, jednolitej, spójnej wewnętrznie i w pełni ogólnej teorii stosunków etnicznych, która nie tylko opisuje, ale i wyjaśnia zjawiska, i która stanowi zbiór twierdzeń ogólnych, empirycznie sprawdzalnych i koherentnych<sup>52</sup>.

W dyskusji na ten temat nie ma zgody. Część autorów wychodząc z przekonania o wielkiej różnorodności zjawisk i faktów, które opatruje się wspólnym mianownikiem „etniczności”, uważa za niemożliwe zbudowanie jednej

takiej teorii tych stosunków, która miałaby postać „teorii wewnętrznej”, tzn. opierającej się o zespół pojęć swoisty dla tej problematyki<sup>53</sup>.

Z kolei B. Babiński w artykule *Perspektywy ogólnej teorii stosunków etnicznych* opowiada się za możliwością zbudowania takiej jednolitej, ogólnej teorii, stwierdzając wprost:

Nie istnieją w chwili obecnej wystarczające podstawy do twierdzenia, że budowanie pełnej, jednolitej teorii stosunków etnicznych jest niemożliwe. Stanowiska przeciwników takiej możliwości nie są zbyt mocne. (...) Rozważania w kwestii: jedna czy wiele teorii stosunków etnicznych, asymilacji, przemian zbiorowości etnicznych muszą być relatywizowane do poziomu ogólnej teorii, jaki uznaje się za dopuszczalny. Można zbudować teorię opartą o twierdzenia posiadające ważność w odniesieniu do niemal wszystkich czy bardzo wielu zbiorowości etnicznych. Muszą to jednak być twierdzenia sformułowane tak ogólnie, że ich zastosowanie do wyjaśnienia zjawisk bardziej szczegółowych wymaga całego szeregu modyfikacji<sup>54</sup>.

Cytowany autor nie podejmuje co prawda próby budowania takiej teorii w sygnalizowanym artykule, ile raczej ukazuje możliwości i perspektywy jej skonstruowania, dając w tej materii konkretne wskazówki<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> Por. tamże.

<sup>53</sup> Tamże, s. 90–91.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Zdaniem G. Babińskiego zbudowanie ogólnej teorii stosunków etnicznych powinno iść w następujących kierunkach: w wymiarze ogólności – powinny być twierdzenia o wyraźnym zakresie stosowalności (chodzi o fakt jednoznacznego rozdzielenia pojęć narodu, grupy etnicznej, mniejszości narodowej itd. Ponieważ wiele nieporozumień wynika z prostego faktu, że na przykład twierdzenia prawdziwe w odniesieniu do grupy etnicznej rozciąga się na mniejszości narodowe i *vice versa*); w wymiarze uniwersalności – powinny to być twierdzenia otwarte epistemologicznie, ale zamknięte ontologicznie. W dalszej perspektywie opowiada się autor za koniecznością wyodrębnienia tak zwanych zmiennych strategicznych. Teoria stosunków etnicznych nie może bowiem być teorią jednej zmiennej ani teorią nieokreślonej liczby zmiennych. Teoria stosunków etnicznych nie może wreszcie być teorią wielopłaszczyznową, s. 91–92.

Za możliwością zbudowania jednej ogólnej teorii stosunków etnicznych przemawiają także przykłady faktycznych prób ich konstruowania przez np. M. Gordona i H. Blalocka<sup>56</sup>.

Pomimo przytaczanych „za” i „przeciw” problem pozostaje jednak kwestią otwartą. Potwierdza to między innymi cytowany G. Babiński, który z jednej strony opowiada się za zbudowaniem pełnej, jednolitej teorii, z drugiej zaś strony stwierdza:

na poziomach wyjaśnień bardziej szczegółowych wypowiadam się za wielkością a teorii i różnorodnością wyjaśnień<sup>57</sup>.

Większość autorów opowiada się zdecydowanie za wielością teorii i koncepcji stosunków etnicznych. Taka też wielość w literaturze jest omawiana.

Zasygnalizowane tu kontrowersje w dziedzinie teorii stosunków etnicznych nie dotyczą zatem samego faktu formułowania ogólnych twierdzeń wyjaśniających zjawiska i procesy z szeroko rozumianej sfery stosunków etnicznych, dotyczą tylko kwestii, czy układają się one w jedną ogólnie ważną teorię, czy też w wiele teorii. Ten zaś problem nie ma istotniejszego znaczenia w obecnych analizach. Odpowiedź bowiem na pytanie, czy etniczność w najgłębszej swej istocie jest rzeczywistością otwartą, czy też zamkniętą uzyskać można z równym prawdopodobieństwem poprzez przesłedzenie i przeanalizowanie zarówno jednej, ogólnie ważnej teorii, jak i wielu koncepcji. Ponieważ większość autorów opowiada się za wielością koncepcji stosunków etnicznych, i takie też koncepcje są omawiane w literaturze fachowej, zostaną tu pokrótce zasygnalizowane trzy najczęściej przyjmowane teorie. Ich przybliżenie ułatwi znalezienie odpowiedzi na pytanie, czy grupa regionalna i etniczna wchodzi w określone interakcje z innymi społecznościami etnicznymi, a jeśli tak, to jak przebiegają procesy wzajemnych relacji.

Badania naukowe przeprowadzone nad środowiskami etnicznymi i regionalnymi pod kątem procesów wzajemnych oddziaływań bez względu na to, czy żyją one w jednym większym organizmie społecznym czy jako samodzielne i autonomiczne byty społeczne, pozwoliły na wypracowanie przynajmniej trzech teoretycznych ujęć tych procesów, tzn. pewnych ram teoretycznych zawierających: zarys analizy, wstępną definicję badanych zja-

---

<sup>56</sup> H. Blalock przedstawia swoją teorię w: *Toward a Theory of Minority Group Relation*, New York 1967; M. Gordon przedstawia swoją propozycję w: *Toward a General Theory of Ethnic Relations*, [w:] *Ethnicity. Theory and Experience*, red. N.R. Glazer, D.P. Moynihan, New York 1975.

<sup>57</sup> G. Babiński, art. cyt., s. 91.

wisk i podstawowe kategorie pojęciowe<sup>58</sup>. Są to koncepcje usiłujące opisać i wyjaśnić wzajemne interakcje i oddziaływania, a także cały i realny ciąg zmian dokonujący się pod wpływem zetknięcia, zderzenia, współżycia dwu lub więcej zbiorowości społecznych w sferze struktury społecznej, kultury i osobowości<sup>59</sup>.

Pierwszą z nich jest tzw. „teoria asymilacji”<sup>60</sup>. Zdaniem wielu autorów jest to koncepcja, która do dziś tłumaczy najlepiej wzajemne interakcje pomiędzy społecznościami etnicznymi, przy czym chodzi tu bardziej o relacje, jakie zachodzą pomiędzy mniejszościową grupą etniczną a większą społecznością etniczną, w ramach której ta pierwsza żyje. Pojęcie „asymilacji”, jak twierdzi J. Turowski:

określa zmiany zachodzące w grupie etnicznej, polegające na przejmowaniu wartości i wzorców życia, wytworów materialnych i duchowych, a więc kultury grupy większościowej „rdzennej”, a utracie własnych, wyniesionych z kraju macierzystego<sup>61</sup>.

W takim ujęciu asymilacja oznaczałaby zatem w najgłębszej swej istocie wchłonięcie grupy etnicznej przez większą społeczność etniczną bez możliwości zachowania własnej odrębności i własnych wartości kulturowych, a tym samym utratę przez oznaczoną grupę swojej własnej identyfikacji<sup>62</sup>.

Nie wszyscy jednak znawcy problematyki godzą się na takie rozumienie asymilacji. Jak twierdzi cytowany już J. Turowski:

W teorii asymilacji (rozważanej jako teoria analityczna) zmiany określane są raz jako całkowite, innym razem częściowe, raz jako nieodwracalne, innym razem jako czasowe, niepełne, raz jako utrata etnicznej kultury i przyjęcie kultury dominującej, innym razem jako powstawanie czegoś nowego, trzeciego, innym razem jeszcze jako ukształtowanie się pewnej subkultury o klasowo-etnicznym obliczu itp.<sup>63</sup>

---

<sup>58</sup> Por. J. Turowski, art. cyt., s. 27.

<sup>59</sup> Por. H. Kubiak, *Teoria, ideologia, polityka asymilacji. Szkic problemu*, [w:] *Założenia teorii asymilacji*, dz. cyt., s. 15–16.

<sup>60</sup> Na temat teorii asymilacji piszą między innymi: M. Gordon, *Assimilation in American Life*, New York 1964, s. 78–80; R. Johnston, *Future Australians*, Canberra 1972; J. Turowski, art. cyt., s. 29–32; J.A. Wyrwal, *America's Polish Heritage. A Social History of the Poles in America*, Detroit 1961. Problematyce tej poświęcona jest także cała praca: *Założenia teorii asymilacji*, dz. cyt.

<sup>61</sup> J. Turowski, art. cyt., s. 30.

<sup>62</sup> Por. J. Gruszyński, *Integracja emigracji polskiej ze społeczeństwem francuskim w latach 1918–1975*, [w:] *Stan i potrzeby badań nad zbiorowościami polonijnymi*, red. H. Kubiak, A. Pilch, Wrocław–Warszawa–Kraków 1976, s. 558.

<sup>63</sup> J. Turowski, art. cyt., 30–31.

Pozwala to zasadnie wnioskować, że asymilacja może być asymilacją różnego stopnia. Może to być tzw. „asymilacja kompletna i totalna”, która obejmuje siedem różnych sfer: zachowań kulturowych; instytucji, klubów, zrzeszeń, związków; powstawania małżeństw mieszanych; poczucia własnej przynależności do nowej społeczności; zanikanie przesądów i uprzedzeń w relacji do nowego społeczeństwa; zanikanie konfliktów na tle sprawowania władzy i różnic w systemach wartości grupy etnicznej i tzw. „większościowej”; wreszcie w sferze struktury klasowo-warstwowej<sup>64</sup>.

Może to także być asymilacja częściowa, która nie musi prowadzić w sposób nieunikniony do utraty i wyrzeczenia się dziedzictwa kulturowego i własnej identyczności przez jedną z grup etnicznych. Nie musi ona także zakładać, że tylko grupa mniejszościowa przyjmuje styl życia i wartości społeczności etnicznej większej, ale że oddziaływanie to idzie także w odwrotnym kierunku, tzn. obejmuje wkład mniejszej społeczności etnicznej do kultury społeczeństwa większego<sup>65</sup>.

Kontrowersje dotyczące samego pojęcia „asymilacji” w sferze zasięgu i rodzaju zmian w kulturze i świadomości grupy etnicznej rodzą wiele zastrzeżeń co do poprawności tej koncepcji jako teoretycznej analizy oddziaływań międzyetnicznych. Podkreśla się bowiem, że sama niestałość pojęcia „asymilacji”, a więc to, że zakłada ona raz zmiany całkowite, raz częściowe, nie odpowiada wymaganiom stawianym strukturze każdej teorii analitycznej<sup>66</sup>. Stąd też, z racji czysto teoretycznych, nie jest ona w stanie w pełni opisać i wyjaśnić złożonych procesów interakcji zachodzących pomiędzy grupami etnicznymi, w tym wypadku między grupą etniczną mniejszościową a społecznością etniczną większościową. Ta ostatnia kontrowersja nie ma jednak większego znaczenia dla obecnych analiz i dociekań. Nie chodzi w nich bowiem o rozstrzygnięcie, czy teoria ta w pełni opisuje i wyjaśnia złożone procesy stosunków etnicznych. Jeżeli nawet przyjąć, że tak jest w istocie, to nie podważa to w niczym faktu, że jednak koncepcja ta przynajmniej w pewnej części opisuje złożone procesy interakcji zachodzących pomiędzy grupami etnicznymi. Teoria ta ujmuje teoretycznie kilka podstawowych tez ważnych dla określenia etniczności jako rzeczywistości otwartej lub zamkniętej.

Definiuje ona przede wszystkim, a tym samym potwierdza przekonanie o licznych interakcjach, jakie zachodzą pomiędzy społecznościami etnicz-

---

<sup>64</sup> Por. M. Gordon, *Assimilation...*, dz. cyt., s. 70.

<sup>65</sup> Por. J. Turowski, art. cyt. s. 31.

<sup>66</sup> Por. R.E. Park, *Race and Culture*, Glencoe 1950, s. 148–150.

nymi i regionalnymi. Definiuje ona także i ujawnia charakter wzajemnych oddziaływań i zachodzących w ich wyniku zmian w sferze społecznej, kulturowej i osobowościowej<sup>67</sup>. Przy tym nie jest nawet sprawą najważniejszą, jak daleko sięgają owe zmiany, jako wynik wzajemnych relacji, ani w którym kierunku idą owe oddziaływania, tzn. czy mają one charakter jednostronny czy obustronny. Ważny jest sam fakt istnienia takich oddziaływań i relacji. W tym sensie można powiedzieć, że koncepcja ta, ujmując w sposób teoretyczny cały wachlarz interakcji procesów zachodzących w społecznościach etnicznych, wydaje się potwierdzać niezbytnie fakt naturalnej otwartości etniczności i regionalności wobec innej etniczności.

Drugą teorią, którą przyjmuje się dla opisania i wyjaśnienia stosunków etnicznych, jest teoria „przystosowania i akulturacji”. Zrodziła się ona między innymi na bazie przekonania o niewystarczalności koncepcji dla pełnego wyjaśnienia wszystkich interakcji i związanych z nimi zmian w sferze stosunków etnicznych<sup>68</sup>.

W teorii tej przez przystosowanie rozumie się całokształt interakcji zachodzących pomiędzy jedną społecznością etniczną a drugą, w tym przypadku pomiędzy grupą mniejszościową a większą wspólnotą etniczną, i ich końcowe efekty. Końcowymi efektami wzajemnego oddziaływania są: asymilacja – gdy grupa mniejszościowa zostaje całkowicie inkorporowana w społeczności etnicznej, a tym samym utrata przez nią poczucia swej własnej tożsamości; akomodacja – czyli pewnego rodzaju uzgodniony *modus vivendi* między grupą etniczną mniejszościową a większym społeczeństwem etnicznym, który określa: utrzymywanie się kulturowej tożsamości grupy mniejszościowej; rozdział między nimi w zakresie np. zamieszkania, form spędzania wolnego czasu, utrzymywanie międzygrupowych kontaktów głównie na bazie instytucji itp.<sup>69</sup>

Pewną wersją przedstawionej tu teorii przystosowania jest koncepcja akulturacji. Jak stwierdza J. Turowski:

Wedle tej koncepcji interakcja subkultur jakiegoś złożonego etnicznie społeczeństwa powoduje, że modyfikowaniu i przystosowaniu podlega przyniesiona kultura grupy etnicznej w związku ze zmianą całego środowiska przyrodniczego i społeczno-kulturowego, jak również poszczególne grupy etniczne przyswajają sobie wartości, wzory zachowań, a przede wszystkim kulturę materialną grupy dominującej. To właśnie przyswajanie so-

---

<sup>67</sup> Por. H. Kubiak, art. cyt., s. 16–17.

<sup>68</sup> Por. W.J. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 5, Warszawa 1976, s. 8–12; J. Turowski, art. cyt., s. 32–35. Poświęcona jest temu zagadnieniu rozprawa J. Zubrzyckiego, *Polish Immigrants in Britain. A Study of Adjustment*, The Hague 1956.

<sup>69</sup> Por. J. Turowski, art. cyt., s. 34–35.

bie przez mniejszościową grupę etniczną różnych elementów czy części kultury społeczeństwa dominującego stanowi akulturację<sup>70</sup>.

Akulturacją oznacza zatem proces, w którym określona grupa etniczna przejmując część wartości, wzorców zachowań i kulturę większej społeczności etnicznej, przy czym jednocześnie zachowuje i dalej rozwija pewne części i elementy kultury własnej<sup>71</sup>. Akulturacja nie jest zatem burzeniem i niszczeniem własnej tożsamości. Jak stwierdza J. Bakalarz jest

częściową, powolną i ograniczoną przemianą. Pierwotne podłoże etniczno-kulturowe zostaje tu modyfikowane poprzez łączenie lub zastąpienie niektórych elementów kultury ojczystej przez elementy kultury miejscowej<sup>72</sup>.

Mimo że zasygnalizowane teorie przystosowania i akulturacji budzą także wśród znawców problematyki zastrzeżenia co do możliwości pełnego i adekwatnego wyjaśnienia całości zjawisk przenikania się kultur etnicznych<sup>73</sup>, to jednak, podobnie jak teoria asymilacji, dostarczają one istotnych tez w interesującym nas zagadnieniu samego charakteru etniczności. Potwierdzają fakt wzajemnych relacji pomiędzy poszczególnymi społecznościami etnicznymi, przenikanie się ich kultur, wymiany wartości, wzajemnego całościowego oddziaływania. W tym sensie także te teorie, ujmujące i definiujące cały wachlarz interakcji i procesów zachodzących w społecznościach etnicznych, wydają się potwierdzać w sposób jednoznaczny fakt naturalnej otwartości regionalności i etniczności wobec innej etniczności.

Wreszcie warto także pokrótce zaprezentować trzecią podstawową teorię opisującą i wyjaśniającą stosunki etniczne, jaką jest koncepcja integracji<sup>74</sup>. Teoria ta powstała także na podłożu przeświadczenia, że dotychczas zaprezentowane koncepcje nie oddają w pełni i nie wyjaśniają do końca wzajemnych interakcji i stosunków etnicznych. Píše o tym między innymi J. Turowski:

---

<sup>70</sup> Tamże.

<sup>71</sup> Por. tamże, s. 34.

<sup>72</sup> J. Bakalarz, *Duszpasterstwo a tożsamość...*, art. cyt., s. 82.

<sup>73</sup> Por. J. Turowski, art. cyt., s. 35.

<sup>74</sup> O teorii tej piszą między innymi: G. Baggio, *Gli aspetti morali dell'emigrazione*, Roma 1949; J. Bakalarz, *Integracja migrantów w świetle prawodawstwa kościelnego*, „Studia Polonijne”, t. 6, Lublin 1985, s. 59–72; F. Houtart, *Les variables qui affectent le rôle intégrateur de la religion*, „Social Compass” 1960, nr 7, s. 27 nn; J. Majka, *Zagadnienie integracji grup etnicznych w świetle katolickiej nauki społecznej*, „Studia Polonijne”, t. 6, Lublin 1985, s. 45–57; J. Turowski, art. cyt., s. 27–43; A. Woźnicki, *Socio-religious Principles of Migration Movement*, Toronto 1968.

W koncepcji przystosowania, podobnie zresztą jak w teorii asymilacji, upatrywano istotę oddziaływań między etnicznych w społeczeństwie w jednostronnym przebiegu zmian, to znaczy, że utrata czy ograniczenie elementów kultury zachodziło po stronie mniejszościowej grupy etnicznej, a nie dominującej. Tymczasem dzieje grup etnicznych i przeobrażenia kultury w takich społeczeństwach jak USA, Kanada, Australia wskazywały na zjawiska zharmonizowania, jednoczenia się kultury większych grup etnicznych z kulturą społeczeństwa dominującego, pewnej aktywizacji życia kulturowego w grupie etnicznej, dynamicznej koegzystencji, a nawet przyjmowania elementów kultury niektórych grup etnicznych przez grupę większościową<sup>75</sup>.

Koncepcja integracji definiuje zatem to, co istotnie dzieje się we wzajemnych relacjach grup etnicznych, ukazując to jako wzajemne przenikanie się i łączenie kultury grup etnicznych z kulturą grupy większościowej w jedną złożoną, ale zharmonizowaną całość; jako wzajemną wymianę wartości kulturowych lub wzajemne przenikanie kultur prowadzących niejednokrotnie do wytworzenia nowych wartości kulturowych. Teoria ta zakłada jednocześnie, że owo oddziaływanie prowadzi do zmian we wszystkich społecznościach etnicznych, a nie tylko w jednej. Dokonujące się zaś pod ich wpływem przeobrażenia nie prowadzą do utraty poczucia własnej tożsamości etnicznej<sup>76</sup>.

Bardzo trafnie pojęcie „integracji” oddaje J. Bakalarz, stwierdzając:

Na pytanie, czym w istocie jest integracja, łatwo odpowiedzieć od strony negatywnej. Z pewnością nie jest ona izolacją ani też zlanie się dwóch grup etnicznych. Pozytywne określenie integracji wymaga wyakcentowania w niej najważniejszych elementów. Przede wszystkim jest ona procesem, czyli stopniowym rozwojem społeczno-twórczym, w którym uczestniczą jednostki i grupy społeczne o różnej mentalności, kulturze i cechach religijności. Na zasadzie naturalnego otwarcia się człowieka na innych ludzi i zwykłej konieczności życiowej grupy te nawiązują ze sobą osobiste i społeczne kontakty, dzięki którym poznają się i komunikują sobie własne wartości etniczne. Owa wymiana wartości dokonuje się nie mechanicznie, ale naturalnie, w klimacie szacunku, tolerancji, wolności, na zasadzie wzajemnego i aktywnego oddziaływania obu grup. Oprócz mechanizmu komunikowania w procesie integracyjnym występuje również mechanizm zachowawczy, dzięki któremu emigranci nie tracą poczucia własnej tożsamości społecznej i odrębności etnicznej. W nowym i odmiennym otoczeniu ich naturalny instynkt społeczny ożywia się nawet i nakazuje im szczególną troskę o zachowanie własnego dziedzictwa etnicznego. Jak widać, w procesie integracji występują dwa jakby przeciwne mechanizmy zachowania własnej tożsamości etnicznej<sup>77</sup>.

---

<sup>75</sup> J. Turowski, art. cyt., s. 35–36.

<sup>76</sup> Por. J. Gruszyński, *Integracja kulturalna społeczności polskiej we Francji*, „Kultura i Społeczeństwo” 1987, nr 4, s. 16.

<sup>77</sup> J. Bakalarz, *Integracja migrantów...*, art. cyt., s. 62–63.



W podobnym tonie utrzymany jest pogląd H. Jurosa, który twierdzi, że integracja oznacza spontaniczny, dynamiczny, ciągły, powolny i wolny od przymusu proces łączący harmonijnie grupy etniczne w jednym społeczeństwie. W ten sposób grupy te wzajemnie poznają się, dopasowują i ubogacają swoimi wartościami kulturowymi, uczestnicząc równocześnie aktywnie w życiu wspólnoty miejscowej bez całkowitego rezygnowania przy tym ze swej odmienności<sup>78</sup>.

Tak rozumiana i definiowana integracja zachodzi w różnych płaszczyznach i sferach. Najczęściej zaś w czterech: normatywnej – jako proces, w którym wartości, normy i wzory zachowań grup etnicznych harmonizują się w jedną zgodną całość zarówno w skali jednostki, jak i makroskali; funkcjonalnej – jako proces zaangażowania się i wchodzenia członków grupy etnicznej w struktury i organizację całego społeczeństwa; komunikacyjnej – jako proces zdobywania znajomości języka społeczności etnicznej dominującej; kulturowej – jako proces harmonizowania kultury grupy etnicznej z kulturą grupy dominującej<sup>79</sup>. Tak rozumiana teoria integracji, zdaniem J. Turowskiego:

nie uznaje możliwości asymilacji w makroskali, to jest w skali całej grupy etnicznej, gdyż zdaniem przedstawicieli tej teorii każdy przebieg przenikania się kultury grupy etnicznej z kulturą innych grup etnicznych czy grupy dominującej w danym społeczeństwie jest zawsze jakimś wzajemnie aktywnym łączeniem się elementów tych kultur, a nie procesem jednostronnym<sup>80</sup>.

W tym sensie przez większość autorów uważana jest ona za najbardziej adekwatną i pełną w opisie procesów integracji zachodzących pomiędzy grupami etnicznymi oraz w definiowaniu ich charakteru i zakresu związanych z tym zmian. Zaprezentowana tu teoria integracji, podobnie jak dwie poprzednie, dostarcza istotnych tez w interesującym nas problemie otwartości etniczności. Potwierdzając fakt wzajemnych relacji pomiędzy poszczególnymi społecznościami etnicznymi, przenikanie się ich kultur, wymiany wartościami, wzajemnego całościowego oddziaływania, wydaje się tym samym potwierdzać w sposób jednoznaczny fakt naturalnej otwartości regionalności i etniczności wobec innej etniczności.

---

<sup>78</sup> Por. H. Juros, *Migration und Menschenwürde. Assimilation oder Integration? – ein ethisches Dilemma*, „Moraltheologische Studien” 1988 Bd. 15, s. 52; por. także M. Livolsi, *Integrazione dell’immigrati e integrazione comunitaria*, „Studi Emigrazione” 1966, nr 3, s. 127 nn; K. Olejarczyk, *The Cultural Impoverishment of Immigrants, Ethnic Groups in the City*, Toronto–London 1971, s. 289–293.

<sup>79</sup> Por. J. Turowski, art. cyt., s. 36–37. 63.

<sup>80</sup> Tamże, s. 39.

Analiza przeszłej i współczesnej rzeczywistości społeczno-kulturowo-politycznej w sferze współżycia, koegzystencji i bytowania społeczności etnicznych, bądź to w ramach jednej społeczności, bądź w autonomicznym samodzielnym bytowaniu, legła u podstaw stworzenia określonych teorii stosunków etnicznych, tzn. sformułowania i zdefiniowania ogólnych twierdzeń opisujących i wyjaśniających zjawiska i stosunki z szeroko rozumianej sfery stosunków etnicznych. Pomijając wszelkie sporne kwestie w odniesieniu do samych teorii (jedna czy więcej teorii, a jeśli więcej, to która z teorii w sposób najpełniejszy i najgłębszy owe stosunki opisuje i wyjaśnia), ich zaprezentowanie było konieczne i nieodzowne dla badanej kwestii, czy etniczność i regionalność jest rzeczywistością otwartą, czy też zamkniętą w odniesieniu do innej etniczności.

Prezentacja naukowych teorii asymilacji, przystosowania i akulturacji oraz integracji, ukształtowanych na bazie analiz konkretnej rzeczywistości społeczno-kulturowej, pozwala sformułować kilka teoretycznych tez. Przede wszystkim definiują one w formie ogólnych ważnych twierdzeń opisujących i wyjaśniających cały wachlarz rzeczywistych interakcji, jakie zachodzą pomiędzy poszczególnymi grupami etnicznymi bez względu na to, czy koegzystują one w ramach jednej większej społeczności czy jako samodzielne byty. Opisują one także i wyjaśniają charakter wzajemnych oddziaływań, z których najważniejsze to dialog i współpraca, komunikowanie i wymiana wartości, przenikanie się kultur, a nawet czynne uczestnictwo w życiu innej społeczności etnicznej. Definiują one wreszcie procesy zachodzących w wyniku interakcji zmian w sferze społecznej, kulturowej i osobowościowej określonych społeczności etnicznych i regionalnych. Sam opis zachodzących zmian nie jest w tym miejscu jednak najważniejszy.

W kontekście podstawowych tez z zakresu stosunków etnicznych w pełni uzasadnione staje się twierdzenie o otwartym charakterze etniczności i regionalności<sup>81</sup>. Zasadności tego twierdzenia nie przekreślają niektóre fakty tworzenia się tzw. „etnicznych gett”, izolacji, zamykania się grup etnicznych w sobie. Zjawiska tego rodzaju klasyfikować raczej należy jako swego rodzaju dewiacje, u podłoża których najczęściej tkwi splot niekorzystnych negatywnych uwarunkowań. Są to jednak zjawiska wyjątkowe. Jak stwierdza J. Nowak-Dłużewski, w normalnych bowiem warunkach

separatyzm, jako niebezpieczeństwo wynikające z ruchu regionalnego, dziś właściwie nie istnieje. Mógł on coś znaczyć w warunkach izolacji, ale wobec postępującej łączno-

---

<sup>81</sup> Por. W. Gębik, art. cyt., s. 76–77.

ści ze światem zewnętrznym i przenikania urządzeń życia zbiorowego w życie jednostki zupełnie traci grunt<sup>82</sup>.

Z natury bowiem, jak wynika z dotychczasowych analiz, etniczność i regionalność lub mówiąc inaczej tożsamość etniczna jawi się jako rzeczywistość otwarta w odniesieniu do innych tego rodzaju rzeczywistości.

W praktyce oznacza to, że określona społeczność etniczna i regionalna, bytująca z inną tego rodzaju społecznością bądź w ramach jednego, większego społeczeństwa, bądź to poza nim, wchodzi z nią w wielopostaciowe relacje i interakcje prowadzące do rzeczywistego otwarcia się w płaszczyźnie społeczno-kulturowej. Następstwami tego otwarcia mogą być i faktycznie są: dialog, współpraca, wymiana wartości, przenikanie kultur, a nawet uczestnictwo w życiu innej społeczności etnicznej przy jednoczesnym zachowaniu własnej tożsamości<sup>83</sup>.

Otwartość etniczności, o której tu mówimy, rozumieć zatem należy w potrójnym znaczeniu: jako otwartość horyzontalną, tzn. gotowość utrzymania kontaktów z innymi społecznościami i ich kulturami; jako otwartość wertykalną czy wzbogacenie się i „dopełnienie” coraz wyższymi wartościami wynikającymi z tych kontaktów; otwartość organiczną polegającą na pozostawieniu miejsca na pluralizm w ramach własnej społeczności i kultury jako wynik kontaktów i relacji z innymi<sup>84</sup>.

Na pytanie zatem, czy etniczność i regionalność w istocie jest rzeczywistością izolującą i zachowawczą, czy też otwartą w sferze społeczno-kulturowej, uzasadnione wydaje się być twierdzenie o jej otwartym charakterze w odniesieniu do innych etniczności. Stwierdzenie to jest istotne dla analizowanego w tej części rozprawy problemu. Dopiero bowiem na bazie odpowiedzi na pytanie, w jakiej relacji pozostaje grupa etniczna i regionalna, wraz z własną kulturą, do innych tego rodzaju społeczności i kultur, jakie zachodzą między innymi interakcje, wreszcie jakie są następstwa owych wzajemnych odniesień, uzyskać można wiążącą i rzeczową odpowiedź na zasadnicze pytanie tego paragrafu: w jakiej relacji pozostaje osoba „związana” z „prywatną ojczyzną” do innych wspólnot regionalnych i etnicznych?

Odpowiedź na to pytanie ujawnia się już z całą wyrazistością w dotychczas przeprowadzonych analizach. Jeśli bowiem etniczność i regionalność

<sup>82</sup> J. Nowak-Dłużewski, *Kultura „kraina” i jej pionierzy. Dyskusja o regionalizmie*, „Życie i Myśl” 1961, nr 3–4, s. 96.

<sup>83</sup> Por. J. Bakalarz, *Uniwersalizm a odrębność etniczno-kulturowego w Kościele*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1981, nr 28, z. 5, s. 131–146; J. Majka, *Zagadnienie integracji grup...* art. cyt., s. 51–52.

<sup>84</sup> Por. J. Majka, *Zagadnienie integracji grup...*, art. cyt., s. 51–52.

w najgłębszej swej istocie jest rzeczywistością otwartą na inne tego rodzaju rzeczywistości, to trudno przypuszczać, że zakorzenienie osoby w jej własnej regionalności jest izolujące i separujące, a tym samym prowadzące do tzw. monizmu etnocentrycznego i etnicyzmu zamykającego osobę ludzką w etnicznym getcie. W żadnym zatem przypadku nie znajdują rzeczowego potwierdzenia tezy i poglądy o rzekomo izolującym osobę charakterze regionalizmu w relacji do innych społeczności kultur regionalnych. Już bowiem „tkwienie” we wspólnocie i kulturze, które w swej istocie nie są izolujące, ale wchodzące w wielorakie relacje i interakcje z innymi tego rodzaju społecznościami i kulturami, stwarza dla osoby przydatny grunt i umożliwia jej naturalne otwarcie się na ludzi innej społeczności regionalnej i na całe wspólnoty. Umożliwia też nawiązywanie z nimi osobistych i społecznych kontaktów, dzięki którym poznają się i komunikują sobie własne wartości<sup>85</sup>. Aby jednak jeszcze bardziej wyjaśnić zagadnienie otwarcia osoby w relacji do innych społeczności i kultur regionalnych, jako konsekwencji otwartego charakteru etniczności jako takiej, należy odwołać się raz jeszcze do tego, co daje osobie związek z własną regionalnością.

Nie ulega wątpliwości, że „zakorzenienie” osoby w regionalizmie daje jej poczucie własnej podmiotowości, osobowej tożsamości, poczucie „przydziału”, który „gruntuje” człowieka, to znaczy określa jego miejsce wśród ludzi i całej otaczającej go rzeczywistości. Mówiąc najkrócej, daje mu poczucie własnej wartości, tzn. możliwości przeżywania i doświadczania siebie jako osoby. Konsekwentnie też „zakorzenienie” to daje poczucie wartości własnej regionalności. Jeśli bowiem, jak twierdzi K. Sopuch, regionalizm jest tym wszystkim, co nie tylko wyciska piętno na osobowości człowieka i co go kształtuje w dzieciństwie i w okresie dojrzewania, ale także to, co pozwala mu doświadczać własnej wartości w wieku dojrzałym<sup>86</sup>, to człowiek jednocześnie w ten sposób odkrywa, doświadcza i uznaje rzeczywistą wartość własnej etniczności.

Przypomnienie kilku zasadniczych tez dotyczących wartości „zakorzenienia” w regionalizmie było konieczne. Otwartość bowiem osoby w relacji do innych wspólnot i kultur regionalnych nie jest tylko mechanicznym procesem, który wynika z samego faktu „tkwienia” osoby w etniczności, która z natury jest rzeczywistością otwartą. Dochodzi tu jeszcze jeden istotny czynnik. Jest nim fakt, że zakorzenienie osoby we własnej etniczności daje jej poczucie własnej wartości i wartości własnej etniczności. Wypadkowa

---

<sup>85</sup> Por. K. Olejarczyk, *The Cultural Impoverishment...*, art. cyt., s. 289–293.

<sup>86</sup> Por. K. Sopuch, *Regionalizm a kultura narodowa...*, art. cyt., s. 28.

tych dwóch czynników daje dopiero pełne oblicze otwartości osoby na inną rzeczywistość etniczną. Z jednej strony naturalna otwartość regionalności wobec innych rzeczywistości sama z siebie otwiera osobę na inny świat etniczny, z drugiej zaś strony przeżywanie przez osobę własnej wartości i doświadczenie wartości własnej regionalności nadaje temu otwarciu znamiona w pełni ludzkiego, tzn. świadomego i wolnego otwarcia. Można wyodrębnić poszczególne fazy w tak rozumianym otwieraniu osoby na inną rzeczywistość etniczną.

W pierwszej kolejności jest to tolerancja i szacunek dla wielorakich wartości innej regionalności. Jak stwierdza B. Synak:

Osobowość kształtowana w warunkach „nowej etniczności” jest szczególnym typem osobowości – jest „osobowością pluralistyczną”. Istota jej polega z jednej strony na zrozumieniu ograniczeń własnego świata symbolicznego, w jakim jednostka dorastała i żyje, na uczestnictwie we własnych tradycjach kulturowych i własnej wspólnocie, z drugiej zaś na usiłowaniu zrozumienia odmiennych światów symboli i odmienniej kultury innych. (...) Słowem: w warunkach etnicznego odrodzenia następuje wyzwianie wzmożonej tolerancji wobec drugiego człowieka. Poznając głębiej siebie, własne zakotwiczenie w swojej społeczności i jej kulturze, człowiek uczy się trafniej odczytywać i interpretować zachowanie innych, szanować ich odmienność<sup>87</sup>.

Z. Żakiewicz zaś tak to ujmuje: „ze spokojem można spojrzeć na inne nacje, dojrzeć ich zalety i wady, kiedy jest się sobą”<sup>88</sup>. Naturalna bowiem otwartość osoby, wynikająca z naturalnej otwartości etniczności w połączeniu z doświadczeniem wartości płynących z „zakorzenienia” we własnej regionalności, kształtuje w człowieku tolerancję i szacunek wobec wartości innej regionalności. Poszanowanie zaś tożsamości innych wspólnot, a tym samym tożsamości innych osób jest pierwszą fazą w pełni ludzkiego otwarcia na świat innej etniczności. W poszanowaniu i tolerancji nie wyczerpuje się jednak cały proces rzeczywistego otwarcia osoby wobec świata innej regionalności. Sięga ona zdecydowanie dalej.

Naturalna otwartość osoby wynikająca z tkwienia” w otwartej z natury etniczności w połączeniu z doświadczeniem wartości własnej regionalności, z poczuciem własnej podmiotowości, kształtuje świadome i dojrzałe, a jednocześnie rzeczywiste relacje osobiste i społeczne z innymi ludźmi i społecznościami regionalnymi. Zdaniem J. Bakalarza należy przez nie rozumieć proces spontanicznego nawiązywania wszechstronnych kontaktów

---

<sup>87</sup> B. Synak, art. cyt., s. 19; por. także M. Novak, dz. cyt., s. 56.

<sup>88</sup> Z. Żakiewicz, *Czy Kaszuby są Kresami? Parę uwag na temat Kresów i Kresowości*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1987, nr 10, s. 6.

wzajemnej wymiany wartości kulturowych, a nawet aktywnego uczestniczenia w życiu innej społeczności etnicznej<sup>89</sup>. Z kolei B. Synak twierdzi, że dopiero zrozumienie własnej odrębności jest niezbędnym warunkiem osiągnięcia stanu optymalnej spistości z członkami innej wspólnoty etnicznej. Uświadomiwszy sobie bowiem własną odrębność – stwierdza autor – można być w zgodzie z sobą, można najlepiej jednoczyć się z innymi, swobodnie dawać i otrzymywać nawzajem. Stąd też ostatecznie wnioskuje autor, że świadomość etniczności nie prowadzi do izolacji, ale jest drogą do dojrzałych i rzeczywistych relacji z członkami innych społeczności i całych wspólnot<sup>90</sup>. Używane tu pojęcie „relacji” oznacza wielorakie rodzaje struktur interpersonalnych. Należą do nich: styczności społeczne rozumiane jako związki między osobami o charakterze aktualnym, wielorakie i różnorodne ze względu na podmioty, treść i sposób ich odbywania; stosunki społeczne – ujmowane i określane jako związki między osobami o charakterze ponadaktualnym; wreszcie także czynności społeczne. Te ostatnie rozumiane mogą być potrójnie: jako wszelkie interakcje, to znaczy wszelkie formy wzajemnych oddziaływań osób na siebie – czy to indywidualnie czy grupowo; jako zaplanowane i systematyczne przekazywanie osobie lub grupie pewnych wartości przez określony podmiot, który jest osobą lub grupą; wreszcie jako wszelkie akty współdziałania, to znaczy wszelkie czynności implikujące intencjonalne odniesienie do drugiej osoby lub grupy<sup>91</sup>. W sferze tak rozumianych relacji następuje już nie tylko wymiana wzajemna wielorakich wartości, ale niejako aktywne uczestnictwo osoby w życiu ludzi i innych wspólnot etnicznych. Otwartość osoby wobec innych społeczności etnicznych i członków tych społeczności to zatem nie tylko tolerancja i szacunek, ale także cała sfera struktur interpersonalnych, która niejako umożliwia osobie uczestniczenie w innej rzeczywistości społeczno-kulturowej.

W odpowiedzi na podstawowe pytanie niniejszego paragrafu, w jakiej relacji pozostaje osoba „związana” z „prywatną ojczyzną” do innych wspólnot etnicznych i regionalnych, należy w pierwszej kolejności stwierdzić, że regionalizm nie izoluje osoby i nie prowadzi do monizmu etnocentrycznego. Nie potwierdzają tego także rzeczywiste i jednostkowe przypadki faktycznego partykularyzmu i zamykania się osoby w tzw. „etnicznym getcie”. Głębsza analiza samej etniczności w jej relacji do innej etniczności, a także

---

<sup>89</sup> Por. J. Bakalarz, *Integracja migrantów...*, art. cyt., s. 62.

