

BOGACTWO I BIEDA



**PRÓBA REFLEKSJI
HUMANISTYCZNEJ**

**POD REDAKCJĄ NAUKOWĄ
ROBERTA BORKOWSKIEGO**



UCZELNIANE WYDAWNICTWA NAUKOWO-DYDAKTYCZNE

KRAKÓW 2004

KU 0120 pozycja wydawnictw naukowych
Akademii Górniczo-Hutniczej im. Stanisława Staszica w Krakowie

© Wydawnictwa AGH, Kraków 2004
ISBN 83-89388-22-7

Redaktor Naczelny Uczelnianych Wydawnictw
Naukowo-Dydaktycznych: *Jan Sas*

Z-ca Redaktora Naczelnego: *Beata Barszczewska-Wojda*

Komitet Naukowy UWND AGH:
Janusz Kowal (przewodniczący), *Tadeusz Banaszewski*,
Bogdan Choczewski, *Zdzisław Cięciwa*,
Edward Fraś, *Ryszard Uberman*

Recenzent: *ks. prof. dr hab. Andrzej Zwoliński*

Redakcja: *Beata Barszczewska-Wojda*, *Joanna Ciągala*,
Iwona Pisiewicz

Projekt okładki, strony tytułowej
i redakcja techniczna: *Beata Barszczewska-Wojda*

Korekta: *Magdalena Aniol*

Skład komputerowy: *Sławomir Fritz*

Redakcja Uczelnianych Wydawnictw Naukowo-Dydaktycznych
al. Mickiewicza 30, 30-059 Kraków
tel. 617-32-28, tel./fax 636-40-38
e-mail: redakcja@wydawnictwoagh.pl
www.WydawnictwoAGH.pl

Spis treści

Wstęp	7
<i>Robert Borkowski</i>	

REFLEKSJA O MOŻNYCH I NĘDZARZACH

Rozdział 1. Rozważania o bogactwie i biedzie – aspekty teoretyczne i stan badań	11
<i>Robert Borkowski</i>	
Rozdział 2. Bogactwo i bieda w starożytności chrześcijańskiej	25
<i>Dariusz Kasprzak OFM</i>	
Rozdział 3. Idea ubóstwa w duchowości prawosławia	33
<i>Katarzyna Stark</i>	
Rozdział 4. Problem bogactwa i biedy w myśli protestanckiej	47
<i>Mariusz Wojewoda</i>	
Rozdział 5. Teologia wyzwolenia wobec biednych	59
<i>Maria Kogutowska</i>	
Rozdział 6. Idea umiarkowanego bogactwa w projekcie nowoczesnego systemu społeczno-gospodarczego	69
<i>Maria Bielawka</i>	

REFLEKSJA O GLOBALNYCH NIERÓWNOŚCIACH

Rozdział 7. Globalne nierówności i konflikty etniczne we współczesnym świecie	81
<i>Regina Artymiak</i>	
Rozdział 8. Ubóstwo informacyjne – nowy wymiar społecznego wykluczenia	91
<i>Leszek Porębski</i>	

Rozdział 9. Pecuniae oboediunt omnia:
pieniądz w ujęciu ekonomiczno-społecznym 107
Anna Kaźnica, Maria Stojkow

Rozdział 10. Nomadyzm – miejska rzeczywistość
biednych i bogatych dzisiaj? 117
Piotr Jordan Śliwiński OFMCap

Rozdział 11. Medialny obraz nędzy społecznej 131
Adam Regiewicz

REFLEKSJA O STRUKTURZE SPOŁECZNEJ

Rozdział 12. Bogactwo i bieda na ziemiach polskich
przełomu XIX i XX wieku 145
Robert Lisowski

Rozdział 13. Transformacja ustrojowa w Polsce
– skutki społeczno-ekonomiczne
i percepcja społeczna (bieda i jej postrzeganie) 155
Włodzimierz Paterek

Rozdział 14. Casting do podklasy: bieda
i polskie społeczności popegeerowskie 171
Joanna Jastrzębska-Szklarska

Rozdział 15. Stosunek studentów krakowskich uczelni do ludzi ubogich,
żebrzących i bezdomnych 179
Justyna Pawlak, Ewa Perlińska

Rozdział 16. Płyta z szarego osiedla – polski hip hop i bieda 187
Marek Tobolewski

Nie jest ubogim ten, któremu wystarcza to, czego używa

Horacy

Wstęp

Niniejsza książka jest efektem pracy zespołu realizującego program badań „Bogactwo i bieda – postawy, opinie, zachowania (badania w środowisku studentów Akademii Górniczo-Hutniczej)” w ramach grantu uczelnianego (G. U. Z. 10.430).

Projekt ten nawiązuje do tradycji badań środowiska studenckiego AGH, które zapoczątkował przed laty profesor Julian Bugiel. Prezentowana praca tworzy pewną całość wraz z wątkami problemowymi realizowanych wcześniej badań: w latach 2000–2001 „Agresja i przemoc – postawy, opinie, zachowania (badania w środowisku studentów AGH)” (G. U. Z. 21.10.430.69), jak również z badaniami przeprowadzonymi w roku 2002 „Tolerancja i nietolerancja – postawy, opinie, zachowania (badania w środowisku studentów AGH)” (G. U. Z. 21.10.430.48).

Oprócz raportów z badań efektem prac były również publikacje książkowe¹. Zebranie podczas prac nad owymi monografiami zespołu autorskiego reprezentującego różnorodne specjalności naukowe oraz rozmaite punkty widzenia problemów niewątpliwie sprzyjało wzbogaceniu multidyscyplinarnych publikacji.

Celem projektu „Bogactwo i bieda...” były badania ankietowe przeprowadzone wśród studentów AGH, zmierzające do uzyskania odpowiedzi na pytania o postawy i poglądy na temat sytuacji materialnej studentów i jej postrzegania przez samą młodzież, jak również ukazanie wszelkich form dysproporcji związanych ze statusem majątkowym, potrzebami oraz oceną życiowych szans.

Zespół naukowców z Wydziału Nauk Społecznych Stosowanych AGH podjął się zbadania problemów takich, jak:

- sytuacja materialna studiującej młodzieży,
- stopień zaspokajania potrzeb materialnych,
- struktura konsumpcji studiującej młodzieży,
- umiejętność samodzielnego gospodarowania,
- podejmowanie działalności zarobkowej,
- postrzeganie sytuacji młodych ludzi przez nich samych w kategoriach „bogactwo – bieda”,

¹ Niniejsza praca jest trzecim tomem serii społecznej, na którą złożyły się dotychczas: R. Borkowski (red.), *Agresja i przemoc*, Kraków 2001, oraz R. Borkowski (red.), *Tolerancja i nietolerancja (wybrane zagadnienia)*, Kraków 2002.

- stosunek do zamożności i ubóstwa,
- aspiracje materialne i moralne młodego pokolenia,
- postrzeganie nierówności społecznych,
- ocenianie sytuacji w Polsce w kategoriach „bogactwo – bieda”,
- stosunek do ludzi bogatych i do biednych,
- wrażliwość na krzywdę społeczną.

Dodatkowo, uzupełnieniem badań ankietowych były eseje studenckie na temat bogactwa i biedy we współczesnym świecie. W ten sposób rysuje się portret młodego pokolenia, a kolejne tomy serii prezentują dyskurs specjalistów różnych dziedzin poświęcony ważnym problemom społecznym naszych czasów.

Autorzy tekstów zamieszczonych w niniejszym tomie podejmują rozważania z kręgu trzech obszarów tematycznych.

„Refleksję o możliwych i nędzarzach” (cz. I) otwierają dywagacje na temat teoretycznych aspektów badań bogactwa i biedy (Robert Borkowski), a składają się na tę część teksty filozofów poświęcone bogactwu i biedzie w starożytności chrześcijańskiej (Dariusz Kasprzak OFM), idei ubóstwa w myśli prawosławnej (Katarzyna Stark), problemowi bogactwa i biedy w myśli protestanckiej (Mariusz Wojewoda), teologii wyzwolenia jako ideologii rewolucji bosych (Maria Kogutowska) oraz idei umiarkowanego bogactwa (Maria Bielawka).

W „Refleksji o globalnych nierównościach” (cz. II) znajdziemy rozważania o międzynarodowej sytuacji politycznej i konfliktach etnicznych wynikających z masowych frustracji (Regina Artymiak), ubóstwie informacyjnym jako nowym wymiarze społecznego wykluczenia (Leszek Porębski), ponowoczesnym nomadyzmie (Piotr Jordan Śliwiński OFM), medialnym obrazie nędzy społecznej (Adam Regiewicz), wreszcie o ekonomicznej i socjologicznej refleksji nad funkcjami pieniądza (Anna Kaźnica, Maria Stojkow).

Z kolei w „Refleksji o strukturze społecznej” (cz. III) pojawia się historia nierówności w kontekście rozważań nad bogactwem i biedą na ziemiach polskich przełomu XIX i XX w. (Robert Lisowski). Ze zrozumiałych przyczyn w części tej dominuje jednak socjologiczny aspekt w tekstach poświęconych rozwarstwieniu społeczeństwa polskiego (Włodzimierz Paterek), biedzie społeczności popegeerowskich (Joanna Jastrzębska-Szklarska), obrazowi nierówności w kulturze masowej (Marek Tobolewski) oraz stosunkowi do ubogich, żebrzących i bezdomnych (Justyna Pawlak, Ewa Perlińska).

Autorzy składają podziękowania władzom Akademii Górniczo-Hutniczej za stworzenie warunków dla realizacji badań, dzięki którym możliwa była edycja książki, oraz księdzu profesorowi dr. hab. Andrzejowi Zwolińskiemu z Papieskiej Akademii Teologicznej za podjęcie trudu recenzowania pracy.

Robert Borkowski

Refleksja o możliwych i nędzarzach

ROZDZIAŁ 1

Rozważania o bogactwie i biedzie – aspekty teoretyczne i stan badań

Robert Borkowski

Bogactwo i bieda, dobrobyt i ubóstwo, ostentacyjny luksus i rozpaczliwa nędza, wy-
bująły konsumpcjonizm i drastyczny niedostatek – to dychotomie będące treścią polityki
i społecznych protestów, przemyśleń filozofów i deklaracji polityków, stanowiące inspi-
rację dzieł literackich oraz podłoże buntów i rewolucji.

Począwszy od pism filozofów greckiej starożytności, aż po wiek XXI w rozważaniach
o porządku społecznym pojawiają się kontrastowe pojęcia, jak:

- arystokracja i plebs,
- sfery wyższe i niziny społeczne,
- bogacze i nędzarze,
- milionerzy i żebracy,
- syści i głodni,
- wyzyskiwacze i wyzyskiwani,
- kamienicznicy i kloszardzi,
- „obrzydliwie bogaci” i „odrażający – brudni – źli”.

Natomiast w odniesieniu do sfery międzynarodowej istnieją opozycje: Północ i Połu-
dnie albo kapitalizm i Trzeci Świat, światowa finansjera i antyglobaliści etc.

Dychotomia bogactwo – bieda jest jedną z głównych treści polityki i myśli społecznej.
„Od zawsze” przyczyniała się do wzrostu napięć, wybuchów zamieszek, insurekcji i rewo-
lucji, począwszy od wojen domowych w greckich *poleis* w VI w. p.n.e., aż po rewolucje
w XX stuleciu, ale była też impulsem do świątłych reform, poczynając od ustawodawstwa
wielkiego Ateńczyka Solona. Porządek oparty na sile i bezwzględności możliwych tego
świata został zanegowany przez pierwotne chrześcijaństwo niosące nadzieję ubogim, któ-
rzy stali się swoistą awangardą ludu Bożego w poglądach św. Franciszka czy Joachima
z Fiore. Była też i wciąż jest kanwą rozlicznych utopijnych projektów *societas perfecta* za-
kładających likwidację nierówności i zaprowadzenie idealnego porządku równości i spra-
wiedliwości, choć rozmaicie kształtowały się wizje ziemskiego edenu. Jest podłożem myś-
li rewolucyjnej czy to w marksizmie, utopiach anarchizmu, rewolucji faszystowskiej,
rewolucji islamskiej, czy teologii wyzwolenia, a ostatnio w rozmaitych nurtach myśli an-
tyglobalistycznej. Jest wreszcie przyczynkiem do przemyśleń o naturze człowieka i różni-
cach między ludźmi. Zmusza do rozważenia nie tylko kwestii społecznych i politycznych,
ale też etycznych. Wymusza odpowiedzi na pytania, czy gatunkowi ludzkiemu przyrodzo-
ny jest egalitaryzm czy elitaryzm, kolektywizm czy indywidualizm, altruizm czy egoizm.

Ogromne kontrasty pomiędzy konsumpcjonizmem najbogatszych społeczeństw a bezmiarem nędzy w wielu krajach prowokują do stawiania pytań o sprawiedliwość i racjonalność systemów społecznych i gospodarczych w skali całego świata.

Rozróżnienia między bogactwem, biedą i ubóstwem dokonuje Andrzej Zwoliński, definiując biedę jako brak rzeczy niezbędnych do życia.

Nędza prowadzi do zagłady człowieka, jest przeżywana jako tragiczny przymus. Wyzwała w człowieku pragnienia ukierunkowane ku dobrom materialnym. Człowiek biedny myśli, śni, marzy o rzeczach, których nie może mieć. Jego radość jest mała, bo wynika jedynie z posiadania. Jego smutek jest także mały, bo jest smutkiem z braku wymarzonej rzeczy. Nędza wykształca więc swoistego rodzaju „idiotyzm niekonsumpcji”. W nędzy następuje proces karlenia człowieka, dlatego też Jezus walczył z biedą¹.

Natomiast ubóstwo można, według krakowskiego filozofa, określić jako Jezusowy styl posiadania.

„Mieć więcej, żeby pełniej być” to takie posiadanie, które nie ogranicza, a rozwija człowieka. Z kolei bogactwo to posiadanie w nadmiarze. Zagraża głównie „idiotyzmem konsumpcyjnym”, którym dotknięte są bogate społeczeństwa, nawet nie zdając sobie z tego sprawy. Jest to choroba niezauważalna, gdyż jest powszechna, dlatego też nie traktuje się jej jako choroby. To nadmierna pewność siebie płynąca z poczucia siły pieniądza i zaniedbania dobra².

Nędzarze i żebracy istnieli zawsze

Kiedy Fryderyk Engels pisał o społecznych kontrastach wielkich miast przemysłowych swojej epoki, o willach w cudownych ogrodach i nędzy robotniczych kamienic oraz rzeszach bezdomnych, poruszał sumienia tysięcy ludzi przez kilka pokoleń, pobudzając rewolucyjne wrzenia owocujące wznoszeniem barykad, czasem masowymi egzekucjami, a jeszcze później tworzeniem gułagów, które niewątpliwie stanowiły apogeum działań zmierzających do likwidacji nierówności. Współtwórca marksizmu uznał przed 160 laty, że:

(...) sytuacja klasy robotniczej (...) jest szczytem naszej obecnej nędzy społecznej w jej najbardziej obnażonej postaci.

Ukazując grozę światowego kapitalizmu, nie ukrywał, że nędzę materialną i moralną przyniosła społeczeństwom rewolucja przemysłowa i cywilizacja molocha wielkich miast³. Warto przypomnieć za Henrykiem Domańskim⁴, że w socjologii badania nad strukturą społeczną rozpoczęła analiza ubóstwa w 16-tomowym dziele Ch. Botha poświęconym życiu

¹ A. Zwoliński, *Być dobrym*, Warszawa 2001, s. 96–97.

² *Ibidem* oraz tegoż, *Owoc pracy. Zarys etyki życia gospodarczego*, Kraków 2000; zob. także: *Miłość – owoc, który dojrzewa w każdym czasie: rozważania na każdy dzień / matka Teresa z Kalkuty*, wybór D.S. Hunt, Warszawa 1990.

³ Por. F. Engels, *Położenie klasy robotniczej w Anglii*, Warszawa 1952, s. 5 oraz 45 i 68–128.

⁴ Por. H. Domański, *Ubóstwo w społeczeństwach postkomunistycznych*, Warszawa 2003.

i pracy mieszkańców Londynu na przełomie XIX i XX stulecia, następnie badania porównawcze w przedziale 40-letnim S. Rowntree (1901–1941), a wreszcie sformułowane w latach 70. ubiegłego wieku teorie kształtowania się tzw. *underclass*.

Nierówności oraz kontrasty między bogactwem i biedą zawsze zajmowały poczesne miejsce w literaturze⁵. Dla wrażliwych społecznie pisarzy stanowiły inspirację do stworzenia wybitnych dzieł, jak miało to miejsce w przypadku twórczości Emila Zoli (*Germinál*), Charlesa Dickensa (*Ciężkie czasy*, *Oliwer Twist*) czy Knuta Hamsuna (*Głód*). Przejmujące obrazy wielkomiejskiej biedy sugestywnie opisał George Orwell (*Na dnie w Paryżu i Londynie*).

W Polsce kwestie te pojawiły się w twórczości Stefana Żeromskiego (*Zmierzch*, *Zapomnienie*) czy w obrazach kontrastów społecznych w przemysłowym mieście i na wsi odmalowanych w powieściach Władysława Stanisława Reymonta (*Ziemia obiecana*, *Chłopi*), utworach Elizy Orzeszkowej i Marii Konopnickiej. Dziś dzieła literackie epatują nas raczej nędzą moralną i ubóstwem psychicznym swych bohaterów, np. utwory Andrzeja Stasiuka czy Doroty Masłowskiej.

We współczesnej nauce problem ma już obszerną literaturę dotyczącą zarówno zjawiska nędzy w krajach rozwijających się, kontrastów pomiędzy bogactwem i biedą w rozwiniętych krajach Zachodu, jak i sytuacji w Polsce ostatnich kilkunastu lat. Badanie globalnych nierówności od dawna jest przedmiotem zainteresowania zarówno ekonomistów⁶, socjologów, jak i historyków gospodarki.

Wydaje się, że w rozważaniach o bogactwie, biedzie, kontrastach i nierównościach można wyodrębnić trzy zasadnicze obszary badawcze:

- 1) **Rozważania o bogactwie i biedzie w wymiarze globalnym**⁷: Skąd biorą się ogromne dysproporcje między różnymi regionami świata? Dlaczego istnieją narody bogate i biedne? Dlaczego nierówności nie zanikają? Jakie są związki między poziomem cywilizacyjnego rozwoju a kulturą i religią? Czy żyjemy w czasach globalnej obfitości, czy globalnych nierówności? Czy globalizacja oznacza nowe podziały i pojawienie się nowego bogactwa oraz nowej biedy? Czy istotnie nastąpił kres idei postępu?

⁵ Por. B. Gcemek, *Świat „opery żebraczej”. Obraz włóczęgów i nędzarzy w literaturach europejskich XV–XVIII wieku*, Warszawa 1989; tegoż, *Litość i szubienica. Dzieje nędzy i miłosierdzia*, Warszawa 1989; zob. także: *Biedni i bogaci. Studia z dziejów społeczeństwa i kultury*, Warszawa 1992; J.L. Goglin, *Nędzarze w średniowiecznej Europie*, Warszawa 1998; A. Rutkowska-Płachcińska, *Materialne warunki bytu ubogich w miastach późnośredniowiecznych na zachodzie Europy*, Wrocław 1988; A. Karpiński, *Pauperes: o mieszkańcach Warszawy XVI i XVII wieku*, Olsztyn 1983, oraz A. Regiewicz, M. Oczkowski, *Krajobraz ze śmietnikiem*, Kraków 2000.

⁶ Np. G. Myrdal, *Przeciw nędzy na świecie*, Warszawa 1975; tegoż, *Istota masowego ubóstwa*, Warszawa 1987, i *Godne społeczeństwo: program troski o ludzkość*, Warszawa 1991, oraz E.J. Mishan, *Spór o wzrost gospodarczy*, Warszawa 1986.

⁷ Np. D.S. Landes, *Bogactwo i nędza narodów*, Warszawa 2000, a w polskiej literaturze: S. Albinowski, *Bogactwo i nędza narodów. Studia o gospodarce światowej u progu XXI wieku*, Warszawa 1996. Wskazać należy także cały nurt szerszych rozważań o przyszłości ludzkości, w którym zwraca uwagę chociażby E. Morin, A.B. Kern, *Ziemia – Ojczyzna*, Warszawa 1998. Z opracowań poświęconych tej tematyce warto wyróżnić monografię powstałą w NBP: H. Bilski, *Najważniejsze inicjatywy międzynarodowych organizacji i instytucji finansowych na rzecz pomocy najuboższym i dotkniętym kryzysem krajów świata*, Warszawa 1999.

- 2) **Refleksja filozoficzna, a więc rozważania z zakresu etyki o nierównościach:** Stosunek do bogacenia się i do ubogich w różnych społecznościach, różnice kulturowe⁸, etos pracy, bogactwo, ubóstwo, miłosierdzie i dobroczynność w różnych religiach (w tym nurcie rozważań tradycja europejska niesie ze sobą ogromny dorobek ludzkiej myśli⁹; pojawia się klasyczny i fundamentalny w kulturze politycznej Europy dylemat polityki, czyli jak pojmować relację: wolność – równość – sprawiedliwość), sprawiedliwość i niesprawiedliwość społeczna¹⁰, etyka życia publicznego, niemoc państwa w ograniczaniu sfer biedy i degradacji całych grup społecznych i regionów.
- 3) **Analiza biedy jako elementu struktury społecznej:** Co to jest bieda? Kto może być bogaty, a kto biedny? Standardy ubóstwa i bogactwa. Pozycja społeczna a zdolności człowieka, ubóstwo a iloraz inteligencji¹¹. Sfery luksusu i konsumpcjonizm oraz obszary niedostatku i nędzy w naszym społeczeństwie. Źródła nierówności. Przejściowy bądź trwały charakter kontrastów. Czy istnieje kultura ubóstwa, czy ubóstwo kultury wyrażające się w obojętności wobec słabych?

Deprywacja pociąga za sobą deprawację. Należy więc wskazać także całą sferę zjawisk będących wynikiem nierówności i napięć. Społeczne i moralne skutki kontrastów i nędzy występują w postaci przestępczości pospolitej oraz gospodarczej (istnienie tzw. szarej strefy gospodarki). Objawiają się w formie rozmaitych patologii społecznych: alkoholizmu, dewiacji seksualnych, prostytucji, narkomanii, włóczęgostwa, a także chorób psychicznych. Skutkiem nędzy ekonomicznej może być nędza duchowa, moralna degeneracja, świat, w którym ludzie zatracają poczucie dobra i zła¹².

⁸ Zob. np. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994; tegoż, *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1983 (zwłaszcza dwa teksty w tym zbiorze: *Etyka gospodarcza religii światowych* oraz *Asceza i duch kapitalizmu*); zob. także: L. von Mises, *Mentalność antykapitalistyczna*, Warszawa 1991; F. von Hayek, *Droga do niewolnictwa*, Wrocław 1987, oraz J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Warszawa 1980.

⁹ Zob. chociażby szereg publikacji z ostatnich lat poświęconych etyce chrześcijańskiej i rozważaniom nad ubóstwem, np. J. Bryja, *Powszechne przeznaczenie dóbr w nauce ojców i pisarzy kościelnych IV i V wieku*, Wrocław 2001; R. Voillaume, *Echa Nazaretu*, Kraków 1991; R. Cantalamessa, *Ubóstwo*, Kraków 2001; H.M. le Boursicaud, *Bracia z Emaus*, Kraków 1995; J.L. Vives, *O wspomaganiu ubogich albo o niedostatku ludzkim*, Kraków–Rzeszów 1993; A. Pietrzak, *Opcja na rzecz ubogich znakiem wiarygodności Kościoła*, Pieniężno 2002.

¹⁰ Zob. W. Świątkiewicz, J. Wyciśło (red.), *Pojednanie i sprawiedliwość społeczna*, Katowice 1996; S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Lublin 1998; A. Szafalski, *Nierówność w świetle podstawowych zasad społecznych: studium teologiczno-moralne*, Wrocław 1999; J. Śledzianowski, *Towarzystwo Pomocy im. Św. Brata Alberta a bezdomność*, Wrocław 1995, a także B. Cichomski i in., *Sprawiedliwość społeczna: Polska lat dziewięćdziesiątych*, Warszawa 2001, jak również T. Sołtysiak (red.), *Poczucie nieegalitarności, ubóstwo, bezdomność a zjawiska patologii społecznej w aktualnej rzeczywistości kraju (materiały z ogólnopolskiej konferencji)*, Włocławek 1999.

¹¹ Por. P. Herstein, Ch. Murray, *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*, New York 1994.

¹² Por. np. dramaty M. Pruchniewskiego, których tematyką jest nędza moralna, przemoc, dzieciobójstwo, powierchowość polskiego katolicyzmu, w utworach: *Armia*, *Historia noża*, *Pielgrzymi*, *Lucja i jej dzieci*. Ostatni z utworów zaprezentował Teatr TV (reż. S. Fabicki, 2 TVP, 21.09.2003).

Globalne nierówności

Różnice szerokości geograficznej są jednocześnie wyznacznikami dysproporcji społeczno-gospodarczego rozwoju – zauważa Bertrand Schneider¹³ – podczas gdy społeczeństwa postindustrialne dokonują podboju kosmosu, eksperymentów genetycznych, rewolucjonizują komunikację międzyludzką i pływają się w rozrywkach cyberprzestrzeni, połowa ludzkości liczącej dziś przeszło 6 miliardów istnień nadal cierpi głód. W pracach poświęconych sytuacji gospodarczej świata i globalnym kontrastom przytacza się wciąż liczby ukazujące zasięg nierówności. Oto w drugim półwieczu XX stulecia nastąpił ogromny wzrost gospodarczy, w wyniku którego światowa produkcja dóbr i usług zwiększyła się siedmiokrotnie. Na marginesie odnotować trzeba, że w krajach uprzemysłowionych ilość odpadków wytwarzanych przez statystycznego mieszkańca potroiła się w ciągu ostatnich 20 lat. W tym samym czasie liczba ludności na świecie podwoiła się. Przygniatająca większość wiejskiej ludności Południa została „schwytana” w spiralę nędzy i głodu. Około 20% ludzkości ma bardzo ograniczony dostęp do wody pitnej, 40% nie wie, co to urządzenia sanitarne, dalszych 40% jest pozbawionych elektryczności, przeszło 800 milionów ludzi cierpi z powodu niedożywienia, a połowa mieszkańców Ziemi egzystuje w bardzo skromnych warunkach, żyjąc za mniej niż 2 dolary dziennie¹⁴. Jedna piąta ludzkości zamieszkuje kraje uprzemysłowione, o wysokim poziomie produkcji oraz konsumpcji. Pozostałe cztery piąte to mieszkańcy krajów ubogich, intensywnie eksploatujący zasoby naturalne, aby zapewnić sobie środki utrzymania. Idea zrównoważonego rozwoju nie jest dotychczas w pełni realizowana, choć wiele krajów zmienia charakter swej polityki gospodarczej, a inicjatywy takie jak „Szczyt Ziemi” oraz konwencje dotyczące zmian w globalnej gospodarce (np. kontrowersje wokół protokołu z Kioto) świadczą o wzroście troski o przyszłość ludzkości.

Przyczyny utrzymującego się ubóstwa mają charakter strukturalny, ponadto związane są z aktualną sytuacją gospodarczą. Schneider podkreśla determinanty nędzy i głodu w krajach określanych do niedawna mianem Trzeciego Świata, takie jak wojny i brak stabilizacji politycznej, zadłużenie, niewłaściwe użytkowanie gruntów, pustynnienie i susza, skutki forsownej industrializacji, destabilizujący wpływ ruchów migracyjnych i nadmiernego przyrostu naturalnego.

Rozwój Trzeciego Świata jest nie tylko sprawą przetrwania lokalnych społeczności, ale również wiąże się z pokojem i bezpieczeństwem całego świata. Każda „rewolucja bosych”¹⁵ może się przemienić z pokojowej inicjatywy w radykalny wariant zbrojnej przemocy.

Koniec zimnej wojny potwierdził rosnące napięcie między krajami bogatymi i ubogimi, między Północą i Południem. Równocześnie w krajach rozwijających się nasiliły się zjawiska konfrontacji między bogatymi a biednymi. Nienawiść biednych skierowana jed-

¹³ Zob. B. Schneider, *Rewolucja bosych. Raport dla Klubu Rzymskiego*, Warszawa 1989.

¹⁴ Por. *Ziemia z nieba. Portret planety u progu XXI wieku* – fotografie Yana Arthusa-Bertranda, wystawa realizowana pod patronatem UNESCO, zob.: www.ziemiaznicba.pl

¹⁵ Zob. np. O. Lewis, *Nagie życie*, Warszawa 1976; tegoż, *Sanchez i jego dzieci: autobiografia rodziny meksykańskiej*, Warszawa 1964, o nędzy w Afryce zob. R. Kapuściński, *Heban*, Warszawa 1999.

nak była głównie przeciw Zachodowi, a szczególnie przeciw oglądanemu w telewizji bogactwu i marnotrawstwu amerykańskiego społeczeństwa, choć również przeciw ostentacyjnemu bogactwu, arogancji i stylowi życia lokalnych elit. Zróżnicowanie ekonomiczne świata, rażące nierówności, olbrzymia, skrajna wręcz nędza zderzająca się z nadmiernym bogactwem – niosą wszelkiego rodzaju napięcia i konflikty.

Według intelektualistów związanych z Klubem Rzymskim¹⁶ kontrasty i konflikty są oznakami pierwszej rewolucji globalnej i świadczą o niepewności, jaką obarczona jest przyszłość naszej planety. Świat stał się chaotyczny i nieprzewidywalny. Bezprecedensowy kompleks geostrategicznych wstrząsów stwarza, ich zdaniem niemożliwe do przewidzenia sytuacje.

W sferze problemów prezentowanych w mediach oraz w światowym dyskursie dominują pewne trendy tematyczne. Do niedawna pierwsze miejsce zajmował problem energii jądrowej i strachu przed wojną nuklearną, potem na czoło wysunęła się eksplozja demograficzna, następnie stan środowiska naturalnego (np. dziura ozonowa), wreszcie globalny terrorizm. Coraz częściej badacze podnoszą problem nierówności i niesprawiedliwego podziału zasobów planety jako tło napięć, konfliktów, terroryzmu¹⁷ i wojen. Zarówno skutki gospodarcze, jak i społeczne koszty niektórych procesów globalizacyjnych budzą zrozumiałą niepokój świata nauki¹⁸ i zmuszają do stawiania pytań o przyszłość całego świata.