<sup>90</sup> Por. B. Synak, *Nowa etniczność*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1987, nr 8, s. 19.

<sup>91</sup> Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, dz. cyt., s. 322.

analiza samego faktu „zakorzenia” osoby we własnej regionalności prowadzi raczej do wniosku, że regionalizm otwiera osobę w odniesieniu do innych rzeczywistości etnicznych. W praktyce oznacza to szacunek człowieka wobec wartości innej regionalności, kształtowanie licznych struktur interpersonalnych z członkami innych społeczności etnicznych, a nawet aktywne uczestniczenie w życiu tych społeczności.

## **2. Samoświadomość przynależności etnicznej osoby a jej świadomość narodowa i państwowa**

Uzyskanie pełnej odpowiedzi na zasadnicze pytanie problemowe niniejszego rozdziału przebiega nie tylko w płaszczyźnie opisu i wyjaśnienia, w jakiej relacji pozostaje osoba „zakorzona” we własnej etniczności do innych tego rodzaju społeczności i kultur, ale dotyczy także jej odniesienia do szerszych społeczności, jakimi są naród i państwo<sup>92</sup>. Człowiek bowiem z natury jest „obywatelem” nie tylko własnej społeczności etnicznej, ale także określonego narodu i państwa, jako społeczności szerszych od etnicznej.

I chociaż w myśl katolickiej nauki społecznej istnieje zróżnicowanie w „zdobywaniu obywatelstwa” narodowego i państwowego – twierdzi się bowiem, że do wspólnoty narodowej człowiek należy niezależnie od swojej woli, natomiast społeczność państwowa tworzona jest świadomą wolą ludzką – to jednak, jak twierdzi C. Strzeszewski:

jest to zróżnicowanie bardziej naukowe niż rzeczywiste, gdyż w istocie w każdej wspólnocie naturalnej, to jest tworzony przez człowieka, z prawa naturalnego występują pierwiastki naturalnej determinacji i wolnej świadomej decyzji<sup>93</sup>.

Zagadnieniem podstawowym obecnych analiz jest problem rzeczywistego odniesienia osoby będącej „obywatelem” swej etniczności do społeczności narodowej i państwowej. Mówiąc nieco inaczej, chodzi o zagadnienie możliwości bycia w pełni „obywatelem” własnej regionalności i „obywatelem” społeczności narodowej i państwowej. Problem ten został zdefiniowany: samoświadomość regionalna osoby a jej świadomość narodowa i państwowa.

Przeanalizowanie zagadnienia, w jakiej relacji pozostaje samoświadomość regionalnej tożsamości, którą posiada osoba, do jej świadomości naro-

---

<sup>92</sup> Por. D. von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, Regensburg 1955; J. Lederog, *Introduction a la sociologie*, Louvain 1959, s. 28–54; W. Weber, *Person und Gesellschaft*, München 1978, s. 51–72.

<sup>93</sup> C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1984, s. 20.

dowej i państwowej, a tym samym do faktycznej przynależności człowieka do tych społeczności sprowadza się do uzyskania odpowiedzi na kilka podstawowych pytań. Od strony negatywnej można je sformułować następująco:

- Czy samoświadomość przynależności do określonej społeczności i kultury regionalnej nie stoi w sprzeczności ze świadomością przynależności osoby do społeczności i kultury narodowej i państwowej?
- Czy samoświadomość tożsamości etnicznej nie jest izolująca i separująca osobę w sferze możliwości bycia w pełni członkiem tychże większych wspólnot?
- Czy samoświadomość etniczna nie określa człowieka w opozycji do narodu i państwa?

Od strony zaś pozytywnej należałoby zapytać:

- Czy samoświadomość regionalna osoby umożliwia jej kształtowanie swej narodowej i państwowej świadomości?
- Czy jest pomocna w zdobywaniu tej drugiej świadomości?
- Czy kształtowanie samoświadomości swej etnicznej przynależności umożliwia i pomaga w pełnym i rzeczywistym byciu członkiem społeczności i kultury narodowej i państwowej?

Postawiony tu problem, uszczegółowiony w formie wyżej wyakcentowanych pytań, jest przez poszczególnych autorów zajmujących się zagadnieniem etniczności i regionalności w sposób różnorodny definiowany, ujmowany i analizowany. J.J. Lipski definiuje go jako problem dwóch ojczyzn:

Otóż o dwóch ojczyznach można mówić wówczas, gdy zachodzi zjawisko pogranicza kulturowego czy pogranicza świadomości narodowej, świadomości etnicznej, gdy człowiek chociażby potencjalnie wchodzi w sytuację, w której może dokonać wyboru. Wtedy staje przed nim problem, iż oto ma ojczyznę, która jest ojczyzną jego domu rodzinnego, jego dzieciństwa, może nawet już wieku młodzieńczego i ma też ojczyznę kraju, środowiska, w którym się znalazł, w które stopniowo wrasta, wchodzi np. przez małżeństwo. I oto po długim zakorzenieniu się w innym środowisku staje przed nim pytanie: „Która ojczyzna będzie moją ojczyzną?”<sup>94</sup>.

Tak zdefiniowany problem analizuje zatem autor w sferze pytania, czy człowiek może mieć rzeczywiście dwie ojczyzny? W tym miejscu zauważyć należy, że tezy autora oscylują wprawdzie wokół możliwości posiadania przez człowieka dwóch ojczyzn narodowych lub państwowych, to jednak pośrednio przynajmniej dotyczą one także analizowanej przez nas kwestii. Autor wychodząc z analizy przeszłej i współczesnej rzeczywistości społecz-

---

<sup>94</sup> J.J. Lipski, *Dwie ojczyzny, dwa patriotyzmy. Polonia a mniejszości etniczne w krajach osiedlenia. Materiały Sympozjum Polonijnego (9–10 XI 1987)*, Poznań 1988, s. 7.



no-kulturowej i zachodzących w niej ciągłych procesów i dynamicznych zmian, wychodząc od opisów i wyjaśnienia niektórych istotnych faktów z tej rzeczywistości, dochodzi do sformułowania generalnej tezy, że czymś normalnym, a nawet zgoła naturalnym jest „posiadanie” przez człowieka dwóch ojczyzn. Ta druga jest mu nie mniej droga niż ta, z której wyszedł, jej sprawy obchodzą go nie mniej, czasami nawet więcej, że wreszcie jest on spontanicznie solidarny z obywatelami tej drugiej ojczyzny<sup>95</sup>. W praktyce oznacza to zdaniem J.J. Lipskiego „od strony obiektywnej” – faktycznie dające się obserwować zakorzenienie (elementy rodzinne, zawodowe, językowe i wiele innych) w tej drugiej, innej ojczyźnie; od strony zaś subiektywnej – pojawienie się faktycznego poczucia: „to jest też moja ojczyzna”<sup>96</sup>. Ostatecznie zatem konkluduje autor swoje wywody stwierdzeniem:

Chcę powiedzieć, że ci, którzy zaprzeczają człowiekowi prawo do dwóch ojczyzn – to są ludzie, którzy mówią rzeczy niemądre i bardzo, moim zdaniem, niehumanitarne, a przy tym w dodatku obce tradycji naszego narodu<sup>97</sup>.

Problem zatem dwóch ojczyzn jest zdaniem J.J. Lipskiego problemem pozornym i chociaż, jak wspomniano, analizy autora dotyczą możliwości rzeczywistego posiadania dwóch ojczyzn narodowych czy państwowych, to pośrednio dają one odpowiedź na pytanie, czy człowiek jednocześnie może w pełni „posiadać” ojczyznę prywatną i regionalną z równoczesną pełną przynależnością do ojczyzny narodowej i państwowej. Jeśli bowiem nie ma sprzeczności pomiędzy świadomością przynależności osoby do dwóch różnych ojczyzn narodowych, to trudno w świetle tez tego autora zasadnie twierdzić o faktycznej sprzeczności pomiędzy świadomą przynależnością osoby do jej ojczyzny regionalnej, a rzeczywistym jej zakorzenieniem w społeczności i kulturze narodowej i państwowej.

Z kolei J.M. Miąskowski interesujący nas problem „samoświadomości regionalnej” osoby a jej „świadomości narodowej i państwowej” definiuje i analizuje jako problem „dwóch patriotyzmów”. Całość analiz wspomnianego autora przebiega zatem w kontekście pytania, czy człowiek zdolny jest ukształtować w sobie tzw. „patriotyzm lokalny” z równoczesnym „posiadaniami” tzw. „patriotyzmu narodowego” i państwowego? Autor wychodząc od analizy samego pojęcia „patriotyzmu lokalnego”, który w sferze nadbudowy zakłada mocne związki osoby z regionem i tradycją oraz łączy w regionie

---

<sup>95</sup> Por. tamże, s. 10–11.

<sup>96</sup> Por. tamże, s. 12.

<sup>97</sup> Tamże, s. 8.

ludzi między sobą i który ostatecznie oznacza zaangażowanie się osoby na rzecz wartości tkwiących w regionie celem jak najlepszego zagospodarowania miejscowych zasobów, stwierdza, iż nie tylko nie stoi on w sprzeczności z tak zwanym patriotyzmem narodowym i państwowym, ale jest jego podłożem i elementem składowym<sup>98</sup>. J.M. Miąskowski tak konkluduje analizowany przez siebie problem dwóch patriotyzmów:

Jeżeli pod pojęciem patriotyzmu lokalnego rozumie się umiłowanie regionu jako „małej ojczyzny”, więc w dosłownym znaczeniu kraju ojców (...) to ów wielki patriotyzm, umiłowanie całej Polski od brzegów linii Helu po grzbiet Rysów w Tatrach, powinien właśnie być wznoszony z sumy patriotyzmów lokalnych jak dom z poszczególnych cegieł, by miał fundament i nie zawisł w powietrzu<sup>99</sup>.

W świetle przeprowadzonych przez autora analiz zasadne jest nie tylko twierdzenie o braku sprzeczności pomiędzy posiadaną przez osobę samoświadomością regionalnej przynależności, a jej świadomością narodową i państwową, ale także przekonanie, że świadomość ta zasadza się i wyrasta na poczuciu tożsamości regionalnej.

W podobnej konwencji utrzymane są twierdzenia kilku innych autorów. L. Bądkowski uważa, że umiłowanie małej ojczyzny, tzn. patriotyzm lokalny utrwalający spójnię człowieka z bliską mu społecznością, kulturą i terytorium, jest jednocześnie wyzwaniem w człowieku dodatkowych energii i sił umożliwiających mu kształtowanie rzeczywistej spójni z dużą ojczyzną<sup>100</sup>. H. Galus twierdzi, że związek emocjonalny z ojczyzną prywatną tworzy naturalny pomost do akceptacji ideologicznego wzorca ojczyzny narodowej<sup>101</sup>. S. Pestka natomiast tak ujmuje interesujący nas problem:

Silna osobowość regionalna to jedna z najważniejszych dróg prowadzących do wielkiej ojczyzny poprzez zakorzenienie w małej<sup>102</sup>.

Wreszcie A. Tomczak widzi zagadnienie kształtowania przez osobę jej regionalnej i narodowej samoświadomości jako jeden całościowy proces. Zdaniem tego autora, człowiek w pierwszej kolejności kształtuje w sobie świadomość regionalną, czyli poczucie związku z miejscem urodzenia, z grupą

---

<sup>98</sup> Por. J. Miąskowski, *Kto się boi lokalnego patriotyzmu*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1984, nr 4, s. 9–11.

<sup>99</sup> Por. J. Miąskowski, art. cyt., s. 9–11.

<sup>100</sup> Por. L. Bądkowski, *Kaszubsko-pomorskie...*, art., cyt., s. 3.

<sup>101</sup> Por. H. Galus, *Korzenie regionalizmu...*, art. cyt., s. 38.

<sup>102</sup> S. Pestka, *Kaszubskie korzenie i słupski tygiel*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1988, nr 7–8, s. 38.

społeczną zamieszkującą wspólnie z nim określony region. Dopiero później, w dalszej kolejności przychodzi obudzenie świadomości ogólnonarodowej, która wyrasta i bazuje na świadomości regionalnej. Ukształtowanie świadomości narodowej nie przekreśla jednak potrzeby posiadania samoświadomości regionalnej. A. Tomczak stwierdza:

Kiedy zaś już taka świadomość zaistniała, kiedy już zyskano „wielką ojczyznę”, to bynajmniej nie zanikła potrzeba posiadania również „ojczyzny małej”. I po dziś dzień ludzie wykazują przywiązanie do miejsca urodzenia, do stron ojczystych, do własnego regionu<sup>103</sup>.

Z tego wyciąga autor ostateczny wniosek, że nie tylko nie ma sprzeczności pomiędzy posiadaną przez człowieka samoświadomością swojej regionalnej przynależności a rzeczywistym poczuciem przynależności do określonego narodu czy państwa, ale że świadomość narodowa i państwowa wyrasta i gruntuje się na samoświadomości regionalnej<sup>104</sup>.

Podobnie jak A. Tomczak zagadnienie relacji pomiędzy świadomością regionalną a świadomością narodową widzi A. Sopuch, choć nieco inaczej je definiuje. Określa on analizowane przez nas zagadnienie jako problem dwóch tradycji<sup>105</sup>. Autor rozważa cały problem w sferze pytania, czy osoba może czuć się przynależna jednocześnie do tzw. „tradycji małej” i „tradycji wielkiej”. K. Sopuch, wychodząc od analizy tych pojęć, wykazuje, że pomiędzy poczuciem przynależności do jednej i drugiej tradycji, które posiada osoba, istnieje stosunek wzajemnego przenikania i harmonii wewnętrznej. Dla jednostki jest to logiczny ciąg kolejnych umiłowañ przenoszących się na coraz szersze obszary od miejsca urodzenia poczynając, a na terytorium państwa kończąc. Sprawia to zdaniem autora, że

ojczyzna prywatna poprzez ojczyznę regionalną będzie olbrzymiała w świadomości jednostek i grup społecznych w ojczyznę ideologiczną, czego najwyższym wymiarem jest umiłowanie narodu, a poprzez miłość własnego narodu szacunek do innych narodów i ich kultur<sup>106</sup>.

Zasygnalizowane powyżej opinie i twierdzenia poszczególnych autorów w odniesieniu do analizowanego przez nas zagadnienia, mimo że jest ono

---

<sup>103</sup> A. Tomczak, *Przemiany i ograniczenia. Regionalizm dziś*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1988, nr 11, s. 4.

<sup>104</sup> Por. tamże, s. 4.

<sup>105</sup> Por. K. Sopuch, *Regionalizm a kultura narodowa. Regionalizm dziś*. „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1989, nr 5, s. 27–28.

<sup>106</sup> Tamże, s. 28.

różnorodnie definiowane – bądź to jako problem dwóch ojczyzn, bądź jako problem dwóch patriotyzmów, wreszcie jako problem dwóch tradycji – nasuują jeden podstawowy wniosek. Od strony negatywnej można go ująć w twierdzeniu S. Ossowskiego, że

członkowie zbiorowości regionalnej mogą czuć się jednocześnie patriotami swojego regionu i patriotami ojczyzny narodowej<sup>107</sup>,

tzn., że samoświadomość regionalnej tożsamości osoby nie stoi w opozycji do jej poczucia rzeczywistej przynależności do narodu i państwa. Od strony zaś pozytywnej można go ująć w stwierdzeniu M. Novaka, że zdobycie samoświadomości etnicznej jest naturalną drogą do autentycznej, uczciwej i niezakłamanej świadomości bycia przynależnym do określonego narodu i państwa<sup>108</sup>, to znaczy, że świadomość narodowa wyrasta w sposób naturalny na świadomości religijnej.

Tak sformułowany wniosek jako konkluzja przytoczonych opinii nie wyjaśnia jednak i nie tłumaczy do końca całego mechanizmu analizowanego przez nas problemu relacji pomiędzy samoświadomością regionalną osoby a jej świadomością narodową i państwową. Jest jedynie prostym stwierdzeniem braku sprzeczności i naturalnej zależności w tej sferze. Nie tłumaczy jednak, na czym owa niesprzeczność i naturalna zależność gruntuje się i wyrasta. Konieczne zatem i nieodzowne wydaje się głębsze przeanalizowanie całego mechanizmu owej niesprzeczności i naturalnej zależności pomiędzy świadomością regionalną osoby a jej świadomością narodową i państwową.

Celem pełnego wyjaśnienia tego problemu należy całe zagadnienie relacji, jaka zachodzi pomiędzy świadomością regionalną osoby a jej świadomością narodową i państwową, widzieć w szerszym kontekście. Kontekst ten został częściowo zaakcentowany przez niektórych przytaczanych autorów poprzez pojęcia: ojczyzna – bądź „prywatna”, bądź „narodowa”; tradycja – „mała”, „duża”; „region” i „naród” itp. Pojęcia te oznaczają określoną obiektywną rzeczywistość, która wydaje się być nieodzowna dla kształtowania się i ujawniania tego, co określamy pojęciem „osobowej” lub „społecznej świadomości regionalnej i narodowej”. Świadomość bowiem wyrasta na bazie określonej obiektywnej rzeczywistości. Świadomość narodowa, jak twierdzi T. Ślipko, należy

---

<sup>107</sup> S. Ossowski, *Zagadnienie więzi regionalnej i więzi narodowej na Śląsku Opolskim*, „Przegląd Socjologiczny” 1974, t. IX, z. 1–4, s. 74.

<sup>108</sup> M. Novak, *Przebudzenie etnicznej Ameryki*, Warszawa 1985, s. 41.

do kategorii przeżyć psychicznych o charakterze intencjonalnym, jest zatem zwracana do czegoś, do jakiegoś przedmiotu i w nim znajduje właściwe sobie treściowe określenie. Sama w sobie jest więc tylko refleksem, odbiciem, epifenomenem<sup>109</sup>.

Oznacza to, że dla rzeczywistego ujawnienia się świadomości narodowej istnieć musi obiektywny substrat społecznego życia narodu, który dociera do świadomości jego członków i niejako karmi ich swoją treścią. Dopiero w wyniku dokonujących się w ten sposób procesów wyłania się zbiorowa świadomość narodowa. Stąd też zdaniem T. Ślipko każda świadomość narodowa ujawnia się i wyrasta na podłożu kultury narodowej<sup>110</sup>. Podobnie J.J. Wiatr, analizując różne formy świadomości narodowej, podkreśla, że gruntują się one i wyrastają na podłożu określonego obiektywnego *universum*. Autor nie ogranicza owego *universum* tylko i wyłącznie do kultury, ale wymienia także inne jego elementy, takie jak terytorium jako ziemia ojczysta, mit wspólnej genezy grupy, przynależność do określonej społeczności, posiadanie wspólnych symboli i bohaterów<sup>111</sup>. Zdaniem tego autora owo obiektywne podłoże ujawniania się świadomości narodowej stanowi terytorium, społeczność i kultura narodowa. Także J. Prokop w swojej analizie świadomości narodowej podkreśla jednoznacznie, że wyrasta ona na podłożu obiektywnego *universum* znaków i symboli, które otrzymaliśmy w spadku, jako już dane, niejako poza naszą wolą i wiedzą. Samoświadomość narodowa jest zatem dla niego świadomym aktem objęcia w posiadanie otrzymanego w spadku *universum*, identyfikacją z nim. W ten sposób człowiek określa swoją przynależność narodową. Ostatecznie zatem zdaniem J. Prokopa

*universum* znaków i symboli pełni więc funkcję spoiwa, łączącego na poziomie wyobraźni i emocji – na podobieństwo więzi rodzinnej – synów tej samej matki ojczyzny<sup>112</sup>.

W kontekście przytoczonych poglądów nasuwa się zasadniczy wniosek, że świadomość narodowa wyrasta i ujawnia się na podłożu określonej obiektywnej rzeczywistości, którą po prostu stanowią kultura, społeczność i terytorium narodowe. Powyższy wniosek można także odnieść do samoświadomości regionalnej. Z analiz przeprowadzonych wcześniej wynika, że

<sup>109</sup> T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 1981, s. 240.

<sup>110</sup> Por. tamże, s. 240.

<sup>111</sup> Por. J.J. Wiatr, *Spółeczeństwo*, Warszawa 1965, s. 287. Szerzej na ten temat piszą: W. Markiewicz, *Naród i świadomość narodowa a problem asymilacji i lojalności obywatelskiej*, [w:] *Założenia teorii asymilacji*, dz. cyt., s. 27–38; J.J. Wiatr, *Naród i państwo*, Warszawa 1973.

<sup>112</sup> J. Prokop, art. cyt., s. 84.

świadość regionalna jest także przeżyciem psychicznym o charakterze intencjonalnym, tzn. przeżyciem, które wyrasta i kształtuje się na bazie pewnej obiektywnej rzeczywistości, którą stanowią kultura, wspólnota i terytorium regionalne. Samoświadomość regionalna jest zatem także zwrócona do jakiegoś przedmiotu, w którym znajduje właściwe sobie treściowe określenie. Inaczej mówiąc, ów obiektywny przedmiot, jaki stanowią kultura, wspólnota i terytorium, poprzez swoje wartości niejako dociera do świadomości człowieka, członków grupy regionalnej i w wyniku dokonujących się w ten sposób procesów wyłania się świadomość regionalna.

Jeśli zatem świadomość regionalna i narodowa gruntuje się i wyrasta na podłożu określonej obiektywnej rzeczywistości, którą dla tej pierwszej stanowi rzeczywistość regionalna, a dla drugiej rzeczywistość narodowa, to całe zagadnienie zależności, jaka zachodzi pomiędzy świadomością regionalną osoby a jej świadomością narodową, zasadza się ostatecznie na relacji pomiędzy rzeczywistością regionalną a narodową i państwową i tę relację musi uwzględniać. Jest to ten szerszy kontekst nieodzowny dla pełnego opisu mechanizmu, na którym gruntuje się i wyrasta ewentualna zależność pomiędzy świadomością regionalną osoby a jej świadomością narodową i państwową. Kontekst ten stanowi zagadnienie relacji i odniesienia do siebie tych obiektywnych rzeczywistości, na bazie których wyrasta świadomość regionalna i narodowa. Jest to zagadnienie relacji pomiędzy ojczyzną prywatną a ojczyzną narodową, pomiędzy regionem a narodem, pomiędzy tym, co regionalne, a tym, co narodowe i państwowe. Ponieważ rzeczywistości owe, bez względu na to, jak zostaną określone, wyznaczane są zawsze przez kulturę, wspólnotę, terytorium. Chodzi więc ostatecznie o odpowiedź na pytanie, jak się ma kultura regionalna do kultury narodowej i państwowej, wspólnota regionalna do społeczności narodowej lub państwowej, wreszcie terytorium regionalne do terytorium narodowego lub państwowego. Uzyskanie odpowiedzi na te pytania pozwoli ostatecznie zdefiniować zagadnienie relacji pomiędzy obiektywnymi rzeczywistościami – regionalną i narodową – na bazie których wyrasta i kształtuje się świadomość regionalna i narodowa, a tym samym wyjaśnić mechanizm, na którym zasadza się ewentualna niesprzeczność i zależność tych świadomości.

Zagadnienie stosunku pomiędzy rzeczywistością regionalną a narodową, a także państwową, domaga się zatem w pierwszej kolejności rozstrzygnięcia zagadnienia relacji, w jakim pozostają kultura narodowa i kultura regionalna.

Zagadnienie to jest różnie artykułowane przez poszczególnych autorów. W. Markiewicz twierdzi, że dialektyczne rozumienie kultury narodowej po-

lega na rozpatrywaniu jej jako syntezy kultur regionalnych. Oznacza to, że elementy wspólne rozlicznym kulturom regionalnym tworzą wspólną platformę kultury narodowej. Odrębności zaś tych kultur pełnią funkcję poniekąd ozdobne, decydujące o kolorycie kultury ogólnonarodowej<sup>113</sup>. W. Gębik uważa, że o obliczu i wartości, a przede wszystkim o istocie kultury narodowej decyduje ostatecznie bogactwo kultur regionalnych<sup>114</sup>. Zdaniem G. Morcinka poszczególne kultury regionalne stanowią zaczyn wielkiej kultury narodowej<sup>115</sup>. W przekonaniu A. Patli kulturę narodową, w ramach której uwidaczniają się mocno zindywidualizowane kultury regionalne, można porównać do człowieka z wyrazistymi rysami twarzy. W ujęciu tego autora kultury regionalne to po prostu barwy kultury narodowej. Im bardziej są one zróżnicowane i zindywidualizowane, tym mocniej świadczą o obliczu kultury narodowej. Z tego wyciąga autor ostateczny wniosek, że

zanikanie kultur regionalnych prowadzi do zblaknięcia całej naszej kultury narodowej, do zamazania jej żywych barw, do szarzysty<sup>116</sup>.

Podobnie twierdzą także inni autorzy. Dla O. Sochackiego kultura narodowa jest „koalicją” kultur regionalnych, z których każda co prawda zachowuje oryginalność, ale jednocześnie jest w pewnym sensie tożsama z kulturą narodową<sup>117</sup>. Zdaniem K. Sopucha kultura regionalna spełnia istotną rolę w tworzeniu i kształtowaniu się kultury narodowej, jest elementem kulturotwórczym w stosunku do kultury narodowej. Oznacza to, że oryginalność konkretnej kultury regionalnej nie oznacza braku jej tożsamości z kulturą narodową<sup>118</sup>. Wreszcie w ujęciu T. Ślipki między kulturą regionalną a kulturą narodową zachodzi tylko różnica stopnia. Polega ona na tym, że w kulturze regionalnej większą rolę odkrywa element wspólnego pochodzenia od rzeczywistego czy mitycznego przodka – jako źródło wspólnoty wszystkich innych elementów (język, religia, obyczaj itp.) jednoczących członków tej grupy. Natomiast w kulturze narodowej znaczenie tego elementu maleje do nieistotnych rozmiarów. Na jego zaś miejsce wchodzi powstała ze zrośnięcia się tych wszystkich czynników całość kulturowa funkcjonująca w swym uniwersalnym i niepowtarzalnym kształcie. Ostatecznie zdaniem tego auto-

<sup>113</sup> Por. W. Markiewicz, *Socjologia i służba społeczna*, Poznań 1972, s. 535.

<sup>114</sup> Por. W. Gębik, art. cyt., s. 84.

<sup>115</sup> Por. F. Morcinek, *Regionalizm śląski*, „Życie i Myśl” 1961, nr 3–4, s. 101.

<sup>116</sup> A. Patla, art. cyt., s. 106.

<sup>117</sup> Por. O. Sochacki, *Obraz Kaszubów w opinii publicznej*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1987, nr 10, s. 3.

<sup>118</sup> Por. K. Sopuch, *Regionalizm a kultura narodowa...*, art. cyt., s. 28.

ra kultura narodowa jest zatem kategorią w porównaniu z kulturą regionalną doskonalszą, ale mimo wszystko w zasadniczej osnowie również tożsamą<sup>119</sup>.

Pomimo różnej artykulacji zagadnienia relacji: kultura narodowa – kultura regionalna, należy stwierdzić, że podstawowe jest przekonanie, że kultura narodowa nie istnieje ani „poza” kulturą regionalną, ani obok” teje kultury, ale że obie współzysztują ze sobą<sup>120</sup>. W tym miejscu należy zatem zapytać, co oznacza pojęcie „współzysztencji”. Nie wdając się w głębsze analizy i szczegółowe niuanse, należy stwierdzić, że w odniesieniu do kultury narodowej oznacza ono w pierwszej kolejności przekonanie, iż kultura narodowa zasadza się i wyrasta na podłożu określonych kultur regionalnych, tzn. że jest tworzona wartościami konkretnych kultur regionalnych<sup>121</sup>. Oznacza ono także, że pomimo faktu większego jej zróżnicowania na tyle, na ile zasadza się na konkretnej kulturze regionalnej, na tyle też jest z nią tożsama w zasadniczej osnowie<sup>122</sup>. Z kolei w odniesieniu do kultury regionalnej współzysztencja oznacza, że jest ona podstawowym elementem kulturotwórczym w stosunku do kultury narodowej i naturalną jej „częścią składową”<sup>123</sup>. Znaczy to wreszcie, że mimo iż nie wyczerpuje całej rzeczywistości kultury narodowej, to jednak w tej mierze, w jakiej kształtuje kulturę narodową, jest z nią tożsama w zasadniczej osnowie<sup>124</sup>.

Ostatecznie zatem stwierdzić należy, że pomimo oczywistego faktu, iż kultura regionalna i kultura narodowa to dwie różne rzeczywistości – regionalna bowiem nie wyczerpuje całego pojęcia „kultury narodowej”, jest bardziej zunifikowana i wewnętrznie spójna, gdy tymczasem narodowa bardziej bogata i zróżnicowana przestrzennie, warstwowo i pionowo – to jednak są to rzeczywistości współzależne na zasadzie wielkiej i małej tradycji<sup>125</sup>. Oznacza to, że kultura regionalna nie tylko nie stoi w opozycji do kultury narodo-

---

<sup>119</sup> Por. T. Ślipko, *Zarys etyki*, dz. cyt., s. 239–240.

<sup>120</sup> Por. J. Burszta, *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy*, Warszawa 1973, s. 14. Zagadnienie to szerzej omawiają: D. Grieswelle, *Tradition und kleinräumliche Identität*, [w:] *Heimat, Tradition, Geschichtsbewusstsein*, Mainz 1986, s. 175–196; red. K. Köstlin, H. Bausinger, *Heimat und Identität. Probleme regionaler Kultur*, Neumünster 1980; *Heimat und Nation*, dz. cyt.

<sup>121</sup> Por. J. Burszta, *Kultura ludowa – kultura narodowa*, dz. cyt., s. 14; D. Grieswelle, art. cyt., s. 180–190; W. Markiewicz, *Socjologia*, dz. cyt., s. 535; K. Sopuch, *Regionalizm a kultura narodowa...*, art. cyt., s. 28.

<sup>122</sup> Por. T. Ślipko, *Zarys etyki*, dz. cyt., s. 240.

<sup>123</sup> Por. A. Kroeber, *Antropology*, New York 1948, s. 284.

<sup>124</sup> Por. J. Burszta, *Kultura ludowa – kultura narodowa*, dz. cyt., s. 14–15.

<sup>125</sup> Por. R. Redfield, *Peasant Society and Culture. The Little Community and Peasant Society and Culture*, Chicago–London 1967, s. 41; K. Sopuch, *Regionalizm a kultura narodowa...*, art. cyt., s. 28.



wej, ale współzysztuje z nią, a stanowiąc jej naturalny element w zasadniczej osnowie jest z nią tożsama.

Trudno przyjąć pogląd, że kultura regionalna stoi w opozycji do kultury tej społeczności, jaką jest społeczność państwa. Jeśli bowiem państwo jest własnym państwem jednego narodu, to tzw. „kultura społeczności państwowej” jest po prostu tożsama z kulturą narodową. W takiej sytuacji cały problem relacji kultury regionalnej do kultury społeczności państwowej jest równoznaczny z problemem stosunku kultury regionalnej do narodowej. Oznacza to, że nie stoją one w sprzeczności do siebie, ale współzysztują z sobą, a kultura regionalna stanowi istotny i naturalny element kultury społeczności państwowej. Jeśli natomiast rzeczywistość państwa jest bardziej zróżnicowana, tzn. jest państwem dla wielu narodów, to także można tu mówić o współzysztencji kultury regionalnej i kultury społeczności państwowej. Kultura bowiem tak rozumianej społeczności państwowej nie jest bytem stojącym ani „poza”, ani „obok” konkretnych kultur narodowych i regionalnych. Jest natomiast rzeczywistością zrodzoną i ukształtowaną na bazie tych kultur. Jest zawsze, jak twierdzi O. Sochacki, „koalicją” kultur narodowych i regionalnych, z których każda zachowuje swoją oryginalność, a jednocześnie stanowi o istocie zasadniczej treści i kolorycie kultury państwowej<sup>126</sup>. W tym sensie poszczególne kultury regionalne i narodowe decydują ostatecznie o obliczu kultury ogólnopaństwowej<sup>127</sup>. Jak bowiem twierdzi C. Strzeszewski, kultura społeczności państwowej jest zawsze osiągnięta przez dorobek kultury poszczególnych społeczności regionalnych będących „członkiem” społeczności państwowej<sup>128</sup>.

Reasumując zagadnienie stosunku i relacji, w jakich pozostają wobec siebie kultura regionalna, kultura narodowa i państwowa, należy stwierdzić, że mimo iż są to różne rzeczywistości, to jednak współzysztują. Oznacza to, że kultura regionalna nie tylko nie stoi w opozycji do kultury narodowej i państwowej, ale stanowiąc o ich treści, w pewnym przynajmniej wymiarze jest zawsze z nimi tożsama. Jest „naturalnym składnikiem” i elementem tych kultur.

Drugim istotnym elementem rzeczywistości regionalnej oraz rzeczywistości narodowej i państwowej jest społeczność. Problem zatem relacji zachodzących pomiędzy tymi rzeczywistościami domaga się rozstrzygnięcia stosunku, w jakim pozostaje społeczność regionalna do narodowej

---

<sup>126</sup> Por. O. Sochacki, art. cyt., s. 3.

<sup>127</sup> Por. W. Markiewicz, *Socjologia*, dz. cyt., s. 535.

<sup>128</sup> Por. C. Strzeszewski, dz. cyt., s. 714.

i państwowej. Zagadnienie to – podobnie jak zagadnienie kultur – jest także różnie artykułowane przez poszczególnych autorów. Pomijając bardziej szczegółowe analizy w tej materii ograniczmy się do kilku podstawowych i powszechnie przyjmowanych twierdzeń. W literaturze fachowej z tego zakresu podkreśla się przede wszystkim, że

regionalna zbiorowość, to zbiorowość terytorialna, która ma w większym lub mniejszym stopniu poczucie swojej odrębności, ale nie uważa się za naród: inaczej mówiąc, członkowie jej nie próbują przypisać swej zbiorowości atrybutów narodu<sup>129</sup>.

Żadna zatem grupa regionalna nie jest sama w sobie społecznością narodową. Stanowi jednak – jak twierdzi S. Ossowski – składnik jakiejś społeczności narodowej<sup>130</sup>. Teza ta ma daleko idące konsekwencje w zakresie interesującego nas problemu relacji pomiędzy społecznością regionalną a narodową. Ujmując bowiem ten problem od strony społeczności narodowej, oczywiste staje się, że żadna tego rodzaju społeczność nie jest bytem „nijkim”, tzn. stojącym „obok” lub „poza” wspólnotami regionalnymi. Oznacza to, że społeczność narodowa, jak twierdzą jedni – jest „koalicją” mniejszych od niej wspólnot regionalnych<sup>131</sup>, lub jak chcą inni – zasadza się ona i wyrasta na podłożu określonych społeczności regionalnych<sup>132</sup>. Analizując z kolei ten problem od strony społeczności regionalnych, należy zasadnie wnioskować, że poszczególne społeczności regionalne są podstawowym czynnikiem społeczno-twórczym w stosunku do społeczności narodowej. Społeczności regionalne z jednej strony stają się zaczynem i rzeczywistym tworzywem społeczności narodowej, z drugiej zaś strony nadają one społeczności narodowej jej specyficzne i własne oblicze<sup>133</sup>. Ujmując wreszcie ten problem od strony konkretnej, jednostkowej wspólnoty regionalnej, należy stwierdzić, że grupa regionalna wprawdzie nie wyraża całej społeczności narodowej, a jest jedynie jej „naturalną częścią”, to jednak stanowiąc właśnie jej rzeczywisty składnik, w pewnym sensie i w pewnym wymiarze jest z nią tożsama<sup>134</sup>.

Ostatecznie zatem stwierdzić należy, że społeczność regionalna i społeczność narodowa to wprawdzie dwa różne byty społeczne, pomiędzy którymi zauważa się jednak daleko idącą współzależność i współegzystencję.

---

<sup>129</sup> S. Ossowski, *Zagadnienie więzi regionalnej...* art. cyt., s. 73.

<sup>130</sup> Por. tamże, s. 73–74

<sup>131</sup> Por. W. Markiewicz, *Socjologia*, dz. cyt., s. 535; O. Sochacki, art. cyt., s. 3.

<sup>132</sup> K. Sopuch, *Regionalizm a kultura narodowa...* art. cyt., s. 28.

<sup>133</sup> Por. W. Gębik, art. cyt., s. 89; A. Patla, art. cyt., s. 106.

<sup>134</sup> Por. J. Burszta, *Kultura ludowa – kultura narodowa*, dz. cyt., s. 14–15; M. Novak, dz. cyt., s. 41; S. Ossowski, *Zagadnienie więzi regionalnej...*, art. cyt., s. 73–74.

Oznacza to, że wspólnota regionalna nie tylko nie pozostaje w opozycji do społeczności narodowej, ale stanowiąc jej „naturalny” składnik, jest w pewnym wymiarze z nią tożsama.

Podobnie także trudno przyjąć pogląd o opozycji pomiędzy społecznością regionalną a społecznością państwową. Jeśli bowiem społeczność państwowa jest społecznością jednego narodu, to problem relacji pomiędzy społecznością regionalną a państwową sprowadza się ostatecznie do problemu relacji, w jakiej pozostają do siebie grupa regionalna i społeczność narodowa. Z kolei przyjmując pogląd, że społeczność państwowa jest wielonarodowa i wieloregionalna, stwierdzić należy, że jej byt zasadza się na bazie istnienia wielorakich wspólnot i grup. Poszczególne wspólnoty narodowe i regionalne warunkują ostatecznie byt społeczności państwowej i jej rzeczywiste oblicze<sup>135</sup>. W tym sensie też zasadne jest twierdzenie o współegzystencji społeczności regionalnej i społeczności państwowej. W praktyce oznacza to nie tylko, iż społeczność regionalna nie stoi w opozycji do państwowej, ale stanowiąc jej naturalny i rzeczywisty składnik, w pewnym wymiarze utożsamia się z nią.

Wreszcie zagadnienie stosunku i relacji pomiędzy rzeczywistością regionalną, narodową i państwową – to również problem relacji terytorium regionalnego do terytorium narodowego i państwowego. I w tej materii trudno mówić o opozycji tych rzeczywistości wobec siebie. Pomijając bardziej szczegółowe analizy w tej materii<sup>136</sup>, wypada jedynie podkreślić, że każde terytorium regionalne jest elementem składowym terytorium narodowego i państwowego. Stanowi ono zatem ich treściowy składnik nadający w wielu wypadkach specyficzne oblicze i charakter terytorium narodowemu i państwowemu. Z kolei terytorium narodowe i państwowe jest całością wielu konkretnych terytoriów regionalnych, a zatem na nich gruntuje swój rzeczywisty byt. Także w tej materii można mówić o wzajemnej współzależności, a nawet „współegzystencji” tych rzeczywistości.

Przeanalizowanie problemu stosunku kultury, społeczności i terytorium regionalnego do kultury, społeczności i terytorium narodowego i państwowego umożliwi ostatecznie właściwe zdefiniowanie i określenie relacji, w jakiej pozostaje wobec siebie to, co regionalne, i to, co narodowe lub państwowe, bez względu na to, czy nazwiemy to stosunkiem ojczyzny prywatnej do narodowej lub państwowej, czy też stosunkiem regionu do narodu lub pań-

---

<sup>135</sup> Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, dz. cyt., s. 327.

<sup>136</sup> Pisze na ten temat R. Wapiński, *Między ojczyznami prywatnym a ideologicznymi*, „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego UG”, 1986, nr 10–11, s. 10.

stwa. W świetle przeprowadzonych analiz w sferze kultury, społeczności i terytorium – stosunek pomiędzy rzeczywistością regionalną a narodową i państwową można ująć w kilku podstawowych tezach. Zasadnicza i podstawowa jest teza o niesprzeczności pomiędzy tym, co regionalne, a tym, co narodowe i państwowe. Zasada: regionalizm – krajowość, jak twierdzi L. Bądkowski, nie wnosi elementu działania odśrodkowego osłabiającego jedność narodu i państwa<sup>137</sup> lub – jak ujmuje to B. Synak – nie oznacza erozji więzi z narodem lub państwem i poczucia obcości wobec tych społeczności<sup>138</sup>.

Niesprzeczność pomiędzy rzeczywistością regionalną a narodową i państwową zasadza się na oczywistym fakcie, że to, co regionalne, staje się w rzeczywistości elementem twórczym, zaczynem, a także naturalnym składnikiem tego, co narodowe i państwowe. Nie ulega bowiem wątpliwości, jak ujmuje to K. Sopuch, że wartości rodzące się w regionie w sposób naturalny tworzą, kształtują, nadają treść i wyznaczają to, co ogólnonarodowe i ogólnopaństwowe, a tym samym w pewnym sensie stają się tym, co narodowe i państwowe<sup>139</sup>. Ujmując to od strony rzeczywistości narodowej i państwowej, należy stwierdzić, że rzeczywistości te ostatecznie „żyją” na bazie tego, co regionalne. Jak twierdzi K. Sopuch, żywotność „tradycji wielkiej” (naród, państwo) uzależniona jest w głównej mierze od żywotności „tradycji małej” (region). Stąd też zdaniem tego autora

zaciśnięcie żywotnych tętnic, albo ich przecięcie, łączących „tradycję wielką” z „tradycją małą” musi doprowadzić do obumierania „tradycji wielkiej”<sup>140</sup>.

Cały zatem układ tego, co regionalne, narodowe i państwowe, określić można jako naturalny układ współzależności i współegzystencji. Ostatecznie można stwierdzić, że to, co regionalne, nie tylko nie stoi w opozycji do tego, co narodowe i państwowe, ale stanowiąc ich naturalny element składowy i czynnik narodowo- i państwowotwórczy, w pewnym sensie jest tym, co narodowe i państwowe. W tak rozumianym układzie ojczyzna regionalna – ojczyzna narodowa i państwowa mogą pojawić się deformacje. Najczęściej są one jednak wynikiem niezrozumienia owej naturalności układu i płynących stąd niewłaściwych decyzji administracyjnych mających na celu niszczenie tego, co ostatecznie stanowi o bogactwie narodowym i państwowym<sup>141</sup>.

---

<sup>137</sup> Por. L. Bądkowski, *Kaszubsko-pomorskie...*, art. cyt., s. 2.

<sup>138</sup> Por. B. Synak, art. cyt., s. 19.

<sup>139</sup> Por. K. Sopuch, *Regionalizm a kultura narodowa...*, art. cyt., s. 27.

<sup>140</sup> Tamże, s. 27.

<sup>141</sup> Por. A. Klasik, *Tożsamość Górnego Śląska*, „Gość Niedzielny” 1988, nr 6, s. 3.

Zdefiniowanie i określenie wzajemnego stosunku pomiędzy rzeczywistością regionalną, narodową i państwową pozwala dopiero w pełni prześledzić i zrozumieć cały mechanizm relacji pomiędzy samoświadomością regionalnej przynależności, którą posiada osoba, a jej świadomością narodową i państwową w płaszczyźnie ich niesprzeczności i naturalnej zależności. Jest to bowiem ten szerszy kontekst, który ukazuje i tłumaczy jednocześnie cały mechanizm owej niesprzeczności i zależności, akcentowany przez wielu autorów. Samoświadomość, o której tu mówimy, należąca do kategorii przeżyć psychicznych jest bowiem zwrócona do jakiegoś przedmiotu i w nim znajduje właściwe sobie treściowe określenie. Mówiąc inaczej, aby ujawniła się świadomość bądź narodowa, bądź to regionalna, musi istnieć obiektywny substrat społecznego życia regionalnego lub narodowego, który dociera do określonego człowieka i niejako karmi go swoją treścią. Dopiero w wyniku dokonujących się w ten sposób procesów wyłania się świadomość regionalna lub narodowa osoby<sup>142</sup>. Przedmiotem tym jest właśnie *universum* regionalne lub narodowe w postaci kultury, społeczności, terytorium. Jeśli zatem owo *universum*, nieodzowne dla ujawnienia się świadomości osoby, pozostaje wobec siebie w układzie niesprzecznym, a nawet więcej: w układzie naturalnej współegzystencji, to i zrodzone na ich bazie świadomości nie mogą stać wobec siebie w opozycji. Oznacza to, że samoświadomość regionalna osoby, zrodzona na bazie rzeczywistości regionalnej z natury niesprzecznej z rzeczywistością narodową i państwową, nie stoi w sprzeczności ze świadomością jej narodowej lub państwowej przynależności.

Człowiek zatem, jak stwierdza S. Ossowski, może równocześnie czuć się patriotą swego regionu i patriotą ojczyzny narodowej<sup>143</sup>. W tym miejscu należy jednak powiedzieć więcej. Ponieważ rzeczywistość regionalna nie tylko nie stoi w sprzeczności z tym, co narodowe i państwowe, ale tworzy i stanowi ich istotny element, to zrodzona na jej bazie samoświadomość przynależności regionalnej już sama w sobie stanowi element świadomości narodowej i państwowej, a przynajmniej stanowi jej zaczątek i naturalną drogę do zdobycia i ukształtowania pełnej świadomości bycia członkiem tych społeczności. Związek emocjonalny osoby z prywatną ojczyzną stanowi zatem, zdaniem H. Galusa, zaczątek związku emocjonalnego ze społecznością narodową, a tym samym naturalny pomost do pełnej akceptacji ojczyzny narodowej<sup>144</sup>.

---

<sup>142</sup> Por. J. Zubrzycki, *Wielokulturowość w teorii i praktyce*, Warszawa 1985, s. 71–73.

<sup>143</sup> Por. A. Ossowski, *Zagadnienie więzi regionalnej...*, art. cyt., s. 38.

<sup>144</sup> Por. H. Galus, *Korzenie regionalizmu...*, art. cyt., s. 38.

Dopiero zatem na bazie wzajemnych relacji między tym, co regionalne, a tym, co narodowe i państwowe, ujawnia się i gruntuje cały mechanizm niesprzeczności i zależności, jaki zachodzi pomiędzy samoświadomością regionalną, którą posiada osoba, a jej świadomością przynależności narodowej i państwowej. Ostatecznie zatem stwierdzić można, że związek emocjonalny osoby z jej regionalną ojczyzną nie tylko nie stoi w opozycji do poczucia jej przynależności do społeczności narodowej i państwowej, ale jest naturalnym pomostem i naturalną drogą do pełnej świadomości bycia obywatelem tych większych rzeczywistości.

W kontekście przeprowadzonych analiz nasuwa się bardziej generalny wniosek, że regionalizm nie izoluje i nie separuje osoby w jej relacji do większych społeczności, ale w sposób naturalny otwiera, umożliwiając jej tym samym przechodzenie i odnajdywanie w nich swojego rzeczywistego miejsca. Silna bowiem osobowość regionalna to, jak twierdzi S. Pestka, najważniejsza droga prowadząca do wielkiej ojczyzny poprzez zakorzenienie w małej.

### **3. Aktywna obecność osoby w regionie i jej zaangażowanie na rzecz dobra wspólnego**

Wielu autorów zajmujących się zagadnieniem regionalizmu podkreśla w swoich analizach, że silny związek osoby z „prywatną ojczyzną” jest źródłem aktywności i zaangażowania człowieka we własnym regionie i na rzecz tego regionu. Poszczególni autorzy różnie to zagadnienie definiują i ujmują. J.M. Miąskowski na przykład twierdzi, że związek ludzi z regionem i tradycją wyzwala u poszczególnych osób wielorakie sfery działania, których celem jest kultywowanie wartości własnego regionu, jak najlepsze zagospodarowanie miejscowych zasobów itp. Jest to zatem cała sfera działalności kulturowej, gospodarczej i społecznej<sup>145</sup>. K. Rosadziński uważa z kolei, że „zakorzenienie” we własnej etniczności jest podstawą sprawczej podmiotowości jednostki, która wyraża się postawą gotowości do czynności w jakiegokolwiek formie w świecie własnej regionalności. Tego rodzaju postawa wynika, zdaniem autora, z aprobaty dla wartości mających podstawowe znaczenie dla członków danej społeczności<sup>146</sup>. Zdaniem D. Tuska własna regionalność kształtuje odpowiedzialność osoby i jej rzeczywiste uczestnic-

---

<sup>145</sup> Por. J. Miąskowski, art. cyt., s. 9–10.

<sup>146</sup> Por. K. Rosadziński, *Regionalizm dziś*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1989, nr 1, s. 7.

two w regionie. Jest więc podstawą obywatelskiego uczestnictwa osoby we własnym środowisku<sup>147</sup>. Inni autorzy podkreślają, że umiłowanie własnej „regionalnej ojczyzny” wyzwala twórczą działalność na rzecz regionu, aktywizuje jednostkę we własnym środowisku, dynamizuje społeczne uczestnictwo człowieka, kształtuje rzeczywistą odpowiedzialność za region, stanowi podłoże ujawniania się twórczych pasji<sup>148</sup>.

W związku z tym uzyskanie pełnej odpowiedzi na podstawowe pytanie problemowe niniejszego rozdziału: czy regionalizm jest rzeczywistością izolującą i separującą osobę, czy też umożliwia jej proces pełnego i właściwego otwierania, przechodzenia i odnajdywania swego miejsca w innych rzeczywistościach społeczno-kulturowo-politycznych – uwzględnić musi także, jak ma się aktywna obecność osoby we własnym regionie do jej zaangażowania na rzecz dobra wspólnego ogólnonarodowego i ogólnopolskiego. Po uzyskaniu odpowiedzi, w jakiej relacji pozostaje osoba związana ze swoją prywatną ojczyzną do innych tego rodzaju społeczności oraz do społeczności narodowej i państwowej, należy podjąć problem, jakie jest jej zaangażowanie na rzecz dobra wspólnego.

Przeanalizowanie tego zagadnienia sprowadza się do uzyskania odpowiedzi na kilka pytań, które od strony negatywnej można sformułować:

- Czy zaangażowanie osoby na rzecz dobra własnego regionu nie przeszkadza jej w zaangażowaniu na rzecz dobra wspólnego?
- Czy nie jest w opozycji do tego dobra?
- Czy aktywna obecność osoby we własnym regionie nie jest izolująca w odniesieniu do aktywności na rzecz dobra narodowego i państwowego?

Od strony zaś pozytywnej należało zapytać, czy aktywna obecność we własnym regionie umożliwia i jest mocna w pełnym i aktywnym zaangażowaniu w dobro wspólne społeczności narodowej i państwowej?

Postawiony tu problem, uszczegółowiony w formie wyżej wyakcentowanych pytań, jest przez poszczególnych autorów zajmujących się zagadnieniem etniczności i regionalności różnie ujmowany i artykułowany. I tak np. L. Bądkowski twierdzi, że umiłowanie „małej ojczyzny” wewnątrz jej małej społeczności ma w istocie wychowawczy, społeczny konstruktywny sens. Umilowanie to rodząc autentyczną aktywność osoby w regionie i na rzecz

---

<sup>147</sup> Por. D. Tusk, *Królestwo ludzi wolnych*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1986, nr 5, s. 1.

<sup>148</sup> Por. D. Grieswell, art. cyt., s. 175–196; H. Loebel, *Heimat – Raum konkretisierter Freiheit*, Hannover 1981, s. 7–8.

regionu jest jednocześnie rzeczywistym „wprężnięciem” uzyskanych tą drogą sił w kształtowanie i budowanie dobra wspólnego – ogólnonarodowego i ogólnopaństwowego<sup>149</sup>. Zdaniem A. Patli, jeśli przyjąć, że regionalizm to dla osoby najbardziej właściwy i żywotny nurt autentycznego działania, tworzenia i „wypowiadania się”, to jest to ten nurt, który w sposób naturalny idzie od własnego środowiska do środowiska narodowego i państwowego. W tym sensie jest on najcenniejszą „wypowiedzią” człowieka jednostkowego na rzecz dobra wspólnego<sup>150</sup>. K. Sopuch w swoim artykule *Bezczenny skarb – region* uważa, że tzw. „patriotyzm lokalny” osoby – rozumiany przez niego jako rzeczywiste zaangażowanie człowieka na rzecz własnego środowiska – to duży rezerwat sił społecznych do realizowania ogólnonarodowych zadań<sup>151</sup>. W ujęciu K. Rosadzińskiego tzw. „patriotyzm narodowy”, „patriotyzm państwowy”, a nawet „patriotyzm globalny”, który utożsamiany jest przez niego z rzeczywistą aktywnością człowieka, „zakotwicza się” na związku osoby z własnym środowiskiem regionalnym. Związki wewnętrzne własnego środowiska sprawiają, że człowiek jako jednostka osiąga stan aktywności, która przejawia się w wielorakich formach działania. Aktywność człowieka w większym środowisku jest zatem naturalną konsekwencją jego aktywności we własnym środowisku. Stąd też, konkluduje autor, aby móc twórczo żyć i działać we wspólnocie dużej, trzeba uprzednio być ukonstytuowanym aktywnie we wspólnocie bliskiej sercu<sup>152</sup>. Dla B. Synaka osobowość kształtowana w warunkach etniczności jest szczególnym typem osobowości. Jest to osobowość ukierunkowana na pełnię społecznego uczestnictwa we własnym środowisku, a przez nie na autentyczne społeczne uczestnictwo w szerszej rzeczywistości społeczno-kulturowo-politycznej<sup>153</sup>. W podobnym tonie utrzymany jest pogląd D. Tuska, który uważa, że „zakorzenie” osoby we własnej regionalności kształtuje w niej aktywne uczestnictwo i obywatelską odpowiedzialność na rzecz własnego regionu, co ostatecznie stanowi podstawy obywatelskiego uczestnictwa osoby w społeczności narodowej i państwowej. Podstawą ujawniania się aktywności na rzecz dobra wspólnego jest jednak zawsze aktywność środowiskowa, etniczna lub regionalna<sup>154</sup>. E. Puzdrowski w artykule wstępnym do dyskusji *Regionalizm dzisiaj* problem wpływu aktywności człowieka we własnym

---

<sup>149</sup> Por. L. Bądkowski, *Nie chodzi o rezerwat...*, art. cyt., s. 96.

<sup>150</sup> Por. A. Patla, art. cyt., s. 106.

<sup>151</sup> Por. K. Sopuch, *Regionalizm a kultura narodowa...* art. cyt., s. 108.

<sup>152</sup> Por. K. Rosadziński, art. cyt., s. 7.

<sup>153</sup> Por. B. Synak, art. cyt., s. 19.

<sup>154</sup> Por. D. Tusk, *Królestwo ludzi wolnych...*, art. cyt., s. 1.



środowisku na jego zaangażowanie na rzecz dobra wspólnego osadza w polskiej rzeczywistości. Stwierdza on, że Polsce potrzebny jest regionalizm. Jest on bowiem jedyną, jak się wydaje, szansą na uwrażliwienie obywatelskiej i społecznej podmiotowości człowieka. Tylko bowiem na bazie zaangażowania osoby we własne środowisko kształtują się postawy jej rzeczywistego zaangażowania na rzecz społeczeństwa narodowego i państwowego<sup>155</sup>.

Problem ten podnosi też Jan Paweł II. W jego ujęciu z poczucia swej tożsamości etnicznej człowiek czerpie moc i życiodajne soki bezpośrednio potrzebne do zaangażowania się na rzecz własnego środowiska, pośrednio zaś dla służby szerszej społeczności<sup>156</sup>.

Zasygnalizowane powyżej opinie i twierdzenia poszczególnych autorów w odniesieniu do analizowanego przez nas zagadnienia, mimo że są one różnorodnie definiowane, nasuwają jeden podstawowy wniosek. Od strony negatywnej można go ująć w twierdzeniu, że autentyczne zaangażowanie osoby w regionie i na rzecz regionu nie stoi w sprzeczności z jej zaangażowaniem na rzecz dobra wspólnego. Od strony zaś pozytywnej, że aktywność osoby we własnym regionalnym środowisku jest podstawą i elementem twórczym jej aktywności w sferze dobra wspólnego.

Tak sformułowany wniosek, jako konkluzja przytoczonych opinii, nie wyjaśnia jednak i nie tłumaczy do końca całego mechanizmu analizowanego przez nas problemu. Jest jedynie prostym stwierdzeniem braku sprzeczności i naturalnej zależności w tej sferze. Nie wyjaśnia przede wszystkim do końca, na czym owa niesprzeczność i zależność gruntuje się i wyrasta.

Celem pełniejszego wyjaśnienia należy całe zagadnienie aktywności osoby we własnym środowisku i jej zaangażowanie na rzecz dobra wspólnego widzieć w nieco szerszym kontekście. Kontekst ten stanowią dwie zasadnicze kwestie. Pierwszą z nich jest samo pojęcie i charakter aktywności osoby we własnym środowisku regionalnym, drugą zaś kwestia, w jakiej relacji pozostaje dobro wspólne społeczności regionalnej do dobra wspólnego społeczności narodowej i państwowej. Tym dwom kwestiom należy zatem poświęcić nieco uwagi.

Czym jest zatem i jaki ma charakter – będąca wynikiem silnego, emocjonalnego związku z etnicznością – aktywność osoby we własnym regionalnym środowisku? Zagadnienie to zostało już częściowo omówione wcześniej. W tym miejscu ograniczymy się zatem do kilku podstawowych stwierdzeń. Przede wszystkim podkreślić należy, że aktywność, o której tu

---

<sup>155</sup> Por. E. Puzdrowski, art. cyt., s. 1.

<sup>156</sup> Por. Jan Paweł II, *Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju*, art. cyt., n. 2, 3, 5.

mówimy, jest szerokim zaangażowaniem na rzecz regionu i w regionie, tzn. na rzecz zachowania, ale także rozwoju wielorakich wartości własnego środowiska<sup>157</sup>. Dotyczyć ona zatem może wielu płaszczyzn i wymiarów. W wielu wypadkach jest to zaangażowanie i aktywność osoby w sferze kulturowej, mająca na celu kultywowanie, ale także wzbogacanie i rozwój wielorakich wartości i dóbr własnej regionalnej tradycji i kultury<sup>158</sup>. Można tu także mówić o działalności w sferze naukowej jako dążeniu do ciągłego ożywiania życia naukowego własnego regionu<sup>159</sup>. Istotną płaszczyzną i sferą ujawniania się ludzkiej aktywności jest także sfera społeczna. Chodzi tu o angażowanie się poszczególnych jednostek na rzecz budzenia w regionie wielorakich inicjatyw społecznych stwarzających innym warunki pełnego włączenia się w życie regionu w formie współzarządzania i współodpowiedzialności za oblicze własnego środowiska.

Najczęściej jest to jednak aktywność i zaangażowanie w płaszczyźnie gospodarczej. Chodzi tu o działalność poszczególnych osób i całej wspólnoty regionalnej przejawiającej się w dążeniu do jak najlepszego zagospodarowania miejscowych zasobów dóbr materialnych, podnoszenia produkcji przemysłowej i rolniczej, zagospodarowania własnego regionu w sferze budowania warunków życia ludności itp.<sup>160</sup>

Wreszcie wspomnieć także należy, że aktywność osoby może przejawiać się również w sferze politycznej. Jest to szeroka płaszczyzna działań, których podstawowym celem jest dążenie do autonomii regionu, demokratycznego sposobu zarządzania, a więc działalność na rzecz zachowania wartości zagrożonych przez władzę centralistyczną, postęp, egalitaryzację, ujednolicenie<sup>161</sup>.

Pomijając bardziej szczegółowe analizy i dociekania w tej materii, stwierdzić ostatecznie należy, że aktywność jednostki we własnym regionie jest szerokim wachlarzem działań zmierzających z jednej strony do aktywizacji wszystkich sił i wartości własnego środowiska, z drugiej zaś strony – do maksymalnego unowocześnienia i ubogacenia życia własnej dzielnicy we wszystkich możliwych zakresach i płaszczyznach<sup>162</sup>.

---

<sup>157</sup> Por. J. Borzyszkowski, *Istota ruchu kaszubskiego i jego przemiany od połowy XIX wieku po współczesność*, Gdańsk 1982, s. 3–5; H. Loebel, dz. cyt., s. 15–25.

<sup>158</sup> Por. D. Grieswelle, art. cyt., s. 175–196; K. Köstlin, H. Bausinger, dz. cyt., s. 20–35.

<sup>159</sup> Por. J. Borzyszkowski, *Istota ruchu kaszubskiego*, dz. cyt., s. 3–4.

<sup>160</sup> Por. S. Pestka, *20 lat społecznej służby*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1976, nr 6, s. 5.

<sup>161</sup> Por. *Mehr Arbeit in die Region*, dz. cyt., s. 35–70.

<sup>162</sup> Por. D. Tusk, *Spętani w działaniu...*, art. cyt., s. 14–16.

W odpowiedzi zatem na pytanie, czym jest i jaki charakter ma aktywność osoby we własnym regionie, jako wynik jej silnego emocjonalnego związku z własną etnicznością, powiedzieć ostatecznie należy, że jest to jej osobiste zaangażowanie na rzecz dobra wspólnego własnego regionu<sup>163</sup>. W tym miejscu dotykamy drugiej kwestii owego szerszego kontekstu, który ma nam wyjaśnić cały mechanizm niesprzeczności i zależności pomiędzy zaangażowaniem osoby na rzecz dobra wspólnego własnej dzielnicy a jej zaangażowaniem na rzecz dobra wspólnego narodowego i państwowego. Kwestię tę stanowi relacja, w jakiej pozostaje dobro wspólne społeczności regionalnej w stosunku do dobra społeczności narodowej i państwowej.

W analizie tej kwestii w pewnym sensie pomocne wydają się być dociekania poprzedniego paragrafu rozstrzygające i określające stosunek, w jakim pozostaje rzeczywistość regionalna do rzeczywistości narodowej i państwowej. Analizy przeprowadzone w sferze kultury, społeczności i terytorium regionalnego, narodowego oraz państwowego wykazały nie tylko brak sprzeczności między tym, co regionalne i narodowe, ale także tzw. „współzyszczenie”. Pojęcie to oznacza z jednej strony, że to, co regionalne w płaszczyźnie kultury, społeczności i terytorium, jest zarysem i elementem konstytutywnym tego, co narodowe i państwowe – „żyje” ostatecznie z tego, co regionalne. Takie zdefiniowanie stosunku rzeczywistości regionalnej do rzeczywistości narodowej i państwowej w pewnym sensie wyjaśnia interesującą nas kwestię. Wydaje się bowiem wskazywać, że zaangażowanie w rzeczywistość regionalną nie może stać w opozycji do rzeczywistego zaangażowania w rzeczywistość narodową bądź państwową, co wynika z niesprzeczności tych dwóch rzeczywistości wobec siebie. Nie jest to jednak ostateczne rozstrzygnięcie interesującej nas kwestii. Należy zatem z płaszczyzny, która dotyczy ogólnie tego, co regionalne, i tego, co narodowe, zejść głębiej na płaszczyznę samego dobra wspólnego tych rzeczywistości i zapytać, co rozumie się pod pojęciem „dobra wspólnego” i w jakiej relacji dobro wspólne społeczności regionalnej pozostaje do dobra wspólnego narodu i państwa.

Wiadomo powszechnie, że samo pojęcie i rozumienie dobra wspólnego jest stosunkowo szeroko opracowane w katolickiej nauce społecznej<sup>164</sup>. W tym miejscu należy zatem ograniczyć się do kilku podstawowych tez. Jest

<sup>163</sup> Por. R. Andrey, *Der Mensch im Zwang des Territoriums*, Wien 1968, s. 15–20; F.

<sup>164</sup> Należy między innymi zasygnalizować: J. Krucina, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972; J. Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 143–163.

to konieczne ze względu na ustalenie, w jakim sensie pojęcie to jest stosowane w naszych analizach.

W katolickiej nauce społecznej przyjmuje się, że dobro wspólne jest celem i racją formalną każdej społeczności. Zdaniem J. Majki

Jako cel może ono być rozważane już to jako pewien idealny stan społeczności, już to jako pewien zespół dóbr materialnych lub moralnych niestanowiących elementu składowego układu, jakim jest społeczeństwo, do których jednak społeczność dana jest kierowana, (...) jako racja formalna społeczności dobro wspólne jest procesem, w wyniku którego cała społeczność oraz poszczególni jej członkowie osiągają stan doskonałości, pożądany zarówno dla całości, jak i dla poszczególnych osób ludzkich<sup>165</sup>.

W tym miejscu należy podkreślić, że tylko cel rozumiany w pierwszym znaczeniu uważany jest w katolickiej nauce społecznej za dobro wspólne w sensie ścisłym.

Oznacza to, że w ścisłym tego słowa znaczeniu dobro wspólne jest pewnym stanem doskonałości społeczeństwa jako całości oraz doskonałości osobowej jej członków. Jako stan doskonałości społeczeństwa polega ono na określonym, aktywnym porządku społecznym, który z jednej strony wyraża się w tym, że w społeczeństwie istnieje określony podział funkcji oraz wzajemnych uprawnień i obowiązków, z drugiej zaś strony wyraża się w tym, że każdy z członków społeczeństwa wykonujący te funkcje reprezentuje taki poziom doskonałości, iż wypełnia najlepiej swoje zadania społeczne<sup>166</sup>. Z kolei dobro wspólne jako doskonałość osobowa członków społeczeństwa zdaniem J. Majki

polega na takim stopniu uczestnictwa w dobru każdego z nich, ażeby mógł osiągnąć swe ludzkie cele i zarazem wypełniać swe zadania społeczne jak najlepiej<sup>167</sup>.

Oprócz reprezentowanego tu ścisłego pojęcia „dobra wspólnego”, jakie funkcjonuje w katolickiej nauce społecznej, spotykamy się także z szerszym jego ujęciem. Ta druga koncepcja identyfikuje dobro wspólne z zespołem instytucji społecznych, dóbr materialnych i kulturalnych znajdujących się w dyspozycji społeczeństwa<sup>168</sup>. I chociaż w świetle katolickiej nauki społecznej tego rodzaju zespół dóbr nie tworzy jeszcze owego aktywnego ładu społecznego, a więc dobra wspólnego w ścisłym znaczeniu, a jedynie stanowi środki jego realizacji, to właśnie stanowiąc owe środki, określane jest

---

<sup>165</sup> J. Majka, *Filozofia społeczna*, dz. cyt., s. 151.

<sup>166</sup> Por. tamże, s. 152.

<sup>167</sup> Tamże.

<sup>168</sup> Por. tamże, s. 153.

„dobrem wspólnym w szerszym znaczeniu” lub „dobrem wspólnym instrumentalnym”<sup>169</sup>.

Przypomnienie kilku podstawowych tez z zakresu katolickiej nauki społecznej dotyczących samego pojęcia „dobra wspólnego” było nieodzowne dla jasności naszych analiz. Używane przez nas pojęcie „dobra wspólnego” odbiega od jego ścisłej koncepcji, a oscyluje wokół szerszego rozumienia, a więc dotyczy tzw. „dobra wspólnego instrumentalnego”. W takim rozumieniu dobro wspólne regionalne to zespół wielorakich dóbr kulturalnych, naukowych, gospodarczych, społecznych, politycznych określonego regionu, a więc zespół tego wszystkiego, co we wszelkich możliwych sferach i płaszczyznach stanowi o wartości i bogactwie określonego obszaru i co jednocześnie znajdzie się w dyspozycji społeczeństwa regionalnego<sup>170</sup>. Można tu zatem mówić o wielorakich naturalnych zasobach dóbr regionu, ale przede wszystkim o tych, które zostały wypracowane w różnej formie i w różnorodny sposób przez miejscową społeczność. Z kolei dobro wspólne narodowe czy państwowe w takim ujęciu będzie zespołem wielorakich dóbr kulturowych, gospodarczych, społecznych itp. wypracowanych przez społeczność narodową i państwową i znajdujących się w dyspozycji tychże społeczności.

W kontekście tak rozumianego dobra wspólnego regionalnego i narodowego oraz państwowego rodzą się pytania. W jakiej relacji pozostaje dobro wspólne regionalne do dobra wspólnego narodowego i państwowego? Jak uzgodnić dobro wspólne regionalne i rację dobra wspólnego większych społeczności? Mamy bowiem przed sobą społeczności gatunkowo różne, z których każda zmierza do swego dobra i każda z nich realizuje je na swój właściwy sobie sposób. Czy w takim razie mamy do czynienia z gatunkowo różnymi dobrami wspólnymi stojącymi wobec siebie w opozycji czy tylko z różnymi postaciami tego samego dobra? Rozstrzygnięcie tej kwestii jest dla naszych analiz istotne.

Teoretycznie rozwiązuje tę kwestię już samo przyjęte przez nas rozumienie owego dobra. Jeśli bowiem traktujemy je jako tzw. „dobro wspólne instrumentalne”, czyli zespół wielorakich dóbr kulturowych, gospodarczych, społecznych, to dobro wspólne regionalne, narodowe i państwowe nie należą do dóbr gatunkowo różnych, ale są to różne jego postacie. Czym bowiem jest tak rozumiane dobro wspólne większych społeczności? Przede wszystkim trzeba podkreślić, że nie powstaje ono „znikąd”. Jest po prostu sumą tych dóbr i wartości, które wnoszą poszczególne dzielnice, obszary i regio-

---

<sup>169</sup> Por. J. Krucina, dz. cyt., s. 39 nn; J. Majka, *Filozofia społeczna*, dz. cyt., s. 153.

<sup>170</sup> Por. J. Miąskowski, art. cyt., s. 19–21.

ny stanowiące rzeczywistość narodową lub państwową. Rzeczywiste bogactwo i dorobek regionów i dzielnic jest istotnym wyznacznikiem bogactwa kulturowego, gospodarczego, społecznego stojącego do dyspozycji bądź to społeczności narodowej, bądź państwowej. Stąd też dynamiczny rozwój poszczególnych dzielnic i regionów jest zawsze pomnażaniem rzeczywistego dobra wspólnego narodu czy państwa. Odwrotnie zaś: ubóstwo poszczególnych dzielnic w sposób istotny rzutuje na zespół dóbr i wartości będących w posiadaniu społeczności narodowej lub państwowej. Jak twierdzi A. Patla, region, w którym nie ujawniają się żadne tendencje tworzenia indywidualnego w sferze kultury, gospodarki, polityki, jest po prostu pustynią „wprowadzaną” do wspólnego dorobku narodu<sup>171</sup>. Podobnie J. Miąskowski uważa, że z powodzeniem można zaobserwować dzielnice, w których przejawia się tzw. „patriotyzm lokalny” dynamizujący życie regionu. Dynamizm ten ostatecznie decyduje o rzeczywistym dorobku wspólnym społeczności państwowej<sup>172</sup>. Dziś w dyskusji coraz częściej podkreśla się zatem potrzebę zdynamizowania rozwoju poszczególnych dzielnic i regionów, widząc w nim źródło pomnażania wspólnego dobra narodowego i państwowego.

Ostatecznie zatem stwierdzić należy, że nie ma sprzeczności między interesem regionu w sferze kulturowej, gospodarczej, społecznej a interesem narodowym i państwowym. Dobro wspólne większych społeczności zasadza się i kształtuje na dobru wspólnym określonych regionów i dzielnic. Z kolei, rzeczywiste dobro wspólne regionu ubogaca i warunkuje dobro społeczności narodowej i państwowej. Oczywiście może istnieć antagonizm interesów regionu i państwa. Jest to jednak najczęściej antagonizm typu: „region – państwo totalitarne”. Jak bowiem twierdzi D. Tusk, powstanie ideologii i państw totalitarnych stworzyło sytuację, w której drastycznie naruszone zostały naturalne proporcje w relacji: „region – państwo”. Antagonizm ów wyrasta na bazie próby niszczenia naturalnego układu współegzystencji pomiędzy regionem a państwem, co przejawia się między innymi w walce o własną autonomię, demokratyczny sposób zarządzania własną dzielnicą itp.<sup>173</sup> Rzuć to także może na relacje dobra wspólnego regionu i dobra wspólnego państwowego. Prowadzi to bowiem do tzw. „partykularyzmu gospodarczego” i separacji w postaci zablokowania wymiany towarów, współpracy gospodarczej, kooperacji poszczególnych regionów<sup>174</sup>. Tego rodzaju zjawiska

---

<sup>171</sup> Por. A. Patla, art. cyt., s. 106.

<sup>172</sup> Por. J. M. Miąskowski, art. cyt., s. 10–11.

<sup>173</sup> Por. D. Tusk, *Spętani w działaniu*, art. cyt., s. 14–16.

<sup>174</sup> Por. J. Miąskowski, art. cyt., s. 10–11.

należy jednak klasyfikować jako dewiacje w układzie „region – naród – państwo”. Są one wynikiem niszczenia naturalności tego układu. Zachowanie z kolei naturalności tego układu nie stawia interesu regionu w sferze jego dobra wspólnego w opozycji do interesu społeczności narodowej i państwowej. Bogactwo dobra wspólnego regionu stanowi bowiem o rzeczywistym bogactwie dobra wspólnego narodu i państwa

Dopiero w tym kontekście, który z jednej strony stanowi określenie i zdefiniowanie samego pojęcia „aktywności osoby”, z drugiej zaś strony kwestię stosunku pomiędzy dobrem wspólnym regionalnym a dobrem wspólnym większych społeczności, można prześledzić cały mechanizm niesprzeczności i zależności pomiędzy zaangażowaniem się osoby na rzecz dobra wspólnego własnego środowiska a jej aktywnością na rzecz dobra wspólnego narodowego i państwowego.

Aktywność jednostki we własnym regionie, jako wynik jej emocjonalnego związku z własną etnicznością, jest szerokim wachlarzem działań zmierzających z jednej strony do aktywizacji wszystkich sił i wartości własnego środowiska, z drugiej strony do maksymalnie możliwego unowocześnienia i ubogacenia własnej dzielnicy. Jest to zatem osobiste zaangażowanie na rzecz dobra wspólnego własnego regionu. Jeśli z kolei dobro wspólne regionu tworzy i decyduje o dobru wspólnym społeczności narodowej i państwowej, to rzeczywista aktywność osoby we własnym regionalnym środowisku nie tylko, że nie stoi w sprzeczności z jej zaangażowaniem na rzecz dobra wspólnego narodowego i państwowego, ale po prostu sama w sobie jest aktywnym udziałem w jego tworzeniu. Dynamizm osoby we własnej dzielnicy jest najbardziej naturalnym i właściwym sposobem uczestnictwa w tworzeniu dobra wspólnego większych społeczności narodowej i państwowej. Dobro to tworzy się bowiem wspólnym wysiłkiem wszystkich jej członków, ale na właściwych sobie odcinkach życia. W tym sensie należy rozumieć słowa A. Patli, że aktywność osoby we własnym regionalnym środowisku jest najbardziej cenną „wypowiedzią” człowieka jednostkowego na rzecz dobra wspólnego<sup>175</sup>, lub stwierdzenie L. Bądkowskiego, że zaangażowanie i aktywność jednostki w regionie jest jednocześnie rzeczywistym „wprężeniem” uzyskanych tą drogą sił w kształtowanie i budowanie dobra wspólnego ogólnonarodowego i ogólnopaństwowego<sup>176</sup>.

W kontekście przeprowadzonych analiz nasuwa się bardziej generalny wniosek, a mianowicie – że regionalizm, budząc autentyczną aktywność jed-

---

<sup>175</sup> Por. A. Patla, art. cyt., s. 106.

<sup>176</sup> Por. L. Bądkowski, *Nie chodzi o rezerwat...*, art. cyt., s. 96.

nostek we własnym regionie, nie stawia jej w opozycji do dobra wspólnego społeczności narodowej i państwowej, ale otwiera i angażuje w sposób aktywny na rzecz tego dobra. W tym też sensie jest on rzeczywistym uwrażliwieniem obywatelskiej postawy<sup>177</sup>.

Reasumując analizy obecnego rozdziału, należy przypomnieć, że jego podstawowym celem było ukazanie, w jakiej relacji pozostaje osoba odkrywająca i przeżywająca własną etniczność do innych niż jego regionalna rzeczywistości społeczno-kulturowo-politycznych. W gruncie rzeczy chodziło o uzyskanie wiążącej odpowiedzi na pytanie: czy „zakorzenienie” osoby w świecie własnej regionalności jest jej izolacją i separatyzmem w relacji do innych wspólnot etnicznych, społeczności narodowej i państwowej, dobra wspólnego, czy też odwrotnie, umożliwia i sprzyja otwarciu, przechodzeniu i odnajdywaniu swego właściwego miejsca w nowych rzeczywistościach społeczno-kulturowych?

Całość analiz mających umożliwić odpowiedź na wyżej zasygnalizowane pytanie sprowadzała się do trzech kwestii: relacji osoby związanej ze swoją prywatną ojczyzną do innych wspólnot regionalnych i etnicznych; relacji zachodzących pomiędzy samoświadomością regionalną osoby a jej świadomością narodową i państwową; wreszcie – relacji pomiędzy aktywną obecnością osoby we własnym środowisku regionalnym a jej rzeczywistym zaangażowaniem na rzecz dobra wspólnego.

Analizy przeprowadzone w tych płaszczyznach prowadzą do wniosku, że silny emocjonalny związek osoby z własnym środowiskiem regionalnym nie stawia jej w opozycji do innych społeczności regionalnych, do społeczności narodowej i państwowej, wreszcie – do szeroko rozumianego dobra wspólnego, a raczej w sposób właściwy otwiera człowieka na te rzeczywistości. W związku z tym nasuwa się bardziej generalny wniosek, a mianowicie, że tzw. „regionalizm twórczy” nie jest rzeczywistością tworzącą etniczne getto, a tym samym izolującą i separującą osobę w odniesieniu do innych rzeczywistości społeczno-kulturowo-politycznych. Jest natomiast rzeczywistością otwierającą, a tym samym umożliwiającą osobie przechodzenie i odnajdywanie w nich swojego miejsca. Dodać przy tym należy, że jest to najbardziej naturalna i właściwa człowiekowi droga otwierania i przechodzenia w inne społeczności. Jak bowiem twierdzi J. Majka, analizując to w sferze tylko kultury:

---

<sup>177</sup> Por. H. Loebel, dz. cyt., s. 13–15;



Nie uczestniczymy w kulturze ogólnoludzkiej, w kulturze ludzkiej inaczej, jak tylko poprzez określone systemy kulturowe. Dzięki nim i poprzez nie dojrzewamy do wyższych systemów kulturowych kultury ogólnoludzkiej<sup>178</sup>.

Podobnie ujmuje to K. Sopuch, twierdząc:

Jeżeli w sytuacji ziemskiej ostateczne jest to, co ogólnoludzkie, więc pierwsze będzie to, co ogląda człowiek w chwili narodzenia i co poszerza oraz pogłębia w czasie dzieciństwa, czasami – młodości, a czasami przez całe życie. Pierwszym więc jest „ojczyzna prywatna”, która rozwija się w nas i wzbogaca o „ojczyznę regionalną” i „ojczyznę ideologiczną” i ogólnoludzką wreszcie. Nie zawsze tak być musi, często człowiek pozostaje na poziomie ojczyzny regionalnej, (...) nie osiągając pełni rozwoju. Ale przeznaczeniem człowieka jest pełnia i nie może tak się zdarzyć, byśmy ją osiągnęli, nie czerpiąc z tego, co prywatne i regionalne<sup>179</sup>.

Można zatem powiedzieć, że w owym otwieraniu i umożliwianiu naturalnego przechodzenia osoby w inne rzeczywistości społeczno-kulturowe ujawnia się pierwszy element rzeczywistej wartości regionalizmu dla osoby w jej odniesieniu do innych – niż jego regionalna – rzeczywistości.

---

<sup>178</sup> J. Majka, *Integracja grup technicznych...*, art. cyt., s. 48.