Szczególną, symboliczną wymowę miało przyznanie Nagrody Nobla Amartyi Senowi za prace poświęcone biedzie, w ćwierć wieku po otrzymaniu tej samej nagrody przez Gunnara Myrdala. Obaj oddali się pracy badawczej dotyczącej głównie krajów rozwijających się i globalnych kontrastów, próbując znaleźć remedium na ubóstwo.

Sen w swych rozważaniach poświęca dużo uwagi istnieniu biedy również w krajach bogatych¹⁹, pisząc o różnych stopniach upośledzenia i „niszach” niedostatku²⁰, a także między innymi o trudnościach związanych z zaspokajaniem podstawowych potrzeb i koniecznością posiadania większych dochodów w krajach bogatych, by „publicznie pokazywać się bez wstydu”. Problematyka ta znajduje się dziś w centrum uwagi wielu badaczy analizujących przemiany współczesnego świata.

¹⁶ Zob. A. King, B. Schneider, *Pierwsza rewolucja globalna. Raport Rady Klubu Rzymskiego*, Warszawa 1992, s. 22–24.

¹⁷ R. Borkowski (red.), *Globalopolis*, Warszawa 2003; tegoż, *Cywilizacja – Technika – Ekologia. Wybrane problemy rozwoju cywilizacyjnego u progu XXI wieku*, Kraków 2001, s. 59–62.

¹⁸ Zob. np. G. Soros, *Kryzys światowego kapitalizmu*, Warszawa 2000, czy Z. Bauman, *Globalizacja*, Warszawa 2000, a także H. P. Martin, H. Schuman, *Pałapki globalizacji*, Wrocław 1999; zob. też, L. Kulińska, *Bieda w czasach globalnej obfitości*, [w:] R. Borkowski (red.), *Globalopolis...*, s. 146–168, jak również E. Tarkowska, *Globalisation and Poverty*, „Polish Sociological Review” 2003, nr 3, s. 321–332, a także M. Sulmicka, *Ubóstwo we współczesnym świecie*, Warszawa 2001.

¹⁹ Por. Ch. Murray, *Bez korzeni. Polityka społeczna USA 1950–1980*, Poznań 2001.

²⁰ Por. A. Sen, *Nierówności. Dalsze rozważania*, Kraków 2000, s. 137–139; tegoż, *Rozwój i wolność*, Poznań 2002; zob. też G. Gilder, *Bogactwo i ubóstwo*, Poznań 2001, a także R. Pipes, *Własność i wolność*, Warszawa 2000.

Nowa stratyfikacja, nowe nierówności w społeczeństwie postindustrialnym, ekonomia postrynkowa czy tercjaryzacja gospodarki (rozwój sektora usług) są przedmiotem badań ekonomistów i socjologów²¹.

Polska nędzy i luksusu

W następstwie trwającej już kilkanaście lat transformacji przemianom ulega stratyfikacja społeczna oraz postawy wobec bogactwa i ubóstwa²². Transformacja ustrojowa wygenerowała nowe zjawiska w postaci enklaw zamożności, jak również marginalizacji całych grup i środowisk zawodowych. Nowym fenomenem w Polsce lat 90. XX wieku stało się też bezrobocie z wszelkimi jego społecznymi skutkami, między innymi rozwojem patologii społecznych i przestępczości. Przemianom socjoekonomicznym towarzyszy między innymi nieokiełznany konsumpcjonizm wraz z gigantycznym rozwojem rynku reklamy oddziałującym szczególnie na młode pokolenia. Powoduje to ogromne przemiany w zakresie struktury konsumpcji oraz hierarchii potrzeb. Zmianie ulega etos pracy oraz stosunek do pieniędzy – ich zarabiania, wydawania i oszczędzania.

W następstwie przemian cywilizacyjnych, rewolucji informacyjnej i globalizacji coraz większego znaczenia nabiera wiedza i edukacja, a dostęp do nich daje szansę na osiągnięcie sukcesów materialnych i zawodowych oraz uzyskanie wysokiego statusu społecznego, czego młode pokolenie Polaków jest świadome.

W kontekście dzisiejszego obrazu nierówności społecznych w Polsce warto zwrócić uwagę na dotychczasowy dorobek nauk społecznych, dla których nierówności i kontrasty społeczne zawsze były i powinny być przedmiotem dociekań²³. Nie sposób dokonać rzetelnej analizy sytuacji współczesnego społeczeństwa bez znajomości jego historii, także w kontekście biedy, niedostatku, niesprawiedliwości i podziałów społecznych²⁴.

Ogromnym paradoksem wynikającym z natury systemu komunistycznego i wszechobecnej cenzury oraz zakłamania było i to, że problem społecznych nierówności stał się jednym z centralnych wątków socjologii marksistowskiej, lecz wątkiem przez polską socjologię marksistowską niewykorzystanym (z wyjątkiem nielicznych jej przedstawicieli).

²¹ W *Rozważaniach nad tercjaryzacją gospodarki* D. Cohen stawia retoryczne pytanie: trzy czwarte Amerykanów pracuje w sektorze usług, lecz cóż łączy bankiera z kelnerem z McDonald' sa? – por. D. Cohen, *Bogactwo świata, ubóstwo narodów*, Kraków 2000, oraz J.P. Fitoussi, P. Rosanvallon, *Czas nowych nierówności*, Kraków 2000.

²² Zob. prace poświęcone przekształceniom transformacyjnym i przemianom społeczeństwa polskiego, jak np. M. Marody (red.), *Między rynkiem a etatem. Społeczne negocjowanie polskiej rzeczywistości*, Warszawa 2000, pod redakcją tejże, *Wymiary życia społecznego. Polska na przełomie XX i XXI wieku*, Warszawa 2002; J. Mariański (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, Kraków 2002; zob. także G. Babiński, T. Paleczny (red.), *Zbiorowy portret Polaków. Współczesne społeczeństwo polskie w perspektywie socjologicznej*, Kraków 1997, a także A. Podgórecki, *Społeczność polskie*, Rzeszów 1995.

²³ Zob. np. J. Sztetyło (red.), *Nędza i dostatek na ziemiach polskich od średniowiecza po wiek XX*, Warszawa 1992; J. Laskowska-Otwinowska, *Głód w kulturze tradycyjnej i w życiu współczesnej wsi. Próba analizy materiałów terenowych w perspektywie porównawczej*, „Kultura i Społeczność” 1998, nr 2, s. 19–34.

²⁴ Zob. np. D. Poliński (wybór i oprac.), *Warunki pracy i życia w Polsce międzywojennej w świetle badań społecznych*, Warszawa 1989; tegoż, *Obraz własny życia w Polsce międzywojennej*, Warszawa 1986.

Można też sformułować to inaczej – nierówności i kontrasty były przedmiotem dociekań socjologów, lecz nigdy w odniesieniu do społeczeństw krajów tzw. realnego socjalizmu. Z przyczyn ideologicznych były to tematy tabu, o ubóstwie nie mówiło się publicznie, było traktowane jak wstydliva choroba systemu. Jedynie częściowo socjologia odnosiła się do położenia robotników jako „przodującej klasy” ówczesnego systemu, badając niektóre sfery ich życia (np. środowisko hotelu robotniczego, sytuację mieszkaniową robotników, migracje ze wsi do miast itp.). Robotnik to naczelną postać socrealistycznych przedstawień, bohater gazet, audycji radiowych, kronik filmowych, obiekt licznych wyobrażeń plastycznych – pisał Błażej Brzostek²⁵ – jednocześnie prawdziwe życie robotnika i zakładu przemysłowego było ukryte przed oczami innych grup społecznych. Dopiero w drugiej połowie lat 70. pojawiły się pierwsze opracowania socjologiczne oraz publikacje prasowe²⁶ poruszające nieśmiało problemy nierówności społecznych, niesprawiedliwości i marginalizowania całych grup społeczno-zawodowych.

W okresie przełomu sierpniowego 1980 roku tematyka niedostatku i niesprawiedliwości zagościła w publicystyce społecznej²⁷. Stała się też przedmiotem badań socjologicznych. Powstały wówczas niezmiernie interesujące analizy kontrastów i nierówności dochodów przeprowadzane przez Jacka Tittenbruma²⁸, który w przebudzeniu świadomości krzywdy społecznej upatrywał jednego z zasadniczych źródeł fali protestów 1980 roku. Wobec braku dokładnych danych szacuje się różnice między najwyższą i najniższą płacą w stosunku co najmniej 20 : 1, w systemie uprawomocnianym socjalistyczną ideologią równości „świata pracy” (!). Rozpiętości te narastały szczególnie w latach 70., a wynagrodzenie zależało głównie od wielkości zakładu pracy w ówczesnej „Polsce branżowej”. Jak pisze Peter Berger²⁹, zróżnicowanie dochodów bywało większe w niektórych państwach zwanych „socjalistycznymi” niż w wielu państwach kapitalistycznych. Wystarczy przypomnieć, że płaca minimalna w pierwszej połowie lat 80. stanowiła jedną czwartą średniej płacy, o tej zaś Przemysław Wójcik napisał:

(...) pojęcie „średnia płaca” ktoś kiedyś wymyślił i wprowadził taką kategorię, by ukryć dokonywaną zmianę relacji płac między różnymi gałęziami gospodarki oraz zróżnicowanie płac wewnątrz poszczególnych gałęzi. Średnia płaca jest statystyczną fikcją (...)³⁰.

²⁵ B. Brzostek, *Robotnicy Warszawy. Konflikty codzienne (1950–1954)*, Warszawa 2002, s. 11.

²⁶ Zob. np. A. Tymowski, *Minimum socjalne jako problem moralny*, Warszawa 1979, czy też dyskusja redakcyjna tygodnika „Polityka” o równości i przywilejach w 1978 roku.

²⁷ Warto i dziś sięgnąć po znakomitą książkę K. Czabańskiego *Rodziny specjalnej troski*, Warszawa 1981, będącą przykładem udanego połączenia crudycji, dziennikarstwa i reporterskiej pasji oraz pogłębionej, intelektualnej refleksji publicystycznej; niezwykle interesujące były też wypowiedzi nastolatków na temat warunków życia, biedy i nędzy społecznej w latach 80. dla tygodnika „Świat Młodych” z roku 1981 w konkursie „Mój świat 80–81”, których analizę przedstawia K. Kosiński w swej książce *Nastolatki '81. Świadomość młodzieży w epoce „Solidarności”*, Warszawa 2002.

²⁸ Por. np. J. Tittenbrum, „*Polish Summer*” – *its Genesis and Class Content*, [w:] S. Kozyr-Kowalski, J. Tittenbrum (red.), *On Social Differentiation*, Poznań 1992, s. 131, 140.

²⁹ P.L. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna*, Warszawa 1995.

³⁰ P. Wójcik, *Położenie i aspiracje klasy robotniczej w Polsce*, Warszawa 1988, s. 154–155; zob. pod red. tegoż, *Elity władzy w Polsce a struktura społeczna w latach 1956–1981*, Warszawa 1994.

W czasie stanu wojennego problematyka nierówności i ubóstwa była z przyczyn natury politycznej podejmowana niezwykle rzadko. Trzeba więc oddać sprawiedliwość i wspomnieć o cennej inicjatywie, jaką była publikacja siedmiotomowej serii prac pod redakcją P. Wójcika, poświęconych problemom społecznym, *O położeniu klasy robotniczej w Polsce*, wydawanych przez ANS KC PZPR w latach 1984–1987³¹. Pojawiły się także nieliczne opracowania dotyczące obszarów biedy i niedostatku oraz degradacji grup społecznych, takich autorek, jak: L. Frąckiewicz, L. Beskid, Z. Sufina czy M. Jarosz³². Warto wspomnieć o interesujących wynikach badania czynników podziałów społecznych w Polsce.

Przed kilkunastu laty³³ respondenci wskazywali między innymi na takie czynniki, jak:

- zarobki (75%),
- wpływy i majątek (60%),
- władza i pozycja społeczna (42%),
- kwestie religijne (17,5%),
- pochodzenie społeczne (15,5%),
- wykształcenie (18,4%),
- różnica wieku (23%).

Z chwilą rozpoczęcia transformacji gospodarczej można mówić o wybuchu powszechnego entuzjazmu dla przekształceń ustrojowych. Jednak już badania świadomości społecznej „Polacy-80” i kolejne sondaże tego cyklu wykazały istotne rozbieżności w sferze oczekiwań politycznych i ekonomicznych społeczeństwa polskiego. Aprobata dla transformacji wynikała z utożsamiania ustroju demokratycznego z powszechnym dobrobytem. Można postawić tezę, że fala entuzjazmu nie ominęła też ośrodków badawczych i choć większość przedstawicieli nauk społecznych zwykle nie poddaje się presji koniunkturalnej i nie ztraca wrażliwości na dramatyczne kwestie społeczne, to jednak w pierwszej połowie lat 90. głosy o lekko chociażby kasandrycznym wydźwięku należały do rzadkości. W publicystyce owego czasu zagościły stereotypowe obrazy sukcesu, dynamicznego rozwoju firm, przedsiębiorczości i szybkiego wzrostu bogactwa i dostatku. Rodzimy *self-made man* patrzył z pogardą na „sieroty po komunizmie”. Zwolennicy przekształceń prześcigali się w fetyszycacji pojęć „rynek”, „prywatyzacja”, „duch przedsiębiorczości”. Przeciwnicy nadmiernych kosztów społecznych jednoznacznie zaś określani byli mianem zwolenników ancien régime'u. Znamcy zagadnienia podkreślają jednak, że Polska weszła w okres transformacji z jedną piątą populacji żyjącą w sferze zagrożenia ubóstwem. Socjologowie dostrzegają ciągłość i dzie-

³¹ Szczególnie tom III: *Warunki bytu robotników*, Warszawa 1984.

³² Zob. L. Frąckiewicz, *Sfery niedostatku*, Warszawa 1983; L. Beskid, *Warunki życia i potrzeby społeczeństwa polskiego 1982. Raport z badań*, Warszawa 1982; Z. Sufin, *Egalitaryzm. Problemy teorii i praktyki społecznej*, Warszawa 1982, oraz M. Jarosz, *Nierówności społeczne*, Warszawa 1984; zob. także E. Wnuk-Lipiński (red.), *Nierówności i upośledzenia w świadomości społecznej: raport z badania „Nierówności społeczne, poczucie więzi, wiara w siebie”*, Warszawa 1987.

³³ Por. badania „Jak żyjemy?”, S. Kwiatkowski, *Perception of Social Differentiation*, [w:] S. Kozyr-Kowalski, J. Tittenbrum, *op. cit.*, s. 199–200.

dziczenie biedy z przeszłości (także PRL-owskiej). Rodziny ubogie znajdują się w tym położeniu od paru pokoleń, a już od dawna widoczne jest zjawisko dziedziczenia pozycji społecznej rodziców, co oznacza, że w przyszłości podziały będą ulegać utrwalaniu, a nierówności powiększaniu. Innymi słowy, nieudany egalitaryzm z socjalistycznej przeszłości ustąpi miejsca obojętnej lub nawet wrogiej koegzystencji różnych światów społecznych.