<sup>179</sup> K. Sopuch, *Regionalizm a kultura narodowa...*, art. cyt., s. 27–28.

## ROZDZIAŁ III

# ODKRYWANIE I PRZEŻYWANIE WŁASNEJ ETNICZNOŚCI JAKO WŁAŚCIWA DROGA PRZECHODZENIA OSOBY W NOWE SPOŁECZNOŚCI I KULTURY

**W** wydobywaniu rzeczywistej wartości regionalizmu dla osoby w sferze jej relacji do świata ukazano pierwszy wymiar aksjologiczności tegoż regionalizmu. Ujawnia się on w tym, że twórczy i dynamiczny regionalizm „nie pozwala” osobie zamykać się na szerszy świat. W ten sposób „likwiduje” on niejako pierwsze podstawowe niebezpieczeństwo zagrażające człowiekowi w jego relacji do świata, jakim jest niebezpieczeństwo izolacji, separatyzmu, monizmu etnocentrycznego, a więc niebezpieczeństwo, które negatywnie rzutuje i oddziałuje zarówno na samą rzeczywistość społeczno-kulturową, jak i na konkretnego człowieka, sprowadzając go na margines życia społecznego. Podkreślić także należy, że regionalizm stanowi dla osoby podstawę jej społeczno-kulturowego rozwoju, umożliwiając w ten sposób nawiązywanie kontaktów osobistych i społecznych z jednostkami i z grupami społecznymi o różnej mentalności, kulturze, cechach religijnych, poznanie i komunikowanie z nimi własnych wartości etnicznych, a tym samym stwarzając możliwość przechodzenia w inne rzeczywistości społeczno-kulturowe<sup>180</sup>.

W związku z tym rodzi się jednak pytanie: czy regionalizm, umożliwiając otwieranie i przechodzenie osoby ludzkiej w świat innej kultury i społeczności, tym samym nie „naraża” jej na drugie niebezpieczeństwo grożące

---

<sup>180</sup> Por. G. Baggio, dz. cyt., s. 24; F. Houtart, art. cyt., s. 27–28; G. Ferreto, *L'integrazione degli immigrati cattolici secondo la Costituzione Apostolica "Exsul Familia" e gli insegnamenti dei Sommi Pontifici*, Roma 1960, s. 99.

człowiekowi w jego relacji do świata, jakim jest niebezpieczeństwo zagubienia się w nowej społeczności i kulturze? Każde bowiem przechodzenie człowieka ze świata własnej etniczności w świat innej społeczności i kultury – często diametralnie różnej – wiąże się z tego rodzaju niebezpieczeństwem.

Wynika to z faktu, że większa rzeczywistość cechuje się pewnym przynajmniej stopniem tzw. „uniformizmu”. Powodować to może wykorzenienie osoby z jej własnej etnicznej społeczności i kultury, co z kolei – jak twierdzi Jan Paweł II – kształtować może groźną chorobę społeczną, której negatywne następstwa w postaci osobowej dezintegracji, utraty części własnej istoty i godności, społecznej alienacji odczuwać może zarówno miejscowa społeczność, jak i osoba<sup>181</sup>.

Fakt ten jest coraz częściej podkreślany w literaturze podejmującej zagadnienie sytuacji człowieka we współczesnym świecie. M. Novak w rozprawie *Przebudzenie etnicznej Ameryki* twierdzi wprost, że przejście człowieka w nową rzeczywistość wiąże się z niebezpieczeństwem pozbawienia go jego własnej osobowej tożsamości. Dzieje się to poprzez możliwość zniszczenia więzi osoby z rodzimą kulturą i właściwym, bliskim mu systemem wartości. To z kolei – zdaniem autora – powoduje sytuację, w której człowieka niejako można zrekonstruować od nowa. Dopóki bowiem nie ma on jasnego poglądu na świat i pozbawiony jest własnej osobowej tożsamości, można nim swobodnie manipulować i mówić, jaki powinien być. W ten sposób cały proces przechodzenia człowieka w świat innej kultury i społeczności określa autor jako proces zabierania człowiekowi duszy i dawania mu w zamian chleba i igrzysk<sup>182</sup>.

Klasyycznym obrazem zagrożeń człowieka w jego przechodzeniu w inną społeczność jest studium D. Macdonalda *Masscult and Midcult*. Zdaniem autora przechodzenie to niesie dla konkretnego człowieka niebezpieczeństwo zatracenia swojej własnej kultury, a zastąpienie jej najprymitywniejszą kulturą z tanich gazet, filmów, popularnych pieśni, co w konsekwencji zmierza do kształtowania tabunów mężczyzn i kobiet pozbawionych jakichkolwiek standardów poza standardami tłumu. Według Macdonalda rodzi się w ten sposób we współczesnej rzeczywistości nowe niebezpieczeństwo. Jest nim niebezpieczeństwo kształtowania i tworzenia tzw. „konsumentów kultury masowej” w jej najbardziej prymitywnej sferze charakteryzującej się akceptacją wszelkich formuł, gotowych reakcji i brakiem jakichkolwiek standardów poza popularnością. Ostatecznie zatem, zdaniem tego autora, cały pro-

<sup>181</sup> Por. Jan Paweł II, *Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju*, art. cyt., n. 2,3,4.

<sup>182</sup> Por. M. Novak, dz. cyt., s. 124–125.

ces przechodzenia człowieka w nowy świat może być jego skazywaniem na życie w najbardziej prymitywnej sferze nowej egzystencji<sup>183</sup>.

Z kolei D. Tusk tak widzi problem zagrożenia człowieka w jego przechodzeniu w inną rzeczywistość:

Człowiek taki stanowi świetny przedmiot manipulacji: bez własnych odniesień, samotny, bezbronny wobec władzy. Jego życie wewnętrzne zostało wyrzucone na zewnątrz i strywalizowane, stał się obcy naturze, drugiemu człowiekowi, samemu sobie. Jakże kuszące staje się dla niego schronienie w potężnych ramach państwa. Człowiek „wydrążony”, jak to celnie określił amerykański socjolog, Philip Rieff, może całkiem nieźle funkcjonować. Społeczność ludzi wydrążonych także jest do wyobrażenia<sup>184</sup>.

Każdy zatem proces przechodzenia człowieka ze świata własnej etniczności w świat innej kultury i społeczności wiązać się może z określonymi zagrożeniami, których negatywne następstwa odczuwać może osoba w postaci własnej dezintegracji, utraty części własnej istoty i godności, alienacji i zagubienia. Odczuwać je może także społeczność w postaci „otrzymywania” tzw. „jednostek społecznie wyalienowanych i osobowo wydrążonych”. Zasadne zatem wydaje się pytanie, czy regionalizm, otwierając osobę i umożliwiając jej przechodzenie w inne rzeczywistości społeczno-kulturowe, nie naraża jej na wyżej zasygnalizowane niebezpieczeństwa i zagrożenia?

Wbrew pozorom w tej materii ujawnia się właśnie drugi wymiar aksjologiczności regionalizmu dla osoby w sferze jej relacji do świata. „Zakorzeniając” osobę we własnej kulturze, społeczności i terytorium, włączając ją w określony zwarty system wartości, który zapewnia człowiekowi identyfikację i kształtuje jego postawy w istotnych sprawach życia, dając świadomość bycia podmiotem, tym samym określa miejsce i rolę człowieka wobec innych systemów kulturowych oraz innych społeczności. W ten sposób czyni przechodzenie w inny świat społeczno-kulturowy bezpiecznym dla osoby i wartościowym dla nowego społeczeństwa. Wykazanie tego elementu aksjologiczności regionalizmu stanowić będzie treść obecnego rozdziału. Główne jego tezy oscylować zatem będą wokół dwóch zagadnień:

- Czy i na ile regionalizm wprowadza jednostkę w nową społeczność w sposób bezpieczny?
- Czy i na ile czyni to w sposób wartościowy dla nowej społeczności?

---

<sup>183</sup> Por. D. Macdonald, *Masscult and Midcult*, [w:] *Essays Against the American Grain*, New York 1962, s. 3–75.

<sup>184</sup> D. Tusk, *Szeptani w działaniu...* art. cyt., s. 15.

## 1. Samoświadomość regionalna osoby jako bezpieczny sposób odnajdywania swego miejsca w innych społecznościach

Odkrywanie i przeżywanie przez osobę jej własnej etniczności i regionalności wydaje się czynić cały proces przechodzenia człowieka w świat innej kultury i społeczności, a tym samym odnajdywania w nich swego właściwego miejsca, procesem bezpiecznym dla konkretnej jednostki ludzkiej. Należy zatem zapytać, w czym wyraża się bezpieczeństwo wspomnianego tu procesu?

Uzyskanie odpowiedzi domaga się zasygnalizowania sytuacji konkretnej jednostki w zetknięciu z obcym i nowym dla niej systemem kulturowo-społecznym. Jest to przede wszystkim sytuacja fizycznego oderwania od własnego systemu kulturowo-społecznego i jego struktur, które – jak twierdzi J. Majka:

kształtowały się w określonych warunkach geograficzno-społecznych i stały się wynikiem dostosowania się wielu pokoleń przodków do tychże warunków. Całe wieki doświadczeń nieraz doprowadziły do powstania zawartego systemu funkcjonalnego kształtującego świadomość, postawy i zachowania wszystkich członków grupy wedle zasad pewnej racjonalności, które to zasady i same wzory zachowań na nich się opierające nie były w grupie podawane w wątpliwości<sup>185</sup>.

„Tkwienie” osoby w strukturach jej rzeczywistości wpływało na kształtowanie jej świadomości własnej etnicznej tożsamości, a także na kształtowanie jej postaw, zachowań, wartościowania.

Sytuacja przechodzenia osoby w nową rzeczywistość to zatem w pierwszej kolejności sytuacja jej fizycznego oderwania od własnego systemu kulturowo-społecznego. W tym jednak nie wyczerpuje się cała rzeczywistość nowej sytuacji. W drugiej kolejności jest to bowiem sytuacja mniej lub więcej gwałtownego zetknięcia się, a nawet można powiedzieć „zderzenia” z nowym systemem kulturowo-społecznym, stworzonym w innym środowisku i opierającym się w wielu przypadkach na zupełnie innych zasadach. Jak twierdzi już cytowany J. Majka:

Należy zwrócić uwagę na to, że nie jest to zetknięcie teoretyczne, które zachodzi w wypadku badania nowego systemu, lecz zetknięcie praktyczne, funkcjonalne, prowokujące do odrzucenia dotychczasowych układów wartości, norm symboli i legitymacji, a przyjęcie innych, które nie są dla przyjmującego jeszcze całkowicie czytelne<sup>186</sup>.

---

<sup>185</sup> J. Majka, *Zagadnienie integracji grup etnicznych...*, art. cyt., s. 52.

<sup>186</sup> Tamże, s. 52.

Pełną zatem sytuację osoby przechodzącej w nową rzeczywistość społeczno-kulturową wyznaczają dwa elementy: element fizycznego oderwania od własnych struktur społeczno-kulturowych, a także element zderzenia z nowymi tego rodzaju strukturami. Sytuacja ta pociągać może za sobą różnorodne skutki społeczno-moralne, od zsunienia się człowieka na margines życia społecznego – w wyniku niezrozumienia poszczególnych elementów nowego systemu; poprzez zagubienie – jako wynik deprecjacji wartości i norm starego systemu społecznego i niezastąpienia ich nowymi; aż po pełną inkorporację w nową rzeczywistość – będącą wynikiem bezkrytycznego przyjmowania wszystkich elementów tejże rzeczywistości<sup>187</sup>. Dopiero w kontekście sytuacji, w której znajduje się osoba ludzka w całym procesie przechodzenia w świat nowej kultury i społeczności, należy zapytać, w czym wyraża się bezpieczeństwo gwarantowane jednostce przez regionalizm we wspomnianym tu procesie przechodzenia.

W odpowiedzi na zasygnalizowane powyżej pytanie należy w pierwszej kolejności stwierdzić, że bezpieczeństwo to zasadza się na posiadanej przez osobę świadomości swej regionalnej tożsamości. Faktyczne fizyczne oderwanie się od własnych struktur społeczno-kulturowych nie oznacza bowiem pozbawienia człowieka świadomości i poczucia etnicznej tożsamości. Świadomość ta zaś wydaje się być w całej sferze człowieka z nową rzeczywistością czynnikiem zabezpieczającym osobę. Fakt ten szeroko analizuje między innymi Michael Novak, który twierdzi wprawdzie, że „świadomość etnicznej przynależności nie jest złotą nitką, która szarpnięta ręką tkacza nadaje wzór kobiercom”<sup>188</sup>, jest jednak istotną pomocą dla jednostki w jej przechodzeniu w świat innej kultury i społeczności. Oznacza to, że jednostka ludzka ani nie pozwała

zepchnąć się na margines życia w nowym środowisku jako jednostka psychologicznie słaba, mająca poczucie niższości i świadomości tego, że nie jest akceptowana, ani nie przyjmuje bezkrytycznie tego wszystkiego co nowe. Ostatecznie całe bezpieczeństwo owego procesu przechodzenia widzi autor w tym, że świadomość własnej regionalnej tożsamości czyni osobę psychologicznie i społecznie silną w relacji do nowej kultury i społeczności<sup>189</sup>.

D. Macdonald problem ten ujmuje niejako od strony negatywnej. W swojej analizie społeczeństwa podkreśla on fakt łatwej „amerykanizacji” części osób innej etniczności, przez co rozumie po prostu ich asymilację na naj-

---

<sup>187</sup> Por. tamże, s. 52–54; por. także: K. Olejarczyk, *The Cultural...*, art. cyt., s. 289–293.

<sup>188</sup> M. Novak, dz. cyt., s. 103.

<sup>189</sup> Por. tamże, s. 56–57, 348–349.

niższym poziomie kulturowym i ekonomicznym. Przyczyn tego stanu rzeczy upatruje autor w słabym poczuciu tożsamości etnicznej. Owa słabość poczucia tożsamości w połączeniu z rzeczywistym, fizycznym oderwaniem od własnej społeczności, kultury i terytorium, prowadziła do wyrzekania się wszelkich wartości własnej etniczności – jako oznak niższości, co w konsekwencji oznaczało „stopienie się” z oczekującą na nich kulturą masową. Na skutek słabej tożsamości etnicznej jednostki te, wchodząc w nową rzeczywistość społeczno-kulturową, stawały się bezkrytycznymi konsumentami elementów nowej rzeczywistości, co prowadziło do pełnej ich asymilacji. Dopiero na bazie tych analiz, ukazujących negatywne wpływy braku silnego poczucia tożsamości etnicznej w procesie wchodzenia osoby w inny świat, formułuje autor pozytywne wnioski w tej materii. Oscylują one wokół jednego podstawowego twierdzenia, że tylko i wyłącznie rzeczywiste i silne poczucie tożsamości regionalnej jednostki umożliwia jej bezpieczne otwieranie i wchodzenie w świat nowej kultury i społeczności. Przeżywanie bowiem własnej etniczności daje osobie ludzkiej możliwość wybiórczego traktowania nowej rzeczywistości, co oznacza, że człowiek potrafi akceptować wartości kulturowo-społeczno-ekonomiczne nowego środowiska, a jednocześnie odrzucać tzw. „antywartości”. W tej płaszczyźnie widzi autor bezpieczeństwo przechodzenia gwarantowane przez regionalizm<sup>190</sup>.

W podobnym tonie utrzymane są przemyślenia D. Tuska. Autor ten ujmuje interesujący nas problem niejako od strony negatywnej. Twierdzi, że współczesna refleksja regionalna jest refleksją antytotalitarną, a przede wszystkim antytotalitarną, co wynika z oczywistego faktu, że każda nowa rzeczywistość społeczno-kulturowa, a szczególnie państwo, jest jedną z głównych sił zatracających człowieka w masie i bezczasowości. Jedyńm zabezpieczeniem człowieka przed niebezpieczeństwami manipulacji i zatracenia w masie w procesie jego przechodzenia do świata innej kultury i społeczności – jest potrzeba „zakorzenienia” człowieka w świecie własnej etniczności. Chodzi tu, zdaniem autora, o możliwość utożsamienia się z konkretną tradycją, ze wspólnotą większą od rodziny, lecz mniejszą od narodu, z obyczajem i dialektem. Silne poczucie przynależności do tak rozumianej etniczności jest jedynym warunkiem bezpiecznego wchodzenia w nową rzeczywistość. Jest ono bowiem nie tylko niezbędne dla psychicznego komfortu jednostki, ale przede wszystkim dla podtrzymywania i zachowania jej człowieczeństwa. Autor rozumie przez to, że silny związek osoby z jej etnicznością nie pozwala na zasymilowanie jednostki ludzkiej przez nową rze-

<sup>190</sup> Por. D. Macdonald, art. cyt., s. 3–35.

czywistość, ale ochrania i zabezpiecza jej rzeczywistą podmiotowość w nowym środowisku<sup>191</sup>.

Wreszcie także R. Dubos w studium *Pochwała różnorodności* podkreśla istotną rolę regionalizmu w bezpiecznym przechodzeniu człowieka w inną rzeczywistość społeczno-kulturową, chociaż jednocześnie twierdzi on, że sprawa ta jest tak skomplikowana, iż niemal nie da się jej zamknąć w naukowych twierdzeniach, nie mówiąc już o jej pełnym zanalizowaniu. Stąd też całość przemyśleń w tej materii sprowadza autor do jednego podstawowego twierdzenia, że silny związek emocjonalny osoby z własną regionalnością jest tzw. „siłą zachowawczą”, która redukuje i uniemożliwia oddziaływanie wszystkich elementów nowej rzeczywistości na człowieka i tym samym bezkrytyczne ich przyjęcie i zaakceptowanie jako własnych. W praktyce oznacza to z jednej strony, że poczucie własnej etnicznej tożsamości wyklucza bierną akceptację nowej rzeczywistości, co byłoby zdaniem autora samobójstwem dla osoby, z drugiej zaś strony, że asymilacja jednostki jest niemożliwa tam, gdzie istnieje silne poczucie własnej tożsamości<sup>192</sup>.

Problem bezpieczeństwa gwarantowanego osobie przez regionalizm w całym procesie jej przechodzenia w nową rzeczywistość społeczno-kulturową nie jest zatem, jak wynika z przytoczonych wyżej opinii i analiz, jednako definiowany. W związku z tym należy postawić pytanie, czy w oparciu o konkretne analizy dotyczące zagadnienia miejsca, roli i sytuacji człowieka o silnym poczuciu własnej etnicznej tożsamości w nowych rzeczywistościach społeczno-kulturowych można stworzyć system stałych i ogólnie ważnych twierdzeń w tej materii. Jest to pytanie o teorię sytuacji osoby innej etniczności w nowym dla niej środowisku społeczno-kulturowym, a więc pytanie o teorię jedną, pełną, spójną wewnątrznie i w pełni ogólną, która nie tylko opisuje, ale i wyjaśnia zjawiska i która stanowi zbiór twierdzeń ogólnych, empirycznie sprawdzalnych i konkretnych<sup>193</sup>.

Zasadniczo trudno mówić o zbudowaniu jednej, ogólnie ważnej teorii w oparciu o konkretne analizy rzeczywistości. Jest to w pełni zrozumiałe, biorąc pod uwagę rozległość i złożoność analizowanego przez nas zagadnienia. Z jednej bowiem strony regionalizm posiada własne *specificum* w relacjach z różnymi systemami społeczno-kulturowymi, z drugiej zaś może występować wielkie zróżnicowanie konkretnych sytuacji, co domagałoby się osobnego przeanalizowania każdego z możliwych, czy też zachodzących

---

<sup>191</sup> Por. D. Tusk, *Spętani w działaniu...*, art. cyt., s. 14–16.

<sup>192</sup> Por. R. Dubos, dz. cyt., s. 107, 272–273.

<sup>193</sup> Por. G. Babiński, art. cyt., s. 80.



w praktyce układów. I chociaż część autorów opowiada się za możliwością zbudowania jednej teorii opartej o twierdzenia posiadające ważność w odniesieniu do niemal wszystkich czy bardzo wielu konkretnych sytuacji, to jednak większość uznaje, iż musiałoby to jednak być twierdzenie sformułowane tak ogólnie, że zastosowanie go do wyjaśnienia zjawisk bardziej szczegółowych wymagałoby całego szeregu modyfikacji, co powodowałoby, że na poziomach wyjaśnień bardziej szczegółowych byłoby mało użyteczne<sup>194</sup>.

Pomijając zatem dyskusje na temat możliwości stworzenia jednej, ogólnie ważnej teorii, w opisie i wyjaśnieniu problemu bezpieczeństwa gwarantowanego przez regionalizm w całym procesie przechodzenia osoby w nową rzeczywistość społeczno-kulturową ograniczymy się do kilku podstawowych, a jednocześnie wydaje się ogólnie ważnych twierdzeń, nie roszcując sobie jednak pretensji, że układają się one w jedną, spójną teorię.

Podstawowym wnioskiem, który nasuwa się w kontekście przytoczonych powyżej opinii i analiz poszczególnych autorów, a który jednocześnie uznać można za zasadnicze, ogólnie ważne twierdzenie w zakresie interesującej nas problematyki, jest stwierdzenie, że bezpieczeństwo osoby gwarantowane jej przez regionalizm w całym procesie przechodzenia w świat innej kultury i społeczności i jawi się jako ochrona jednostki ludzkiej przed zagubieniem w nowej rzeczywistości społeczno-kulturalnej. Inaczej mówiąc, silne poczucie własnej regionalnej i etnicznej tożsamości, które posiada osoba, uniemożliwia jej zagubienie w innym niż regionalny świecie. Stwierdzić należy, że regionalizm „nie pozwala” na zagubienie jednostki w świecie nowej kultury i społeczności. Tak sformułowane twierdzenie definiuje pierwszy wymiar bezpieczeństwa, które daje osobie poczucie własnej etnicznej tożsamości w jej wchodzeniu w nową rzeczywistość<sup>195</sup>. Zasadność tej tezy wymaga jednak bardziej szczegółowych wyjaśnień.

W pierwszej kolejności dotyczyć one muszą samego pojęcia „zagubienia”. Jeśli bowiem poczucie tożsamości regionalnej uniemożliwia osobie jej zagubienie, to pełne wyjaśnienie zasadności takiego twierdzenia domaga się sprecyzowania, co rozumie się pod tym terminem. To, co kryje się w pojęciu „zagubienie”, a co jednocześnie jest wynikiem fizycznego oderwania osoby od bliskich jej struktur społeczno-kulturowych i gwałtownego zderzenia z nowym tego rodzaju systemem, zawierać może dwojaki rodzaj zjawisk.

---

<sup>194</sup> Por. tamże, s. 79 nn.

<sup>195</sup> Por. M. Livolsi, art. cyt., s 127; D. Macdonald, art. cyt., s. 3–75; M. Novak, dz. cyt., s. 56–57, 348–349.

Pierwszym z nich może być tzw. „wewnętrzne wykorzenie osoby” ze świata uznawanych przez nią i akceptowanych wartości<sup>196</sup>. Mechanizm tego procesu wydaje się dość prosty. Dzieje się to najpierw poprzez deprecjację wartości i norm własnego systemu społeczno-kulturowego jako wynik zderzenia z nową tego rodzaju rzeczywistością i niezastąpienie tychże własnych wartości nowymi<sup>197</sup>. Problem ten akcentuje między innymi Paweł VI w *Populorum progressio*, stwierdzając:

Konflikt zaostrza się, przybierając formę tragicznego dylematu: albo zachować wiarę i instytucję przodków i zrezygnować z postępu, ale otworzyć drzwi technice i bardziej rozwiniętej cywilizacji, odrzucając jednak tradycje przodków wraz z całym ich humanistycznym bogactwem. W rzeczywistości bardzo często załamują się moralne, duchowe i religijne wartości przodków, z czego jednak nie wynika, że dokonuje się włączenie w nowy świat<sup>198</sup>.

I chociaż stwierdzenie Pawła VI nie dotyczy wprost omawianej przez nas problematyki, dotyczy bowiem bardziej problemu zderzenia cywilizacji z lokalnymi systemami kulturowymi, to jednak odnieść je można także do charakteryzowanego tu zagadnienia zagubienia osoby. Pod wpływem zderzenia z nową rzeczywistością następuje rezygnacja z uznawanego systemu wartości. Jednocześnie pod wpływem nieczytelności poszczególnych elementów nowego systemu oraz trudności odnalezienia w nim rzeczywistych nowych wartości i braku ich akceptacji, nie następuje kształtowanie i przyjęcie nowego systemu tychże wartości<sup>199</sup>. Rodzi się w ten sposób „pustka” w świecie wartości lub – jak stwierdzają niektórzy autorzy – tzw. wewnętrzne „wydrażenie” osoby<sup>200</sup>. W rzeczywistości załamuje się uznawany dotąd system wartości, a jednocześnie nie następuje interioryzacja nowych.

Pierwszym zatem zjawiskiem, które mieści się w pojęciu „zagubienie”, może być „wykorzenie” osoby z uznawanego i akceptowanego świata wartości i niezastąpienie go nowym systemem, co w praktyce w nowym środowisku oznacza – jak ujmuje to L. Bądkowski – z jednej strony pozbawienie go konkretnego, łatwo sprawdzalnego „przydziału”, który gruntował go i określał jego miejsce wśród ludzi i świata, z drugiej strony pozostawienie

---

<sup>196</sup> Por. G. Baggio, dz. cyt., s. 24; G. Ferreto, dz. cyt., s. 99; D. Macdonald, art. cyt., s. 3–75; B. Synak, art. cyt., s. 20.

<sup>197</sup> Por. J. Majka, *Zagadnienie integracji grup etnicznych...*, art. cyt., s. 53.

<sup>198</sup> Paweł VI, *Populorum progressio*, [w:] *Nauczanie społeczne Kościoła. Dokumenty*, Warszawa 1984, n. 10.

<sup>199</sup> Por. D. Macdonald, art. cyt., s. 3–35; J. Majka, *Zagadnienie integracji grup etnicznych...*, art. cyt., s. 53–54.

<sup>200</sup> Por. D. Tusk, *Spełnani w działaniu...*, art. cyt., s. 15.

go w ten sposób jako przedmiotu swobodnej manipulacji przez nowe środowisko<sup>201</sup>. Tu tkwi istota pierwszego zjawiska, które określić można pojęciem „zagubienia” osoby w nowej rzeczywistości społeczno-kulturowej.

Drugim zjawiskiem o nieco innym charakterze, które także można określić terminem „zagubienie” w nowym środowisku, jest zjawisko tzw. „asymilacji jednostki przez nową rzeczywistość”<sup>202</sup>. Pozornie wydawać się może, że zjawisko to jest tożsame z wcześniej scharakteryzowanym zjawiskiem tzw. „wewnętrznego wydrążenia osoby”. W gruncie rzeczy mamy tu jednak do czynienia z dwoma jakościowo różnymi zjawiskami. O ile bowiem istotą pierwszego jest zupełna rezygnacja z dotychczas akceptowanych wartości i niezastąpienie ich nowymi, a zatem pozostawienie człowieka niejako „pustym” w zakresie systemu wartości, o tyle istotą drugiego zjawiska jest rezygnacja z własnych wartości, w miejsce których osoba przyjmuje za swoje i akceptuje wartości nowego systemu kulturowo-społecznego<sup>203</sup>. Oznacza to, że na wskutek zderzenia z nową rzeczywistością dokonują się w osobie daleko idące zmiany polegające, jak twierdzi J. Turowski, na przyjmowaniu wartości i wzorców życia, wytworów materialnych i duchowych, a więc całego systemu wartości nowego środowiska, a utracie własnych, wyniesionych z kraju macierzystego; lub jak twierdzi C. Bloch – zmiany polegające na wchłonięciu jednostki przez nowe społeczeństwo bez możliwości zachowania własnej osobowości regionalnej i odrębności kulturowej, co ostatecznie prowadzi do zniszczenia, zaniku i rozplynięcia wszystkich wartości oryginalnych własnej grupy etnicznej<sup>204</sup>. Tak rozumiane zjawisko asymilacji oznacza zatem, że jednostka ludzka zostaje całkowicie inkorporowana w nową rzeczywistość społeczno-kulturową, a tym samym nie tylko traci całokształt uznanych dotychczas i akceptowanych wartości własnego środowiska, ale także traci etniczną i regionalną identyfikację<sup>205</sup>.

Czy jednak tak rozumiana asymilacja jednostki przez nowe środowisko może być nazwana i określana pojęciem „zagubienia”? Nie ulega wątpliwości, że tak. Gwałtowna bowiem rezygnacja z dotychczas uznawanych war-

<sup>201</sup> Por. L. Bądkowski, *Nie chodzi o rezerwat...*, art. cyt., s. 95.

<sup>202</sup> Por. M. Gordon, *Assimilation...*, dz. cyt., s. 70; N.G. Sanberg, *Ethnic Identity and Assimilation. The Polish-Americans Community*, New York 1974, s. 25–30.

<sup>203</sup> Por. M. Gordon, *Assimilation...*, dz. cyt., s. 70; D. Macdonald, art. cyt., s. 5–7.

<sup>204</sup> Por. Cz. Bloch, *Wpływ polskiego dziedzictwa narodowo-historycznego na procesy integracji polskiej grupy etnicznej ze społeczeństwem amerykańskim. Na przykładzie działalności Wydziału Narodowego w Ameryce*, „Studia Polonijne”, t. 6, Lublin 1985, s. 78; J. Turowski, art. cyt., s. 30.

<sup>205</sup> Por. M. Gordon, *Assimilation...*, dz. cyt., s. 70; J. Turowski, art. cyt., s. 34, 38.

tości i własnej etnicznej identyfikacji, a także gwałtowne przyjęcie nowego systemu może prowadzić do tzw. „zachwiania oceny wartości podstawowych” i konsekwentnie dalej do podważania integracji osobowościowej. Jak twierdzi J. Majka:

Nie tylko bowiem zagubienie własnych wartości, ale także brak orientacji w całości nowego systemu, niezrozumienie podstawowej spójności logicznej, psychologicznej i moralnej powoduje zagubienie proporcji i perspektywy w ocenach i decyzjach osobistych, trudności w odkrywaniu i rozumieniu sensu życia itp.<sup>206</sup>

W tym sensie zasadne jest klasyfikowanie asymilacji jednostki w nowym dla niej środowisku jako określonej formy zagubienia. Rezygnując bowiem ze świata dotychczas uznawanych i akceptowanych wartości, a jednocześnie otwierając się bezkrytycznie na nowy ich system, zostaje ona niejako wystawiona na niemożliwość podejmowania właściwych decyzji i wyborów, zachwianie oceny wartości podstawowych, a tym samym na podważenie integracji osobowościowej, co konsekwentnie w nowym środowisku prowadzi do swobodnej nią manipulacji.

Pojęcie zatem „zagubienia osoby” w nowym dla niej środowisku oznacza z jednej strony tzw. „wewnętrzne wykorzenienie” z akceptowanych wartości własnej etniczności i niezastąpienie ich nowym systemem wartości, z drugiej zaś strony oznacza także zjawisko gwałtownego przyjmowania wartości nowego środowiska kosztem dotychczas uznawanych i akceptowanych elementów własnego, regionalnego systemu kulturowo-społecznego. Oba zjawiska stawiają bowiem człowieka w nowym środowisku w pozycji, z której można nim swobodnie manipulować i „rekonstruować” niejako od nowa.

Wyjaśnienie samego pojęcia „zagubienie” było konieczne dla wykazania zasadności tezy, że bezpieczeństwo osoby, gwarantowane jej przez regionalizm w całym procesie przechodzenia w świat innej kultury i społeczności, jawi się jako ochrona jednostki przed jej zagubieniem w nowej rzeczywistości. W czym zatem ostatecznie wyraża się ów ochronny mechanizm w kontekście tak rozumianego zagubienia, którego uczestnikiem stać się może osoba?

Przede wszystkim stwierdzić należy, że regionalizm czyni osobę psychologicznie i społecznie silną w jej zderzeniu z nową rzeczywistością. Regionalizm to przecież cały system struktur społeczno-kulturowych ukształtowanych w określonych warunkach, który włącza osobę w określony zwarty system wartości etyczno-społecznych, umożliwiając uznanie ich i akcepta-

---

<sup>206</sup> J. Majka, *Zagadnienie integracji grup etnicznych...*, art. cyt., s. 53–54.

cję jako systemu własnych wartości, który kształtuje postawy osoby w istotnych sprawach życia wedle zasad pewnej regionalności, a które to zasady i same wzory zachowań na nich się opierające nie były w tym systemie podawane w wątpliwość, który pozwala wreszcie wartościować i dokonywać świadomych wyborów, a tym samym określać miejsce i rolę osoby wobec innych systemów kulturowych<sup>207</sup>.

Regionalizm to także wyrosłe na bazie tychże aksjologicznych struktur systemu społeczno-kulturowego poczucie własnej regionalnej i etnicznej tożsamości. Posiadać zatem to poczucie to posiadać zwarty system wartości ukształtowany na podłożu bliskiego systemu kulturowo-społecznego, który umożliwia dokonywanie świadomych wyborów, wartościowanie w istotnych sprawach życia, określenie swego odniesienia do innych systemów. Mówiąc nieco inaczej – posiadać poczucie etnicznej tożsamości to posiadać świadomość swej osobowej tożsamości i podmiotowości<sup>208</sup>.

W tym tkwi owa psychologiczna i społeczna siła osoby, którą gwarantuje regionalizm. Wyraża się ona w silnym poczuciu tożsamości regionalnej, która jest jednocześnie świadomością swej osobowej tożsamości i podmiotowości, a tym samym – jak twierdzi Jan Paweł II – własną osobowością człowieka i właściwym sposobem jego bytowania<sup>209</sup>. Zasada się ona bowiem i bazuje na ukształtowanym, zwartym i zinternalizowanym systemie wartości umożliwiającym dokonywanie świadomych wyborów, wartościowania w sprawach istotnych i określenia swych odniesień wobec innych systemów wartości.

W całym procesie przechodzenia, który nas w tym miejscu interesuje, następuje fizyczne oderwanie osoby od całego systemu struktur społeczno-kulturowych własnego regionalnego środowiska, ale nie następuje jej oderwanie od posiadanego przez nią poczucia etnicznej tożsamości. Czym innym są bowiem obiektywne elementy regionalnego środowiska, a czymś zgoła innym świadomość i poczucie, które posiada osoba. Inaczej mówiąc, w procesie przechodzenia następuje pozbawienie człowieka jego „przydziału”, który gruntował go i określał jego miejsce wśród ludzi i świata, ale tylko i wyłącznie w płaszczyźnie obiektywnych struktur społeczno-kulturowych. Osoba nie traci jednak swego rzeczywistego „przydziału” w sferze

<sup>207</sup> Por. H. Loebel, dz. cyt., s. 7–8, 25–30; J. Majka, *Zagadnienie integracji grup etnicznych...*, art. cyt., s. 42, 52;

<sup>208</sup> Por. H. Loebel, dz. cyt., s. 25–30; K. Sopuch, *Regionalizm a kultura narodowa...*, art. cyt., s. 27–28.

<sup>209</sup> Por. Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, tekst polski, Rzym 1987, n. 32; tenże, *Orędzie na XXI Światowy Dzień Pokoju*, 1 I 1988, tekst polski, Warszawa 1988, n. 3.

świadomościowej. „Przydział” ten w dalszym ciągu wewnętrznie gruntuje człowieka i określa jego miejsce. Nie jest on bowiem tak istotowo związany z „przydziałem” fizycznym, aby nie mógł bez niego istnieć. Oznacza to, że osoba w zderzeniu z nową obiektywną rzeczywistością, z nowym systemem społeczno-kulturowym, pomimo fizycznego oderwania i odizolowania od własnych tego rodzaju struktur, pozostaje silną siłą swego faktycznego poczucia etnicznej tożsamości. To zaś ma daleko idące konsekwencje w interesującym nas problemie ochrony osoby przed jej zagubieniem w nowym środowisku.

Biorąc pod uwagę możliwość pierwszego rodzaju zagubienia, jakim jest tzw. „wewnętrzne wykorzenienie osoby”, trudno wyobrazić sobie w kontekście przytoczonych powyżej stwierdzeń faktyczną możliwość jego zaistnienia w życiu konkretnej jednostki w jej przechodzeniu w nową rzeczywistość. Przy silnym poczuciu własnej etnicznej tożsamości w zasadzie niemożliwe staje się bowiem tzw. „wydrażenie” lub pustka w sferze wartości. Wiadomo już z wcześniejszych analiz, że pustka ta tworzy się na skutek deprecjacji świata dotychczas uznawanych wartości i niezastąpienia ich nowymi. Jeśli zatem twierdzi się, że przy silnym poczuciu tożsamości jest to proces zasadniczo niemożliwy, to należy przez to rozumieć, że faktycznie niemożliwa jest tak daleko idąca deprecjacja świata własnych wartości w zderzeniu z inną rzeczywistością, która równałaby się z całkowitym ich zanegowaniem i odstąpieniem od nich. Jest to w pełni zrozumiałe. System wartości ukształtowany bowiem na bazie bliskich struktur społeczno-kulturowych, stanowiący jednocześnie element istotny poczucia własnej tożsamości, jest bowiem systemem trwałym, spójnym, sprawdzonym wielowiekową tradycją, a przede wszystkim zinterioryzowanym przez osobę i zaakceptowanym przez nią jako własny. Taki system wartości nie ulega zbyt łatwo deprecjacji, a tym bardziej zupełnemu zanegowaniu w konfrontacji z nową rzeczywistością. Można powiedzieć, że im bardziej jest on autentycznie zinterioryzowany przez konkretną jednostkę, tym większa trudność jego faktycznego zanegowania i zdeprecjonowania<sup>210</sup>.

Nie oznacza to oczywiście, że uznawany i akceptowany przez osobę jej system wartości nie może ulegać zmianom w formie przyjmowania innych wartości. Żaden bowiem system wartości nie jest w rzeczywistości systemem hermetycznie zamkniętym. Przyjmowanie jednak i akceptacja nowych wartości nie oznacza deprecjacji i negacji własnych. Można zatem stwierdzić, że im silniejsze poczucie tożsamości osoby, w której system wartości

---

<sup>210</sup> Por. L. Bądkowski, *Nie chodzi o rezerwat...*, art. cyt., s. 95.

spełnia zasadniczą rolę, tym trudniejszy staje się proces odejścia od świata tychże wartości. Faktyczna zaś niemożliwość całkowitej jego negacji i deprecjacji jest równoznaczna z niemożliwością wewnętrznego „wykorzenia” osoby w formie tak zwanej „pustki” w sferze wartości, co jest istotą pierwszego rodzaju zagubienia. W tym sensie zasadne jest twierdzenie, że poczucie tożsamości regionalnej, które posiada osoba, ochrania ją przed zagubieniem rozumianym jako wewnętrzne „wykorzenie”.

Na tej samej zasadzie faktycznie niemożliwy staje się drugi rodzaj zagubienia osoby w nowej rzeczywistości – asymilacja jednostki. Jeśli bowiem jest ona całkowitą inkorporacją i wchłonięciem jednostki przez nowe środowisko, to proces ten polega przede wszystkim na przejmowaniu przez osobę całokształtu wartości i wzorów życia tego środowiska, a tym samym na utracie własnej identyfikacji<sup>211</sup>. Przyjęcie zaś całokształtu wartości nowego środowiska jest niemożliwe bez uprzedniej negacji i deprecjacji dotychczasowego systemu wartości. Jeśli przyjąć za zasadne stwierdzenie o niemożności całkowitej negacji świata własnych wartości w kontekście posiadanego przez osobę poczucia własnej tożsamości, to zasadne jest także stwierdzenie, iż faktycznie niemożliwe jest „wchłonięcie” jednostki przez nowe środowisko w formie narzucenia jej całego systemu nowych wartości, a tym samym podważenia jej identyfikacji<sup>212</sup>. Można zatem powiedzieć, że im silniejsze jest u osoby jej poczucie tożsamości etnicznej, tym trudniejszy staje się problem jej całkowitej asymilacji przez nowe środowisko. W tym sensie autentyczna świadomość tożsamości regionalnej, którą posiada każda osoba, ochrania ją przed zagubieniem w formie asymilacji.

Powyższe stwierdzenia nie oznaczają jednak, że konkretna jednostka ludzka w zderzeniu z nową rzeczywistością nigdy nie podlega procesowi zagubienia. Analizy współczesnej rzeczywistości potwierdzają tego rodzaju fakty. Przyczyn tego stanu rzeczy należy jednak upatrywać w zbyt słabym poczuciu własnej etnicznej tożsamości lub w zupełnym jej braku. Po prostu zdarza się niejednokrotnie, że osoba, tkwiąc” fizycznie w strukturach społeczno-kulturowych własnego środowiska, akceptuje wprawdzie w sposób zewnętrzny określony system wartości swojego środowiska, a nawet postępuje zgodnie z przyjętym w tym środowisku stylem życia, jednak nie zaakceptowała go nigdy jako autentycznie własnego systemu wartości. Na bazie obiektywnych elementów kulturowo-społecznych nie dokonało się ukształ-

---

<sup>211</sup> Por. M. Gordon, *Assimilation...*, dz. cyt., s. 70; N.C. Sanberg, dz. cyt., s. 35; K. Sopuch, *Regionalizm a kultura narodowa...*, art. cyt., s. 27–28.

<sup>212</sup> Por. M. Gordon, *Assimilation...*, dz. cyt., s. 70; D. Macdonald, art. cyt., s. 3–15.

towanie świadomości faktycznej przynależności do określonego systemu, a tym samym nie dokonało się także zinterioryzowanie systemu wartości. Pozbawienie zatem osoby fizycznego „przydziału” do własnego środowiska społeczno-kulturowego, co ma miejsce w przechodzeniu człowieka w nową rzeczywistość, staje się tym samym faktycznym pozbawieniem go „przydziału” w sferze świadomościowej. W ten sposób osoba w zetknięciu z nową rzeczywistością, nowym systemem społeczno-kulturowym, negując i deprecjonując dotychczas zewnętrznie jedynie uznawany i akceptowany system wartości, sama stwarza możliwość zupełnego wewnętrznego „wykorzenia” z wartości bądź bezkrytycznego przyjmowania całokształtu wartości nowego systemu, co jest prostą drogą do zagubienia się w nowej rzeczywistości<sup>213</sup>. Proces zagubienia jest jednak zasadniczo niemożliwy przy autentycznym poczuciu własnej etnicznej tożsamości.

W odpowiedzi zatem na pytanie, w czym ujawnia się ochronny mechanizm regionalizmu przed zagubieniem jednostki w nowym środowisku, stwierdzić należy, że ujawnia się on w faktycznie posiadanej przez osobę świadomości regionalnej tożsamości. Im bardziej wykrystalizowane, a tym samym autentyczne jest poczucie własnej tożsamości, tym trudniejsze, a często wprost niemożliwe staje się jej zagubienie w nowej rzeczywistości. Ostatecznie zatem stwierdzić należy, że bezpieczeństwo gwarantowane osobie przez regionalizm w procesie jej przechodzenia w świat innej społeczności i kultury jawi się jako tak właśnie rozumiana ochrona przed jej zagubieniem w nowej rzeczywistości. Tak sformułowane twierdzenie uznane być może za podstawowe, ogólnie definiujące problem bezpieczeństwa gwarantowanego przez regionalizm osobie ludzkiej w jej przechodzeniu w nową rzeczywistość społeczno-kulturową.

W związku z tym nasuwa się jednak kolejne pytanie, czy tak rozumiana ochrona przed zagubieniem w nowym środowisku nie jest w jakimś przynajmniej sensie szkodliwa dla osoby. Wewnętrzna bowiem zależność człowieka od systemu wartości, który ukształtował on na bazie bliskiego sobie środowiska, a który to system jest jednocześnie trudny do zdeprecjonowania i zanegowania, oznaczać można faktyczne zamykanie się osoby na jakiegokolwiek wartości nowego środowiska, a tym samym zasklepianie się tylko i wyłącznie w przeniesionym przez siebie systemie wartości i wzorów zachowań<sup>214</sup>. Hermetyczne zamknięcie własnego systemu wartości w zderzeniu z nową rzeczywistością prowadzić ostatecznie może do jakiejś formy ucieczki we-

---

<sup>213</sup> Por. G. Baggio, dz. cyt., s. 24; G. Ferreto, dz. cyt., s. 99; D. Macdonald, art. cyt., s. 3–15.

<sup>214</sup> Por. G. Ferreto, dz. cyt., s. 99; B. Synak, art. cyt., s. 20.



wewnętrznej, izolacji psychospołecznej, wyobcowania społecznego<sup>215</sup>. W takim sensie wydawać się może, że silne poczucie tożsamości etnicznej, którego istotnym elementem jest akceptowany system wartości, stwarzając z jednej strony system zabezpieczający przed zagubieniem osoby, stanowiąc może z drugiej strony system spychający osobę na margines życia społeczno-kulturowo-gospodarczego środowiska.

W tym miejscu podkreślić zatem należy, że autentyczne poczucie tożsamości regionalnej, uniemożliwiając deprecjację i negację własnego świata wartości, a tym samym uniemożliwiając zagubienie osoby w formie wewnętrznego wykorzenia lub asymilacji, nie tworzy bariery uniemożliwiającej włączenie człowieka w nowe środowisko. Inaczej mówiąc, „nie pozwalając” na przykład na pełne „wchłonięcie” jednostki przez nową rzeczywistość, jednocześnie jednak „pozwala”, a nawet wprost umożliwia jej integrację w świecie nowej kultury i społeczności. Wynika to z samej natury poczucia regionalnej tożsamości. Stąd też podkreślić należy, że dotychczasowe twierdzenia dotyczące ochrony osoby przed zagubieniem definiowały jedynie pierwszy wymiar bezpieczeństwa, które gwarantuje jej regionalizm w całym procesie wchodzenia w nową rzeczywistość. Jest to jak gdyby negatywny jej wymiar.

Drugim podstawowym twierdzeniem, które można uznać za zasadnicze i ogólnie ważne w zakresie interesującej nas problematyki, jest stwierdzenie, że bezpieczeństwo osoby gwarantowane przez regionalizm jawi się także jako umożliwienie integracji jednostki w nowym środowisku. Inaczej mówiąc, oddziaływanie rzeczywistej świadomości regionalnej jest integrujące zarówno w wymiarze osobowościowym, jak i społecznym<sup>216</sup>. Takie oddziaływanie poczucia tożsamości na osobę jest w istocie także gwarantowaniem jej bezpieczeństwa w procesie wchodzenia w nową rzeczywistość. Uniemożliwia ono bowiem tak zwaną izolację psychospołeczną, wyobcowanie i wykorzenie społeczne, a także zepchnięcie osoby na margines życia społeczno-kulturowo-gospodarczego w nowym dla niej środowisku<sup>217</sup>. Stwierdzenie o integrującym oddziaływaniu świadomości regionalnej tożsamości definiuje drugi wymiar bezpieczeństwa, które daje osobie regionalizm w jej wchodzeniu w inny niż regionalny świat. Zasadność tej tezy wymaga jednak bardziej szczegółowych wyjaśnień.

---

<sup>215</sup> Por. J. Turowski, art. cyt., s. 38

<sup>216</sup> Por. J. Majka, *Zagadnienie integracji grup etnicznych...*, art. cyt., s. 53.

<sup>217</sup> Por. G. Baggio, dz. cyt., s. 30; M. Livolsi, art. cyt., s. 127; K. Olejarczyk, art. cyt., s. 289–293.

Przede wszystkim stwierdzić należy, że integrujące oddziaływanie poczucia tożsamości regionalnej gruntuje się na dwóch podstawowych prawdach. Pierwsza z nich dotyczy samej natury i istoty poczucia tożsamości regionalnej. Jak twierdzi W. Osiatyński we wstępie do polskiego wydania książki M. Novaka *Przebudzenie etnicznej Ameryki*, osobowość ukształtowana w warunkach etniczności jest typem tak zwanej osobowości pluralistycznej. Jej istota polega z jednej strony na pełnym zrozumieniu własnego świata symbolicznego, w jakim jednostka dorastała i żyła, a także na zrozumieniu ograniczeń tego świata, z drugiej zaś strony na zrozumieniu rzeczywistej wartości odmiennych światów symboli i odmiennej kultury innych<sup>218</sup>. Oznacza to, że świadomość etniczna i regionalna prowadzi do dokładniejszego samopoznania, do pełnej świadomości rzeczywistej wartości własnego systemu, ale jednocześnie w oparciu o odkrywanie wartości własnego systemu do pełnego zrozumienia wartościowości innych systemów etnicznych. Poznając bowiem i doświadczając własnych wartości, człowiek uczy się rozumieć, dostrzegać i szanować rzeczywiste wartości innych systemów<sup>219</sup>.

Druga prawda, na której gruntuje się integracyjne oddziaływanie świadomości regionalnej, dotyczy samej istoty systemu wartości. Pomijając bardziej szczegółowe analizy w tej materii, należy jedynie podkreślić, że wielorakie doświadczenia wskazują, iż żaden regionalny system wartości nie jest hermetycznie zamknięty w relacji do innych regionalnych i etnicznych systemów wartości<sup>220</sup>. Oznacza to, że akceptowany przez jednostkę w ramach jej poczucia tożsamości określony system wartości nie jest tak hermetycznie zamknięty, by uniemożliwiał jej przyjmowanie rzeczywistych wartości tkwiących w innych systemach. W tym miejscu zaznaczyć należy, że otwarcie i przyjmowanie wartości innego systemu nie oznacza jednak negacji własnego.

W oparciu o te prawdy można dopiero zrozumieć i prześledzić cały proces integracyjnego oddziaływania świadomości etnicznej na jednostkę ludzką w jej przechodzeniu w nowe środowisko. Sama natura tej świadomości, a także natura systemu wartości, który jest osobie „dany” w poczuciu jej regionalnej tożsamości, otwierają i uwrażliwiają człowieka na rzeczywiste wartości nowego środowiska. Przy tym dodać należy, że nie chodzi tylko i wyłącznie o samo otwarcie i uwrażliwienie, ale także o umiejętność trafnego ich odczytywania, interpretowania, a tym samym w pełni świadomego ak-

---

<sup>218</sup> Por. W. Osiatyński, wstęp M. Novak, *Przebudzenie*, dz. cyt., s. 24.

<sup>219</sup> Por. tamże, s. 21; J. Zubrzycki, *Wielokulturowość...*, art. cyt., s. 72.

<sup>220</sup> Por. M. Gordon, *Assimilation...*, dz. cyt., s. 75; K. Sopuch, *Regionalizm a kultura narodowa...*, art. cyt., s. 27, 28; B. Synak, art. cyt., s. 19–20.

ceptowania i przyjmowania. B. Synak widzi to ten sposób, że doświadczenie własnej etniczności uczy człowieka trafniej odczytywać elementy nowego systemu i przyjmować je w sposób wybiórczy, a nie bezkrytyczny<sup>221</sup>. Novak uważa, że zdobycie świadomości regionalnej jest drogą do rzeczywistego wchodzenia w nowe środowisko poprzez dojrzałe i świadome przyjmowanie wszystkich wartościowych elementów nowego systemu<sup>222</sup>. Wreszcie K. Sopuch twierdzi, że poczucie własnej tożsamości pozwala człowiekowi w nowej rzeczywistości hierarchizować wartości nowego środowiska, szczególnie te nadrzędne, a tym samym świadomie je akceptować<sup>223</sup>.

Stwierdzić zatem należy, że świadomość regionalnej przynależności, dając osobie możliwość otwierania się na elementy nowego systemu, umożliwiając ich właściwą czytelność i interpretację, tym samym niejako „provokuje” do ich akceptacji i przyjęcia. W tym też ujawnia się jej integrujące oddziaływanie na osobę w relacji do nowego środowiska. Czym bowiem jest integracja osoby w nowym środowisku?

J. Gruszczyński określa ją jako wzajemną wymianę wartości zachodzącą pomiędzy systemem wartości, który posiada osoba, a systemem wartości nowego środowiska<sup>224</sup>. R. Dzwonkowski ujmuje ją jako wzajemną wymianę wartości między jednostką czy grupą emigracyjną a społeczeństwem imigracyjnym i tworzeniem z nim w miarę harmonijnej całości z jednoczesnym zachowaniem własnej osobowości narodowej i kulturowej<sup>225</sup>. Z kolei, zdaniem J. Bakalarza, integracja oznacza proces spontanicznego nawiązywania wszechstronnych relacji migranta z tubylcami, wzajemnej wymiany, wartości kulturowych i aktualnego uczestnictwa migrantów w życiu miejscowej społeczności<sup>226</sup>.

W świetle przytoczonych stanowisk oczywista wydaje się sprawa, że integracja osoby w nowe środowisko dokonuje się przede wszystkim w sferze wartości. Fakt ten podkreślają wszystkie definicje integracji, które spotkać można we współczesnej literaturze. I chociaż w opiniach i definicjach tych podkreśla się wzajemność wymiany tychże wartości, to jednak już sam fakt otwierania się osoby na wartości nowego systemu, a także ich przyjmowa-

<sup>221</sup> Por. B. Synak, art. cyt., s. 19.

<sup>222</sup> Por. M. Novak, art. cyt., s. 41.

<sup>223</sup> Por. K. Sopuch, *Regionalizm a kultura narodowa...*, art. cyt., s. 28.

<sup>224</sup> Por. J. Gruszczyński, *Integracja kulturalna społeczności...*, art. cyt., s. 15.

<sup>225</sup> Por. R. Dzwonkowski, *Młodzież polonijna we Francji wobec polskich tradycji narodowych. Z zagadnień integracji społecznej*, „Studia Polonijne”, t. 2, Lublin 1977, s. 207–214.

<sup>226</sup> Por. J. Bakalarz, *Integracja migrantów...*, art. cyt., s. 62.

nie i akceptacja uznane być muszą za element integracji człowieka w nowym środowisku – włączenie osoby w nową rzeczywistość<sup>227</sup>.

Tak rozumiane włączenie, jako element autentycznej integracji, dokonywać się może w różnych sferach wartości. Stąd też poszczególni autorzy wymieniają wielorakie płaszczyzny. Na przykład J. Gruszczyński mówi o płaszczyznach: kulturowej, społecznej, religijnej, politycznej, ekonomicznej<sup>228</sup>. Z kolei W.S. Landecker wymienia płaszczyzny: normatywną, funkcjonalną, kulturową, komunikacyjną<sup>229</sup>. Nie jest jednak sprawą najistotniejszą wyszczególnienie w tym miejscu wszystkich ewentualnych płaszczyzn wartości, w których dokonywać się może włączenie osoby. Ważne jest natomiast w naszych dociekaniach stwierdzenie, że autentyczne poczucie własnej regionalnej i etnicznej tożsamości otwiera w sposób naturalny osobę na rzeczywisty świat wartości innego systemu, ułatwia ich interpretację, czytelność i ocenę, a tym samym niejako naturalnie „prowokuje” do ich akceptacji i przyjmowania. Przyjmowanie zaś wartości nowego systemu jest rzeczywistym wchodzeniem w nowe środowisko, które można i należy określić pojęciem „integracji”. W tym ujawnia się zasadnicza prawda o integracyjnym oddziaływaniu świadomości etnicznej na osobę.

Zagadnienie to wymaga jednak istotnych dopowiedzeń. Całe bogactwo integracyjnego oddziaływania świadomości własnej etniczności należy widzieć nie tylko w tym, że „prowokuje” ona osobę do zaangażowania w świat wartości nowego systemu, ale także w tym, że czyni proces akceptacji tych wartości procesem nie gwałtownym, wymuszonym i bezkrytycznym, ale stopniowym i spontanicznym. Te zaś elementy są istotne i niezbędne we właściwym procesie wchodzenia w nową rzeczywistość. Jak twierdzi J. Bakalarz:

Jako pierwszy warunek integracji uznaje się stopniowość, która jest podyktowana naturalnymi prawami rządzącymi życiem psychicznym i społecznym człowieka. Życie nie znosi – jak wiadomo – skoków, ale rozwija się i dostosowuje do nowej sytuacji na drodze powolnej ewolucji. (...) Drugim warunkiem integracji jest jej spontaniczność. Podkreślając ten warunek uznaje się, że migrant sam dąży do łączenia wartości własnych z obcymi. Jego włączenie do społeczności jest wtedy naturalne i skuteczne<sup>230</sup>.

---

<sup>227</sup> Por. E. Glarizio, *Migration moderne...*, art. cyt., s. 19.

<sup>228</sup> Por. J. Gruszczyński, *Procesy integracyjne trzech pokoleń zbiorowości polskich we Francji, Anglii i Szwecji*, „Studia Polonijne”, t. 6, Lublin, s. 269–276.

<sup>229</sup> Por. W.S. Landecker, *Principles of Sociology*, red., R. Freedman i in., H. Holt and Company, New York 1956, s. 170–200.

<sup>230</sup> J. Bakalarz, *Integracja migrantów...*, art. cyt., s. 67–68.

Poczucie własnej etniczności, które posiada osoba, umożliwiając jej interpretację, czytelność, hierarchizowanie i ocenę wartości nowego systemu społeczno-kulturowego, czyni cały proces akceptacji wartościowych elementów nowego środowiska, a tym samym rzeczywistego w nie wchodzenia, procesem nie gwałtownym, ale stopniowym i spontanicznym. Jest to istotne bogactwo integracyjnego oddziaływania świadomości etnicznej.

Podkreślić wreszcie należy jeszcze jeden istotny element integracyjnego oddziaływania świadomości regionalnej przynależności. Można go określić pojęciem, koordynacji całego procesu integracji<sup>231</sup>. Pojęcie to oznacza, że z jednej strony osoba staje się rzeczywistym uczestnikiem życia miejscowej społeczności poprzez akceptację i przyjmowanie wartościowych elementów nowego systemu, z drugiej zaś strony osoba zachowuje rzeczywistą „przynależność” do swojego systemu wartości ukształtowanego na bazie struktur społeczno-kulturowych własnego środowiska<sup>232</sup>. Inaczej mówiąc, poczucie tożsamości etnicznej, które posiada osoba, uruchamia w całym procesie wchodzenia w nowe środowisko niejako dwa podstawowe mechanizmy.

Pierwszym z nich jest otwarcie osoby na rzeczywiste wartości nowego środowiska, komunikowanie i przyjmowanie określonych elementów nowej rzeczywistości, a tym samym włączanie się w nowe struktury społeczno-kulturowe. Drugim zaś jest mechanizm, który określić można mechanizmem zachowawczym, dzięki któremu osoba nie traci rzeczywistych wartości własnego systemu oraz własnej identyfikacji. W ten sposób świadomość etnicznej przynależności umożliwia funkcjonowanie dwóch niejako przeciwstawnych mechanizmów: jednoczącego osobę z nowym środowiskiem, a także zachowawczego wobec własnych kulturowo-społecznych „korzeni”<sup>233</sup>.

J. Bakalarz ujmuje to w ten sposób, że poczucie tożsamości etnicznej oddziałuje dwojako na konkretną jednostkę. Z jednej strony uruchamia potrzebę naturalnego otwarcia się jej na innych ludzi, do dialogu i wymiany kulturowej z tubylcami, z drugiej zaś strony skłania jednostkę do rzeczywistej troski o zachowanie własnego dziedzictwa etycznego<sup>234</sup>. W wyniku oddziaływania obu mechanizmów z jednej strony osoba podlega prawdziwemu włączeniu w nowe środowisko w sferze tego, co faktycznie wartościowe, z drugiej zaś strony sama tożsamość etyczna osoby podlega stop-

<sup>231</sup> Por. A. Perotti, *Raporti giuridico-pastorali tra Chiesa di emigrazione e Chiesa di immigrazione*, „On the Move” 1973, nr 3, s. 63–65.

<sup>232</sup> Por. Instrukcja Kongregacji Biskupów, *De pastoralis migratorum cura* (22 VIII 1969), [w:] *Acta Apostolicae Sedis* 1969, nr 61, s. 614–643.

<sup>233</sup> Por. K. Olejarczyk, *The Cultural...*, art. cyt., nr 289–293.

<sup>234</sup> Por. J. Bakalarz, *Duszpasterstwo a tożsamość...*, art. cyt., s. 83.

niowej ewolucji, stając się w większym lub mniejszym stopniu tożsamością odnowioną, która organicznie łączy elementy tradycyjne z nowymi, własne z obcymi, a partykularne z bardziej uniwersalnymi<sup>235</sup>. Ujmując rzecz jeszcze nieco inaczej, należy podkreślić, że świadomość swej etnicznej przynależności i tożsamości umożliwia i zapewnia podwójne ukierunkowanie w całym procesie wchodzenia osoby w nową rzeczywistość. Jest to ukierunkowanie ku przeszłości i ku przyszłości. Dzięki pierwszemu, polegającemu na ciągłym powracaniu do korzeni kulturowych, osoba pozostaje wierna własnemu dziedzictwu i zachowuje rdzeń swej regionalnej tożsamości; dzięki drugiemu nabywa wartościowe elementy nowego środowiska, włącza się w nie w sferze wartości, a tym samym rozwija i ubogaca pierwotną swą tożsamość<sup>236</sup>.

Efektom tak pojętej koordynacji całego procesu integracyjnego, który zapewnia osobie posiadanie przez nią poczucia tożsamości swej etniczności, jest na odcinku indywidualnym uformowanie i ukształtowanie nowego człowieka o wielokulturowej tożsamości. W płaszczyźnie kulturowej jest on człowiekiem dwukulturowym: w płaszczyźnie społecznej pozostaje wierny własnej społeczności, ale równocześnie jest obywatelem nowej społeczności. Zachowuje on w ten sposób swą przynależność etniczną, a równocześnie jest członkiem nowej rzeczywistości. Zasygnalizowanej tu wielokierunkowej tożsamości nie należy jednak rozumieć w ten sposób, że uczestnictwo osoby w nowej rzeczywistości polega na dwutorowości jej życia społeczno-kulturowego, ale na tym, że harmonizuje on w sobie zewnętrzną i wewnętrzną przynależność do dwóch społeczności i uczestnictwo w dwóch kulturach<sup>237</sup>.

Całe zatem bogactwo integracyjnego oddziaływania świadomości etnicznej na osobę w jej przechodzeniu w nową rzeczywistość należy widzieć w trzech płaszczyznach. Pierwszą z nich stanowi otwieranie osoby na wartości innego systemu, umożliwienie ich interpretacji i hierarchizowania, a tym samym świadomej i odpowiedzialnej akceptacji. Drugą stanowi spontaniczność i stopniowość wchodzenia w nową rzeczywistość. Wreszcie trzecią płaszczyzną jest tak zwana „koordynacja całego procesu integracji”, która umożliwia zachowanie rdzenia własnej kulturowo-społecznej przynależności, a jednocześnie rzeczywiste włączenie w nowe środowisko.

---

<sup>235</sup> Por. K. Olejarczyk, art. cyt., s. 289.

<sup>236</sup> Por. J. Bakalarz, *Duszpasterstwo a tożsamość...*, art. cyt., s. 81–82; K. Olejarczyk, *The Cultural...*, art. cyt. s. 289–293.

<sup>237</sup> Por. J. Bakalarz, *Duszpasterstwo a tożsamość...*, art. cyt., s. 81–82.

Jeśli zatem przyjąć, jak twierdzi J. Turowski, że cały proces wchodzenia osoby w nowe struktury społeczno-kulturowe przebiegać może między monizmem etnocentrycznym (dana jednostka zasklepia się w przyniesionym systemie wartości i wzorów zachowań), poprzez pluralizm kulturowy (jednostka żyje zarówno kulturą społeczeństwa nowego, jak i kulturą swojej grupy), aż do następnego bieguna, którym byłaby asymilacja jako utrata całości kultury swojej grupy etnicznej i identyfikacji z nią na rzecz całkowitego przyjęcia kultury nowej społeczności – to trzeba zdecydowanie podkreślić, że poczucie tożsamości regionalnej gwarantuje osobie integrację w formie tzw. „pluralizmu kulturowo-społecznego” i kształtuje tak zwaną osobowość pluralistyczną<sup>238</sup>.

W tym ujawnia się całe bogactwo bezpieczeństwa gwarantowanego osobie w procesie jej przechodzenia w nową rzeczywistość. Poczucie tożsamości regionalnej w sposób rzeczywisty włącza człowieka w życie nowego środowiska, a tym samym uniemożliwia zepchnięcie człowieka na margines kulturowo-społeczno-gospodarczego życia nowej rzeczywistości, a także zabezpiecza rdzeń jego etnicznej przynależności.

Podsumowując analizy obecnego paragrafu stwierdzić należy, że cały problem bezpieczeństwa gwarantowanego osobie przez regionalizm w procesie jej przechodzenia w nową rzeczywistość można zdefiniować przy pomocy dwóch zasadniczych i ogólnie ważnych tez. Pierwszą stanowi twierdzenie, że świadomość regionalnej tożsamości, którą posiada osoba, uniemożliwia jej zagubienie w formie tak zwanego wewnętrznego „wykorzenia” i asymilacji w nowym dla niej środowisku. Drugą zaś tezę stanowi twierdzenie, że świadomość etniczna umożliwia osobie właściwą integrację z nowym środowiskiem, przez co należy rozumieć, że osoba z jednej strony staje się uczestnikiem życia nowej dla niej społeczności, z drugiej zaś strony zachowuje swoją regionalną przynależność.

Przytoczone tu tezy nie stanowią wprawdzie jednej, ogólnie ważnej teorii w zakresie problemu miejsca osoby w nowej społeczności. Wydaje się jednak dostatecznie jasno tłumaczyć i definiować bezpieczeństwo gwarantowane osobie przez regionalizm w procesie wchodzenia i odnajdywania przez nią swego właściwego miejsca w nowych strukturach społeczno-kulturowych. Całe bezpieczeństwo ujawnia się zatem w tym, że osoba nie „ginie” w nowym dla niej środowisku ani nie zostaje „zepchnięta” na jego margines, ale integruje się z nową rzeczywistością, utrzymując jednocześnie swoją etniczną tożsamość.

---

<sup>238</sup> Por. J. Turowski, art. cyt., s. 38.

## 2. Związek osoby z „prywatną ojczyzną” jako wartościowy sposób bycia w nowej społeczności

Odkrywanie i przeżywanie przez osobę własnej etniczności i regionalności wydaje się czynić cały proces jej przechodzenia w nową rzeczywistość społeczno-kulturową nie tylko bezpiecznym dla konkretnej jednostki, ale także wartościowym dla nowej społeczności. Pojęcie to oznacza, że nowe społeczeństwo „otrzymuje” w tym procesie jednostkę w pełni wartościową. W czym wyraża się owa „wartościowość” jednostki „zakorzenionej” we własnej etniczności dla nowego społeczeństwa?

W odpowiedzi na zasygnalizowane powyżej pytanie trzeba w pierwszej kolejności wyjść od stwierdzenia, że użyte tu pojęcie „wartościowości” jednostki może budzić określone zastrzeżenia i wątpliwości. Wątpliwości te wydają się w pełni uzasadnione. Katolicka nauka społeczna uznaje bowiem, że osoba ludzka, w najgłębszej swej istocie, jest wartością, co konsekwentnie dalej oznacza, iż każdy człowiek jest dla określonej społeczności wartością przez sam fakt swego wartościowego człowieczeństwa. W tym kontekście używane przez nas pojęcie „jednostka wartościowa” budzić może kontrowersje. Faktycznie bowiem nie istnieje jednostka „bezwartościowa”. W związku z tym skrótowego przynajmniej i ogólnego wyjaśnienia domaga się termin „jednostka wartościowa”.

Podkreślić należy przede wszystkim, że pojęcie to oznacza rzeczywistość, aktywne uczestnictwo osoby w życiu określonej społeczności. Nie ulega bowiem wątpliwości, że jednostka pomimo faktycznej swej wartościowości osobowej, a tym samym faktycznej wartościowości dla społeczeństwa, w którym żyje, może jednak być tylko i wyłącznie biernym uczestnikiem rzeczywistości społeczno-kulturalno-politycznej. Przejawiać się to może wielorako, między innymi, jak ujmuje to J. Kondziela, w tak zwanym „pogłosie indywidualizmu” w formie jednostronnego akcentowania własnych praw, domagania się określonych świadczeń ze strony społeczności oraz wielorakich zabezpieczeń społecznych, bez równoczesnego zaangażowania się w określoną rzeczywistość społeczno-kulturowo-gospodarczą<sup>239</sup>. Użyte przez nas pojęcie „wartościowość” oznacza zatem przede wszystkim świadomą odpowiedzialność osoby za współtworzenie własnego środowiska społecznego, która w praktyce przejawia się w całokształcie postaw prospołecznych i zachowań społecznie odpowiedzialnych, a więc jak twierdzi J. Kondziela:

---

<sup>239</sup> Por. J. Kondziela, *Osoba we wspólnocie. Z zagadnień etyki społecznej, gospodarczej i międzynarodowej*, Katowice 1987, s. 19.



odpowiedzialnych za naród jako całość, za kulturę narodową, za pierwiastki chrześcijańskie w tej kulturze; odpowiedzialność za jakość życia, w tym także za jakość stosunków międzyludzkich w życiu codziennym, za jakość pracy w produkcji i w usługach; upowszechnianie społecznej (chrześcijańskiej) motywacji pracy<sup>240</sup>.

Pełna odpowiedzialność jednostki za społeczeństwo oznacza zatem faktyczną jej aktywność na rzecz dobra wspólnego, którą to aktywność niektórzy autorzy określają i definiują jako katalog obowiązków obywatelskich wobec nadrzędnej społeczności, bądź to politycznej, bądź religijnej<sup>241</sup>. „Wartościowość” jednostki w życiu społecznym, o której tu mówimy, to jej rzeczywiste uczestnictwo w formie odpowiedzialności i aktywnego zaangażowania na rzecz własnego środowiska.

W tym miejscu podkreślić jednak należy, że tak rozumiane uczestnictwo w formie odpowiedzialności i aktywnego zaangażowania na rzecz własnego środowiska jest jak gdyby finalnym wymiarem „wartościowości” osoby w społeczeństwie, a więc wymiarem, który jest postrzegany i możliwy do oceny. Rzeczywiste bowiem uczestnictwo jednostki we własnym środowisku gruntuje się na podłożu jej faktycznego „zakorzenienia” w strukturach społeczno-kulturowo-politycznych tegoż środowiska. Inaczej mówiąc, aby jednostka ludzka była faktycznie odpowiedzialna i aktywnie zaangażowana na rzecz społeczeństwa, musi czuć się do niego faktycznie przynależna w formie tak zwanego „zakorzenienia” lub, jak nazywa to L. Bądkowski – łatwo sprawdzalnego „przydziału”, który gruntuje ją i określa jej miejsce wśród ludzi, których zna i z którymi łączy ją stosunki bezpośrednie i zrozumiałe, oraz wśród rzeczy i spraw, które są jej bliskie<sup>242</sup>. E. Kruk nazywa to faktycznym poczuciem” i „świadomością «bycia u siebie»”<sup>243</sup>. Chodzi tu po prostu o rzeczywistą integrację osoby w środowisku kulturowo-społecznym.

Integracja z konkretną rzeczywistością daje bowiem poczucie „bycia u siebie”, a tym samym pozwala na zrozumienie swoich obowiązków i zadań, a konsekwentnie dalej na faktyczne włączenie się w nurt życia tego środowiska<sup>244</sup>. W związku z tym pojęcie „wartościowości” jednostki dla społeczeństwa

<sup>240</sup> Tamże, s. 51–52.

<sup>241</sup> A. Böhm, *Wszyscy mówią o prawach, my mówimy o obowiązkach*, [w:] *Moralność chrześcijańska*, Poznań–Warszawa 1987, s. 252–269.

<sup>242</sup> Por. L. Bądkowski, *Nie chodzi o rezerwat...*, art. cyt., s. 95.

<sup>243</sup> Por. E. Kruk, *Ruch obywatelski. Z mazurskiego brulionu*. „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1989, nr 2, s. 12.

<sup>244</sup> Por. A. Paplauskas-Ramunas, *The Fundamental Principles of Integration*, [w:] *Integration of the Catholic Immigrant. Fourth International Catholic Migration Congress*, Montreal 1960, s. 123–127.

czeństwa oznacza także jej rzeczywistą integrację społeczno-kulturową, to znaczy jej prawdziwą przynależność do konkretnego środowiska. Mówiąc inaczej, dla społeczności wartościowa jest jednostka „zakorzeniona”, zintegrowana i mająca poczucie swej przynależności.

Wspomnieć wreszcie należy, że pełna, ale jednocześnie właściwa integracja osoby ze społeczno-kulturowym środowiskiem możliwa jest tylko i wyłącznie w oparciu o silne poczucie własnej osobowej tożsamości i podmiotowości, jakie posiada jednostka. Tylko w ten sposób osoba świadomie i w pełni „zakorzenia” się w strukturach społeczno-kulturowych określonej rzeczywistości. E. Kruk ujmuje to w ten sposób, że tylko w oparciu o poczucie „bycia sobą” człowiek integruje się z konkretną rzeczywistością i kształtuje świadomość „bycia u siebie”<sup>245</sup>. Człowiek bowiem, który nie doświadcza i nie przeżywa siebie jako osoby i swej podmiotowości, jest albo społecznie wyalienowany, to znaczy – jak ujmuje to D. Tusk – chroni się wprawdzie w ramach społeczności, ale faktycznie jest obcy naturze, drugiemu człowiekowi, społeczności; albo staje się przedmiotem zasymilowania<sup>246</sup>. Osoba zatem, która nie ma poczucia własnej osobowej tożsamości, nigdy nie integruje się ze środowiskiem, nie znajduje w nim swojego „zakorzenienia”. „Wartościowość” jednostki musi zatem także ujmować jej faktyczną świadomość własnej osobowej tożsamości i podmiotowości.

Ostatecznie stwierdzić należy, że „wartościową” dla społeczeństwa jest jednostka świadoma swej tożsamości, zintegrowana ze społecznością i rzeczywiście uczestnicząca w jej życiu w formie odpowiedzialności i aktywnego zaangażowania na rzecz własnego środowiska. Wszystkie elementy stanowią tu o rzeczywistej wartości. Nie ma bowiem aktywnej obecności w środowisku bez rzeczywistego „zakorzenienia” w społeczności i kulturze, co z kolei jest niemożliwe bez doświadczenia i przeżywania siebie jako osoby. W tym też sensie używane jest pojęcie jednostki „wartościowej” w obecnych analizach.

Czy w związku z tym, w kontekście tak rozumianej wartościowości osoby, odkrywanie i przeżywanie przez jednostkę własnej etniczności czyni cały proces jej przechodzenia w nową rzeczywistość procesem wartościowym dla tejże rzeczywistości? Czy rzeczywiście społeczeństwo „otrzymuje” w tym procesie jednostkę w pełni wartościową? Odpowiedź na te pytania nasuwa się niejako samorzutnie w kontekście całokształtu analiz przeprowadzonych w obecnym rozdziale. Jest ona po prostu ich logicznym wnioskiem. Analizy te bowiem, jeśli nie bezpośrednio, to przynajmniej pośrednio definiują, jaką jednostkę „otrzy-

---

<sup>245</sup> Por. E. Kruk, art. cyt., s. 12.

<sup>246</sup> Por. D. Tusk, *Spętani w działaniu...*, art. cyt., s. 15.

muje” nowe społeczeństwo w procesie przechodzenia osoby ze świata własnej etniczności w świat innej społeczności i kultury. Stąd też w odpowiedzi na zasygnalizowane pytanie ograniczymy się do kilku syntetyzujących stwierdzeń.

Ujmując interesujący nas problem od strony negatywnej, należy podkreślić, że nowe społeczeństwo „otrzymuje” jednostkę niezagubioną w nowej rzeczywistości. Wynika to z oczywistego faktu, że regionalizm daje osobie silne poczucie własnej tożsamości i podmiotowości wyrosłe i ukształtowane na bazie bliskiego sobie aksjologicznego systemu kulturowo-społecznego, który włączając człowieka w określony, stały system wartości umożliwia dokonywanie świadomych wyborów, wartościowanie w istotnych sprawach życia, określanie swego odniesienia do innych systemów. I chociaż w procesie przechodzenia osoby w nowe środowisko następuje fizyczne oderwanie człowieka od całego systemu struktur społeczno-kulturowych własnego regionalnego środowiska, to jednak nie następuje pozbawienie człowieka jego etnicznej, a tym samym osobowej tożsamości. Można powiedzieć, że jednostka pozostaje dzięki poczuciu własnej tożsamości jednostką psychologicznie i społecznie silną w zderzeniu z nową społeczno-kulturową rzeczywistością, co w praktyce, jak wykazano wcześniej, oznacza, że jednostka ludzka ani nie pozwala „zepchnąć” się na margines życia, ani wewnętrznie „wykorzenić”, ani całościowo zasymilować, to znaczy nie pozwala się zagubić w masie i beczasowości<sup>247</sup>. Jednostka zaś zagubiona w konkretnej rzeczywistości jest zawsze „bezwartościowa” dla określonego środowiska. D. Tusk ujmuje to w ten sposób, że ludzie zagubieni, „wyrwani z gleby”, pozbawieni „korzeni” i wspólnotowych więzi stanowią dla określonej społeczności po prostu niebezpieczną kategorię. Nie stanowią oni bowiem nigdy wspólnoty, lecz tylko niebezpieczny i nieobliczalny w swych reakcjach tłum<sup>248</sup>.

Ujmując zatem cały problem „wartościowości” jednostki od strony negatywnej, należy stwierdzić, że w procesie przechodzenia – dzięki regionalizmowi – nowe społeczeństwo „otrzymuje” zawsze jednostkę niezagubioną. Definiując zaś ten problem od strony pozytywnej, należy podkreślić, że

społeczeństwo otrzymuje jednostkę psychologicznie i społecznie silną, a więc świadomą swej tożsamości i podmiotowości, posiadającą określony zwarty system wartości, który zapewnia jej identyfikację, wartościowanie, kształtowanie postaw w istotnych sprawach życia<sup>249</sup>.

<sup>247</sup> Por. R. Dubos, dz. cyt., s. 107, 272–273; D. Macdonald, art. cyt., s. 3–75; M. Novak, dz. cyt., s. 103; D. Tusk, *Spętani w działaniu...*, art. cyt., s. 14–16.

<sup>248</sup> Por. D. Tusk, *Spętani w działaniu...*, art. cyt., s. 15.

<sup>249</sup> Por. J. Majka, *Integracja grup etnicznych...*, art. cyt., s. 49.

Poczucie swej tożsamości i podmiotowości jest zatem pierwszym zasadniczym elementem „wartościowości” osoby, którą „otrzymuje” nowe społeczeństwo.

Wcześniejsze analizy wykazały także, że jednostka o silnym poczuciu własnej osobowej tożsamości potrafi w pełni świadomie wchodzić w nową rzeczywistość, a jednocześnie właściwie i prawdziwie integrować się z nowym dla niej środowiskiem. Wynika to z faktu, że silne poczucie własnej podmiotowości umożliwia i ułatwia osobie w pełni świadome dostrzeganie wartości innych systemów społeczno-kulturowych, pomaga w ich odczytywaniu i interpretacji, a tym samym umożliwia ich akceptowanie i przyjmowanie. Tylko bowiem na bazie przeżywania i doświadczania siebie jako osoby, co jest dane jednostce w posiadanym przez nią poczuciu swej etnicznej przynależności, osoba potrafi w pełni otwierać się na prawdziwe wartości nowej dla niej rzeczywistości<sup>250</sup>. Otwieranie zaś i przyjmowanie wartości nowego systemu jest wchodzeniem w nową rzeczywistość, które określić możemy jako integrację. Integracja osoby w nowym środowisku dokonuje się bowiem przede wszystkim w sferze wartości<sup>251</sup>.