Stosunkowo szybko problematyka nowych nierówności społecznych, pojawiania się sfer ubóstwa i marginalizacji rozmaitych grup społeczno-zawodowych czy degradacji całych obszarów (np. zjawisko „koczowniczego” stylu życia mieszkańców terenów popegeerowskich) stała się tematem wielu badań. Podniosły się głosy wskazujące dramaty całych społeczności będących outsiderami „kapitalistycznej rewolucji”³⁴. Zarówno w socjologii, jak i naukach ekonomicznych widoczny jest silny nurt badań empirycznych nakierowanych na rozpoznanie obszaru ubóstwa i zróżnicowania poziomu życia społeczeństwa. Należy wskazać tu prace autorów związanych z Głównym Urzędem Statystycznym czy Ministerstwem Pracy i Polityki Socjalnej³⁵. Pojawiły się prace poświęcone ubóstwu w Polsce na tle innych krajów Europy Środkowej³⁶. Tego rodzaju badania porównawcze pozwalają na ukazanie, na jakim etapie cywilizacyjnego rozwoju znajduje się Polska początku nowego stulecia.

Szereg badaczy uczyniło tę problematykę wiodącym tematem swych prac, jednak trzeba tu wskazać przede wszystkim publikacje Elżbiety Tarkowskiej³⁷. Istotne kwestie stały

³⁴ Zob. np. J. Czapiński, *Pieniądze to nie wszystko. O różnorodności społecznych kosztów transformacji*, „Więź” 1995, nr 10, s. 19–32; T. Panek, *Zmiany w sferze ubóstwa w Polsce w okresie transformacji gospodarczej*, Warszawa 1994; J. Bierzyński, *Dystrybucja dochodów a społeczne poczucie sprawiedliwości*, „Kultura i Społeczeństwo” 1990, nr 4, s. 85–94.

³⁵ Np. T. Panek i in., *Ubóstwo w świetle badań budżetów gospodarstw domowych*, Warszawa 1996; T. Panek, J. Podgórski, A. Szulc, *Ubóstwo: teoria i praktyka pomiaru*, Warszawa 1999; A. Szukielojć-Bieńkuńska, *Sfera ubóstwa w Polsce (w świetle badań gospodarstw domowych 1997)*, Warszawa 1998; A. Radwańska (red.), *Dochód narodowy, dochody i koszty utrzymania ludności 1980–1992*, Warszawa 1993; tejsze, *Ubóstwo 1990–1995 (literatura polska i obca w wyborze)*, Warszawa 1995; S. Mikot, *Modelowanie poziomu dobrobytu – teoria i zastosowanie*, Wrocław 1995; B. Szopa, *Podział dochodów a poziom życia ludności (na przykładzie Polski)*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej”, Kraków 1994; S. M. Kot, *Ekonomiczne modele dobrobytu*, Warszawa–Kraków 2000.

³⁶ Zob. H. Domański, *Ubóstwo w społeczeństwach postkomunistycznych*, Warszawa 2003; tejsze, *Główne kierunki zmian w strukturze społecznej*, [w:] M. Marody, *Polska na przełomie XX i XXI wieku*, Warszawa 2002, s. 69–92, a także *Komunizm czy kapitalizm? Który system wykreował więcej ubóstwa?* „Res Publica Nova” 2001, nr 10, s. 62–66; zob. także H. Domański, A. Ostrowska, A. Rychard (red.), *Jak żyją Polacy*, Warszawa 2000.

³⁷ E. Tarkowska (red.), *Zrozumieć biednego. O dawnej i obecnej biedzie w Polsce*, Warszawa 2000; tejsze, *Przeciw biedzie: programy, pomysły, inicjatywy*, Warszawa 2002; *Z biedy w przyszłość. Drogi i wybory młodych ludzi*, „Więź” 2000, nr 6, s. 95–103; *O ubóstwie i moralności. Czego można dowiedzieć się o moralnej kondycji społeczeństwa, badając biedę i biednych*, [w:] J. Mariański (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, Kraków 2002, s. 305–327; *Zróżnicowanie biedy: wiek i płeć*, [w:] H. Domański, A. Ostrowska, A. Rychard, *op. cit.*, s. 259–280; I. Reszke, *Feminizacja biedy w Polsce*, „Kultura i Społeczeństwo” 2001, nr 2, s. 73–84, oraz K. Korzeniewska, E. Tarkowska (red.), *Lata thuste, lata chude... Spojrzenie na biedę w społecznościach lokalnych*, Warszawa 2002; zob. tejsze: *Sfera ubóstwa w Polsce (w świetle badań gospodarstw domowych 1997)*, GUS, Warszawa 1998.

się przedmiotem badań w śląskiej socjologii podejmującej problematykę transformacji najbardziej zindustrializowanego regionu kraju i pojawiających się w jej następstwie kontrastów społecznych³⁸. Należy odnotować prace znawców zagadnienia reprezentujących różne ośrodki, takich jak: S. Golinowska, D. Zalewska, W. Warzywoda-Kruszyńska, D. Rybczyńska, M. Sobczak, W. Toczyski czy G. Skąpska³⁹, a także umiejscowienie problematyki w najnowszych, wiodących podręcznikach socjologii⁴⁰.

Ubóstwo i zróżnicowanie społeczne jest także przedmiotem zainteresowania geografii społecznej. Trzeba wskazać przede wszystkim badania G. Węclawowicza z zakresu rozwoju społeczno-przestrzennego, struktury wewnętrznej wielkiego miasta, ekologii społecznej⁴¹.

Problematyka kontrastów między ubogimi i bogatymi pojawiała się wielokrotnie na łamach periodyków socjologicznych, wystarczy wspomnieć szczególnie głośne teksty Z. Baumana⁴², M. Hirszowicz i E. Neyman⁴³ oraz innych badaczy. Problematyka ta od paru lat zajmuje także istotne miejsce w programach konferencji socjologicznych⁴⁴. Ważnym

³⁸ Zob. P. Dobrowolski, I. Mądry (red.), *Ubdzy i bezdomni*, Katowice 1998; M.S. Szczepański, *Pokusy nowoczesności; polskie dylematy rozwojowe*, Kraków 1992; K. Wódz (red.), *W kręgu ubóstwa*, Katowice 1993; K. Wódz, K. Łęcki, *Nowe i stare ubóstwo na Górnym Śląsku*, „Kultura i Społeczeństwo” 1998, nr 2, s. 73–90; H. Palska, „Beznadziejny proletariusz” w *pamiętnikach. Kilka uwag o niektórych kulturowych uwarunkowaniach nowej biedy*, „Kultura i Społeczeństwo” 1998, nr 2, s. 105–118; zob. także: M. Górnik, *Dynamika roszczeń i doświadczenia niesprawiedliwości wśród ludzi chorych somatycznie*, Katowice 1994; A. Ostrowska, *Nierówności w sferze zdrowia*, „Kultura i Społeczeństwo” 1998, nr 2, s. 149–164.

³⁹ W. Toczyski (red.), *Natura i kwestia ubóstwa*, Gdańsk–Warszawa 1991; S. Golinowska (red.), *Polska bieda. Kryteria. Ocena. Przeciwdziałanie*, Warszawa 1996; pod red. tejże, *Polityka społeczna wobec ubóstwa: ujęcie porównawcze*, Warszawa 1996; D. Zalewska, *Kultura ubóstwa – kultura przetrwania*, Wrocław 1996; tejże, *Ubóstwo. Teorie, badania*, Wrocław 1997; W. Warzywoda-Kruszyńska (red.), *(Życie) na marginesie wielkiego miasta*, Łódź 1999; tejże, *Wielkomięjscy biedni – formująca się underclass? Przypadek klientów pomocy społecznej*, „Kultura i Społeczeństwo” 1998, nr 2, s. 19–34, oraz W. Warzywoda-Kruszyńska, J. Grotowska-Leder (red.), *Wielkomięjska bieda w okresie transformacji (zasilkobiorcy pomocy społecznej)*, Łódź 1996; D. Rybczyńska, *Poziom życia rodzin a poczucie ubóstwa: badania socjologiczne w rejonie Polski zachodniej*, Zielona Góra 1995; M. Sobczak (red.), *Jak nie poddać się ubóstwu? Trudne pytanie, niełatwa odpowiedź*, Toruń 2001; G. Skąpska, *Bieda i bogactwo w polskiej kulturze i świadomości*, Kraków 2003; por. także J. Sikorska, *Materialne warunki życia Polaków w latach 90.*, [w:] H. Domański, A. Ostrowska, A. Rychard, *op. cit.*, s. 121–150.

⁴⁰ B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2003, rozdziały: *Underclass i marginalizacja społeczna czy też Oblicze polskiej biedy*, oraz P. Sztompka, *Socjologia*, Kraków 2002, rozdział *Nierówności społeczne*.

⁴¹ Np. G. Węclawowicz, *Przestrzeń ubóstwa – nowy czy stary wymiar zróżnicowania społeczno-przestrzennego w miastach Polski*, „Przegląd Geograficzny” 2001, t. 73, z. 4, s. 451–475.

⁴² Zob. Z. Bauman, *Zbędni, niechciani, odrzuceni*, „Kultura i Społeczeństwo” 1998, nr 2, s. 3–18 (numer ten zatytułowany „Bieda i cierpienie”, miał charakter monotematyczny); zob. też J. Grotowska-Leder, *Trwałość statusu biednego: temporalne aspekty biedy*, s. 53–72.

⁴³ Zob. M. Hirszowicz, E. Neuman, *Zbędni, biedni, niebezpieczni*, „Kultura i Społeczeństwo” 2000, nr 1, oraz A. Bronk, *O bogactwie i ubóstwie*, „Studia Socjologiczne” 2002, nr 4.

⁴⁴ Por. np. program X Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego, „Śląsk – Polska – Europa. Zmieniające się społeczeństwo w perspektywie lokalnej i globalnej”, Katowice 1997, z takimi grupami tematycznymi, jak: Tworzenie bogactwa w świadomości społecznej i kulturze, Polska bieda, Kwestia socjalna i praca socjal-

nurtem pozostają badania nad najsłabszymi grupami, które podlegają marginalizacji. Pojawiły się więc prace poświęcone społecznościom popegeerowskim, niedostatkom życia ludzi starych, feminizacji biedy czy też kwestii „dziedziczenia ubóstwa” przez młodzież pochodzącą z ubogich środowisk⁴⁵. Widocznym zjawiskiem, które stało się przedmiotem analiz socjologicznych ostatniej dekady, są również rozmaite formy żebractwa uprawianego szczególnie na ulicach wielkich miast⁴⁶.

Nowym problemem społecznym jest w Polsce narastające w ostatnich latach zjawisko bezdomności, opisywane przez licznych badaczy. Pomimo danych statystycznych świadczących o poprawie zasobów mieszkaniowych Polaków (mieszkań jest 11 milionów, na każde z nich przypada około 3 osób, a powierzchnia przypadająca na osobę to 18 m²), liczba ludzi pozostających bez stałego dachu nad głową wzrosła⁴⁷. Nowymi elementami wielkomiastowego pejzażu lat 90. stały się noclegownie, przestrzenie dworców zasiedlone przez żebraków i ogródki działkowe zamieszkałe przez bezdomnych.

Istotnym nurtem refleksji humanistycznej jest także badanie świadomości bogactwa, postaw wobec bogatych, a także moralnej strony bogacenia się i etyki gospodarczej⁴⁸. Osobną kwestią są wzory stylu życia i konsumpcji, tworzące się obyczaje elit finansowych w Polsce, a także sposób przedstawiania „ludzi sukcesu” w mass mediach i ich społeczny odbiór. Również w tym nurcie rozważań można odnotować pojawienie się interesujących monografii poświęconych „nowemu bogactwu”⁴⁹ w naszym kraju.

na w Polsce dzisiejszej, Postulowane i rzeczywiste przeobrażenia na wsi polskiej, Przedsiębiorcy i przedsiębiorczość w Polsce dzisiejszej; zob. także znakomity materiał publicystyczny: W. Markiewicz, *100 najbiedniejszych Polaków*, „Polityka” 1999, nr 41.

⁴⁵ Zob. K. W. Fricke, *Marginalność i procesy marginalizacji*, Warszawa 1999; tegoż, *Bieda – miary i interpretacje*, „Więź” 1995, nr 10, s. 33–47, a także: A. Pietrzyk, L.A. Gruszczyński (red.), *Wokół ubóstwa dzieci*, Katowice 1997; D. Rybczyńska, *Jakość życia młodzieży z rodzin ubogich*, Zielona Góra 1998; H. Marzec, *Dziecko w rodzinie z ubóstwem materialnym*, Łowicz 2001; B. Smolińska-Theiss, *Dzieciństwo w małym mieście*, Warszawa 1993; A. Radziewicz-Winnicki, *Emeryci i renciści wobec sytuacji społecznego ubóstwa*, Katowice 1997.

⁴⁶ Zob. np. S. Marmuszcwski, A. Bukowski, *Żebracy w Polsce*, Kraków 1995; S. Marmuszcwski, *Bogactwo i ubóstwo – dwa motywy potocznego myślenia*, „Kultura i Społeczeństwo” 1998, nr 2, s. 119–132.

⁴⁷ A. Przymęński, *Bezdomność jako kwestia społeczna w Polsce*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Poznaniu”, seria II, Poznań 2001; D.M. Pickut-Brodzka, *O bezdomnych i bezdomności. Aspekty fenomenologiczne, etiologiczne i terapeutyczne*, Warszawa 2000; A. Duracz-Walczak, *Bezdomni*, Warszawa 1996; B. Bartosz, E. Błażej, *O doświadczaniu bezdomności*, Warszawa 1995; A. Duracz-Walczak, A. Furman-Konicka, M. Józefowicz, *Zarys zasad polityki społecznej wobec bezdomnych w świetle ustawy z 29 listopada 1990 roku o pomocy społecznej*, Warszawa 1992.

⁴⁸ J. Sikorska, *Konsumpcja*, Warszawa 1998; M. Falkowska (red.), *Wartości, praca, zakupy. O stylach życia Polaków*, Warszawa 1997, a także: J. Petry-Mroczkowska, *Nienasyconie*, „Więź” 2001, nr 3, s. 35–45; oraz H. Pańska, *Bieda i dostatek: o nowych stylach życia w Polsce końca lat dziewięćdziesiątych*, Warszawa 2002; tejż, *Inwestorzy i konsumenci. „Klasa na dorobku” i jej pieniądze*, „Więź” 2001, nr 3, s. 46–59.

⁴⁹ J. Wierzyński, *Czy można bogacić się etycznie?*, „Zeszyty Naukowe Akademii Obrony Narodowej”, z. 3, Warszawa 1997, s. 280–286, oraz D. Bartczak, *Bogaci na ławie oskarżonych*, „Więź” 1995, nr 10, s. 60–66; M. Krajewski, *Konsumpcja i współczesność. O pewnej perspektywie rozumienia świata społecznego*, „Kultura i Społeczeństwo” 1997, nr 3, s. 3–24.

Według księdza A. Zwolińskiego⁵⁰ można przyjąć, za św. Augustynem, iż pojęcia „bogaty” i „biedny” są nader względne oraz że różne mogą być uwarunkowania bogactwa: pracowitość, przedsiębiorczość, oszczędność, wyzysk, dziedziczenie. Niezależnie od źródeł bogactwo jest wyrazem uprzywilejowania i w jakimś stopniu przeciwstawienia się zasadzie równości społecznej. We wszelkich wnioskach z badań oraz prognozach przemian kondycji moralnej społeczeństwa polskiego podkreśla się rosnącą skłonność Polaków do konsumpcjonizmu, postrzegania świata przez pryzmat dóbr materialnych, oceny innych ludzi na podstawie ich stanu posiadania etc. Wyraźnie stajemy się społeczeństwem, które raczej chce „mieć”, niż „być”⁵¹.