Należy zatem zasadnie wnioskować, że w oparciu o rzeczywiste doświadczanie swej podmiotowości danej osobie w poczuciu swej regionalnej tożsamości następuje jej integracja z nowym środowiskiem. Przy tym należy dodać, że dzięki świadomości swej tożsamości jest to zawsze integracja spełniająca dwa podstawowe jej wymogi, jakimi są spontaniczność i stopniowość<sup>252</sup>.

W związku z tym rodzi się jednak pytanie, czy jest to integracja rzeczywiście pełna, którą można nazwać pełnym „zakorzeniem” w nowej rzeczywistości. Wątpliwości wydają się tu być w pełni uzasadnione. Analizy poprzedniego punktu wykazały bowiem, że przy silnym poczuciu własnej etniczności jednostka z jednej strony wchodzi w nową rzeczywistość poprzez przyjmowanie i akceptację wartościowych elementów nowego środowiska, z drugiej zaś strony zachowuje rzeczywistą „przynależność” do swego systemu ukształtowanego na bazie regionalnych struktur społeczno-kulturowych własnego środowiska.

Efektom tego jest, jak twierdzi J. Bakalarz, na odcinku indywidualnym ukształtowanie nowego człowieka o wielokulturowej tożsamości, co w prak-

---

<sup>250</sup> Por. G. Baggio, dz. cyt., s. 30; E. Glarizio, art. cyt., s. 19; D. Macdonald, art. cyt., s. 3–35; M. Livolsi, art. cyt., s. 127; M. Novak, dz. cyt., s. 41; B. Synak, art. cyt., s. 19.

<sup>251</sup> Por. J. Bakalarz, *Integracja migrantów...*, art. cyt., s. 62; J. Gruszyński, *Integracja kulturalna...*, art. cyt., s. 15.

<sup>252</sup> Por. J. Bakalarz, *Integracja migrantów...*, art. cyt., s. 67–68; E. Glarizio, art. cyt., s. 19; A. Perotti, art. cyt., s. 63–65.

tyce oznacza, że w płaszczyźnie kulturowej jest on osobą dwukulturową, w płaszczyźnie społecznej pozostaje on wierny własnej społeczności, ale równocześnie jest obywatelem nowej społeczności. Zachowuje w ten sposób swą przynależność etniczną, a równocześnie jest członkiem nowej rzeczywistości<sup>253</sup>. Czy zatem osoba o wielokierunkowej tożsamości może faktycznie być zintegrowana z nowym środowiskiem, czuć się w nim „zakorzeniona” i do niego w pełni „przynależna” przy jednoczesnym poczuciu swej przynależności do dawnych struktur społeczno-kulturowych?

Wyjaśnienia wymaga w tym miejscu pojęcie tożsamości „wielokierunkowej” lub – jak twierdzą niektórzy – tak zwanej „osobowości pluralistycznej”. Wyjaśnienie tego bowiem pojęcia jest równoznaczne z uzyskaniem odpowiedzi na wyżej zasygnalizowaną w postaci pytania wątpliwość. Przede wszystkim stwierdzić należy, że pojęcie „osobowości pluralistycznej” nie oznacza wielotorowości, w tym konkretnym przypadku nie oznacza dwutorowości, co w praktyce równałoby się temu, iż uczestnictwo osoby w nowej rzeczywistości polegałoby na dwutorowości jej życia społeczno-kulturowego. Jest to zatem faktycznie jedna, ale zasadniczo przeobrażona, ubogacząca na drodze rozwoju tożsamość konkretnej jednostki ludzkiej. J. Bakalarz twierdzi, że jej istota polega na organicznym i harmonijnym powiązaniu wartości pochodzących z różnych systemów kulturowych, a zatem harmonizuje ona w sobie zewnętrznie i wewnętrznie przynależność do dwóch społeczności i uczestnictwo w dwóch kulturach<sup>254</sup>. Jest to tożsamość odnowiona, która organicznie łączy elementy tradycyjne z nowymi, elementy własne z obcymi, a partykularne z bardziej uniwersalnymi<sup>255</sup>.

Na bazie istotnego rdzenia wartości regionalnych, które decydują o fundamentalnej tożsamości osoby, następuje bowiem zasymilowanie nowych wartości, co w efekcie sprawia „nowość”, ale jednocześnie i „tradycyjność” tej tożsamości. Jest ona bowiem w jakimś sensie wypadkową świata przyniesionych i przyjętych wartości. Tak rozumiana i ukształtowana tożsamość wielokierunkowa to faktycznie jedna tożsamość, stanowiąca ubogaczącą, odnowioną i rozwiniętą tożsamość etniczną, łączącą organicznie elementy tradycyjne z nowymi. W tej organicznej jedności elementów regionalnych i elementów nowych należy widzieć także jej dwukierunkowość i różnorodność.

Takie ujęcie wielokierunkowej i pluralistycznej tożsamości wyjaśnia w pełni wątpliwości ujęte w formie pytania, czy osoba o takiej tożsamości

<sup>253</sup> Por. J. Bakalarz, *Duszpasterstwo a tożsamość...*, art. cyt., s. 81.

<sup>254</sup> Por. J. Bakalarz, *Integracja migrantów...*, art. cyt., s. 63.

<sup>255</sup> Por. tamże, s. 64.

może faktycznie być w pełni zintegrowana z nowym dla niej środowiskiem. Tak rozumiana tożsamość faktycznie jest efektem integracji osoby w nowym środowisku. Jej powstanie i ukształtowanie jest bowiem możliwe tylko i wyłącznie na płaszczyźnie rzeczywistego otwierania się i przyswajania wartości nowego środowiska, a tym samym rzeczywistego wchodzenia w nie. Jest możliwa poprzez integrowanie się osoby z nowymi dla niej strukturami społeczno-kulturowymi.

Ostatecznie zatem stwierdzić należy, że osoba o pluralistycznej osobowości to osoba faktycznie zintegrowana z określoną rzeczywistością i mająca poczucie pełnej do niej przynależności. Ponieważ tak rozumianą integrację spontaniczną i stopniową, a jednocześnie pełną zapewnia osobie regionalizm, stąd też można zasadnie wnioskować, że nowe społeczeństwo w procesie przechodzenia osoby w nowy świat „otrzymuje” jednostkę autentycznie „zakorzenioną” i posiadającą poczucie swej faktycznej do niej przynależności. Integracja gwarantowana przez regionalizm jest zatem drugim zasadniczym elementem „wartościowości” jednostki dla określonego społeczeństwa.

Idąc konsekwentnie dalej w obecnych analizach, należy wnioskować, że społeczeństwo „otrzymuje” dzięki regionalizmowi także jednostkę rzeczywistości w pełni uczestniczącą w jego życiu w formie odpowiedzialności i zaangażowania na rzecz własnego nowego środowiska, co uznano wcześniej jako podstawowy wymiar „wartościowości” osoby. Wniosek ten wydaje się być w pełni uzasadniony. Jeśli bowiem stwierdzono, że nie ma aktywnej obecności jednostki ludzkiej w środowisku bez rzeczywistego jej „zakorzenienia i integracji, co z kolei jest niemożliwe bez poczucia własnej tożsamości, to podkreślić należy, że oba te elementy w sposób rzeczywisty są zabezpieczone przez poczucie własnej regionalnej tożsamości. Ono bowiem daje osobie świadomość własnej podmiotowości, na bazie której możliwa jest pełna i właściwa integracja w nowym środowisku. Dając zaś możliwość faktycznego „zakorzenienia” w nowej rzeczywistości niejako gwarantuje osobie faktyczne uczestnictwo w niej w formie odpowiedzialności i aktywnego zaangażowania się w życie i działalność nowej społeczności. Temu aktywnemu zaangażowaniu na rzecz dobra wspólnego w formie jego rozwoju, pełnego udziału w wartościach kulturowych zastanych, nie przeszkadza troska i aktywność na rzecz zachowania elementów własnego systemu kulturowego. Jak twierdzi J.J. Lipski, faktyczne bowiem poczucie zakorzenienia i dająca się zaobserwować integracja z nowym społeczeństwem wpływa na to, że jednostka staje się w pełni aktywna w nowej rzeczywistości, choć jednocześnie nie odstępuje od istotnego rdzenia kulturowego własnej

etniczności<sup>256</sup>. W tym sensie można wnioskować, że regionalizm, umożliwiając rzeczywistość i pełną integrację osoby w nowym środowisku, dynamizuje też jej aktywność na rzecz tegoż środowiska. Dynamizm zaś ten stanowi trzeci istotny element wartościowości jednostki. Tak też ostatecznie należy rozumieć stwierdzenie, że regionalizm czyni cały proces przechodzenia jednostki w nową rzeczywistość procesem wartościowym dla nowego społeczeństwa. Społeczeństwo to „otrzymuje” bowiem jednostkę o poczuciu własnej podmiotowości i osobowej tożsamości, prawdziwie i w pełni zintegrowaną, a nie zasymilowaną, a tym samym zaangażowaną w nową rzeczywistość w formie odpowiedzialności i faktycznego tworzenia jej dobra wspólnego.

Całokształt analiz obecnego rozdziału pozwala ostatecznie wnioskować, że regionalizm spełnia istotną rolę w całym procesie przechodzenia osoby ze świata własnej etniczności w świat innych struktur społeczno-kulturowych. „Zakorzeniając” osobę w bliskiej jej kulturze, społeczności i terytorium, umożliwiając w ten sposób odkrywanie własnej identyfikacji i osobowej tożsamości, włączając ją w określony zwarty system wartości, który zapewnia jednostce umiejętność właściwego wartościowania i podejmowania decyzji, kształtując jej postawy w istotnych sprawach życia, umożliwiając określenie jej miejsca i roli wobec innych systemów kulturowych, czyni w ten sposób owo przechodzenie w inny świat społeczno-kulturowy bezpiecznym dla osoby i wartościowym dla nowego społeczeństwa.

Pojęcie „bezpieczny dla osoby” oznacza, że kształtowane na bazie regionalnych struktur społeczno-kulturowych poczucie własnej tożsamości etnicznej z jednej strony uniemożliwia osobie jej zagubienie w nowej rzeczywistości w formie tak zwanego „wewnętrznego wykorzenia” oraz asymilacji, z drugiej zaś strony, umożliwiając osobie świadomą i pełną integrację z nowym środowiskiem, tym samym uniemożliwia jej „zepchnięcie” na margines życia nowego środowiska.

Pojęcie zaś „wartościowym dla społeczeństwa” oznacza, że regionalizm gwarantując osobie ludzkiej silne poczucie własnej podmiotowości, właściwą i świadomą integrację, aktywne zaangażowanie na rzecz dobra wspólnego sprawia, że nowe społeczeństwo otrzymuje w ten sposób jednostkę w pełni wartościową. W tym właśnie wyraża się proces bezpiecznego dla osoby i wartościowego dla społeczeństwa przechodzenia jednostki w nową rzeczywistość, gwarantowaną przez regionalizm.

---

<sup>256</sup> Por. J.J. Lipski, art. cyt., s. 11–12.

## ROZDZIAŁ IV

# PRAWO DO WŁASNEJ ETNICZNOŚCI I REGIONALNOŚCI

**D**otychczasowe analizy wykazały, że regionalizm zarówno w swym wymiarze przedmiotowym, jak i podmiotowym stanowi dla osoby istotne dobro i wartość. Jest on bowiem naturalnym środowiskiem rozwoju i urzeczywistniania się jednostki ludzkiej, przestrzenią doświadczania i realizacji swojego osobowego „ja” i twórczej podmiotowości, zabezpiecza oraz gwarantuje autonomię i wolność osoby w określonych strukturach życia społeczno-gospodarczo-politycznego, jest źródłem aktywności i obywatelskiego zaangażowania, umożliwia bezpieczne i wartościowe przechodzenie osoby do innych niż jej regionalna społeczności, sprzyja odnajdywaniu i ugruntowaniu właściwego miejsca w świecie dzisiejszym. Regionalizm to zatem dobro, które pozwala i umożliwia osobie być w pełni wartością dla samej siebie i wartością w szeroko rozumianym życiu społecznymi<sup>257</sup>. Jak twierdzi T. Lipski, regionalizm to po prostu wartość dla osoby, która jednocześnie pozwala osobie być wartością<sup>258</sup>. Relacja zatem, jaka zachodzi pomiędzy regionalizmem a osobą, można ująć w stwierdzeniu, że regionalizm jest dla osoby kategorią aksjologiczną.

Biorąc pod uwagę wyeksponowany dotychczas wymiar tej relacji, można zasadnie wnioskować, iż etniczność i regionalność są w konsekwencji także prawem osoby. Wniosek ten wydaje się być logicznym następstwem dotychczasowych analiz. Jeśli bowiem z jednej strony osoba jest jego pierwszym

---

<sup>257</sup> Por. O.F. Bollnow, *Der Mensch braucht herzliche Geborgenheit*, [w:] *Heimat heute*, red. H.G. Wehling, Stuttgart–Berlin–Mainz, 1984, s. 28–33.

<sup>258</sup> Por. T. Lipski, *Szanse regionalizmu...*, art. cyt., s. 20.



i podstawowym podmiotem, z drugiej zaś strony ubogaca on jednostkę swą aksjologicznością tak dalece, że staje się ona w pełni sobą niejako w jego atmosferze, to wnioskować należy, że regionalizm jest dla osoby tym podstawowym dobrem, do którego człowiek ma naturalne i niezbywalne prawo<sup>259</sup>.

Stwierdzenie to oznacza nie tylko, że człowiek ma prawo do tej rzeczywistości, która mieści się w pojęciu regionalizmu, ale że jest to także jedno z podstawowych, naturalnych i niezbywalnych praw osoby, wynikających z samego faktu jej człowieczeństwa. Tak sformułowana teza wydaje się definiować podstawowy wymiar relacji, jaka zachodzi pomiędzy regionalizmem a jednostką ludzką.

Zasadniczo ani w świeckich dokumentach kodyfikujących podstawowe prawa osoby, na przykład w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (1948), Międzynarodowym Pakcie Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych (1966), ani w dokumentach nauczania społecznego Kościoła podejmujących tę problematykę, na przykład w encyklice *Pacem in terris* (1963), *Populorum progressio* (1967), *Sollicitudo rei socialis* (1987), ani wreszcie w literaturze, która podejmuje zagadnienie praw człowieka, nie spotykamy wprost sformułowanego prawa osoby do regionalizmu, co mogłoby sugerować, że faktycznie prawo takie nie istnieje.

Głębsza analiza współczesnych dokumentów wskazuje jednak, że wśród definiowanych, niezbywalnych praw człowieka odnaleźć można takie, które w sposób pośredni lub bezpośredni korespondują z tą rzeczywistością, jaką jest regionalizm. Najuboższa w tym względzie jest Powszechna Deklaracja Praw Człowieka. Wymienia ona bowiem wśród podstawowych praw osoby jedynie jej prawo do swobodnego uczestnictwa w życiu kulturowym społeczeństwa, swobodnego wyboru miejsca zamieszkania, stowarzyszania się<sup>260</sup>. I chociaż prawa te nie dotyczą bezpośrednio rzeczywistości regionalizmu, to jednak uznając, że kultura jest zawsze jakąś kulturą narodową lub etniczną, że miejsce zamieszkania wiąże się z określonym obszarem narodowym i etnograficznym, że wreszcie stowarzyszanie się dotyczy wielu sfer, w tym także sfery regionalnej, można wnioskować, iż są to prawa do własnej regionalnej etnicznej kultury, do etnicznego lub regionalnego terytorium, wreszcie do tworzenia wielorakich zrzeszeń regionalnych. Taki wniosek jest jednak wynikiem stosunkowo swobodnej interpretacji.

---

<sup>259</sup> Szerzej na temat prawa do regionalizmu: H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 1999, wyd. II, s. 156–180; tenże, *Europa regionu*, dz. cyt., s. 222–242.

<sup>260</sup> Por. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, „Chrześcijanin w Świecie” 1973, nr 6, art. 13, 20, 27.

Podobnie ubogi w tym względzie jest Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych. W interesującej nas problematyce mówi on bowiem jedynie o prawie do korzystania z wszystkich dóbr kulturowych i prawie każdego do udziału w życiu kulturowym<sup>261</sup>. I w tym przypadku jedynie ogólnie można wnioskować, że w pewnym sensie także mówi o prawie do własnej etnicznej i regionalnej kultury.

Bardziej konkretny jest natomiast Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych. Oprócz bowiem wymienianych już w poprzednich dokumentach ogólnych praw do korzystania z wartości kultury, mieszkania w obrębie określonego terytorium oraz swobodnego zrzeszania, wymienia on prawa, które w sposób bezpośredni korespondują z rzeczywistością regionalizmu. W artykule 27 czytamy bowiem:

W państwach, w których istnieją mniejszości etniczne i językowe, osoby należące do tych mniejszości nie mogą być pozbawione prawa do własnego życia kulturalnego, wyznawania i praktykowania własnej religii oraz posługiwania się własnym językiem wraz członkami danej grupy<sup>262</sup>.

Dokument ten za oczywiste uznaje i wymienia prawo osoby do własnej etnicznej kultury, języka i wierzeń.

Podobnie także dokumenty społeczne Kościoła nie wymieniają prawa do etniczności i regionalności. Definiują jednak wiele szczegółowych praw jednostki, które w mniejszym lub większym stopniu korespondują z pojęciem „regionalizmu”. I tak na przykład encyklika *Pacem in terris*, uznawana za katolicki kodeks praw człowieka, wśród praw osoby wymienia w sposób ogólny prawo do korzystania z wartości kulturowych, do posiadania własnej ojczyzny, do zrzeszania się<sup>263</sup>, z czego można wnioskować, że chodzi tu także, a może przede wszystkim o najbliższą etniczną i regionalną rzeczywistość. W numerze 96 dokument ten podejmuje wprost zagadnienie etniczności:

Jest natomiast jak najbardziej zgodne z nakazami sprawiedliwości, aby kierownicy państwa działali skutecznie na rzecz polepszenia sytuacji i warunków bytowych obywateli należących do mniejszości narodowych, a mianowicie odnośnie do tego, co dotyczy ich języka, tradycji, sytuacji i działalności gospodarczej<sup>264</sup>.

---

<sup>261</sup> Por. *Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych Społecznych i Kulturowych*, „Chrześcijanin w Świecie” 1978, nr 63–64, art. 3, 15.

<sup>262</sup> *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych*, „Chrześcijanin w Świecie” 1978, nr 63–64, art. 27.

<sup>263</sup> Por. Jan XXIII, *Pacem in terris* (encyklika), [w:] *Nauczanie społeczne Kościoła. Dokumenty*, Warszawa 1984, n. 13, 23, 24.

<sup>264</sup> Tamże, n. 96.

I chociaż w punkcie tym nie wymienia się wprost żadnego prawa, to jednak można zasadnie wnioskować, że encyklika za oczywiste uznaje prawo osoby do własnej tradycji, języka, do własnej etniczności.

Inne z kolei dokumenty nauczania społecznego Kościoła wymieniają wprost prawa stojące w ścisłej relacji z rzeczywistością regionalną i etniczną, a mianowicie prawo do własnej narodowości, kultury regionalnej, wychowania młodego pokolenia we własnej kulturze, prawo do tradycji<sup>265</sup>.

Współczesne zatem dokumenty – zarówno świeckie, jak i kościelne – kodyfikujące podstawowe prawa człowieka, nie wymieniają wprost prawa do regionalizmu, choć definiują wiele praw dotyczących w jakimś sensie rzeczywistości regionalnej.

Coraz częściej natomiast, szczególnie w dokumentach społecznych Kościoła, spotkać się można z definiowaniem tak zwanych „praw społeczności narodowych”, „etnicznych”, „regionalnych”. I chociaż nie są to prawa człowieka, przysługują one bowiem wprost określonym bytom społecznym, to jednak należy je w tym miejscu odnotować ze względu na to, iż wydają się bezpośrednio korelować z prawami osoby. I tak encyklika *Sollicitudo rei socialis* podkreśla potrzebę uznania podmiotowości poszczególnych narodów i ludów, co w konsekwencji oznacza zagwarantowanie im przysługujących w sposób naturalny praw do istnienia, suwerenności, tożsamości kulturowej, zachowania i kierowania własnym dziedzictwem, poszanowania własnego sposobu życia itp.<sup>266</sup>. Są to prawa, które mają zagwarantować poszczególnym społecznościom narodowym i etnicznym ich historyczną, społeczną i kulturową tożsamość, a więc to, co własne i specyficzne. Stąd też uznane są one przez encyklikę za naturalne prawa tych społeczności.

Podobnie, a może z jeszcze większą wyrazistością, zagadnienie to podejmuje *Orędzie na światowy XXII Światowy Dzień Pokoju* (1 I 1989). Wychodząc z założenia, że poszczególne społeczności narodowe, etniczne i regionalne

nie cieszą się w pełni swoimi prawami, lecz przeciwnie żyją w cierpieniu i niedostatku<sup>267</sup>,

Jan Paweł II zdecydowanie podkreśla, iż każda tego rodzaju społeczność jest bytem podmiotowym i posiada świadomość swej podmiotowości. Każdej zatem społeczności etnicznej i regionalnej przysługują naturalne prawa

<sup>265</sup> Por. *Sobór Watykański II, Konstytucja Duszpasterska o Kościele w Świecie Współczesnym*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, n. 60.

<sup>266</sup> Por. Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, dz. cyt., n. 15, 26, 32.

<sup>267</sup> Jan Paweł II, *Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju, Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju*, tekst polski, Warszawa 1989, n. 2.

będące z jednej strony wynikiem posiadanej podmiotowości, z drugiej zaś strony podmiotowość tę gwarantujące i zabezpieczające w ramach wspólczesnej rzeczywistości. I chociaż dokument formułuje trzy podstawowe prawa, to jednak głębsza jego analiza pozwala zdefiniować cały ich kodeks, a mianowicie: prawo do istnienia i suwerenności; do zachowania, kierowania i rozwoju własnego dziedzictwa kulturowego; do poszanowania własnego sposobu życia; własnej wiary i religijności; do utrzymywania kontaktów z grupami o tym samym charakterze kulturowym<sup>268</sup>. Wszystkie wymienione w Orędziu prawa mają w sposób rzeczywisty zagwarantować przetrwanie, istnienie, suwerenność, ale także dynamiczny rozwój poszczególnych grup etnicznych i regionalnych w ramach życia społecznego w sferze kulturowania, rozwoju i ożywiania swego cennego dziedzictwa, to znaczy tego wszystkiego co własne i specyficzne<sup>269</sup>.

Tak zdefiniowane naturalne prawa wspólnot i społeczności nie są wprawdzie prawami osoby, przysługują faktycznie określonym bytom społecznym, jednak stoją z nimi w ścisłym związku i relacji. Jeśli bowiem społeczność etniczna i regionalna posiada określone prawa, które przysługują jej niejako z natury, to i osoba stanowiąca pierwszorzędny podmiot tych społeczności posiadać musi określone prawa do własnej etnicznej kultury, tradycji, wspólnoty, a więc prawa, które faktycznie uznać należy za podstawowe i niezbywalne prawa człowieka. I w tym jednak przypadku nie mamy do czynienia z prawem, które byłoby wprost definiowane jako prawo do etniczności i regionalności, a jedynie z prawami, które w jakiś sposób dotyczą rzeczywistości etnicznej i regionalnej.

Także w literaturze zajmującej się zagadnieniem podstaw praw człowieka nie spotykamy tak sformułowanego prawa. Mówi się w niej jedynie i wymienia prawa do własnej rodzimej kultury oraz języka, wspólnoty regionalnej, tożsamości etnicznej<sup>270</sup>. Jedynie w literaturze obszaru języka niemieckiego odnaleźć można określenie prawa, które wprost utożsamiane być może z terminem prawa do regionalizmu. W literaturze tej funkcjonuje ono jako tzw. „Das Recht auf die Heimat”<sup>271</sup>.

---

<sup>268</sup> Por. tamże, n.3.

<sup>269</sup> Por. tamże, n., 5–8.

<sup>270</sup> Por. J. Bakalarz, *Duszpasterstwo a tożsamość...*, art. cyt., s. 79; T. Lipski, *Szanse regionalizmu...*, art. cyt., s. 20.

<sup>271</sup> W wielu publikacjach prawo to jest formułowane. Do najważniejszych zaliczyć można: R. Bierzanek, *Volksgruppenrecht und Heimatrecht*, [w:] *Heimatrecht in polnischen und in deutscher Sinn*, Bonn 1962; F.A. Bode, *Die Frage des Rechts auf die Heimat in sozial-politischer Sicht*, [w:] *Das Rechts auf die Heimat*, München 1958.

Wiadomo, że sam termin „Heimat” oznacza: strony rodzinne, kraj rodzinny, miejsce rodzinne, a więc to, co ojczyste, ale zawsze w sensie „małej” lub prywatnej” ojczyzny<sup>272</sup>. Jeśli zatem na tak rozumiany „Heimat” składa się kultura „małej ojczyzny”, etniczna i regionalna społeczność, a także określone etnicznie terytorium, o czym pisze wielu autorów zajmujących się tym zagadnieniem<sup>273</sup>, to należy wnioskować, że „Das Recht auf die Heimat” jest bardzo bliskie pojęciu prawa do regionalizmu.

Wszystkie zatem zasygnalizowane dokumenty świeckie i kościelne, ujmujące i kodyfikujące podstawowe prawa człowieka, a także literatura podejmująca tę problematykę, nie wymieniają wprost regionalizmu jako prawa przynależnego osobie. W związku z tym należy zapytać, czy można sensownie i w sposób uzasadniony definiować tego rodzaju prawo.

Pomimo braku samego terminu wydaje się to w pełni uzasadnione. Wspomniane i zasygnalizowane powyżej dokumenty wymieniają bowiem wiele szczegółowych i jednostkowych uprawnień, które faktycznie dotyczą rzeczywistości regionalnej, jak na przykład prawo do kultury etnicznej, społeczności regionalnej, terytorium „ojczyzny prywatnej” itp. Są to zatem uprawnienia do określonych elementów regionalizmu. W takim sensie prawo do regionalizmu byłoby prawem bardziej ogólnym, ujmującym i zawierającym w sobie wiele bardziej szczegółowych uprawnień. Uznając w związku z tym zasadność formułowania takiego prawa, należy zapytać, czy może ono być klasyfikowane jako jedno z niezbywalnych, naturalnych praw przynależnych osobie, podobnie jak na przykład prawo do wolności, prawo do życia itp. Ten właśnie problem, na ile regionalizm faktycznie uznany być może za prawo z kategorii naturalnych praw człowieka, a jeśli tak, to jak należy go rozumieć, stanowić będzie treść obecnego paragrafu. Zasadnicze jego analizy oscylować będą wokół dwóch zagadnień: ukazania podstawy, z której prawo to wyrasta, oraz omówienia treści tego prawa.

### **Godność człowieka podstawą prawa do etniczności i regionalności**

Uznanie zasadności operowania pojęciem prawa do regionalizmu każe z kolei zapytać, czy faktycznie można je uznać za jedno z podstawowych, niezbywalnych praw osoby na równi z innymi, jak na przykład prawem do życia, wolności itp. Chcąc kompetentnie wyjaśnić ten problem, należy kilka zdań poświęcić samej teorii praw człowieka.

---

<sup>272</sup> Por. tamże.

<sup>273</sup> Por. tamże.

W ogólnej teoretycznej dyskusji na temat praw człowieka powszechnie uznaje się, że pojęcie „prawo” używa się nie dla oznaczenia prawa przedmiotowego, przez które rozumie się rozporządzenie wydane dla dobra społecznego, ale prawo podmiotowe, przez które najogólniej w filozofii prawa rozumie się opartą o prawo normę, możliwość podejmowania decyzji, ich realizacji oraz możliwość domagania się od nich świadczeń ze strony innych podmiotów<sup>274</sup>. H. Waśkiewicz tak definiuje prawo podmiotowe:

Prawem podmiotowym jest oparta na normie przysługująca podmiotowi prawa możliwość swobodnego, w zakresie określonym przez prawo-normę, podejmowania decyzji co do celów i sposobów dokonywania pewnych czynności ze skutkiem prawnym, swobodnego wykonywania podjętych decyzji oraz możliwość domagania się w związku z tym odpowiednich świadczeń ze strony innych podmiotów prawa<sup>275</sup>.

Prawa człowieka należą do kategorii tak rozumianych praw podmiotowych. Stanowią one pewną bardzo swoistą ich grupę. W związku z tym określane są jako prawa podmiotowe, które przysługują człowiekowi na płaszczyźnie publiczno-prawnej<sup>276</sup>. W tym miejscu przypomnieć z kolei należy, co oznacza termin „prawo publiczne”. Jak twierdzi cytowana już H. Waśkiewicz:

Prawem publicznym jest każde prawo, w którym przynajmniej jako jeden z podmiotów opartych na tym prawie stosunków prawnych występuje państwo, działające, rzecz czytelnika, za pośrednictwem swoich odpowiednich organów. Tak więc prawem publicznym jest nie tylko prawo państwowe lub konstytucyjne, jak to często błędnie sądzą nieprawicy, ale prawem publicznym jest również prawo administracyjne, prawo karne, wszystkie prawa procesowe; ewolucja idzie w kierunku nadawania coraz to nowym gałęziom prawa charakteru prawa publicznego, przez włączenie się państwa w takiej lub innej formie do opartych na tym prawie stosunków prawnych, choćby w formie czynnika nadzorującego. (...) Z tej też racji prawa człowieka nie ograniczają się i nigdy nie ograniczały do samej sfery prawa państwowego, nie dotyczą one, i nigdy nie dotyczyły, samego tylko udziału człowieka w życiu politycznym państwa i udziału w organach władzy państwowej<sup>277</sup>.

Do tak rozumianych praw publicznych należą zatem także prawa ekonomiczne, społeczne i kulturowe przysługujące człowiekowi<sup>278</sup>. Podstawowe

---

<sup>274</sup> Szerzej na ten temat: H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 1999, s. 15–35.

<sup>275</sup> H. Waśkiewicz, *Prawa człowieka, pojęcie, historia*, „Chrześcijanin w Świecie” 1978, nr 63–64, s. 14.

<sup>276</sup> Por. tamże, s. 17, 19.

<sup>277</sup> Tamże, s. 19–20.

<sup>278</sup> Por. tamże, s.20.

prawa człowieka to zatem z jednej strony kategoria praw podmiotowych, z drugiej zaś strony kategoria praw publicznych.

W całej teorii niezbywalnych, naturalnych praw człowieka podstawowym i najbardziej istotnym elementem jest owo prawo-norma jako podstawa, z której wynikają określone uprawnienia przysługujące człowiekowi. Ta bowiem podstawa normatywna nie tylko określa specyficzne właściwości praw człowieka, które wyróżniają je z wszystkich pozostałych praw podmiotowych, ale faktycznie jest ona ich źródłem i najgłębszym uzasadnieniem. Można powiedzieć, że właśnie prawo-norma jako podstawa, z której wynikają określone uprawnienia, określa też i rozstrzyga, co ostatecznie uznawane być może za rzeczywiste, naturalne i niezbywalne prawo osoby. Stąd też zagadnienie podstawy jest zagadnieniem pierwszoplanowym w całej teorii praw człowieka.

Pomijając bardziej szczegółowe analizy, można stwierdzić, że zasadniczo w zakresie ogólnego rozumienia podstawy praw człowieka istnieje zgodność. Dotyczy ona przede wszystkim faktu, że podstawa ta „tkwi” w samym człowieku bez względu, czy określa się ją naturą ludzką, prawem naturalnym, człowieczeństwem<sup>279</sup>. Świadczą o tym cechy, które we wszystkich koncepcjach przypisuje się prawom człowieka. Przede wszystkim podkreśla się, że w prawach znajduje swój wyraz natura człowieka, bez względu na to, jakim terminem jest ona określana. Powszechnie jest też przekonanie, że prawa te służą realizacji naturalnych potrzeb człowieka, bez zaspokojenia których nie może osoba istnieć na sposób w pełni ludzki. Dalej podkreśla się, że przysługują one w równym stopniu wszystkim niezależnie od wszelkich różnic, jakie dzielą ludzi między sobą. Ważną, powszechnie uznaną cechą jest ich niezmienność, a więc tak zwana niezależność od warunków, czasu, miejsca. Wreszcie, podkreśla się także ich nadrzędność w stosunku do państwa i każdej społeczności<sup>280</sup>.

Zaakcentowane powyżej charakterystyczne cechy podstawowych praw człowieka, akceptowane przez wszystkie ich koncepcje, wskazują jednoznacznie, że podstawą tą jest sam człowiek, jego człowieczeństwo, bez względu na to, jakim terminem jest ona oddana. Można powiedzieć, że chodzi tu o fakt, iż każdemu człowiekowi z tej tylko racji, że jest człowiekiem, przysługują takie prawa, których mu żadna instytucja nie nadaje, a tym samym nie potrafi ich moralnie zakwestionować. W wielkiej współczesnej dyskusji na temat praw człowieka prawda ta nie tylko, że nie została nigdy

---

<sup>279</sup> Por. H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka...*, dz. cyt., s. 7.

<sup>280</sup> Por. H. Waśkiewicz, art. cyt., s. 28–30.

zanegowana, ale powszechnie zaafirmowana. Świadczy to dobitnie o tym, iż w obecnej rzeczywistości jest ona już nie tylko osobistym, wewnętrznym przekonaniem osoby, jako wynik jej własnych przeżyć poznawczo-moralnych, ale powszechnym przeświadczeniem wyrażającym się w formie uznania tej prawdy za ogólnie ważną, co między innymi znalazło swoje uzewnętrznienie w postaci licznych deklaracji prawnych o zasięgu międzynarodowym<sup>281</sup>. W kwestii zatem, że podstawą praw człowieka jest sam człowiek, jego człowieczeństwo, natura ludzka, panuje pomiędzy wszystkimi koncepcjami tych praw całkowita zgodność<sup>282</sup>.

W katolickiej nauce społecznej podstawę, z której wynikają określone uprawnienia przysługujące człowiekowi, a więc to, co ostatecznie jest źródłem tych praw i co je uzasadnia, określa się terminem „godność osoby ludzkiej”. Dla pełnego zrozumienia tego pojęcia odwołać się trzeba do chrześcijańskiej koncepcji i wizji człowieka. Nie chodzi jednak o systematyczny i całościowy wykład tej antropologii, ale o zaakcentowanie najistotniejszych jej elementów.

Człowiek w wizji katolickiej nauki społecznej jest dwujednią elementu cielesno-duchowego. Na płaszczyźnie duchowej owej dwujedni dochodzi do głosu jednoczące wszystko „ja” człowieka, które mówi, że człowiek jest sobą, to znaczy osobą. Pierwszym zatem istotnym elementem chrześcijańskiej antropologii jest pojęcie osoby<sup>283</sup>.

Tak rozumiany człowiek-osoba przerasta sobą cały otaczający go świat. Można więc w odniesieniu do człowieka mówić o jego niepowtarzalnej wartości. Z pojęciem osoby w ścisłej relacji stoi zatem kolejna prawda, którą jest najwyższa i niezbywalna jej wartość określana godnością osobową człowieka. Uzasadnienie godności człowieka w antropologii chrześcijańskiej przebiega nie tylko w płaszczyźnie przyrodzonej, co oznacza, że wartość człowieka określana jest takimi elementami, jak wolność, świadomość i odpowiedzialność, ale przebiega ona przede wszystkim w płaszczyźnie nadprzyrodzonej, to znaczy, iż wartość osoby określana jest jej pochodzeniem od Boga, podobieństwem do Niego, a także faktem Wcielenia i Odkupienia dokonanych przez Jezusa Chrystusa. Mamy tu do czynienia z jednej strony

---

<sup>281</sup> Por. H. Skorowski, *Prawo do życia w kontekście współczesnych zagrożeń*, [w:] *Moralność chrześcijańska*, Poznań–Warszawa, 1987, s. 305.

<sup>282</sup> Zgodność ta kończy się, gdy wchodzi w grę bliższe określenie norm stanowiących podstawę normatywną praw człowieka. Por. H. Waśkiewicz, art. cyt., s. 29.

<sup>283</sup> Por. J. Auer, *Person. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium*, Regensburg 1979, s. 11–15.



z prawdą o Bożym podobieństwie, z drugiej zaś strony – z faktem usynowienia człowieka, co jest wynikiem jego odkupienia.

Dopiero w płaszczyźnie podobieństwa i usynowienia można w pełni odczytać niepowtarzalną wartość osoby, którą określa się pojęciem „transcendentnej godności”, której nikt człowieka nie może pozbawić ani on sam nie może się jej zrzec, a także, że godność ta przysługuje każdemu człowiekowi. Najistotniejszymi zatem elementami chrześcijańskiej antropologii są – jak ujmuje to J.J. Kondziela:

prawda o Bożym podobieństwie człowieka i o wynikającym z faktu odkupienia Bożym usynowieniu człowieka. Z tych faktów wynika, z jednej strony, transcendentna godność człowieka, której nikt nie może go pozbawić ani on sam nie może się jej zrzec. Z drugiej zaś strony, zarówno z faktu stworzenia, jak i z faktu odkupienia wynika równość wszystkich ludzi w ich godności<sup>284</sup>.

Syntetyczne ujęcie podstawowych prawd z zakresu chrześcijańskiej antropologii było konieczne dla pełnego zrozumienia godności osoby jako podstawy praw człowieka. Wspomnieliśmy bowiem, że istotnym elementem teorii praw człowieka jest prawo-norma jako źródło i usprawiedliwienie przysługujących osobie uprawnień. Z tak rozumianej godności osoby ludzkiej katolicka nauka społeczna wyprowadza prawa człowieka. Oznacza to, że wartość osoby jest źródłem a jednocześnie usprawiedliwieniem przysługujących osobie praw. Znamienne jest tu stwierdzenie Jana XXIII: (...) „każdy człowiek jest osobą, to znaczy istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą, wskutek czego ma prawa i obowiązki, wpływające bezpośrednio i równocześnie z własnej jego natury”<sup>285</sup> oraz stanowisko Jana Pawła II w Orędziu do Sekretarza Generalnego ONZ z 2 XI 1970 roku: „Bezpośrednim źródłem praw ludzkich jest właśnie godność ludzkiej osoby”<sup>286</sup>.

Podobnie także *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* stwierdza wprost, że sformułowanie praw człowieka oznacza żywszą świadomość godności ludzkiej<sup>287</sup>. Wypowiedzi te kryją w sobie istotne prawdy. Z jednej strony wskazują, że jednostce ludzkiej, niezależnie od jakichkolwiek różnic wynikających z pochodzenia, rasy, koloru skóry i wieku, przysługują określone uprawnienia narzucające się z siłą oczywistości aksjologiczno-normatywnej jako nienaruszalne i niezbywalne prawa, z drugiej zaś

<sup>284</sup> J.J. Kondziela, dz. cyt., s. 41

<sup>285</sup> Jan XXIII, *Pacem in terris* (encyklika), dz. cyt., n. 9.

<sup>286</sup> Jan Paweł II, *Wolność religijna podstawą praw ludzkich. Orędzie do Sekretarza Generalnego ONZ*, 2 XII 1978, [w:] *Nauczanie społeczne*, Warszawa 1982, t. II, s. 52.

<sup>287</sup> Por. Kongregacja Nauki i Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, Rzym 1986, n. 8.

strony, iż ich najgłębsze uzasadnienie dokonuje się w oparciu o najwyższą wartość osoby, określaną pojęciem „godności osobowej”. Ten drugi wniosek jest dla naszych dociekań szczególnie istotny. Oznacza on, że w świetle katolickiej nauki społecznej owo prawo-norma, a więc podstawa będąca źródłem i uzasadnieniem praw człowieka „tkwi” w najgłębszej tajemnicy ludzkiego bytu. Jest nią godność osoby w wyżej przedstawionym rozumieniu.