Wielu badaczy wskazuje także na narodziny modelu kastowego. Czyni tak prof. Janusz Czapiński, pisząc:

(...) dzieci obecnych dzieci sukcesu będą jeszcze bardziej doinwestowane, natomiast dzieci obecnych dzieci niedoinwestowanych – bardziej niedoinwestowane. Grupa sukcesu się obroni. Będzie mieszkać w strzeżonych kondominiach, powodując tym samym odnawialną frustrację społeczną wśród innych grup. Takie zjawisko zrodzi bunt. To nieuniknione⁵².

Praca i bezrobocie

Problematyką silnie powiązaną z dychotomią bogactwo – ubóstwo jest niewątpliwie kwestia rynku pracy i bezrobocia. Tematyka ta nie została poruszona w niniejszej publikacji, co jest zrozumiałe, zważywszy na skromną objętość książki i skupienie się na ściśle określonych i wybranych wątkach. Obowiązkiem badacza jest wszakże odnotowanie całego nurtu badań socjologicznych ukazujących rozliczne problemy związane z tymi zagadnieniami. Warto przypomnieć chociażby, że bez pracy pozostaje dziś prawie co piąty Polak. Według danych GUS stopa bezrobocia osiągnęła 17,4%, a według Urzędów Pracy – aż 19,9% (wobec pluralizmu metod obliczeniowych nie można więc jednoznacznie stwierdzić, ilu jest w Polsce bezrobotnych). Z kolei ogólnopolskie badania ankietowe Instytutu Badań nad Gospodarką Rynkową przeprowadzone w roku 1994 wykazały, że 29,6% respondentów podejmuje pracę „na czarno”. Według oszacowań ekonomistów wysokość nieopodatkowanych dochodów z pracy sięga około 8,1% PKB, tym samym udział dochodów nierejestrowanych wynosi około jednej siódmej (13,8%) wszystkich dochodów osobistych. Jednocześnie zakupy z sektora nielegalnego (produkty, usługi, zatrudnianie kogoś „na czarno”) deklarowało 22,8% osób. Problematyka bezrobocia ma już obszerną literaturę w rodzimej socjologii⁵³,

⁵⁰ A. Zwoliński, *Między biedą a bogactwem*, Kraków 2001, s. 94; tegoż, *Etyka bogacenia*, Kraków 2002.

⁵¹ E. Fromm, *Mieć czy być. Duchowe podstawy nowego społeczeństwa*, Warszawa 1989.

⁵² Por. *Dzieci skazane na sukces*, raport tygodnika „Polityka” 2003, nr 38.

⁵³ F. Znaniecki, *Socjologia bezrobocia*, „Kultura i Społeczeństwo” 1992, nr 1, s. 3–14; T. Borkowski, A. Marcinkowski, *Socjologia bezrobocia*, Warszawa 1996; T. Budnikowski, *Bezrobocie na świecie i w Polsce*, Poznań 2002; S. Wójcik, *Bezrobocie jako zjawisko polityczne w Polsce (1990–1996)*, „Przegląd Politologiczny” 1997, nr 3–4, s. 77–92; M.H. Grabowski, *Polacy pracują na czarno*, „Przegląd Polityczny” 1994, nr 25, s. 62–63, oraz W. Warzywoda-Kruszyńska, *Lokalne strategie przeciwdziałania bezrobociu i biedzie*, Łódź 2001.

warto zauważyć, że bezrobocie nie jest wyłącznie fenomenem kilkunastu lat transformacji (np. problem „zbędnych robotników” po zakończeniu wielkich budów socjalizmu, likwidacja tzw. „przerostów zatrudnienia” w PRL, „bezrobocie polityczne”, czyli pozostawanie w latach powojennych bez pracy z powodu życiorysu naznaczonego np. przynależnością do AK itp.⁵⁴).

Współcześnie, wraz z postępem procesów globalizacji, bezrobocie stanie się jednym z głównych problemów refleksji socjologicznej w skali całego świata, a wielu socjologów twierdzi wręcz, że nadchodzi era „końca pracy”⁵⁵. Ma to oznaczać, że tradycyjny sposób życia i zarabkowania staje się udziałem coraz mniejszej części społeczeństwa. Zaspokojenie podstawowych potrzeb konsumpcyjnych nie jest współcześnie żadnym problemem. Przy obecnym stopniu rozwoju cywilizacyjnego istnienie na świecie obszarów nędzy i głodu jest daleko bardziej problemem politycznym aniżeli ekonomicznym. Na zapewnienie ludzkości podstawowych dóbr pracuje więc niewielki procent zatrudnionych, a jednak wciąż utrzymuje się i narasta ogromne zróżnicowanie ludzi w ich możliwościach korzystania z dobrodziejstw cywilizacji. Gospodarka sieciowa, dematerializacja dóbr, przewaga dóbr niematerialnych, komercjalizacja stosunków międzyludzkich i **dostęp** stający się miarą stosunków społecznych – wszystko to składa się na nowy etap kapitalizmu nazwany „wiekiem dostępu”⁵⁶, w którym zamiast posiadania dóbr będziemy płacić za czasowe ich użytkowanie.

Lester C. Thurow twierdzi wręcz, że:

(...) czysta praca (gotowość do poświęcenia wolnego czasu) wciąż istnieje, lecz stała się znacznie mniej ważna w procesie produkcji i może być kupowana bardzo tanio, zważywszy, że kula ziemską pełną jest biednych, zatrudnionych w niepełnym wymiarze pracowników, z których usług można korzystać⁵⁷.

Problem bezrobocia będzie w przyszłych dekadach w skali globalnej jeszcze poważniejszy⁵⁸. Rozrasta się wprawdzie sektor dla beneficjentów ery informatycznej koncentrujących coraz większe bogactwo w swych rękach, ale prowadzi to do pogłębienia społecznego rozwarstwienia. Socjologowie w krajach najbardziej rozwiniętych wskazują wręcz na zjawisko „neowiktorianizmu”, czyli rysującego się podziału społeczeństwa na służących (w efekcie potaniaenia siły niewykwalifikowanej) i tych, którzy będą mogli ich opłacać.

⁵⁴ Por. B. Brzostek, *op. cit.*, s. 30.

⁵⁵ Zob. J. Rifkin, *Koniec pracy: schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postrykowej*, Wrocław 2001, czy P.F. Drucker, *Spółczesność pokapitalistyczna*, Warszawa 1999; zob. też K. Doktorowicz, *Świat bez pracy – przyszłość społeczeństw informacyjnych*, [w:] L.W. Zacher (red.), *Spółczesność informacyjna w perspektywie człowieka, techniki, gospodarki*, Warszawa 1999, s. 189–195.

⁵⁶ Por. J. Rifkin, *Wiek dostępu. Nowa kultura hiperkapitalizmu, w której płaci się za każdą chwilę życia*, Wrocław 2003; B. Zawadzki, P. Lazarsfeld, *Psychologiczne konsekwencje bezrobocia*, „Kultura i Społeczeństwo” 1993, nr 2, s. 101–120.

⁵⁷ L.C. Thurow, *Przyszłość kapitalizmu*, Wrocław 1999, s. 96–97.

⁵⁸ Por. R. Borkowski, *Cywilizacja – Technika – Ekologia...*

ROZDZIAŁ 2

Bogactwo i bieda w starożytności chrześcijańskiej

Dariusz Kasprzak OFM

Większość podstawowych założeń chrześcijańskiej doktryny teologicznej kształtowała się w pierwszych wiekach rozwoju Kościoła. Wypracowane wówczas koncepcje z wpływem kolejnych epok zaczęto w Kościele nazywać tradycją teologiczną. Także dla problematyki bogactwa i ubóstwa myśl teologiczna pierwszych wieków chrześcijańskich ma istotne znaczenie. Tę kwestię od początku istnienia Kościoła rozpatrywano przede wszystkim w kluczu soteriologicznym, a jest on zawsze rozstrzygający dla każdej koncepcji chrześcijańskiej¹.

W niniejszym artykule, ze względu na ograniczoność miejsca, postaram się zarysować jedynie pewien schemat kształtowania się tradycji teologicznej odnośnie zagadnień bogactwa i ubóstwa w chrześcijaństwie pierwszych wieków. Granice czasowe będzie tu wyznaczać etap dziejów Kościoła chrześcijańskiego, który w historiografii kościelnej zwykło się określać epoką Ojców Kościoła. Zwyczajowo przyjmuje się, że jest to okres od śmierci ostatniego z apostołów, czyli św. Jana Apostoła (I w. n.e.), do śmierci św. Izydora z Sewilli (636 r.) – na Zachodzie, i do śmierci św. Jana Damasceńskiego (749 r.) – na Wschodzie chrześcijaństwa². Najpierw przedstawię skrótowo myśl biblijną, która legła u podstaw rozważań Ojców Kościoła, a następnie zaprezentuję ważniejsze koncepcje autorów chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu od początku patrystyki do IV/V wieku – czyli tzw. złotego okresu patrystyki. Mam nadzieję, że to syntetyczne ujęcie tematyki bogactwa i ubóstwa w starożytnym chrześcijaństwie okaże się przydatne dla czytelnika.

Przesłanie biblijne Starego i Nowego Testamentu dotyczące bogactwa i ubóstwa

Zasadnicza refleksja patrystyczna wywodziła się z przesłania biblijnego. Odnośnie do zagadnienia bogactwa Biblia prezentuje zróżnicowane podejście. W Starym Testamencie bogactwo jest traktowane w sposób jednoznaczny jako znak błogosławieństwa Bożego³ oraz poj-

¹ J. Śrutwa, *Aktualność społecznej myśli Ojców Kościoła*, [w:] J. Śrutwa, *Studia z dziejów Kościoła w starożytności*, Lublin 1999, s. 58–71.

² F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin–Lublin 1998, s. 7; H. Drobner, *Patrologia*, Casale Monferrato 1998, s. 49–50; J. Quasten, *Patrologia I*, Casale Monferrato 1983, s. 1.

³ Bogactwo materialne jest pojmowane jako dar Boży, ale stanowi tylko jeden z elementów pełni życia, jakie Bóg obiecuje wierzącym: Ps 23, 1; Ps 34, 10; Ps 37, 19; Pp 16, 14 i n. Jednak dopiero w Nowym Testamencie pojawia się wyraźnie sprecyzowana idea, że to wyłącznie Bóg jest Panem bogactwa jako jego jedyny właściciel i to Bóg ofiarowuje bogactwa człowiekowi: 1 Kor 1, 5; Ef 2, 7; J 6, 35; 2 Kor 8, 7; 2 Kor 9, 8. Szerzej na temat własności i bogactwa w Biblii zob.: G. Witaszek, *Biblijne podstawy własności prywatnej*, [w:] G. Witaszek (red.), *Życie społeczne w Biblii*, Lublin 1998, s. 23–41.

mowane jako dobro⁴. Nie stanowi ono jednak dobra absolutnego czy najważniejszego. Według autorów ksiąg mądrościowych ważniejsze są na przykład takie dobra, jak: pokój duszy, dobra sława, sprawiedliwość, dobre zdrowie czy mądrość⁵. Właściwą równowagę między bogactwem a ubóstwem ukazuje Księga Przysłów, podając jako przykład postawę mędrca żydowskiego osiągniętą dzięki modlitewnej medytacji:

7. Proszę Cię o dwie rzeczy, nie odmów mi – proszę – nim umrę: 8. Kłamstwo i fałsz oddalaj ode mnie, nie dawaj mi bogactwa ni nędzy, żyw mnie chlebem niezbędnym, 9. bym syty nie stał się niewiernym, nie rzekł: „A któż jest Pan?” lub z biedy nie począł kraść i imię mego Boga znieważać (Prz 30, 7–9).

Co więcej, w pismach prorockich daje się zauważyć utożsamianie bogactwa z bałwochwalstwem⁶. Natomiast w pismach mądrościowych, powstałych w okresie wygnania babilońskiego, znajdujemy z jednej strony temat sługi ubogiego, który ufa Bogu i przez Boga jest nagradzany, a z drugiej – człowieka bogatego, ufającego jedynie swemu bogactwu⁷. Zaczyna wobec tego zmieniać się wyraźne rozróżnienie – widoczne jeszcze w Torze, ale już nie tak jednoznaczne w pismach późniejszych – a mianowicie między bogactwem jako znakiem błogosławieństwa a ubóstwem jako znakiem przekleństwa.

Kolejnym, chyba najbardziej charakterystycznym, przewartościowaniem starotestamentowego antagonizmu między bogactwem a ubóstwem jest ewolucja idei mesjańskiej. Wraz z upadkiem dynastii Dawida, obok mesjanizmu monarchicznego (Mesjasz w królewskiej mocy wschodniego absolutystycznego władcy) pojawia się mesjanizm królewsko-prorocki, w którym rola Mesjasza przypada nie komu innemu jak Słudze Jahwe. A jest on prorokiem ubogim, cierpiącym, odrzuconym i skazanym na śmierć⁸.

Nowy Testament, kontynuując wątki starotestamentowe, podkreśla przede wszystkim motyw zbawienia uniwersalnego, które dokonuje się dzięki Mesjaszowi cierpiącemu. Historyczny Mesjasz jako Sługa Jahwe jest ubogi, a ufność pokłada w Bogu Ojcu⁹. W Ewangeliach ubóstwo zostaje ukazane już nie tylko jako znak zaufania Bogu, ale jako znak bło-

⁴ Myśl ta jest szczególnie charakterystyczna dla Pięcioksięgu, gdzie bogactwo materialne jest tytułem do szlachectwa i znakiem błogosławieństwa Boga: Rdz 13, 2; Rdz 26, 12 i n.; Rdz 30, 43; Rdz 49, 12–25; Pp 8, 7–10; Pp 28, 1–12.

⁵ W księgach mądrościowych Starego Testamentu pojawia się jednak myślenie, iż bogactwo stanowi dla wierzącego w Jahwe dobro względne, a co za tym idzie – drugorzędne. Nad bogactwo przedkłada się zatem pokój duszy (Prz 15, 16), dobre imię (Prz 22, 1), zdrowie (Syr 30, 14 i n.), sprawiedliwość (Prz 16, 8), mądrość (3 Krl 3, 11 i n.; Jb 28, 15–19; Mdr 7, 8–11).

⁶ Nicgodziwi bogacze, wierząc przede wszystkim w swe materialne bogactwa, odrzucają przymierze z Bogiem: Iz 2, 7; Oz 2; Oz 13, 6; Ez 16.

⁷ Iz 42, 1–7; 49, 1–6; 50, 4–9; 52, 13–53, 12.

⁸ Co do rozwoju idei mesjańskiej w samym Starym Testamencie – zob. J. Synowicz, *Oto twój król przychodzi. Mesjasz w pismach Starego Przymierza*, Kraków 1992, s. 209–234.

⁹ Jezus jest Mesjaszem ubogim i posłanym do ubogich: Mt 11, 5; Łk 2, 7; Mt 11, 29; Mt 13, 55; Mt 8, 20; Mt 27, 35.

gostawieństwa¹⁰. Ubóstwo Mesjasza i jego naśladowców staje się znakiem eschatologicznym¹¹. Tej mocy przepowiadania wieczności bogactwo nigdy w Biblii nie posiada. Bogactwo – pojmowane jako mamona, idolatria – staje się natomiast w przepowiedni Mesjasza zapowiedzią odrzucenia Boga, nieczystości religijnej i niesprawiedliwości¹². Bogactwo niesie z sobą niebezpieczeństwo oddalenia się od Boga, z czego każdy uczeń Chrystusa musi zdawać sobie sprawę. Dlatego pierwotna gmina chrześcijańska z Jerozolimy, akcentując centralną rolę Chrystusa, proponuje jako ideał życia chrześcijańskiego wspólnotę dóbr materialnych¹³, która ma stanowić znak wzajemnej akceptacji wiernych i wspólnoty duchowej z Chrystusem.