Przypomnienie zasadniczych tez z teorii praw człowieka, a szczególnie tez dotyczących podstawy normatywnej tychże praw było nieodzowne i konieczne dla obecnych analiz. Podstawa ta, jaką jest godność osoby nie tylko wskazuje na faktyczne źródło przysługujących osobie uprawnień na to, co je usprawiedliwia, ale także określa ona i rozstrzyga, co faktycznie jest i może być uznane za naturalne i niezbywalne prawo osoby. Prawa bowiem, które przysługują człowiekowi ze względu na jego godność, które wynikają z godności, to faktycznie prawa, które służą jej zabezpieczeniu i umacnianiu<sup>288</sup>. Tylko to, co jest osobie należne ze względu na jej godność, to, co faktycznie stoi w jej służbie, uznane może być za rzeczywiste, naturalne i niezbywalne prawo człowieka. Godność osoby jest zatem elementem rozstrzygającym. Co oznacza w praktyce takie stwierdzenie?

W myśl nauczania społecznego Kościoła człowiek posiadający nieopozwalną godność jest bytem złożonym, bytem cielesno-duchowym. Jednocześnie jako taki byt jest on w sposób naturalny ukierunkowany na rozwój i to rozwój integralny, obejmujący wszystkie płaszczyzny: biologiczną, intelektualną, moralną, religijną itp. Ten wielopłaszczyznowy obraz człowieka wraz z jego naturalnym ukierunkowaniem na rozwój oznacza nie tylko, że osoba jest otwarta na wielorakie wartości gospodarczo-materialne, duchowo-religijne, moralne, kulturowe itp., ale przede wszystkim, że wartości te i dobra są osobie należne z samego faktu jej godności. Stanowią one bowiem o godnym poziomie i egzystencji. Na przykład człowiekowi faktycznie przynależna jest cała sfera wartości i dóbr gospodarczo-społeczno-kulturowych. Są to bowiem środki potrzebne do prowadzenia w pełni ludzkiego życia, którego nie należy utożsamiać z minimum egzystencji, ale z możliwością zaspokajania ciągle nowych potrzeb w płaszczyźnie społecznej, kulturowej, gospodarczej, które świadczą o godnym życiu osoby. Jest to prosta konsekwencja faktu, że życie, które ma być godne człowieka jako osoby, jest wielorako uwarunkowane. W tym sensie osobie należne są, z samego faktu jej godności, te wartości i dobra, bez istnienia których nie można mówić o egzysten-

---

<sup>288</sup> Por. J.W. Gałkowski, *Jan Paweł II a prawa człowieka*, „Przegląd Powszechny” 1982, nr 4, s. 26.

cji godnej człowieka, a więc dobra, które w jakikolwiek sposób wiążą się i warunkują w pełni ludzką egzystencję<sup>289</sup>. Podobnie jest także z płaszczyzną innych wartości i dóbr. Na przykład osobie należna jest wolność. Jest to bowiem konkretne dobro, bez istnienia którego trudno mówić o życiu godnym człowieka. Wolność jako dobro jest nieodzownym warunkiem egzystencji na miarę godności człowieka<sup>290</sup>.

Można zatem powiedzieć, że godność osoby jako podstawa praw człowieka jest faktycznie rzeczywistością określającą i niejako rozstrzygającą, jakie dobra i wartości są nieodzowne dla życia godnego człowieka jako osoby, a zatem jakie dobra są jej przynależne. Mówiąc nieco inaczej, godność osoby jako podstawa praw człowieka ostatecznie rozstrzyga, jakie wartości i dobra przysługują osobie i jako takie są chronione prawami, których nikt człowiekowi nie nadaje, ale które narzucają się z siłą oczywistości aksjologiczno-normatywnej ze względu na osobową godność. W tym kontekście podstawowe i niezbywalne prawa człowieka, wynikające z godności, to uprawnienia do tych jednostkowych wartości i dóbr, które w jakikolwiek sposób wiążą się i warunkują w pełni ludzką egzystencję, dóbr, bez zagwarantowania których nie można mówić o życiu godnym osoby. Tak też należy rozumieć twierdzenie, że godność osoby ludzkiej jest podstawą, to znaczy źródłem i usprawiedliwieniem przynależnych osobie praw. Jako podstawa jest ona tym, co faktycznie określa i rozstrzyga o uznaniu czegoś za niezbywalne i naturalne prawo człowieka.

W tym kontekście należy dopiero widzieć zagadnienie regionalizmu jako prawa osoby. Niezbywalnym i naturalnym prawem człowieka może być tylko takie prawo, którego podstawą, a więc źródłem i usprawiedliwieniem, jest godność osoby, to znaczy może nim być uprawnienie do tego rodzaju dobra i wartości, które faktycznie są osobie należne, bo warunkują życie na miarę godności człowieka.

Pytanie zatem, czy regionalizm jako prawo jest faktycznie jednym z niezbywalnych i naturalnych praw, jest pytaniem o to, czy jego rzeczywistą podstawą, a więc źródłem i usprawiedliwieniem, jest godność osoby. W kontekście przeprowadzonych wyżej wyjaśnień dotyczących kwestii, w jaki sposób należy rozumieć twierdzenie, że godność osoby jest podstawą praw człowieka, pytanie o to, czy godność ta jest podstawą prawa regionalizmu, nabiera jeszcze innego brzmienia. Jest to pytanie o to, czy etniczność i regionalność

---

<sup>289</sup> Por. H. Skorowski, *Pokój a prawa człowieka*, „Communio” 1989, nr 5, s. 81.

<sup>290</sup> Por. H. Skorowski, *Prawa człowieka w służbie wolności*, „Collectanea Theologica” 1988, nr 58, s. 27–38.

należą do tego rodzaju dóbr i wartości, które warunkują w pełni godne życie człowieka, a więc czy jest to dobro faktycznie należne osobie ze względu na jej godność. Jeśli bowiem rozumienie godności osoby jako podstawy praw oznacza, że jest ona elementem określającym i rozstrzygającym, co faktycznie jest osobie należne jako dobro warunkujące jej godne życie, to cała interesująca nas kwestia sprowadza się w końcu do pytania, czy regionalizm jest jednym z tego rodzaju dóbr? Czy jest dobrem należnym osobie ze względu na egzystencję godną człowieka jako osoby? Czy warunkuje egzystencję w pełni ludzką? Czy jest dobrem, którego domaga się godność człowieka?

W sferze tych pytań ujawnia się faktyczna odpowiedź na zasadnicze pytanie, czy podstawą prawa do regionalności i etniczności jest godność osoby, a tym samym czy regionalizm może być uznany za jedno z podstawowych i niezbywalnych praw człowieka.

W odpowiedzi na zasygnalizowane tu pytania należy odwołać się do analiz drugiego i trzeciego rozdziału niniejszej rozprawy. Analizy te wykazały, że regionalizm zarówno w swym wymiarze przedmiotowym, jak i podmiotowym stanowi faktyczne dobro osoby. Jest on przede wszystkim własnym środowiskiem rozwoju osoby, a więc takim, które z jednej strony odpowiada wrodzonym właściwościom, uzdolnieniom i tradycji poszczególnych grup, z drugiej zaś strony umożliwia wychowanie pełnego i dojrzałego człowieka zakorzenionego w dziedzictwie swych przodków, a tym samym mającego poczucie swej podmiotowości. Jest on zatem tym dobrem, które stwarza szansę właściwego rozwoju jednostki jako osoby należącej do konkretnych struktur społeczno-kulturowych.

Idąc dalej, należy stwierdzić, że faktyczne dobro regionalizmu ujawnia się, w tym, że umożliwia on i gwarantuje osobie odkrywanie i przeżywanie własnej osobowej tożsamości, to znaczy doświadczenia siebie jako osoby. Daje on bowiem człowiekowi tak zwaną „świadomość zakorzenienia” w konkretnej kulturze, społeczności i terytorium, które człowiek jest w stanie objąć, a to jest nieodzownym warunkiem przeżywania własnego osobowego „ja”. Konkretna wspólnota zabezpiecza bowiem osobie całą płaszczyznę relacji osobowych bezpośrednich i zrozumiałych, które w pełni pozwalają doświadczać swej podmiotowości. Kultura z kolei gwarantuje człowiekowi dostęp do wartości, dzięki którym doświadcza on, że jest w pełni sobą. Wreszcie terytorium regionalne i etniczne daje człowiekowi możliwość doświadczenia domu, dzięki któremu czuje się on u siebie i sobą.

Faktyczne dobro regionalizmu jawi się także w tym, że gwarantuje on jednostce ludzkiej jej autonomię i wolność w ramach codziennej egzystencji. Z jednej strony regionalizm, zakorzeniając człowieka we własnym śro-

dowisku społeczno-kulturowym, staje się narzędziem jego wyzwolenia od różnych form zniewolenia takich jak: uniformizm, totalitaryzm, anonimowość, możliwość manipulacji; od podporządkowania go światu własnych wytworów; od ujemnych skutków groźnych procesów i zjawisk zachodzących we współczesnym świecie, z drugiej zaś strony regionalizm gwarantuje możliwość korzystania z wolności w ramach codziennej egzystencji poprzez zabezpieczenie całej sfery podstawowych praw człowieka. W tym sensie zasadne jest twierdzenie, że regionalizm jest tym dobrem, które broni, a jednocześnie poszerza wolność człowieka.

Wspomnieć także należy, że regionalizm jest dobrem, które gwarantuje człowiekowi rzeczywistą przestrzeń manifestowania siebie w działaniu. Jest rzeczywistością aktywizującą człowieka. Z jednej strony własne środowisko regionalne pobudza i aktywizuje osobę do działania, z drugiej strony własne środowisko stwarza mu „miejsce” rzeczywistego działania w wielu płaszczyznach: kulturowej, gospodarczej, ekonomicznej, społecznej, politycznej itp. W ten sposób, zabezpieczając jednostce jej rzeczywistą autonomię i możliwość manifestowania siebie w działaniu, tworzy właściwą „przestrzeń” realizacji własnej podmiotowości w ramach codziennej egzystencji.

Analizy dwóch poprzednich rozdziałów wykazały wreszcie, że faktyczne dobro regionalizmu ujawnia się także w tym, iż otwierając osobę na inne rzeczywistości społeczno-kulturowe, umożliwia jej przechodzenie w świat innej kultury i społeczności. Dodać przy tym należy, że czyni to w sposób bezpieczny dla osoby, broniąc ją przed zagubieniem, a jednocześnie umożliwiając właściwą integrację w nowym środowisku. W ten sposób nowe społeczeństwo otrzymuje zawsze jednostkę w pełni wartościową. Można zatem powiedzieć, że regionalizm jest niejako naturalną i właściwą drogą przechodzenia człowieka w nową społeczność i odnajdywania w niej swego właściwego miejsca.

W kontekście przytoczonych tez, syntetyzujących analizy dwóch poprzednich rozdziałów, zasadne jest twierdzenie, że regionalizm zarówno w wymiarze przedmiotowym, jak i podmiotowym jest faktycznym dobrem osoby. Można powiedzieć, że jest on kategorią aksjologiczną stwarzającą osobie szansę i możliwość pełnego urzeczywistnienia się w sferze rozwojowości, realizacji swej podmiotowości, odnajdywania swego miejsca we współczesnym świecie. Jest on właściwym środowiskiem funkcjonowania osoby, które można określić pojęciem „miejsca” wypełniania ludzkiego bytu na miarę wielkości i godności człowieka jako osoby.

Regionalizm jawi się przeto jako dobro, które pozwala osobie być w pełni wartością dla siebie i wartością w szeroko rozumianym życiu społecz-

nym. Dobro to jest faktycznie należne osobie ze względu na jej godność, która domaga się zarówno możliwości urzeczywistniania, jak i pełnego i właściwego rozwoju, zachowania i przeżywania własnej osobowej podmiotowości człowieka. Jeżeli zatem regionalizm stwarza takie możliwości i szansę, należy uznać go za dobro, do którego człowiek ma naturalne i niezbywalne prawo wynikające z samego faktu jego człowieczeństwa<sup>291</sup>. Podstawą tego prawa, a więc źródłem i usprawiedliwieniem, a tym samym elementem określającym i rozstrzygającym, że dobro to jest osobie faktycznie należne, jest bez wątpienia godność człowieka. Zasadne jest zatem nie tylko definiowanie regionalizmu jako prawa, ale także klasyfikowanie go jako jednego z podstawowych i niezbywalnych praw osoby. Jego podmiotem jest osoba ludzka, faktyczną podstawą zaś stanowiącą źródło i usprawiedliwienie – godność osoby<sup>292</sup>.

### **Przedmiotowa treść prawa do etniczności i regionalności**

Dotychczasowe analizy wykazały, iż pomimo braku w dokumentach kodyfikujących podstawowe prawa człowieka terminu „prawo do regionalizmu” zasadne jest jednak nie tylko definiowanie takiego prawa, ale także klasyfikowanie go jako jednego z podstawowych praw osoby. Z jednej bowiem strony dokumenty te wymieniają szereg jednostkowych praw, które faktycznie dotyczą rzeczywistości regionalnej i etnicznej, jak na przykład prawo do własnej kultury, społeczności, terytorium, „ojczyzny prywatnej”, a więc praw, które są jak gdyby uprawnieniami do określonych elementów regionalizmu, z drugiej zaś strony podstawą tego prawa jest godność osoby ludzkiej. Ona faktycznie rozstrzyga, że regionalizm jest czymś należnym osobie ze względu na jej godność. Wynika to z faktu, że rzeczywistość, która zawiera się w pojęciu „regionalizmu”, zajmuje w praktyce istotne miejsce w całości kształcie dóbr i wartości wielu współczesnych ludzi. Jak twierdzi T. Lipski, regionalizm jest dla wielu ludzi podstawowym dobrem<sup>293</sup>.

Byłoby jednak błędem twierdzić, że wartość regionalizmu jawi się jedynie w płaszczyźnie subiektywnych odczuć niektórych jednostek ludzkich. Jest sprawą oczywistą, iż u poszczególnych ludzi w zależności od osobistych przekonań, wizji świata, pojęcia rzeczywistości społecznej itp. funkcjonują różne koncepcje regionalizmu, a tym samym różna jego ocena.

---

<sup>291</sup> Por. F.A. Bode, art. cyt., s. 12–35.

<sup>292</sup> Tamże, s. 90–91.

<sup>293</sup> Por. T. Lipski, *Szanse regionalizmu...*, art. cyt., s. 20.

Niemniej jednak to, co rodzinne, regionalne, ojczyście w znaczeniu „małej ojczyzny”, zajmowało i zajmuje jeśli nie pierwsze, to jedno z centralnych miejsc w całości kształcie dóbr każdego człowieka. Jak twierdzi A. Tomczak, czymś bardzo pierwotnym jest bowiem poczucie związku z miejscem urodzenia i miejscem stałego zamieszkania, które rodzi poczucie związku z szerszą okolicą, z grupą społeczną zamieszkującą wspólnie określoną część kraju, określony region. I chociaż, zdaniem tego autora, człowiek z czasem osiąga świadomość państwową i narodową, to nie zanika potrzeba posiadania również „małej ojczyzny”, która stanowi podstawowe dobro jednostki<sup>294</sup>. Jest to zrozumiałe, biorąc pod uwagę, jak twierdzi K. Sopuch, że jeśli w sytuacji ziemskiej ostatecznie jest to, co ogólnoludzkie, to pierwsze będzie to,

co ogląda człowiek od chwili urodzenia i co poszerza oraz pogłębia w czasie dzieciństwa, w młodości, a czasami przez całe życie. Pierwszym jest więc ojczyzna prywatna<sup>295</sup>.

Można zatem słusznie wnioskować, że powszechnie ludzkie doświadczenie z siłą niezaprzeczalnej rzeczywistości pozwala odkrywa niepowtarzalną wartość tego, co regionalne, własne i rodzinne. Dokonuje się to na płaszczyźnie odkrywania prawdy o sobie samym jako osobie. Jeśli bowiem powszechnym jest dziś przekonanie, iż człowiek jako osoba jest najwyższą wartością stojącą ponad tym, co go otacza, a rzeczywistość środowiska regionalnego i etnicznego jest elementem umożliwiającym realizację swej osobowości, to tym samym uczestniczy ono niejako w godności człowieka. Jako nieodzowny element ubogacania osoby, która jest wartością, regionalizm sam w sobie jest wartością. Można zatem powiedzieć, iż to, co regionalne i etniczne bez względu na przekonania, jak i bez względu na same koncepcje regionalizmu, które mogą go bądź częściowo absolutyzować, bądź częściowo umniejszać, pozostaje zawsze obiektywną wartością, zajmującą istotne miejsce w całej hierarchii ludzkich dóbr i wartości. Stąd też wartości regionalizmu nie należy sprowadzać tylko i wyłącznie do sfery subiektywnych odczuć niektórych jednostek ludzkich, ale należy ją widzieć także w sferze obiektywnej. Dlatego katolicka nauka społeczna ujmuje odrębności etniczno-kulturowe jako wartości same w sobie, jako cenne dziedzictwo poszczególnych społeczności, ale także jako cenne dobro jednostki ludzkiej<sup>296</sup>. W tym sensie regionalizm jest zawsze obiektywną war-

<sup>294</sup> Por. A. Tomczak, art. cyt., s. 4.

<sup>295</sup> K. Sopuch, *Regionalizm a kultura narodowa...*, art. cyt., s. 27–28.

<sup>296</sup> Por. Jan Paweł II, *Orędzie XXII na Światowy Dzień Pokoju*, art. cyt., s. 3–5.

tością i dobrem osoby i jako takie dobro jest chroniony prawem, którego jednak nikt człowiekowi nie nadaje, ale które narzuca się siłą oczywistości aksjologiczno-normatywnej ze względu na osobową godność. Jest to jedno z podstawowych, powszechnych i niezbywalnych praw człowieka, które w najogólniejszej swej treści stwierdza zagwarantowanie osobie dostępu i korzystania z tego, co stanowi jego własne etniczne i regionalne środowisko. Takie stwierdzenie jest jednak stwierdzeniem bardzo ogólnym. Rodzi się zatem pytanie o szczegółową treść tego prawa, o jego faktyczny przedmiot.

Przedmiot ten jest wyznaczony przez pojęcie regionalizmu. Z analizy pierwszego rozdziału wiadomo, że w niniejszej rozprawie ujmowany jest on z jednej strony jako zespół obiektywnych i subiektywnych elementów stanowiących o tożsamości regionalnej, z drugiej zaś strony jest szeroko rozumiana działalność na rzecz ich kultywowania, zachowania, rozwoju i ubogacenia, a więc działalność w regionie i na rzecz regionu. Jest on zatem swoistym konglomeratem kultury specyficznej dla określonej społeczności, terytorium wraz z jego wartościami i zamieszkującymi go ludźmi, tradycji, świadomości i poczucia tożsamości etnicznej, wreszcie szeroko rozumianej działalności.

Biorąc pod uwagę takie jego ujęcie, przedmiotem prawa do regionalizmu jest w pierwszej kolejności sfera osobistych przekonań osoby. Dotyczy ona świadomości swej etnicznej przynależności; akceptacji i uznawania za własne wielorakich wartości, wynikających z własnego regionalnego środowiska; ukształtowania własnego systemu wartości i przekonań moralnych, które daje osobie jej „zakorzenienie” w regionalnych strukturach społeczno-kulturowych; określonego poglądu i przekonań dotyczących człowieka, świata; wreszcie własnych regionalnych przekonań religijnych<sup>297</sup>.

Można powiedzieć, że jest to sfera osobistych przekonań, które określić można sferą własnego światopoglądu ukształtowanego na bazie faktycznego „zakorzenienia” w określonych strukturach społeczno-kulturowych, a którą to sferę stanowi świat przekonań religijnych, moralnych, kulturowych, społecznych i politycznych. Do tej sfery człowiek ma w pierwszej kolejności prawo. Wiąże się to po prostu z moralnym obowiązkiem szukania prawdy i trwania przy niej, o czym między innymi w sposób wyraźny mówią dokumenty Kościoła:

---

<sup>297</sup> Por. J. Bakalarz, *Duszpasterstwo a tożsamość...*, art. cyt., s. 79–80.



Prawdy zaś trzeba szukać w sposób zgodny z godnością osoby ludzkiej i z jej naturą społeczną, to znaczy przez swobodne badania, (...) przez wymianę myśli i dialog, przez co jedni drugim wykładają prawdę, jaką znaleźli albo sądzą, że znaleźli, aby nawzajem pomóc sobie w szukaniu prawdy; skoro zaś prawda została poznana, należy mocno przy niej trwać osobistym przeświadczeniem<sup>298</sup>.

Świat własnych przekonań regionalnych osoby w sferze przekonań religijnych, moralnych, kulturowych i społecznych jest zawsze światem wyrastającym na bazie określonej wizji świata, prawdy o człowieku, społeczeństwie, Bogu, którą w wielowiekowej tradycji „zdobyła”, i do której „dotarła” wspólnota regionalna, przekazując ją jednocześnie osobie. W tym sensie sfera osobistych regionalnych przekonań człowieka jest sferą wyrastającą na podłożu prawdy, którą człowiek „odnalazł” poprzez nie w bliskim osobie środowisku społeczno-kulturowym. Tym samym ma on niezbywalne prawo mocno przy niej trwać osobistym przeświadczeniem. Tak rozumiana sfera osobistych przekonań regionalnych, wyrastająca na podłożu „odnalezionej” prawdy, stanowi w pierwszej kolejności faktyczny przedmiot prawa do regionalizmu.

Idąc konsekwentnie dalej, trzeba stwierdzić, że przedmiot prawa do regionalizmu dotyczy także sfery zewnętrznej. Wynika to z faktu, że regionalizm nie wyraża się tylko i wyłącznie w płaszczyźnie świadomości człowieka, ale także w płaszczyźnie obiektywnej rzeczywistości społeczno-kulturowej. Przedmiotem prawa do regionalizmu jest zatem cała sfera zewnętrznego odniesienia człowieka do owej obiektywnej rzeczywistości. Faktyczną treść tego prawa stanowi zatem możliwość korzystania w różnej formie z wartości i dóbr własnej etnicznej lub regionalnej kultury; szeroko rozumiana działalność mająca charakter kultywowania, rozwoju, ubogacenia, przeobrażenia, a nawet propagowania tejże kultury; możliwość korzystania i rozwoju, a także ubogacenia własnego etnicznego terytorium; wielorakie formy działania na rzecz dobra wspólnoty regionalnej i etnicznej z równoczesną możliwością brania czynnego udziału w jej życiu i korzystania z jej dorobku; wyboru i organizowania własnego życia oraz życia rodzinnego z wychowaniem włącznie w oparciu o poglądy i tradycje własnej społeczności regionalnej i etnicznej<sup>299</sup>.

Inaczej mówiąc, przedmiotem tego prawa w sferze zewnętrznej jest z jednej strony możliwość korzystania przez człowieka z dóbr i wartości regio-

<sup>298</sup> *Sobór Watykański II. Deklaracja o wolności religijnej*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1968, n. 3.

<sup>299</sup> Por. F.A. Bode, art. cyt., s. 12–25.

nalnej kultury, społeczności i terytorium, z drugiej zaś strony szeroko rozumiana wielopłaszczyznowa działalność na rzecz kultywowania, zachowania, rozwoju i ubogacenia regionalnego i etnicznego środowiska we wszystkich jego elementach i wymiarach<sup>300</sup>.

Dotychczas zaprezentowano przedmiot prawa do regionalizmu w aspekcie pozytywnym, rozumianym jako tak zwane „prawo do czegoś”, to znaczy prawo do własnych przekonań, możliwości korzystania i działania na rzecz własnego środowiska kulturowo-społecznego, możliwość organizowania własnego życia zgodnie ze światem własnych regionalnych przekonań. Przedmiot ten należy także widzieć w aspekcie negatywnym, jako tak zwaną „wolność od” wszelkich form przymusu w tej płaszczyźnie. Jeśli bowiem człowiek ma prawo do swobodnego wyboru własnych przekonań regionalnych w sferze przekonań moralnych, religijnych, kulturowych itp., to tym samym prawo do regionalizmu gwarantuje mu wolność od wszelkiego przymusu, który skłaniałby go do przyjmowania przekonań przeciwnych jego przekonaniom i świadomości regionalnej. Prawo to w aspekcie negatywnym gwarantuje zatem, że człowiek nie może być zmuszony do tego, aby odstąpił od świata własnych przekonań.

Negatywny aspekt prawa do regionalizmu w zakresie przedmiotu wyraża się także w wolności od przymusu dotyczącego zewnętrznego zachowania człowieka jako formy wyrażania swej etniczności i regionalności. Człowiekowi nie można zatem ani zabraniać korzystania z wartości własnego środowiska i działania na rzecz kultury, społeczności i terytorium, ani zmuszać go do działania niezgodnego z własnymi przekonaniem w tej sferze. Negatywny aspekt przedmiotu prawa do regionalizmu wyraża się także w wolności od przymusu dotyczącego swobodnego organizowania życia zgodnie z wymaganiami, poglądami i tradycjami własnej etniczności i regionalności.

Przedmiotem prawa osoby do regionalizmu w aspekcie pozytywnym jest zatem sfera osobistych, regionalnych przekonań jako konsekwencja poszukiwania prawdy, możliwość zewnętrznego korzystania z wartości własnego środowiska i działania na rzecz tego środowiska, manifestowania swej etniczności na zewnątrz, układanie życia w oparciu o tradycje regionalne. W aspekcie negatywnym jest to wolność od jakiegokolwiek przymusu w wyżej zasygnalizowanych sferach i płaszczyznach.

Tak rozumiane w swej treści prawo do regionalizmu dotyczy nie tylko osoby, rozciąga się także na wspólnotę regionalną i etniczną, której istnienie jest koniecznością dyktowaną potrzebami osoby, a szczególnie, jak ujmuje

---

<sup>300</sup> Por. J. Bakalarz, *Duszpasterstwo a tożsamość...*, art. cyt., s. 79.

to Jan Paweł II, potrzebą pełniejszego odnajdywania przez człowieka jego tożsamości, która jest możliwa tylko w odniesieniu do wspólnoty<sup>301</sup>. Wspólnota etniczna i regionalna staje się w ten sposób także podmiotem tego prawa. Mówi o tym między innymi Jan Paweł II stwierdzając, że społeczności regionalne i etniczne mają prawo do zbiorowej tożsamości, która winna być chroniona tak, jak domaga się tego godność poszczególnych jej członków<sup>302</sup>. Jest to zatem prawo społeczności regionalnych i etnicznych do istnienia i do własnej kulturowej tożsamości<sup>303</sup>. To zaś jeszcze bardziej poszerza przedmiot prawa, jakim jest prawo do regionalizmu, o takie treści jak zachowanie i rozwój własnej tożsamości kulturowej, wspólnotową działalność kulturotwórczą, upowszechnianie treści własnej kultury za pomocą środków masowego przekazu, prowadzenie działalności w sferze kulturowej, oświatowej i wychowawczej, posiadanie własnych zrzeszeń u struktur zarządzania, posiadanie odpowiednich i własnych budowli, instytucji i muzeów itp., i to zarówno w aspekcie pozytywnym jako prawo „do”, jak i negatywnym jako wolność „od” jakichkolwiek form przymusu i szkodenia w tej materii<sup>304</sup>. I chociaż jest to treść prawa, które przysługuje wspólnocie, to jednak biorąc pod uwagę, że osoba jest jej przedmiotem, treść ta dotyczy także i przede wszystkim przedmiotu prawa osoby do regionalizmu, poszerzając go wieloma nowymi elementami.

Z natury społecznej człowieka wynika fakt jego życia w rodzinie. W tym sensie rodzina także staje się przedmiotem prawa do regionalizmu. Przyznanie jej tego prawa poszerza jego przedmiot w aspekcie pozytywnym i negatywnym o możliwości organizowania życia w ognisku domowym zgodnie z regionalnymi tradycjami, wychowania dzieci zgodnie z własnymi poglądami etycznymi, wyboru szkół lub innych środków wychowania zgodnych z etnicznymi tradycjami<sup>305</sup>. I tutaj mamy do czynienia z treścią prawa, które przysługuje rodzinie, ale przez nią także faktycznie poszerzony zostaje przedmiot prawa osoby do regionalizmu.

Podsumowując dotychczasowe rozważania w sferze przedmiotu prawa do regionalizmu, należy podkreślić, iż faktyczna jego treść ujmowana może być w sferze wewnętrznej, która stanowi świat własnych regionalnych przekonań, jak i w sferze zewnętrznej, która dotyczy całokształtu działania i za-

<sup>301</sup> Por. Jan Paweł II, *Orędzie XXII na Światowy Dzień Pokoju*, art. cyt., n. 3.

<sup>302</sup> Tamże, n. 3.

<sup>303</sup> Por. tamże, 3–5.

<sup>304</sup> Por. tamże, n. 3–5.

<sup>305</sup> Por. J. Bakalarz, *Duszpasterstwo a tożsamość...*, art. cyt. s. 79–80.

chowania człowieka we własnym środowisku i na rzecz tego środowiska. Treść ta może być także ujmowana w aspekcie pozytywnym. Stanowi ją wtedy możliwość swobodnego wyboru świata własnych przekonań regionalnych w sferze przekonań kulturowych, religijnych, moralnych i społecznych, manifestowania na zewnątrz swej regionalności w formie wielorakich działań w płaszczyźnie kulturowej, społecznej, gospodarczej, politycznej, realizowania własnego życia zgodnie z tradycjami własnej etniczności. Treść ta może również być ujmowana w aspekcie negatywnym. Stanowi ją wtedy wolność od wszelkiego rodzaju form przymusu w wyżej zasygnalizowanych sferach.

Zaprezentowana skrótowo treść prawa do regionalizmu wskazuje, iż nie wyraża się ona tylko i wyłącznie w gwarancji nietykalności tego, co regionalne i etniczne, ale jest o wiele bogatsza. Stanowi ją cały zespół szczegółowych uprawnień przysługujących osobie. Mówiąc nieco inaczej, przedmiot prawa do regionalizmu zawiera w sobie płaszczyzny praw bardziej szczegółowych, gwarantujących osobie możliwość szerokiego udziału, korzystania i rozwoju tego, co w jakikolwiek sposób wiąże się z kulturą, społecznością, terytorium. Całą zatem szczegółową treść prawa do regionalizmu można ująć w kilku podstawowych płaszczyznach, z których każda zawiera zespół szczegółowych uprawnień w aspekcie pozytywnym i negatywnym, jak i w sferze wewnętrznej i zewnętrznej.

Pierwszą z nich jest płaszczyzna kulturowa. Kultura jest tu rozumiana bardzo szeroko. Należą do niej te przedsięwzięcia, które prowadzą do umocnienia autonomii osoby, do rozwoju duchowego, intelektualnego i moralnego człowieka, a więc do tworzenia szeroko pojętego humanizmu<sup>306</sup>. W płaszczyźnie tej przedmiot prawa do regionalizmu stanowi uprawnienie osoby do własnej regionalnej kultury; korzystanie z jej wartości; kultywowanie i rozwój tej kultury; działalność artystyczna, literacka i naukowa; posiadanie własnych przekonań w formie przekonań moralnych, kulturowych; posługiwanie się własnym językiem; działalność oświatowa z zachowaniem zdobytych własnego środowiska kulturowo-naukowego; propagowanie wartości kultury i tradycji regionalnej itp.<sup>307</sup>

Drugą płaszczyznę uprawnień bardziej szczegółowych w ramach prawa do regionalizmu stanowi płaszczyzna religijna. W płaszczyźnie tej przedmiot prawa do regionalizmu stanowi uprawnienie osoby do osobistych przekonań religijnych zgodnych z wymogami i tradycją własnej regionalności; prakty-

---

<sup>306</sup> Por. tamże, s. 15.

<sup>307</sup> Por. F.A. Bode, art. cyt., s. 12–25.

kowanie własnej religijności i sprawowanie kultu z zachowaniem istotnych elementów własnej regionalnej tradycji; posługiwanie się etnicznym językiem w liturgii; głoszenie i przekazywanie prawd wiary słowem i w formie pisanej; upowszechnianie treści własnej religii za pomocą środków masowego przekazu; prowadzenie działalności wychowawczej, oświatowej i charytatywnej zgodnie z wymogami własnej regionalnej tradycji itp.<sup>308</sup>

Kolejną płaszczyznę w ramach prawa do regionalizmu stanowi płaszczyzna gospodarczo-społeczna, która w szczególny sposób uświadamia, że człowiek jest celem życia gospodarczego i społecznego i jako podmiotowi tegoż życia przysługują mu uprawnienia do korzystania z wartości gospodarczych własnego regionalnego środowiska; do wielorakiej działalności gospodarczej na rzecz własnego regionu; zarządzania i kierowania tym regionem w sferze ekonomicznej; tworzenia wielorakich zrzeszeń gospodarczo-kulturowo-społecznych; udziału w życiu własnej regionalnej wspólnoty; korzystania z wielorakich wartości wypracowanych przez wspólnoty regionalne i etniczne; działań społecznych na rzecz własnego regionalnego środowiska itp.<sup>309</sup>

Czwartą płaszczyzną w ramach przedmiotu prawa do regionalizmu jest płaszczyzna polityczna. I w niej, podobnie jak poprzednich, mieści się szereg szczegółowych uprawnień, z których najważniejsze to prawo do własnej narodowości i etniczności; do „prywatnej ojczyzny”; do działania na rzecz wolności i autonomii regionalnej ojczyzny; do zapatrywań politycznych zgodnych z przekonaniami i tradycjami własnej etnicznej społeczności; udziału w życiu politycznym własnego regionu; wolności emigracji i imigracji itp.<sup>310</sup>

W ramach prawa do regionalizmu można wyodrębnić jeszcze jedną płaszczyznę mieszczącą w sobie uprawnienia bardziej szczegółowe. Stanowi ją płaszczyzna małżeńsko-rodzinna uznana za szczególną. Jest to bowiem krąg, gdzie szczególną troską, opieką i szacunkiem obdarzana jest ludzka miłość i rodzina jako miejsce przekazywania nowego życia i wychowania człowieka<sup>311</sup>. Każde bowiem wychowanie powinno odpowiadać wrodzonym właściwościom i uzdolnieniom, tradycjom poszczególnych narodów lub wspólnot etnicznych. Tylko czasem możliwe jest wychowanie pełnego i dojrzałego człowieka zakorzenionego w dziedzictwie swych przodków,

<sup>308</sup> Por. J. Bakalarz, *Duszpasterstwo a tożsamość...*, art. cyt., s. 79–80.

<sup>309</sup> Por. tamże, s. 70.

<sup>310</sup> Por. tamże, s. 72.

<sup>311</sup> Por. tamże, s. 79.

a tym samym mającego również poczucie swej podmiotowości<sup>312</sup>. W ramach zatem tej płaszczyzny można mówić o uprawnieniu osoby do układania własnego życia, a przede wszystkim życia własnej rodziny według tradycji i zasad regionalności i etniczności; kultywowania i rozwoju kulturowych, moralnych i religijnych wartości własnego środowiska regionalnego; wychowania w sferze moralnej, religijnej i intelektualnej zgodnie z dorobkiem i tradycjami własnego środowiska; kultywowania i posługiwania się w rodzinie językiem regionalnym. W płaszczyźnie tej mieści się także prawo do wolności od jakichkolwiek ingerencji zewnętrznych w cały proces rodzinnego wychowania<sup>313</sup>.

Zaprezentowano powyżej szczegółową treść prawa do regionalizmu. Opis treści tego prawa wskazuje, iż zawiera ono w sobie cały zespół przysługujących osobie ludzkiej uprawnień bardziej szczegółowych, dających zgrupować się w odpowiednich płaszczyznach: kulturowej, religijnej, społeczno-gospodarczej, politycznej i rodzinnej. Jest to prosta konsekwencja faktu, że regionalizm sam w sobie jest rzeczywistością złożoną i bogatą w wielorakie elementy. W tym sensie prawa bardziej szczegółowe, zgrupowane wokół określonych płaszczyzn, są uprawnieniami osoby do tych jednostkowych wartości i dóbr, które mieszczą się w pojęciu regionalizmu w sferze kulturowej, religijnej, gospodarczej, politycznej i rodzinnej. Wszystkie one mają swój pozytywny i negatywny aspekt, to znaczy z jednej strony gwarantują człowiekowi niepodejmowanie ze strony podmiotu zobowiązań takich działań, które godziłyby w poszczególne wartości i dobra składające się na rzeczywistość regionalizmu, z drugiej zaś strony gwarantują osobie pełne korzystanie z nich, a także szeroko rozumianą działalność na rzecz ich kultywowania, przeobrażania i ubogacania. Można zatem powiedzieć, reasumując dotychczasowe analizy, że prawo do regionalizmu w najgłębszej swej treści to prawo do tej wartości, jaką sam w sobie jest regionalizm, a tym samym szereg jednostkowych uprawnień do wszystkich wartości i dóbr stanowiących go w sferze kulturowej, religijnej, społecznej, gospodarczej i politycznej. Tak rozumiane w swej treści prawo do regionalizmu stanowi zatem dla konkretnej jednostki ludzkiej prawne zabezpieczenie wszystkich wielorakich wartości i dóbr własnego środowiska kulturowo-społecznego.

---

<sup>312</sup> Por. *Deklaracja o chrześcijańskim wychowaniu*, dz. cyt., n. 1.

<sup>313</sup> Por. tamże, n. 3–5.



## ZAKOŃCZENIE

**P**rzytoczone tu wnioski syntetyzujące analizy obecnego rozdziału konkludują także dociekania całej rozprawy. Jej podstawowym zadaniem było uzyskanie odpowiedzi, jak odnajduje się osoba „zakorzeniona” we własnej etniczności w innym środowisku?

Powszechnie wiadomo, że osoba ludzka w dobie dzisiejszej nie jest tylko członkiem własnej rodziny, grupy regionalnej i etnicznej, ale z konieczności stawać się musi członkiem innych wspólnot i grup społeczno-kulturowo-politycznych, takich jak chociażby naród i państwo. Każdy bowiem człowiek niejako z natury jest obywatelem nie tylko swej etniczności, ale po prostu obywatelem świata. Stąd też zagadnienie miejsca osoby w innych i większych rzeczywistościach społeczno-kulturowo-politycznych nabiera w tym kontekście istotnego wymiaru. Chodzi bowiem o to, by z jednej strony relacja człowieka i jego faktyczna obecność w innych środowiskach przebiegała na miarę człowieka jako osoby, z drugiej zaś strony na miarę tych właśnie rzeczywistości społeczno-kulturowych.

Jaką zatem faktyczną rolę spełnia w tym względzie regionalizm? Postawione tu pytanie, w którym ujęty został zasadniczy problem analiz całej pracy, jest pytaniem o wielkim ciężarze gatunkowym. Niejednokrotnie podkreśla się bowiem, że regionalizm, „zakorzeniając” osobę we własnym regionalnym środowisku, tym samym tworzy tak zwane „etniczne getto” izolujące i separujące jednostkę ludzką w odniesieniu do innych etnicznych rzeczywistości. Jest to jak gdyby pierwsze niebezpieczeństwo, które grozi jednostce ludzkiej w jej relacji do świata – niebezpieczeństwo zamykania się we własnym ego-



istycznym świecie. Czy zatem regionalizm faktycznie izoluje jednostkę, czy też – jak twierdzą inni – otwiera i umożliwia przechodzenie w świat innej kultury i społeczności? Jeśli zaś otwiera i umożliwia osobie przechodzenie w inny niż jego regionalny świat, to czy tym samym nie naraża on osoby na zagubienie w nowej dla niej rzeczywistości? Zagubienie jest drugim podstawowym niebezpieczeństwem, które grozi osobie w jej relacji do świata.

Wokół tych zatem pytań koncentrowały się analizy obecnej pracy. Wykazały one pozytywną i wartościową rolę regionalizmu w tej materii, którą można ująć w kilku podstawowych tezach.

Przede wszystkim wykazały one, że silny emocjonalny związek osoby z własnym środowiskiem regionalnym nie stawia jej w opozycji do innych społeczności regionalnych i etnicznych, do społeczności narodowej i państwowej, wreszcie do szeroko rozumianego dobra wspólnego, a raczej w sposób właściwy otwiera człowieka na te rzeczywistości. W związku z tym nasuwa się bardziej generalny wniosek, a mianowicie, że tak zwany regionalizm twórczy nie jest rzeczywistością tworzącą etniczne getto, a tym samym izolującą i separującą osobę w odniesieniu do innych rzeczywistości społeczno-kulturowo-politycznych. Jest natomiast rzeczywistością otwierającą osobę, a tym samym umożliwiającą jej przechodzenie i odnajdywanie w nich swego miejsca. Dodać przy tym należy, że jest to najbardziej naturalna i właściwa człowiekowi droga przechodzenia w inne społeczno-kulturowe społeczności.

Analizy przeprowadzone w pracy nie tylko jednak wykazały, że regionalizm otwiera i umożliwia osobie przechodzenie w inną niż jego regionalna rzeczywistość, ale że cały ten proces czyni bezpiecznym dla osoby i jednocześnie wartościowym dla nowego społeczeństwa. Podstawowe zatem tezy pracy można ująć w dwa zasadnicze twierdzenia, a mianowicie: regionalizm jest naturalną drogą przechodzenia osoby w inne społeczności oraz czyni cały proces przechodzenia bezpiecznym dla osoby i wartościowym dla nowego społeczeństwa. W tym też wyraża się podstawowy wymiar aksjologiczności regionalizmu dla osoby. Jest on jak gdyby rzeczywistością przenoszącą i gruntującą osobę w innym i szerszym świecie społeczno-kulturowo-politycznym.

Całość analiz rozprawy pozwoliła wydobyć pełną wartościowość regionalizmu dla osoby ludzkiej. Regionalizm jest bowiem nośnikiem wartości, które z jednej strony zabezpieczają osobową godność człowieka, z drugiej zaś – integrują go jako jednostkę dojrzałą w większej społeczności. Analizy te pozwoliły zatem wydobyć podstawowy wymiar relacji, jaka zachodzi pomiędzy regionalizmem a osobą. Wymiar ten można zdefiniować za pomocą twierdzenia, że regionalizm jest kategorią aksjologiczną.

## BIBLIOGRAFIA

- Abramson H., *Migrants and Cultural Diversity: on Ethnicity and Religion in Society*, „Social Compass” 1979, nr 26, s. 16–29.
- Andrey R., *Adam und sein Revier. Der Mensch im Zwang des Territoriums*, Wien 1968.
- Auer J., *Person. Ein Schussel zum christlichen Mysterium*, Regensburg 1970.
- Babiński G., *Perspektywy ogólnej teorii stosunków etnicznych*, [w:] *Założenia teorii asymilacji*, red. H. Kubiak, A. Paluch, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1980, s. 79–92.
- Baggio G., *Gli aspetti morali dell'emigrazione*, Roma 1949.
- Bakalarz J., *Duszpasterstwo a tożsamość emigrantów. Kościół a emigracja*, „Znaki Czasu” 1986, nr 4, s. 71–98.
- Bakalarz J., *Integracja migrantów w świetle prawodawstwa kościelnego*, „Studia Polonijne” t. 6, Lublin 1985, s. 59–72.
- Bakalarz J., *Uniwersalizm a odrębności etniczno-kulturowe w Kościele*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1981, nr 28, s. 131–146.
- Bądkowski L., *Nie chodzi o rezerwat, ale o konstruktywną siłę. Dyskusja o regionalizmie*, „Życie i Myśl” 1961, s. 93–96.
- Bądkowski L., *Kaszubsko-pomorskie drogi*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny”, 1988, nr 10, s. 1–5.
- Bierzanek R., *Volksgruppenrecht und Heimatrecht in polnischen und deutscher Sinn*, Leer 1962.
- Blalock H., *Toward a Theory of Minority Groups Relation*, New York 1967.
- Bloch Cz., *Wpływ polskiego dziedzictwa narodowo-historycznego na procesy integracji polskich grup etnicznych ze społeczeństwem amerykańskim. Na przykładzie działalności Wydziału Narodowego w Ameryce*, „Studia Polonijne” 1985, t. 6, s. 73–100.

- Bodoszyńska-Borowikowa M., *Mała ojczyzna*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny”, 1976, nr 6, s. 6–11.
- Bode F.A., *Die Frage des Rechts auf die Heimat i sozialpolitischer Sicht*, [w:] *Das Recht auf die Heimat. Vortrage, Thesen, Kritik*, red. K. Rabl, Munchen 1959, s. 12–25.
- Böhm A., *Wszyscy mówią o prawach, my mówimy o obowiązkach*: [w:] *Moralność chrześcijańska*, Poznań–Warszawa 1987, s. 68–95.
- Bollnow O.F., *Der Mensch braucht herzliche Geborgenheit*, [w:] *Heimat heute*, red. H.D. Wehling, Mainz 1984, s. 28–33.
- Burszta J., *Kultura ludowa – kultura narodowa. Szkice i rozprawy*, Warszawa 1973.
- Clarizio E., *Migration moderne et mise a jour pastorale*, „On the Move” 1973, nr 3, s. 15–38.
- Dubos R., *Pochwała różnorodności*, Warszawa 1986.
- Dzwonkowski R., *Młodzież polonijna we Francji wobec polskich tradycji narodowych. Z zagadnień integracji społecznej*, „Studia Polonijne” 1972, t. 2, s. 207–214.
- Ferretto G., *L'integrazione degli immigrati cattolici seconda la Costituzione Apostolica „Exul Familia” e gli insegnamenti dei Sommi Pontifici*, Roma 1960.
- Galus H., *Korzenie regionalizmu na Pomorzu. Uwagi o dwóch szkicach Romana Wapińskiego*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1987, nr 8, s. 38–40.
- Gałkowski J.W., *Jan Paweł II a prawa człowieka*, „Przegląd Powszechny” 1982, nr 4, s. 22–23.
- Gębik W., *Regionalizm jako czynnik wspólnoty narodowej. Dyskusja o regionalizmie*, „Życie i Myśl” 1961, nr 3–4, s. 75–92.
- Gordon M., *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion and National Origins*, New York 1964.
- Gordon M., *Toward a General Theory of Ethnic Relations*, [w:] *Ethnicity. Theory and Experience*, red. N.R. Glazer, D.P. Moynihan, New York 1965.
- Grieswelle D., *Tradition und kleinräumliche Identität*, [w:] *Heimat, Tradition, Geschichtsbewusstsein*, Mainz 1986, s. 175–196.
- Gruszyński J., *Integracja emigracji polskiej ze społeczeństwem francuskim w latach 1918–1975*, [w:] *Stan i potrzeby badań nad zbiorowościami polonijnymi*, red. H. Kubiak, A. Pilch, Wrocław–Warszawa–Kraków 1976, s. 535–560.
- Gruszyński J., *Integracja trzech pokoleń zbiorowości polskiej we Francji, Anglii, Szwecji*, „Studia Polonijne” 1985, t. 6, s. 265–276.
- Hildebraand von D., *Die Metaphysik der Gemeinschaft*, Regensburg 1955.
- Houtrat F., *Les variables qui affectent le role integrateur de la religion*, „Social Compass” 1960, nr 7, s. 22–35.
- Iskierski J., *Lokalność, czyli powrót do raju utraconego*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1987, nr 7, s. 1–4.
- Jan XXIII, *Pacem in terris* (encyklika), [w:] *Nauczanie społeczne Kościoła. Dokumenty*, Warszawa 1984, s. 155–188.

- Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis* (encyklika), tekst polski, Rzym 1987.
- Jan Paweł II, *Wolność religijna podstawą praw ludzkich. Orędzie do Sekretarza Generalnego ONZ 2 XII 1978*, [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne*, t. II, Warszawa 1982, s. 50–57.
- Jan Paweł II, *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia. Orędzie na XXI Światowy Dzień Pokoju 1 I 1988*, Tekst polski, Warszawa 1988.
- Jan Paweł II, *Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju. Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju 1 I 1989*, Tekst polski, Warszawa 1989.
- Jan Paweł II, *Strzeżcie tych wartości. Przemówienie w Sopocie 5 VI 1999*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1999, nr 7, s. 4–7.
- Johnston R., *Future Australians*, Canberra 1972.
- Juros H., *Migration und Menschen wurde. Assimilation oder Integration? Ein ethisches Dilemma*, „Moraltheologische Studien”, 1988, nr 14, s. 48–65.
- Klasik A., *Tożsamość Górnego Śląska*, „Gość Niedzielny”, 1988, nr 6, s. 1–3.
- Kondziela J.J., *Osoba we wspólnocie. Z zagadnień etyki społecznej, gospodarczej i międzynarodowej*, Katowice 1987.
- Kongregacja Biskupów, *Instrukcja Die pastorali migratorum cura*, „Acta Apostolicae Sedis” 1969, nr 61, s. 614–643.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, Rzym 1986.
- Kostlin K., Bausinger H., *Heimat und Identität. Probleme regionaler Kultur*, Naumunster 1980.
- Kroeber A.L., *Anthropology*, New York 1948.
- Krucina J., *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1972.
- Kruk E., *Ruch obywatelski. Z mazurskiego brulionu*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1989, nr 2, s. 11–12.
- Kubiak H., *Teoria, ideologia i polityka asymilacji. Szkic problemu*, [w:] *Założenia teorii asymilacji*, red. H. Kubiak, A. Paluch, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1980, s. 15–27.
- Lachaga de J., *Eglise particuliere et minorites ethniques*, Paris 1987.
- Landecker W.S., *Principles of Sociology*, New York 1956.
- Lipski J.J., *Dwie ojczyzny, dwa patriotyzmy. Polonia a mniejszości etniczne w kręgu osiedlenia*, [w:] *Materiały Sympozjum Polonijnego (9–10 XI 1987)*, Poznań 1987, s. 7–15.
- Lipski T., *Od regionalizmu do uniwersalizmu*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1986, nr 10, s. 36–38.
- Lipski T., *Szanse regionalizmu. Regionalizm dziś*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1989, nr 3, s. 19–20.
- Livolsi M., *Integrazione degli immigrati e integrazione comunitaria*, „Studi Emigrazione” 1966, nr 3, s. 120–135.
- Loebel H., *Heimat – Raumkonkretisierte Freiheit*, Hannover 1981.
- Lubac de H., *Les églises particulières dans l'Église universelle*, Paris 1971.

- Macdonald D., *Masscult and Midcult*, [w:] *Essays Against the American Grain*, New York 1962, s. 3–75.
- Majka J., *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982.
- Majka J., *Zagadnienie integracji grup etnicznych w świetle katolickiej nauki społecznej*, „*Studia Polonijne*” 1985, t. 6, s. 45–57.
- Markiewicz W., *Naród i świadomość narodowa a problemy asymilacji i lojalności obywatelskich*, [w:] *Założenia teorii asymilacji*, red. H. Kubiak, A. Paluch, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, 1980, s. 27–38.
- Markiewicz W., *Socjologia a służba społeczna*, Poznań 1972.
- Mazurkiewicz P., Skorowski H., *Kościół wobec przemian w Polsce*, [w:] *Wolność w prawdzie*, red. S. Skobel, Łódź 1997, s. 60–70.
- Mettenleiter P., *Destruktion der Heimatdichtung. Typologische Untersuchungen zu Gotthelf – Auerbach – Ganghofer*, Tübingen 1974.
- Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych*, „*Chrześcijanin w Świecie*” 1978, nr 63–64, s. 83–104.
- Miąskowski J.M., *Kto się boi lokalnego patriotyzmu*, „*Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny*” 1983, nr 4, s. 9–11.
- Morcinek G., *Regionalizm śląski*, „*Życie i Myśl*” 1961, nr 3–4, s. 100–104.
- Niewęglowski W., *Nowe przymierze Kościoła i środowisk twórczych*, Warszawa 1997.
- Novak M., *Przebudzenie etnicznej Ameryki*, Warszawa 1985.
- Nowak-Dłużewski J., *Kultura „kraina” i jej pionierzy*, „*Życie i Myśl*” 1961, nr 3–4, s. 96–100.
- Olejarczyk K., *The cultural Impoverishment of Immigrants. Ethnic Groups in the City*, Toronto–London 1971, s. 278–293.
- Osiatyński W., *Wstęp*, [w:] M. Novak, *Przebudzenie etnicznej Ameryki*, Warszawa 1985.
- Ossowski S., *Zagadnienie więzi regionalnej i więzi narodowej na Śląsku Opolskim*, „*Przegląd Socjologiczny*” 1947, nr 1–4, s. 65–78.
- Papieska Komisja do spraw Duszpasterstwa Migrantów i Turystów, *Pastorales des Migrants*, „*On the Move*” 1987, nr 8, s. 55–115.
- Paplauskas-Ramunas A., *The Fundamental Principles of Integration*, [w:] *Integration of the Catholic Immigrant. Fourth International Catholic Migration Congress*, Montreal 1960, s. 123–130.
- Park R.E., *Race and Culture*, Glencoe 1950.
- Patla A., *Regionalizm – idea wiecznie żywa. Dyskusja o regionalizmie*, „*Życie i Myśl*” 1961, nr 3–4, s. 104–108.
- Paweł VI, *Populorum progressio* (encyklika), [w:] *Nauczanie społeczne Kościoła. Dokumenty*, Warszawa 1984, s. 257–286.
- Perotti A., *Rapporti giuridico-pastorali tra Chiesa di emigrazione e Chiesa di immigrazione*, „*On the Move*” 1973, nr 3, s. 45–65.
- Pestka S., *20 lat społecznej służby*, „*Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny*” 1976, nr 6, s. 3–6.

- Pestka S., *Kaszubskie korzenie i słupski tygiel*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1988, nr 7–8, s. 1–5.
- Pieronek T., *Decyzja polityczna przyspieszająca ratyfikację Konkordatu jest potrzebna i możliwa*, Katolicka Agencja Informacyjna 30 VIII 1954.
- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, „Chrześcijanin w Świecie” 1973, nr 6, s. 81–83.
- Puzdrowski E., *Wstęp do dyskusji „Regionalizm dziś”*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1988, nr 2, s. 1.
- Redfield R., *Peasant Society and Culture. The Little Community and Peasant Society and Culture*, Chicago–London 1967.
- Rosadziński K., *Regionalizm dziś*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1989, nr 1, s. 7.
- Sanberg N.C., *Ethnic Identity and Assimilation. The Polish-American Community*, New York 1974.
- Skorowski H., *Prawo do życia w kontekście współczesnych zagrożeń*, [w:] *Moralność chrześcijańska*, red. P. Góralczyk, Warszawa–Poznań 1987, s. 305–324.
- Skorowski H., *Wspólnota osób. Regionalizm dziś*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1989, nr 6, s. 29–31.
- Skorowski H., *Pokój a prawa człowieka*, „Communio” 1989, nr 5, s. 71–83.
- Skorowski H., *Prawa człowieka w służbie wolności*, „Collectanea Theologica” 1989, nr 28, s. 27–38.
- Skorowski H., *Antropologiczno-etyczne aspekty regionalizmu*, Warszawa 1990.
- Skorowski H., *W kierunku jedności kulturowej Europy*, [w:] *Europa. Zadanie chrześcijańskie*, red. A. Dylus, Warszawa 1998, s. 297–333.
- Skorowski H., *Regionalizm we współczesnej myśli społecznej Kościoła*, [w:] *Czym jest regionalizm?*, red. A. Omelaniuk, Wrocław–Ciechanów 1998, s. 88–95.
- Skorowski H., *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 1999.
- Skorowski H., *Problematyka narodu i państwa w nauczaniu społecznym Kościoła*, Warszawa 1999.
- Skorowski H., *Znaczenie wartości kultury regionalnej w procesie rozwoju i wychowania młodego pokolenia. Edukacja regionalna*, [w:] *Dziedzictwo kulturowe w zreformowanej szkole*, red. S. Bednarek, Warszawa 1999, s. 43–54.
- Skorowski H., *Problematyka praw człowieka* (wyd. II), Warszawa 1999.
- Skorowski H., *Europa małych ojczyzn*, [w:] *Gmina u początku III tysiąclecia. Materiały z konferencji*, Łódź 2001, s. 140–158.
- Skorowski H., *Człowiek. Kultura. Świat. Refleksje etyczno-społeczne nad współczesną rzeczywistością*, Warszawa 2002.
- Skorowski H., *Dlaczego edukacja regionalna. Znaczenie edukacji regionalnej w kontekście jednoczenia się Europy*, [w:] *Ląd*, red. M. Chmielewski, 2003, s. 57–68.
- Skorowski H., *Moja Europa. Refleksje nad kulturowym wymiarem integracji europejskiej*, Warszawa 2005.

- Skorowski H., *Europa regionu. Regionalizm jako kategoria aksjologiczna*, Warszawa 2006.
- Skorowski H., *Regionalizm czynnikiem dynamizmu współczesnego państwa*, „Mazowsze” 2006, nr 2, s. 8–14.
- Skorowski H., *Etos Kaszubów w twórczości literackiej A. Necla*, Warszawa 2006.
- Skorowski H., *Współczesne rozumienie regionalizmu*, „Saeculum Christianum” 2006, nr 2, s. 157–179.
- Skorowski H., *Współczesna Europa – supermocarstwo czy wspólnota*, [w:] *W kierunku Europy regionów*, red. I. Erenc, A. Szopna, Gdańsk 2011, s. 45–60.
- Skorowski H., *Aksjologiczny wymiar regionalizmu*, [w:] *Teoretyczne podstawy edukacji regionalnej*, red. E. Szkurlat, Łódź 2011, s. 23–38.
- Skorowski H., *Regionalizm XXI wieku*, [w:] *Czy jest miejsce dla regionalizmu w kontekście integracji europejskiej*, red. A. Grzyb, Warszawa 2013, s. 11–41.
- Skorowski H., *Zakochać się w regionie. Refleksje nad aksjologią regionalizmu*, Warszawa 2016.
- Skorowski H., *Kultura mojej Europy*, Kraków 2018.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, s. 537–620.
- Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1986, s. 414–426.
- Sochacki O., *Obraz Kaszubów w opinii publicznej*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1987, nr 10, s. 1–3.
- Sopuch K., *Regionalizm a kultura narodowa. Regionalizm dziś*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1989, nr 5, s. 27–28.
- Strzeszewski C., *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1984.
- Synak B., *Nowa etniczność*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1987, nr 8, s. 19–20.
- Ślipko T., *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 1981.
- Thomas W.I., Znaniecki F., *Chłop polski w Europie i Ameryce*, Warszawa 1976.
- Tomczak A., *Przemiany i ograniczenia. Regionalizm dziś*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1988, nr 11, s. 2–4.
- Turowski J., *Teoretyczne ujęcie problemu integracji grup etnicznych*, „Studia Polonijne” 1985, t. 6, s. 27–43.
- Tusk D., *Królestwo ludzi wolnych*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1986, nr 5, s. 1–3.
- Tusk D., *Spełnani w działaniu. Regionalizm dziś*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1988, nr 12, s. 14–16.
- Wapiński R., *Między ojczyznami prywatnymi a ideologicznymi*, „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego” 1986, nr 10–11, s. 50–70.
- Wańkiewicz H., *Prawa człowieka. Pojęcie, historia*, „Chrześcijanin w Świecie” 1978, nr 63–64, s. 1–16.

Wiatr J.J., *Naród i państwo. Socjologiczne problemy kwestii narodowej*, Warszawa 1969.

Wiatr J.J., *Spoleczeństwo*, Warszawa 1965.

Woźnicki A., *Socio-regions principles of Migration Movement*, Toronto 1968.

Wyrwal J.A., *America's Poles Heritage. A Social History of the Poles in America*, Detroit 1961.

Zubrzycki J., *Polish Immigrants in Britain. A Study of Adjustment*, The Hague 1956.

Zubrzycki J., *Wielokulturowość w teorii i praktyce. Filozofia emigracji*, Warszawa 1985.

Żakiewicz Z., *Czy Kaszuby są Kresami? Parę uwag na temat Kresów i kresowości*, „Pomerania. Miesięcznik społeczno-kulturalny” 1987, nr 10, s. 4–6.



## INDEKS NAZWISK

- Abramson Henry 15  
Andrey R. 58  
Auer J. 103
- Babiński G. 20, 23–26, 71  
Baggio G. 30, 65, 73, 79, 80, 91  
Bakalarz J. 15, 21, 30, 31, 34, 37, 82–85,  
91, 92, 99, 111, 113, 114, 116  
Bausinger H. 47  
Bądkowski L. 10, 11, 17, 18, 51, 55, 62,  
74, 77, 88  
Bednarek Stefan 11  
Bierzenek R. 99  
Blalock H. 26  
Bloch Cz. 74  
Bode F.A. 109, 112, 115  
Boduszyńska-Borowikowa M. 22, 23  
Böhm A. 88  
Bollnow O.F. 95  
Borzykowski J. 57  
Burszta J. 47, 49
- Chmielewski M. 20  
Clarizio E. 20, 91
- De Lachaga J. 16  
De Lubac H. 21  
Dubos R. 71, 90
- Dylus A. 20  
Dzwonkowski R. 82
- Erenc J. 15
- Ferreto G. 55, 79  
Freedman R. 83
- Galus H. 41, 52  
Gałkowski J. W. 105  
Gębik W 19, 33, 46, 49  
Glarizio E. 83  
Glazer N. R.26  
Gordon M. 26–28, 74, 78, 81  
Grieswell D. 54, 57  
Gruszyński J. 27, 31, 82, 91  
Grzyb A. 12
- Holt H. 83  
Houtart H. 65
- Jan XXIII 97, 104  
Jan Paweł II 13, 55, 66, 76, 98, 104, 110,  
114  
Johnston R. 27  
Juros H. 32
- Klasik A. 51

- Kondziela J.J. 14, 87, 104  
Kostlin K. 47  
Kroeber A.L. 47  
Krucina J. 58, 60  
Kruk E. 88, 89  
Kubiak H. 20, 27, 29
- Landecker W.S. 83  
Lipski J.J. 39, 40, 93, 94  
Lipski T. 17, 95, 99, 109  
Livolsi M. 32, 72, 80, 91  
Loebel H. 54, 63, 75
- Macdonald D. 66, 67, 69, 70, 72–74, 78, 90, 91  
Majka J. 30, 33, 34, 37, 50, 58–60, 63, 64, 68, 73, 75, 80, 90  
Markiewicz W. 44–49  
Mazurkiewicz Piotr 7  
Mettenleiter P. 15  
Miąskowski J.M. 15–17, 40, 41, 53, 60, 61  
Morcinek G. 46  
Moynihan D.P. 26
- Niewęglowski Wiesław 5  
Novak M. 43, 49, 66, 69, 72, 81, 82, 90, 91  
Nowak-Dłużewski J. 33
- Olejarczyk K. 32, 35, 69, 80, 84, 85  
Omelaniuk Anatol 9  
Osiatyński W. 81  
Ossowski S. 43, 49, 52
- Paluch A. 20  
Paplauskas-Ramunas A. 88  
Park R.E. 28  
Patla A. 15, 16, 46, 55, 61, 52  
Paweł VI 73  
Perotti A. 84, 91
- Pestka S. 41  
Pestka S. 57  
Pieronek Tadeusz 6  
Pilch A. 27  
Prokop J. 44  
Puzdrowski E. 56
- Redfield R. 47  
Rosadziński K. 53, 55  
Sanberg N. G. 74, 78
- Skorowski H. 7–9, 11–13, 15, 17, 19, 20, 23, 96, 101–103, 106  
Sochacki O. 46, 48, 49  
Sopuch K. 35, 42, 46, 47, 49, 51, 55, 64, 78, 81, 82, 110  
Strzeszewski C. 38, 48  
Synak B. 36, 37, 51, 55, 73, 82, 91  
Szkurlat E. 13  
Szopna A. 15  
Ślipko T. 43, 44, 46, 47
- Thomas W.J. 29  
Tomczak A. 41, 42, 110  
Turowski J. 19, 23, 27, 28, 29, 30–32, 74, 80, 86  
Tusk D. 7, 9, 10, 21, 54, 55, 57, 58, 67, 71, 73, 89, 90
- Von Hildebrand D. 38
- Waskiewicz H. 101–103  
Weber W. 38  
Wehling H.G. 95  
Wiatr J.J. 44  
Wytrwal J.A. 27
- Znaniński F. 29  
Zubrzycki J. 29, 52, 81
- Żakiewicz Z. 36

## ZUSAMMENFASSUNG

Im Lichte der katholischen Soziallehre all seiner personalistischen Ethik ist in die Gesamtheit von Gesellschaft, Politik, Ökonomie und Kulturleben die menschliche Persönlichkeit hinein geschrieben. Das bedeutet, dass sämtliche Erscheinungen und Prozesse des gesellschaftlichen Lebens sich aufstieft auf die menschliche Person als das wirkliche und erstrangige Subjekt dieses Lebens beziehen. Man darf also in den Auseinandersetzungen über den Regionalismus, der eine der wesentlichsten Realitäten der zeitgenössischen Wirklichkeit darstellt, nicht den Menschen aus dem Blickfeld verschwinden lassen. Die faktische inhaltliche Fülle dieses Phänomens erlaubt es, den Regionalismus unter vielfältigen Gesichtspunkten zu analysieren, ihn also z.B. für eine kulturelle, soziale, ökonomische und geschichtliche Erscheinung zu halten und ihn auf solche Art und Weise zu behandeln. In diesen Analysen darf man auch den anthropologischen Aspekt und die anthropologische Dimension nicht übersehen. Die Vernachlässigung dieses Schlüsselproblems, so scheint es uns zumal, würde eine gewichtige Verarmung der faktischen Reichhaltigkeit dieses Phänomens bedeuten. Von diesem Standpunkt aus ergibt sich wohl die Triftigkeit, das Phänomen des gegenwärtigen Regionalismus in der Perspektive der menschlichen Person als Subjekt und grundlegenden Wert des gesellschaftlichen Lebens nicht nur zu postulieren sondern auch zu sehen und zu analysieren.

Der Versuch den Regionalismus so zu erblicken, aufgrund der katholischen Soziallehre vollbracht, erlaubt uns, wie es scheint, einige grundsätzliche, allgemein gewichtige Lehrsätze zu formulieren. Die erste Gruppe dieser Thesen, die es bejaht, dass zwischen dem Regionalismus und dem menschlichen Individuum ein enger Bezug besteht, definiert selbst das Wesentliche dieser Relation. Vorbehaltlos kann von drei grundsätzlichen Dimensionen dieser Relation die Rede sein. Zum ersten soll man unterstreichen, dass sämtliche Bestandelemente des wirklichen Regionalismus nicht nur der Person

zugeordnet sind, sondern dass das menschliche Individuum dessen wirkliches Subjekt ist. Das bedeutet, dass das menschliche Individuum als Grundsubjekt der einzelnen Elemente des Regionalismus in ihm eben tief „sitzt“ und „eingewurzelt ist“. Die erste Dimension zwischen dem Regionalismus und der Person kann mittels der These definiert werden, dass der Regionalismus in seiner tiefsten Wirklichkeit als eine anthropologische Erscheinung zu sehen ist. Folgerichtig sollte man hervorheben, dass der Regionalismus sowohl in der Gegenstands- als auch in der Subjektdimension für die Person ein wirkliches Gut und einen Wert versinnbildlicht. Vor allem kommt er zum Vorschein als eine Wirklichkeit, die die betreffende Person in ihrer Würde schützt, und zwar durch Gewährleistung einer natürlichen Umwelt, Entwicklung und Verwirklichung ihrer eigenen schöpferischen Individualität. Der faktische Wert des Regionalismus offenbart sich eben so dadurch, dass er der Persönlichkeit andere sozialkulturelle Realitäten erschließt und es möglich macht, in die Welt anderer Kulturen und Gesellschaften zu übertreten. Hierbei soll man hervorheben, dass der Regionalismus das alles auf eine für das Individuum ungefährliche Art und Weise tut, und zwar macht er es unmöglich, sich im neuen Milieu zu verlieren und bewirkt gleichzeitig die Fertigkeit, sich in dieser neuen Umwelt zu integrieren. Man kann sagen, dass der Regionalismus den gehörigen Weg weist, auf dem die Person sich befähigt fühlt, um sich in eine neue Wirklichkeit zu begeben und dort einen eigenen Platz zu finden.

Die zweite Dimension dieser Relation zwischen dem Regionalismus und der menschlichen Persönlichkeit kann mit Hilfe der These definiert werden, dass der Regionalismus in seinem tiefsten Wesen eine aksjologische Kategorie bildet.

Wenn man die bis jetzt hervorgehobenen Dimensionen dieser Relation rückblickend betrachtet, insbesondere diejenigen, die sie als aksjologische Kategorie für das Individuum bezeichnen, dann soll man daraus triftig folgern, dass der Regionalismus ein Recht des Menschen darstellt. Falls der Regionalismus, mittels seiner Aksjologietät dermaßen das Individuum bereichert, dass dieses erst in dessen Atmosphäre in vollem Umfange Persönlichkeit werden kann, dann ist zu folgern, dass der Regionalismus eben für das Individuum ein grundlegendes Gut repräsentiert, auf welches der Mensch ein naturgemäßes und unveräußerliches Recht hat. Anders gesagt, entscheidet die Würde einer Person darüber, dass Regionalismus als ein Gut dem Menschen faktisch einfach zusteht. Diese so formulierte Schlussfolgerung bewirkt die dritte grundlegende Dimension der Relation zwischen dem Regionalismus und dem Menschen. Diesen Schluss kann man mit dem Lehrsatz fassen, dass der Regionalismus ein natürliches, unveräußerliches Recht der Person ist.

Die ganze Fülle der Relation, die zwischen dem Regionalismus und der Person besteht, kann man also mit Hilfe von drei grundsätzlichen allgemein wichtigen Lehrsätzen ausdrücken: Regionalismus ist ein anthropologisches Phänomen; Regionalismus stellt für das Individuum eine aksjologische Kategorie dar; Regionalismus bildet für die Persönlichkeit ein natürliches, unveräußerliches Recht.

Eine schickliche Darstellung, Analyse und Definition der Relation selbst, die zwischen dem Regionalismus und dem Menschen besteht, ermöglicht die Formulierung der nächsten, zweiten Gruppe von grundlegenden Lehrsätzen, die wiederum theoretische Grundsätze des Regionalismus enthüllen und definieren. Im Lichte der getätigten Analysen werden die Fundamente des Regionalismus von den bestimmten Bedürfnissen des Menschen als Persönlichkeit gebildet. Zu den wichtigsten Bedürfnissen zählen folgende: Ermittlung und Übereinstimmung eigener persönlicher Identität, Geborgenheit in der sozialen, kulturellen und politischen Umwelt, Autonomie und Freiheit im Rahmen des gesellschaftlichen Lebens, Realisierung eigener schöpferischen Subjektivität, Bekundung und Vervollkommnung sowie direkte und verständliche, deutliche interpersonale Relationen. Wenn der Regionalismus, wie es die Analysen nachgewiesen haben, in einem grundsätzlichen Grad und Umfang die Befriedigung dieser Bedürfnisse begünstigt, dann sind sie eben als eine grundlegende theoretische Basis zu sehen, die die faktische Existenz des Regionalismus „begründet“ und in der gegenwärtigen Wirklichkeit rechtfertigt. Und da die Bedürfnisse aus der menschlichen Würde folgen, die nämlich die Möglichkeit der Selbstverwirklichung des Menschen, seine Entwicklung, das Bewahren und Erleben eigener persönlicher Subjektivität und eine Identifizierung angesichts der Welt fordert, deswegen ist die persönliche Würde als eine tiefste theoretische Grundlage des Regionalismus zu sehen. In demselben Sinne sind die anthropologischen Grundlagen zutiefst eine theoretische Grundlage des Regionalismus, d.h. den Menschen selbst in seiner Würde zu halten.

In diesem Zusammenhang kann man schließlich die dritte Gruppe der Lehrsätze formulieren, die den faktischen Wert des Regionalismus als zeitgenössisches Sozialphänomen bestimmen. Diese Gruppe von Lehrsätzen bildet ein durchaus logisches Ergebnis sowohl einer vollen und vollkommenen Darstellung und Definierung der Relationen zwischen dem Regionalismus und der Person als auch eine Enthüllung und Definierung von theoretischen Fundamenten dieser Relation. Im Lichte der angeführten Thesen versinnbildlicht der Regionalismus sowohl in der sachlichen als auch in der subjektiven Dimension den grundlegenden Wert für die konkrete Persönlich-

keit. Seine fundamentale Schätzung im Wirkungskreis der Werte erstreckt sich auf der philosophischen und moralischen Ebene über den Bezug auf die Würde des Menschen als Persönlichkeit. Man kann deshalb behaupten, dass die Würde des Individuums für den faktischen Wert des Regionalismus als zeitgenössisches soziales Phänomen ausschlaggebend ist. Das nämlich, was für ein Individuum den Wert bildet, was ihm als ein Gut aus dem Fakt seiner Würde selbst zusteht, muss ebenfalls als ein Wert des gesellschaftlichen Lebens anerkannt werden. Die Person ist nämlich Grundelement der Gesellschaft. In diesem Sinne sind die ethnisch-kulturellen Eigenarten als Werte von sich selbst zu sehen, d.h. als Erbschaft des menschlichen Individuums und folglich der Gesellschaften und regionalen Gemeinschaften sowie der ganzen allmenschlichen Gemeinschaft, deren faktischer Reichtum in der Eigenart besteht.

Die Anerkennung des Regionalismus als eines wirklichen Wertes des gegenwärtigen sozialen Lebens dank seines faktischen hohen Wertes für die Person als solche, bedeutet keinesfalls dessen Absolutisierung im Leben des einzelnen Menschen oder auch im Leben einzelner ethnischer und regionaler Gemeinschaften. Demzufolge hält die katholische Soziallehre die ethnisch-kulturellen Eigenarten für einen faktischen Wert, gleichzeitig aber auch für einen sogenannten offenen Wert, was im allgemeinen Sinne bedeutet, dass man diesen Wert immer dem Wohl und Umständen anderer Gruppen, Nationen, Staats- und Allweltgemeinschaften anpassen soll.

Die in der vorliegenden Arbeit dargestellte Problematik erschöpft wohl nicht die ganze komplizierte Frage des Regionalismus als zeitgenössisches Sozialphänomen. Der Regionalismus bildet nämlich eine Wirklichkeit, die eine Analyse aus mehreren Gesichtspunkten fordert und insbesondere in den Dimensionen der Kultur, des Soziallebens, der Politik und der Ökonomie. Nur die Ergründung dieses Phänomens unter allen möglichen Gesichtspunkten kann seine allseitige Darstellung bringen sowie eine volle Festlegung von faktischen Grundsätzen des Regionalismus fassen und sie mit Beurteilung zum Ausdruck bringen.

Ein Versuch der Analysierung der Regionalismusfrage in der Perspektive der Persönlichkeit, die ja das fundamentale Subjekt des gesellschaftlichen Lebens bedeutet, der Versuch also, der aufgrund der katholischen Soziallehre vollbracht worden ist, bildet in diesem Bereich einen gewichtigen Beitrag. Diese Arbeit ist somit also als eine weitere Stimme in der Auseinandersetzung über die gegenwärtige Erscheinung des Regionalismus und über seinen faktischen Wert im Rahmen des gesellschaftlichen Lebens zu erachten.

## CONCLUSION

The conclusions presented here, synthesizing the analyses of the present chapter, also define the investigations of the entire dissertation. Its basic task has been to answer the question: How does a person “rooted” in one’s own ethnicity find oneself in a different environment?

It is well known that a person today is not only a member of his or her own family, regional and ethnic group, but he or she must necessarily become a member of other socio-cultural-political communities and groups, such as the nation or state. For every person by nature is a citizen not only of his or her own particular ethnicity, but he is also a citizen of the world. Therefore, the issue of a person’s place in other and larger socio-cultural-political realities takes on, in this context, a significant dimension.

The point is that the relation of a human being to, and his actual presence in, environments other than his own is carried out, on one hand, on the basis of the measure of the human being as a person and, on the other hand, on the basis of these new social and cultural realities in which he is immersed.

So what is the actual role of regionalism in this regard? Hence, the question posed here, in which the fundamental problem of the analyses of the entire work is presented, is of great importance. Often it is suggested that regionalism, by “rooting” a person in his or her own regional environment, creates the so-called “ethnic ghetto”, isolating and separating a human being in relation to other ethnic realities.

This would be the first danger that threatens the individual in his or her relationship to the world – the danger of closing oneself into one’s own ego-

istic world. But does regionalism actually isolate an individual, or, as others say, does it open the person up, enabling him or her to transition into the world of a different culture and community?

Thus, the analyses of the present work focus on these questions. They show a positive and valuable role of regionalism in this matter, which can be summarized in several basic theses.

First of all, they show that the strong emotional connection of a person with his or her own regional environment does not put him in opposition to other regional and ethnic communities, to the national or state community, or, finally, to the broadly understood common good; rather, it properly opens up a person to these realities. In this context, a more general conclusion can be drawn; namely, that the so-called creative regionalism is not a reality creating an ethnic ghetto, and thus isolating and separating a person from other socio-cultural-political realities. On the contrary, it is a reality that opens up a person, thus enabling him or her to enter into the new context and find their place therein. It should also be added that this is the most natural and proper way for a person to enter other socio-cultural communities.

Furthermore, analyses carried out at work have not only shown that regionalism opens up a person, enabling him or her to move into a reality other than his regional one, but that the entire process makes the whole procedure safe for the person and, at the same time, valuable for the new society. Thus, the basic ideas of the thesis can be summarized in two basic concepts; namely, regionalism is a natural way of transitioning a person into other communities and regionalism makes the entire process of transition safe for a person and valuable for the new society. This also expresses the basic dimension of the axiological character of regionalism for a person in that the new reality transfers and grounds a person in a different and wider socio-cultural-political world.

The entire analysis of the dissertation reveals the full value of regionalism for the human person. Regionalism is a carrier of values which, on one hand, secures the individual dignity of the person, and on the other hand, integrates him or her as a mature member into a larger community. Therefore, these analyses reveal the basic dimension of the relationship that occurs between regionalism and the person. This dimension can be defined by the statement that regionalism is an axiological category.



# SPIS TREŚCI

WSTĘP . . . . .	5
ROZDZIAŁ I	
Regionalizm jako konglomerat wielu elementów. Wokół współczesnego rozumienia regionalizmu . . . . .	9
ROZDZIAŁ II	
Odkrywanie i przeżywanie własnej regionalności a otwarcie osoby na nowe rzeczywistości społeczno-kulturowe . . . . .	13
ROZDZIAŁ III	
Odkrywanie i przeżywanie własnej etniczności jako właściwa droga przechodzenia osoby w nowe społeczności i kultury . . . . .	65
ROZDZIAŁ IV	
Prawo do własnej etniczności i regionalności . . . . .	95
ZAKOŃCZENIE . . . . .	119
Bibliografia . . . . .	121
Indeks nazwisk . . . . .	128
Zusammenfassung . . . . .	130
Conclusion . . . . .	134

Publikacja dofinansowana  
przez Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Redakcja językowa  
Grażyna Fall

Fotoskład  
Jarosław Fall

Organizacja produkcji  
Ewelina Pilawa-Soroka

Korekta i indeks  
Urszula Sanocka

Projekt okładki  
Natalia Roszkowska

Promocja  
Justyna Wyszynska



Muzeum Niepodległości w Warszawie  
jest jednostką organizacyjną Samorządu Województwa Mazowieckiego



Patronat medialny



Myśl Polska



STOLICA

Partner