Myśl pierwszych autorów chrześcijańskich dotycząca bogactwa i ubóstwa

Pisarze wczesnochrześcijańscy w swoich przemyśleniach dotyczących tematyki bogactwa i ubóstwa nawiązują do rozważań biblijnych i sami kontynuują różne wątki biblijne. W pierwszych dwóch wiekach silne oczekiwanie eschatologiczne sprawia, że bogactwo jest dla chrześcijan dobrem obojętnym i w miarę względnym. W III wieku, wraz ze słabnięciem perspektywy eschatologicznej, etyka chrześcijańska dotycząca bogactwa staje się bardzo zachowawcza¹⁴.

W przepowiadaniu kaznodziejskim pojawiają się zdecydowane akcenty przeciwko bogactwu jako takiemu, a szczególnie potępia się chciwość. Autorzy III wieku, szanując prawo do własności prywatnej i nigdy przeciwko niemu nie występując, mówią o relatywnej obojętności moralnej bogactwa, jednocześnie zachęcają bogatych chrześcijan do większej jałmużny dla potrzebujących¹⁵.

Kościół chrześcijański w IV wieku, od momentu zyskania osobowości prawnej w Imperium Rzymskim, staje wobec nowych zjawisk ekonomicznych, które będą później szczegółowo rozważane przez wielu teologów i duszpasterzy. Nadal jednak odniesienie poszczególnych autorów chrześcijańskich do zagadnień bogactwa i ubóstwa jest odczytywane przez nich samych w kontekście soteriologicznym. Dlatego wyprowadzanie określonych doktryn socjalnych, ekonomicznych czy politycznych na podstawie opinii poszczególnych Ojców i pisarzy kościelnych tego okresu jest błędne. Wraz ze zmieniającą się ciągle sytuacją socjalno-ekonomiczną oraz przeobrażeniami politycznymi zachodzącymi w okresie

¹⁰ Kazanie na Górze wskazuje na ubogich jako na błogosławionych i dziedziców Królestwa Bożego: Mt 5, 3; Łk 6, 20 (por. Ps 22, 27), co więcej, ubóstwo duchowe staje się znakiem Królestwa Bożego: Jk 2, 5; Łk 18, 15 nn.; Mt 19, 13–24.

¹¹ Łk 12, 33; Mt 10, 8 Mt 19, 21.27; Łk 14, 26.33; 1 Kor 9, 18; Flp 4, 11 nn.

¹² Łk 6, 24; Mt 6, 24; Mt 13, 22; Łk 12, 15–21; Łk 14, 33; Łk 16, 25; Mt 19, 23; Jk 5, 1–5; 1 Tym 6, 17; 1 J 2, 15 nn.

¹³ Dz 2, 44; Dz 4, 32.

¹⁴ A. Barzano, *I cristiani nell'impero romano preconstantino*, Milano 1990, s. 99–105.

¹⁵ R.M. Grant, *Cristianesimo primitivo e società*, Brescia 1987, s. 142.

od IV do VII wieku, mającymi wpływ na życie codzienne zwykłych chrześcijan, perspektywą rozważań chrześcijan dotyczących bogactwa i ubóstwa staje się soteriologia¹⁶.

Spróbuję teraz przedstawić w skrócie stanowiska bardziej znaczących teologów chrześcijańskich wobec bogactwa i ubóstwa w kolejnych wiekach antycznego Kościoła.

W *Pismach Ojców Apostolskich*, czyli pisarzy chrześcijańskich działających bezpośrednio po apostołach na przełomie I i II wieku, spotykamy wzmianki o obowiązku świadczenia jałmużny przez bogatych na rzecz ubogich¹⁷ oraz silne przekonanie, że człowiek bogaty jest jedynie czasowym dysponentem swoich bogactw¹⁸.

Bodaj najbardziej wnikliwie potraktował ową antynomię (bogactwo – ubóstwo) Hermas w swym dziele *Pasterz*, napisanym około 150 roku. Jego autor stwierdza, iż bogactwo samo w sobie może być zwodnicze, dlatego posiadający je ludzie powinni mieć wobec niego dystans, aby dobrze służyli życiu i byli przydatni dla Boga¹⁹. Hermas nie potępia bogactwa, ale wskazuje na zbawienny wpływ dzielenia się bogactwem z innymi na zasadzie swoistej świętej wymiany dóbr: bogaty dzieli się swym bogactwem z ubogim, dostrzegając wszystkie jego potrzeby materialne, a biedny w zamian modli się do Boga za swego dobroczyńcę²⁰. Hermas zaznacza też podstawową dla biblijnego i chrześcijańskiego rozumienia bogactwa prawdę, że to Bóg jest jedynym właścicielem i panem wszelkiego bogactwa, a człowiek bogaty otrzymuje je na ziemi od Boga jako depozyt, z którego zostanie rozliczony po śmierci²¹.

¹⁶ M.G. Mara, *Ricchezza e poverta nel cristianesimo primitivo*, Roma 1991, s. 25.

¹⁷ Didache 1, 5–6, [w:] *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, wyd. II, tłum. A. Świdkówna, wstęp, komentarz i oprac. ks. M. Starowieyski, Kraków 1998; List Barnaby 3, 3, [w:] *Pierwsi świadkowie...*, s. 180–181.

¹⁸ Didache 1, 5, [w:] *Pierwsi świadkowie...*; Didache 5, 2, [w:] *Pierwsi świadkowie...*, s. 35; List Barnaby XVIII, 8, [w:] *Pierwsi świadkowie...*, s. 197–198; L. Alfonsi, *Proprieta, lavoro e familia nella Didache. Premessa alla societa dei Padri*, Augustinianum XVIII, 1977, s. 101–106.

¹⁹ Hermas, *Pasterz*, s. 14, 5–6: „«A owe białe, okrągłe i nieciosowane do budowy, kogo oznaczają, o Pani?» W odpowiedzi mi rzekła: «Jak długo będziesz tak głupi i niepojętny? O wszystko pytasz, a nic nie rozumiesz? Są to ludzie, którzy mają wiarę, lecz mają także i bogactwa tego świata. Kiedy przyjdzie przesładowanie, z powodu bogactw i spraw rozlicznych wyrzekają się Pana swego». 6. A na to ja powiedziałem: «Pani, kiedy więc będzie można użyć ich do budowy?» «Kiedy uszczupli się uwodzące ich bogactwo - rzekła ona - wtedy dopiero staną się przydatni dla Boga. Podobnie jak okrągły kamień trzeba najpierw przyciąć i nieco zmniejszyć, żeby uczynić go czworokątnym, tak i ludzie bogaci na tym świecie muszą najpierw stracić swoje bogactwo, żeby stać się dla Pana przydatnymi. 7. Ucz się na swoim własnym przykładzie: kiedy byłeś bogaty, nie nadawałeś się do niczego, teraz zaś jesteś przydatny i zdolny służyć życiu», [w:] *Pierwsi świadkowie...*, s. 220–221. W podobnym tonie wypowiada się nieznany autor homilii z II wieku, V, 1–2, [w:] *Pierwsi świadkowie...*, s. 94, czy też św. Polikarp ze Smyrny, List do Kościoła w Filippi, IV, s. 1: „Początkiem wszelkiego zła jest zachłanność na pieniądze. Wiedząc, że nic na ten świat nie przynieśliśmy i nie też wynieść nie możemy, uzbrojmy się w oręż sprawiedliwości i nauczmy się najpierw sami postępować wedle przykazań Pana”, [w:] *Pierwsi świadkowie...*, s. 157.

²⁰ Hermas, *Pasterz*, s. 51, 1–8, [w:] *Pierwsi świadkowie...*, s. 249–250.

²¹ Hermas, *Pasterz*, s. 51, 9b–10: „Jeśli zatem będziesz w ten sposób postępować, Bóg cię nie opuści i zostaniesz zapisany w Księdze żywych. 10. Szczęśliwi są ci, którzy mają bogactwa i rozumiją, że od Pana je otrzymali. Ten bowiem, kto to rozumie, potrafi także nieraz spełnić jakąś dobrą posługę”, [w:] *Pierwsi świadkowie...*, s. 250. Odnośnie do tematyki socjalnej w *Pasterzu* Hermasa zob. H.O. Maier, *The Social Setting of the Ministry as Reflected In the Writings of Hermas, Clement and Ignatius*, Waterloo (Ont.) 1991.

Klemens Aleksandryjski w swoim krótkim traktacie *Quis dives salvetur?* („Który człowiek bogaty może być zbawiony”), napisanym około 200 roku w Aleksandrii, pragnie ukazać bogatym nadzieję zbawienia oraz drogę, która do niej wiedzie.

W swych rozważaniach (Mk 10, 17–31) św. Klemens podkreśla, iż Chrystusowa zachęta do dobrowolnego ubóstwa jest skierowana tylko do tych nielicznych, którzy chcą dążyć do doskonałości: „Idź sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie, potem wróć i pójdź za Mną”. Dla Klemensa jest to jednak nie tylko zachęta do wyzbywania się dóbr materialnych. W duchu egzegezy alegorycznej wzywa on do wyzbycia się namiętności²². Klemens jako chrześcijański gnostyk stwierdza też, iż określenia „bogaty” czy „ubogi” nie dotyczą stanu posiadania, lecz odnoszą się do stanu duszy wolnej od namiętności²³. Bogactwo samo w sobie jest dla Klemensa moralnie obojętne. Istotny dla niego jest natomiast sposób użytkowania bogactwa, który może być dobry albo zły²⁴. Co więcej, posiadanie bogactwa jest użyteczne, gdyż zostało ono dane człowiekowi dla jego pożytku:

Narzędzie, jeśli się nim posługujesz według zasad sztuki, tworzy arcydzieła; jeśli brak ci umiejętności, jemu także udziela się twoja niezręczność, chociaż nie jest jej winne. I bogactwo jest takim narzędziem. Umiesz go używać sprawiedliwie? Służy sprawiedliwości. Używa go ktoś niesprawiedliwie? Staje się oto służą niesprawiedliwości. Z natury bowiem swojej ma ono służyć, ale nie rządzić²⁵.

Z drugiej strony Klemens nie uznaje ubóstwa materialnego za dobro, chyba że wpływa ono z motywu religijnego i w duchu doskonalenia się jest znoszone dobrowolnie dla uzyskania życia wiecznego. Ubóstwo materialne wypływające z niezaradności życiowej, złych warunków socjalnych czy motywów niereligijnych nie stanowi dla Klemensa ubóstwa duchowego i jako takie nie jest traktowane jako wartość²⁶.

²² Klemens Aleksandryjski, *Który człowiek bogaty może być zbawiony?* tłum. ks. J. Czuj, wstęp i oprac. ks. J. Naumowicz, Kraków–Ząbki 1995, s. 57–59.

²³ *Ibidem*, s. 70–74.

²⁴ *Ibidem*: „Tak więc Pan dopuszcza także posługiwanie się dobrami zewnętrznymi i nakazuje wyrzekać się nie rzeczy potrzebnych do użycia, ale tego, co sprawia, że źle ich używamy, a tym są właśnie choroby duszy i namiętności”, s. 67.

²⁵ *Ibidem*, s. 64–65.

²⁶ *Ibidem*. „Ubóstwo zresztą nie jest rzeczą wspaniałą ani godną zazdrości, chyba że ktoś znosi je dla życia wiecznego. W ten sposób bowiem ludzie nie posiadający, opuszczeni, zdobywający zebractionem codzienne utrzymanie, tułający się po drogach biedacy, którzy nie znają Boga, byłiby najszcześniejszymi i najmiłszymi Bogu, jedynymi dziedzicami życia tylko dlatego, że są w skrajnej nędzy, niedostatek w życiu cierpią i nie mogą zaspokoić nawet najskromniejszych potrzeb. Wyrzeczenie się majątku, aby rozdzielić go między ubogich albo oddać ojczyźnie, nie jest czymś nowym, gdyż wielu ludzi przed przyjściem Zbawiciela tak czyniło – jedni, by móc swój czas poświęcić martwej mądrości, inni dla marnego rozgłosu i próżni żądzy sławy, tacy np. jak Anaksagoras, Demokryt czy Krates”, s. 60. Szerzej na temat bogactwa i ubóstwa u Klemensa Aleksandryjskiego: A. Hamman, *Riches et Pauvres dans l'Eglise ancienne (Lettres chretiennes, 6)*, Paris 1962, s. 21–55.

Jeśli chodzi o Ojców Kościoła chrześcijańskiego Zachodu III wieku, najbardziej precyzyjnie w kwestii bogactwa i ubóstwa wyraził się św. Cyprian z Kartaginy²⁷. Dla Kościoła doznającego prześladowań ze strony Imperium wskazówki biskupa Kartaginy są też odpowiedzią na odstępstwa od wiary spowodowane obawą przed utratą bogactw ziemskich. Dla chrześcijanina umiłowanie bogactwa ziemskiego i nadmierne przywiązanie do niego, nawet większe niż do wiary, jest traktowane jako poddanie się zmysłom oraz brak wolności – i dlatego jest potępiane²⁸. Nie odrzuca się zasady posiadania bogactwa jako takiego, lecz piętnuje niewłaściwy, z chrześcijańskiego punktu widzenia, sposób jego pojmowania (bogactwo nie jest nigdy dobrem nadrzędnym) oraz używania (nigdy w sprzeczności z wyznawaną wiarą)²⁹. Bogaci są zachęceni do przedkładania dóbr duchowych nad materialne ze względu na wyznawaną wiarę, a następnie do rozdzielania jałmużny ubogim. Tak czyniąc, bogacą się duchowo przed Bogiem³⁰.

Bogactwo jest obojętne samo w sobie, Cyprian nie rozważa w ogóle legalności posiadania bogactwa. Moralna ocena w kategoriach nagany czy akceptacji dotyczy jedynie sposobu używania własności, procesu samego bogacenia się i przedkładania go nad życie wieczne. Co ciekawe, wskazówki biskupa Kartaginy wydają się kierowane wyłącznie do osób będących członkami gminy chrześcijańskiej, nie zaś do pogan³¹.

Wraz z uznaniem chrześcijaństwa za *religio licita*, czyli religię prawnie dozwoloną (312 r.) na terenie Imperium Rzymskiego, zmienia się także nauczanie Ojców dotyczące ubóstwa i bogactwa³². Chrześcijaństwo, początkowo wyznawane przez nielicznych, w IV wieku przekształca się stosunkowo szybko – nie tylko z powodów religijnych – w religię dominującą w Cesarstwie³³. Zwiększa się stan posiadania zarówno pojedynczych chrze-

²⁷ Odnośnie do problematyki bogactwa i ubóstwa u Cypriana zob.: E. Watson, *The De opere et eleemosynis of St. Cyprian*, JThSt 2 (1901), s. 433–438; V. Saxer, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du IIIe siècle. Le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, SAC 29 (1969).

²⁸ Cyprian z Kartaginy, *O upadłych*, 11: „Nie można, bracia, przemilczać prawdy, ani zatajać treści i przyczyny naszej rany. Wielu oszukała ślepa miłość majątku, i nie mogli być skorzy ani gotowi do ucieczki ci, których majątności jakby kajdanami skrępowały. Te to były więzy dla pozostających, to były łańcuchy, które paraliżowały męstwo, przygniatały wiarę, zakuwały umysł, a duszę odgradzały, by łupem i karmą byli dla węża, ziemie według wyroku bożego pożerającego ci, którzy przyłgnęli do rzeczy ziemskich”, [w:] Cyprian z Kartaginy, *Pisma*, I, *Traktaty*, tłum., wstęp i komentarze ks. J. Czuj, Poznań 1937, s. 204.

²⁹ Cyprian z Kartaginy, *O Upadłych*, 12, [w:] Cyprian z Kartaginy, *Pisma*, I, s. 204–205.

³⁰ Por. także Cyprian z Kartaginy, *O uczynku i jałmużnach*, s. 13: „Dlaczego sam ślęczysz nad majątkami swymi, dlaczego na swą karę powiększasz ciężar micnia, byś o tyle uboższym stał się u Boga, o ile bogatszym będziesz dla świata? Dochody swe dziel z Bogiem twoim, owoce swe dziel z Chrystusem, uczyn sobie Chrystusa uczestnikiem ziemskich posiadłości, by i on uczynił sobie ciebie współdziedzicem królestwa niebieskiego”, [w:] Cyprian z Kartaginy, *Pisma*, I, s. 336–337; por. także *O uczynku i jałmużnach*, s. 15.

³¹ M.G. Mara, *Ricchezza e poverta nel cristianesimo primitivo*, s. 54.

³² O przemianach społeczno-religijnych tego czasu szerzej zob. Ch. Pietri, *Roma christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son ideologie de Miltiade a Sixte III (311–440)*, I–II, ed. II, Roma 1993.

³³ D. Kasprzak, *Misje w starożytności chrześcijańskiej*, „Studia Laurentiana” 2001, 1, s. 57.

ścijan, jak i Kościoła jako instytucji prawnej³⁴. Jak zatem kształtuje się nauczanie teologów IV wieku na temat bogactwa i ubóstwa?

Ambroży z Mediolanu, będący najpierw cesarskim namiestnikiem północnej Italii, a później biskupem Mediolanu, sprawy socjalne znał jak rzadko który z ówczesnych Ojców³⁵. W hierarchii dóbr bogactwo było dla niego dobrem względnym i bynajmniej nie najważniejszym. Należy zająć wobec niego pełną mądrości postawę starotestamentowego Hioba, gdyż wierzący – czy to bogaty, czy biedny – zawsze ufa jedynie Bogu, a nie pokłada ufność w dobrach materialnych³⁶. Ambroży – wzorem stoików – rozróżnia następujące dobra: duszy, ciała i dobra zewnętrzne. Te ostatnie są przeznaczone dla wszystkich. Nie są one moralnie złe, lecz jako konieczne istnieją w doczesności i mają za zadanie pomóc w osiągnięciu zbawienia. Bogactwa materialne mogą zatem służyć celom moralnie pożądanym wtedy, gdy bogaty wspiera dzięki nim potrzebujących. Pozostawione w skarbcu są bezużyteczne moralnie, co więcej, mogą wówczas rozbudzać żądze posiadania, a zatem stawać się źródłem zła³⁷. Bogaty chrześcijanin winien dzielić się swoim dobrem z ubogimi właśnie ze względu na udział w dobrach doskonałych, wystrzegać się zaś chciwości. W ten sposób bogaty staje się – według biskupa Mediolanu – mężnym przed Bogiem³⁸.

W stosunku do poprzednich autorów chrześcijańskich Ambroży radykalizuje jednak poglądy dotyczące jałmużny. Nie stanowi już ona jedynego obowiązku bogatych. Ludzie majątni są także wezwani wprost do sprzedaży swoich bogactw, aby zaspokajać potrzeby ubogich³⁹. Owe radykalne poglądy na temat jałmużny wskazują, według niektórych patrologów, na hipotetyczny wpływ, jaki wywarły na Ambrożego założenia cynizujących stoików w rodzaju Epikteta czy też wprost poglądy cyników, głoszących pogardę i nienawiść do bogactwa oraz nawołujących do wyrzeczenia się wszelkiej własności⁴⁰.

Jak jednak zauważa M.G. Mara, u podstaw myśli Ambrożego leży przede wszystkim biblijne przekonanie, że człowiek jest tylko administratorem dóbr materialnych (*O Nabocie*, 58) i dlatego powinien wspomagać potrzebujących, niejako wspierając w ten sposób samego Chrystusa (*O Nabocie*, 2; 11; 53). Człowiek ma zatem prawo do bogacenia się, lecz jest to prawo wszystkich ludzi, a nie tylko nielicznych wybranych (*O Nabocie*, 2; 11; 29). Również samo prawo własności prywatnej nie jest wyłącznie domeną bogatych, gdyż

³⁴ J. Grzywaczewski, *Dobra materialne starożytnego Kościoła*, „Vox Patrum” 1997, 17, z. 32–33, s. 361–369; J. Iluk, *Kościół antyczny wobec pieniądza i kapitału. Od Nowego Testamentu do pism Ojców Kościoła*, <http://monika.univ.gda.pl/~litera/picniadz/0002.htm>

³⁵ Dosyć kompleksowo idąc socjalne św. Ambrożego z Mediolanu zostały omówione w doktoracie V.R. Vascy, *The Social Ideas in the Works of St. Ambrose. A Study on The Naboth*, „Studia Ephemeridis Augustinianum” 17, Roma 1982.

³⁶ Ambroży z Mediolanu, *Obowiązki duchownych* I, 38, 192, tłum. K. Abgarowicz, wstęp J. Sajdak, J. Wikarjak, Warszawa 1967, s. 88.

³⁷ Ambroży z Mediolanu, *Wybór pism*, II, PSP XXXV, tłum. P. Libera, K. Obrycki, R. Pankiewicz, W. Szołdrski, wstęp i oprac. J. Jundził, P. Libera, K. Obrycki, R. Pankiewicz, Warszawa 1986, s. 15–16.

³⁸ Ambroży z Mediolanu, *Obowiązki duchownych*, I, 39, s. 89–90, 193–194.

³⁹ Ambroży z Mediolanu, *O Nabocie*, XIII, s. 58–60, [w:] *Wybór pism*, II, PSP XXXV, s. 47–48.

⁴⁰ Ambroży z Mediolanu, *Wybór pism*, II, PSP XXXV, s. 19.

według Ambrożego to sam Bóg przekazał wszystkim ludziom dobra materialne jako konieczne do życia. Zdaniem Ambrożego, stąd właśnie wynika nakaz dzielenia się przez bogatych dobrami materialnymi z potrzebującymi⁴¹.

Dla św. Augustyna z Hippony podstawową płaszczyzną rozważania dysharmonii pomiędzy bogactwem a ubóstwem, podobnie jak u poprzednich autorów, jest kwestia zbawienia⁴². Bogactwo jako takie nie jest naganne, jeśli środki i sposób jego zdobycia są uczciwe. Najważniejsze jednak, tak dla bogatego, jak i biednego, jest stałe pragnienie Boga nade wszystko. Bogaty nie może pożądać tylko dobrych rzeczy. Zdobywaniu bogactwa musi towarzyszyć bogacenie się w znaczeniu moralnym. Podobnie – ubogi nie może być pełen pychy i pogardy wobec bogatego⁴³. Kluczem jest zatem znowu stosowna wymiana dóbr pomiędzy bogatym a biednym: „Podziel się tutaj, a będziesz dzielił tam”⁴⁴.

Augustyn wykazuje dogłębną znajomość ułomności natury ludzkiej, kiedy przestrzega bogatych, że bogactwo oddala od nich samych wyobrażenie Boga. Ten bowiem, kto pragnie być bogatym, nie jest taki, jakim stworzył go Bóg, ale kształtuje własny wizerunek na swój sposób⁴⁵. Dlatego Augustyn proponuje ostatecznie coś więcej niż prosty podział dóbr: bogatym mówi, że mają w duchu ewangelii stracić samych siebie, aby stać się gotowymi do poświęcenia życia Chrystusowi⁴⁶, ubogim zaś zaleca wyzbycie się pragnienia stawiania się bogatymi, przez co mają oni zmienić się z ubogich materialnie w ubogich duchem⁴⁷.

Z powyższych tekstów można wyciągnąć następujący wniosek: dla Ojców Kościoła rozważających zagadnienia bogactwa i ubóstwa najważniejsze było przekonanie, że jedynie Bóg jest panem wszystkiego i wszystkich. Wynikają z tego dwie zasadnicze prawdy. Po pierwsze, przynależność do Królestwa Bożego nie jest równoznaczna z posiadaniem bogactw na ziemi. Z czasem coraz częściej podkreśla się właściwe użytkowanie dóbr. Po drugie, jeśli Bóg jest absolutnym właścicielem materii, to dla chrześcijan będących braćmi w Chrystusie właściwa jest jedynie wspólnota dóbr⁴⁸.

⁴¹ M.G. Mara, *Annuncio evangelico e istanze sociali nel IV secolo*, „Augustinianum” XVII, 1977, 1, s. 22–23.

⁴² Z ważniejszych pozycji dotyczących problematyki socjalnej u św. Augustyna zob.: J. Martin, *La doctrine sociale de Saint Augustyn*, Paris 1912; H. Rondet, *Richesse et pauvreté dans la predication de Saint Augustin*, *Revue d'Ascétique et de Mystique* 1954, s. 193–231; S. Vicastillo, *La doctrina sobre los bienes terrenos en S. Augustin*, *La ciudad de Dios* 1967, s. 86–115.

⁴³ Zob. Augustyn, *Sermo*, 85, [w:] *Discorsi II/1* (51–85), traduzioni e note L. Carozzi, NBA XXX/1, Roma 1983, s. 648–657.

⁴⁴ Augustyn, *Sermo*, 85, 4: „Communicata hic, et communicabis ibi”, [w:] *Discorsi II/1* (51–85), NBA XXX/1, 652; o znaczeniu jałmużny u Augustyna zob. też: *Sermo*, 86, 14–16, [w:] *Discorsi II/2* (86–116), traduzioni e note L. Carozzi, indici F. Monteverde, NBA XXX/2, Roma 1983, s. 64–68.

⁴⁵ Zob. Augustyn, *Sermo*, 14, 4, [w:] *Discorsi I* (1–50), NBA XIX, introduzione M. Pellegrino, traduzioni e note P. Bellini, F. Cruciani, V. Tarulli, indici F. Monteverde, Roma 1979, s. 246.

⁴⁶ Zob. Augustyn, *Sermo*, 85, [w:] NBA XXX/1, Roma 1983, s. 648–657; *Sermo*, 107, [w:] NBA XXX/2, Roma 1983, s. 322–334; *Sermo*, 345, [w:] NBA XXXIV, Roma 1989, s. 68–82.

⁴⁷ Zob. Augustyn, *Objaśnienie Psalmu 103* (3) 12, [w:] *Objaśnienia psalmów*, Ps 103–123, tłum. J. Sulowski, oprac. E. Stanula, Warszawa 1986, s. 45–46; *Objaśnienie Psalmu 103* (4) 11, [w:] *Objaśnienia psalmów*, Ps 103–123, s. 67–68.

⁴⁸ M.G. Mara, *Annuncio evangelico e istanze sociali nel IV secolo*, s. 23–24.

ROZDZIAŁ 3

Idea ubóstwa w duchowości prawosławia

Katarzyna Stark

W *Katechizmie Kościoła Prawosławnego* przedmiotem obszernego komentarza jest m.in. Kazanie na Górze. Do błogosławionych należą zarówno ubodzy (Łk 6,20), jak i ubodzy w duchu (Mt 5,30), i do nich należy Królestwo Niebieskie. Ubodzy są w Królestwie Bożym, Bóg bezsprzecznie ich miłuje i otacza szczególną opieką. To właśnie im Jezus ogłasza Dobrą Nowinę.

Jeśli chodzi o ubóstwo materialne w *Katechizmie* czytamy: „Oznacza to, że już sam fakt bycia ubogim materialnie, nieposiadania dóbr i pieniędzy ułatwia wejście do Królestwa Bożego”¹.

Odnośnie ubogich w duchu napisano natomiast:

Człowiek pyszny, zadufany w swojej kulturze czy inteligencji, który uważa się za wyżej stojącego od innych, jest w rzeczywistości „bogatym w duchu”, nawet jeśli wcale nie ma pieniędzy. Zatem również ze względu na to niebezpieczeństwo Pan domaga się od nas, byśmy nie tylko byli ubodzy materialnie, lecz także byśmy mieli serce ubogiego, „serce skruszone i pokorne”. Człowiek, który zna ograniczenia swego umysłu, względność swojej wiedzy, mierność swoich cnót, słabość swojej woli, oschłość swego serca, wie dobrze, że prawdziwe bogactwa znajdują się tylko u Boga, a bez Niego człowiek jest niczym. Zna swój niedostatek, dlatego odczuwa pragnienie Boga².

O ile status ubogiego rozumiany jest jednoznacznie, bycie „ubogim w duchu” należy ujmować wieloaspektowo w opozycji do określenia „bogaty w duchu” – posiadającego zarówno znaczenie pejoratywne, jak i pozytywne. W sensie pejoratywnym „bogaty w duchu” to ten, kto egoistycznie przecenia swą inteligencję, chełpi się swoją wiedzą, wrażliwością, wielorakimi doświadczeniami, kto przekonany jest o słuszności swych poglądów nawet wtedy, gdy błądzi. Owo „duchowe bogactwo” staje się przyczyną dumy i wywyższania ponad innych. Ten rodzaj bogactwa jest w istocie świadectwem „duchowego ubóstwa” człowieka, którego natura uległa zepsuciu w wyniku rozdarcia i rozproszenia spowodowanego przez grzech. Natomiast prawdziwe „bogactwo duchowe” osiągnięte w samodoskonaleniu swego ducha wspieranego duchem Bożym wypływa z „duchowego ubóstwa” tych, którzy – uświadomiwszy sobie swe ograniczenia – wstępują na drogę prowadzącą do zjednoczenia z Bogiem poprzez pokorę i oczyszczenie swojego serca.

¹ *Katechizm Kościoła Prawosławnego*. Opracowany przez zespół wiernych prawosławnych, Kraków 2001, s. 153.

² *Ibidem*, s. 153–154.

A. Zwoliński pisze: „Zwrot «ubodzy w duchu» wskazuje na wewnętrzną sferę człowieka. Ubogim człowiek staje się przez nawrócenie, oddając Bogu swe serce”³. Do „ubogich w duchu” zalicza on za św. Mateuszem „cichych, łaknących, spragnionych sprawiedliwości, prześladowanych dla niej, miłosiernych, wprowadzających pokój itd”⁴.

Duchowe ubóstwo wyznacza sytuację egzystencjalną człowieka otwartego na przyjęcie Boga. Rezygnacja z posiadania, brak pożądania, przywiązania do siebie, własnych wad i wszystkiego, co ma związek z grzeszną naturą, sprawiają, że człowiek pozostaje bliżej Boga. W oczach Boga liczy się to, kim jest, i owo „jest” określa jego godność. Tak więc „duchowe ubóstwo” stanowi konieczny warunek ontycznej przemiany człowieka, jego *theosis*, w stanie którego w pełni doświadcza istoty swego człowieczeństwa oraz ma wgląd we własną przebóstwioną naturę, nie przysłoniętą niczym, co by zaciemniało, rozpraszało, a więc fałszowało jej Boży obraz. Znajduje to potwierdzenie w prawosławnym przekazie głoszącym, że Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem. Oznacza to, że duchowe ubóstwo otwiera przed człowiekiem możliwość pełnego uczestnictwa w życiu Trójcy Świętej, a więc uzyskania niezmiernego duchowego bogactwa.

Jak podkreśla A. Zwoliński, w Nowym Testamencie duchowe ubóstwo jawi się jako:

(...) połączenie ludzkiego „być” z ideą „Królestwa Bożego”. Człowiek może zrealizować prawdę swego istnienia wyłącznie w tajemnicy bosko-ludzkiej wspólnoty życia. Ponieważ jest to wspólnota Miłości, więc warunkiem „zachowania” życia w tej wspólnotcie jest jego „tracenie” dla drugich (por. Mk 8, 35)⁵.

W duchowości prawosławia ontyczna przemiana natury ludzkiej wiąże się z doznaniem Bożej światłości. Doświadczenie wiecznego duchowego Boskiego światła wieńczy wysiłek człowieka wstępującego na drogę duchowego ubóstwa. W przebóstwionym „człowieku duchowym” „Światłość Boża staje się zasadą naszej świadomości: w niej poznajemy Boga i poznajemy samych siebie”⁶. Wówczas spełniają się słowa: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8). Tak więc ubóstwo łączy się z czystością serca i pociąga za sobą restytucję pierwotnej natury, która w swym Boskim obrazie wypełnia się podobieństwem do Boga oraz odzyskuje swą utraconą wielkość i godność.

W mistycznym doświadczeniu totalnego ubóstwa Kościół prawosławny stawia sobie za wzór kenozę Chrystusa. Jezus mówi o sobie: „Weźcie moje jarzmo na siebie i uczcie się ode mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych” (Mt 11,19). Boska doskonałość rezygnuje z samej siebie, Chrystus „ogołocił samego siebie”, tzn. unżył boskość w kruchym, nietrwałym istnieniu ludzkim. Potwierdzają to słowa św. Pawła: „Znacie przecież łaskę Pana naszego Jezusa Chrystusa, który będąc bogaty, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacił” (2 Kor 8, 9).

³ Ks. Z. Zwoliński, *Etyka bogacenia*, Kraków 2002, s. 260.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, s. 258.

⁶ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Warszawa 1983, s. 209.

A. Zwoliński konkluduje:

Jezus stał się istotowo ubogim, gdyż stał się człowiekiem podlegającym, jak wszyscy ludzie, uwarunkowaniom bytu ludzkiego, który zawiera w sobie przede wszystkim sytuację ubóstwa. Od strony czynnej ubóstwo Jezusa polegało na wydaniu dla drugich wszystkiego, co stanowi jego osobę. Jezus jest bogaty: jest Panem królestwa, uczestniczy w chwale Ojca. To bogactwo przeżywa jednak w maksymalnym ubóstwie, jako że wszystko, co posiada, ofiaruje innym⁷.

Chrystus stał się „cichy i pokorny sercem”, to znaczy ubogi w duchu całą głębią swego wnętrza, aby „ubogim niósł dobrą nowinę” (Łk 4, 18), by stali się bogatymi w oczach Boga. Dlatego w duchowości Kościoła prawosławnego nieustannie wskazuje się, że w ubogim zawsze należy dostrzegać Chrystusa.

Teologia apofatyczna

W duchowości prawosławia idea duchowego ubóstwa znajduje swe potwierdzenie w stosowaniu teologii apofatycznej jako metody poznania Boga, co wiąże się z twierdzeniem, że natura Boga i tajemnice wiary są niepoznawalne na drodze czysto rozumowej. Mając na uwadze transcendencję istoty Boga, prawosławie głosi, że jest ona niepoznawalna i o Bogu można mówić jedynie stosując metodę negacji. O Bogu wiemy, że jest, ale nie wiemy, kim jest. Bóg może być poznany jedynie przez niepoznanie, gdyż przewyższa On wszelkie zrozumienie.

J. Meyendorff pisze:

Mówiąc o tym, czym Bóg nie jest, teolog w istocie wypowiada Prawdę, ponieważ żadne ludzkie słowo ani myśl nie jest w stanie objąć tego, czym Bóg jest⁸.

Droga negacji polega więc na odrzuceniu kolejno wszystkiego, co może być poznane, „aby zbliżyć się do Nieznanego w ciemnościach całkowitej niewiedzy”⁹. Paradoxs apofatyizmu polega na tym, że poznając Boga, człowiek może jedynie stwierdzić, że Bóg jest niepoznawalny i nie daje się pojąć. Bóg odsłania się człowiekowi w postaci własnych niestworzonych energii, człowiek zaś wykracza poza granice poziomu stworzenia w miłości do Boga, posiadającej o wiele większą wartość niż poznanie intelektualne.

J. Meyendorff uważa, że:

(...) z Bogiem może połączyć nas „unia”: najwyższy cel ludzkiej egzystencji; ale unia ta jest raczej „niewiedzą” niż poznaniem, zakłada ona bowiem rezygnację z wszelkiej aktywności zmysłów czy intelektu, ponieważ intelektem możemy poznawać tylko istnienie stworzone¹⁰.

⁷ Ks. A. Zwoliński, *op. cit.*, s. 259.

⁸ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 19.

⁹ W. Łoski, *op. cit.*, s. 22.

¹⁰ J. Meyendorff, *op. cit.*, s. 36.

W teologii prawosławia niepoznawalność Boga nie oznacza agnostycyzmu, ale raczej wskazuje, że ostatecznym celem, do którego zmierza człowiek, nie jest dyskursywne poznanie Boga, lecz zjednoczenie z Nim. Teologia ta nie posiada więc charakteru abstrakcyjnego i spekulacyjnego, ale kontemplacyjny.

W. Łoski twierdzi:

Droga apofatyczna nie prowadzi do nieobecności, do absolutnej pustki, gdyż niepoznawalny Bóg chrześcijan nie jest bezosobowym Bogiem filozofów¹¹.

Kresem poznania, do którego prowadzi teologia apofatyczna, jest kontemplacja Trójcy Świętej, zawierającej jedność i wielość, tożsamość i odmiennność jednej natury i trzech hipostaz. Zmienny z natury człowiek powinien osiągnąć niezmienną równowagę i uczestniczyć w „nieskończonym życiu w światłości Trójcy”¹². Apofatyzm zamienia więc spekulację na kontemplację Trójcy Świętej, gdyż celem duchowości prawosławnej jest uczestnictwo w życiu Trójcy Świętej, bycie w stanie przeobstwienia, dzięki któremu człowiek staje się Bogiem stworzonym, posiadającym dzięki łasce wszystko to, co Trójca Święta posiada z natury.

Twórcami teologii apofatycznej byli Plotyn i Filon z Aleksandrii. W chrześcijaństwie metodę apofatycznego poznania Boga rozwinął i upowszechnił Pseudo-Dionizy Areopagita¹³, który twierdził, że w teologii mistycznej nie mamy do czynienia z pozytywnym, intelektualnym poznaniem Boga, ale z doświadczeniem mistycznym, a w nim – z oczyszczeniem duszy i przeobstwieniem. Stosowali ją m.in. Klemens Aleksandryjski, Orygenes, św. Bazyli Wielki, św. Grzegorz z Nyssy, św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Maksym Wyznawca, św. Jan z Damasku oraz św. Grzegorz Palamas. Już św. Grzegorz z Nyssy twierdził, że pojęcia, które człowiek tworzy w odniesieniu do Boga, są dziełem rozumu i dlatego są idolami Boga. Św. Grzegorz z Nazjanzu uważał, że człowiek powinien przede wszystkim oczyścić się dla Boga. Tradycję myślenia apofatycznego kontynuował św. Grzegorz Palamas, według którego natura Boga nie może być ani wypowiedziana, ani pomyślana, ani widziana; nie można jej w żaden sposób po-

¹¹ W. Łoski, *op. cit.*, s. 38.

¹² *Ibidem*, s. 43.

¹³ Według Pseudo-Dionizego Areopagity apofatyczna droga poznania Boga jest doskonała, gdyż kończy się niewiedzą, Bóg istnieje bowiem poza wszelką afirmacją i negacją. Drogę negacji w poznaniu Boga łączył on z oczyszczeniem, *katharsis*. Należy unieważnić poznanie zmysłowe i rozumowe oraz przedmioty tego poznania, by połączyć się z Bogiem istniejącym ponad substancją i wszelkim pojmowaniem. Jest to droga wstępowania, na której człowiek stopniowo wyzwała się od wpływu wszystkiego, co może być poznane. Uwalniając się od przywiązania do świata zmysłowego i wyrzekając się wszelkiej wiedzy, dusza zatapia się w ciemności świętej nieświadomości, czerpiąc z tej absolutnej niewiedzy poznanie nieosiągalne dla rozumu. Wstępowanie do Boga jest niezaspokojonym, nienasyconym procesem intensyfikującym się w miarę jak dusza ludzka opuszcza samą siebie i wznosi się ku rzeczywistości transcendentnej, na wyżyny tego, co nią już nie jest. Na szczycie tej drogi znikają wszelkie podziały podmiotowo-przedmiotowe, nie istnieje żaden rodzaj poznania, ale mistyczne zjednoczenie z Bogiem, którego natury nigdy nie poznamy. Bóg bowiem przebywa w ciemnościach, tzn. tam, gdzie ludzkie poznanie i pojęcia nie mają dostępu. Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Zielska, Kraków 1997.

znać i nazwać. We współczesnym prawosławiu zwolennikami teologii apofatycznej są przede wszystkim M. Bierdiajew, W. Łoski, P. Evdokimov, S. Bułgakow.

W XIV wieku chciano pogodzić teologię apofatyczną z katafaticzną, szczególnie w ideach głoszonych przez hezychazm, a mianowicie naukę o możliwości widzenia „światła Bożego” z apofatyczną nauką o Bogu transcendentnym. Dzieła tego podjął się św. Grzegorz Palamas, dokonując rozróżnienia między istotą Boga a „niestworzonymi” energiami Bożymi. Według niego antynomia między dwoma drogami poznania Boga wywodzi się z samego zróżnicowania w bycie Boga. Bóg w swej istocie jest transcendentny i niepoznawalny. Ale gdy „transcenduje swoją własną transcendencję”¹⁴, pozostaje immanentnie obecny w świecie w swoich niestworzonych energiach. Energia w teologii prawosławia oznacza Boga objawiającego się w działaniu, „zwróconego” ku światu. Człowiek może uczestniczyć w energiach Boskich i współpracować z nimi. Wnika on do Boskiej sfery rzeczywistości na drodze intuicyjnego, bezpośredniego mistycznego wglądu, a nie poprzez rozumowanie dyskursywne, tworzące jedynie schematy pojęciowe. W doświadczeniu mistycznym partycypacja w życiu Bożym staje się dla człowieka bardziej naturalna niż jego własne życie dzięki przeobstwowieniu, *theosis*, oznaczającemu przemienienie całej natury mocą łaski.

Teologia apofatyczna preferuje egzystencjalną postawę człowieka, w której stopniowo eliminuje on abstrakcyjne poznanie racjonalne, usuwając fałszywe pojęcia i wyobrażenia składające się na czysto ludzką definicję Boga; wznosi się ponad własne ograniczenia, doprowadzając do oczyszczenia umysłu, co oznacza, że wstępuje on na drogę rozwoju duchowego ubóstwa. W poznaniu apofatycznym chodzi o „wewnętrzne oczyszczenie” oparte na wyrzeczeniu się wszystkiego, co łączy się ze statusem bytu stworzonego, aby wstąpić w sferę tego, co niestworzone, i osiągnąć radykalnie nowy stan swej natury.

W. Łoski komentuje:

(...) trzeba porzucić wszystko, co nieczyste, a nawet wszystkie rzeczy czyste; trzeba pokonać następnie najwznioślejsze wyżyny świętości, zostawiając za sobą wszelkie Boskie światła, wszystkie dźwięki i wszystkie słowa niebiańskie. Tylko w ten sposób przenika się do ciemności, w której mieszka ten, który jest poza wszelkimi rzeczami¹⁵.

Asceza

W stronę historii

Ogólnie mówiąc, w chrześcijaństwie dominują dwie postawy wobec świata – miłość i uświęcenie świata oraz ucieczka od świata¹⁶, zgodnie z panującym przeświadczeniem, że miłości do Boga i świata nie da się pogodzić.

¹⁴ P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1991, s. 110.

¹⁵ W. Łoski, *op. cit.*, s. 23.

¹⁶ Przykładem ucieczki od świata jest pielgrzymowanie, które w Rosji było bardzo powszechne. Pielgrzymki odzwierciedlały tęsknotę za rajem utraconym i poszukiwanie obecności Boga w świecie. Często były formą pokuty, oznaczały oczyszczenie oraz dochowanie przyrzeczenia danego Bogu.

W tradycji Kościoła Wschodniego życie pustelnicze uważane jest za najtrudniejsze i najdoskonalsze. Monastycznym ideałem ubóstwa jest życie mnicha. „Mnich jako jednostka jest z punktu widzenia prawa kimś ubogim w stopniu najwyższym, nic bowiem z rzeczy, z których korzysta, nie należy do niego”¹⁷.

Monastycyzm jako forma duchowego życia w ubóstwie ukształtował się w III–IV wieku w Egipcie, Syrii i Azji Mniejszej. Cechował go skrajny ascetyzm. Najwcześniejszą postacią ascezy jako drogi prowadzącej do duchowego ubóstwa w Kościele Wschodnim była praktyka postu, jałmużny, modlitwy i pracy. Widać to wyraźnie w pustelniczym życiu anachoretów, którzy w III wieku zapoczątkowali najstarszą formę życia mniszego. Anachoreci porzucali życie światowe i przebywając na pustyni, w samotności przygotowywali się do zbawienia. Mieszkali w osobnych pustelniach, codziennie wspólnie się modlili, a raz w tygodniu gromadzili się, by sprawować liturgię. Praktykowali modlitwę, umartwienia i utrzymywali się z własnej pracy.

Do najślawniejszych anachoretów należeli św. Paweł z Teb, św. Antoni Pustelnik, św. Ammonas, św. Makary Egipski. W dziejach monastycyzmu znaczącą postacią był również św. Pachomiusz – twórca życia cenobickiego, wywodzącego się najprawdopodobniej z tradycji anachoreckiej. Był on autorem pierwszej reguły dla mnichów-pustelników wspólnie mieszkających. Mnisi zobowiązywali się do zachowania ubóstwa, czystości i posłuszeństwa wobec przełożonego. Następnie św. Bazyli stworzył model wspólnoty mniszej z ojcem przełożonym na czele, praktykującej miłość i służbę bliźnim.

Od IX wieku ważnym ośrodkiem monastycyzmu wschodniego stała się góra Athos – wtedy osiedlili się na niej i zorganizowali życie monastyczne pierwsi eremici. Rozkwit monastycyzmu w formie cenobitycznej przypada na wiek XI. Wówczas to Athos ogłoszono Świętą Górą Mnichów, na której nie wolno było przebywać kobietom. Pod koniec XIV wieku wprowadzono także idiorytmię – złagodzoną formę monastycyzmu, zezwalającą mnichom na posiadanie własności prywatnej i życie poza wspólnotą. Ideał ubóstwa do dzisiaj kultywowany jest na górze Athos i przejawia się w tym, że mnisi konsekwentnie przeciwstawiają się modernizacji życia – nie używają światła elektrycznego, nie słuchają radia, nie czytają prasy, nie korzystają z pojazdów mechanicznych.

Duchowe ubóstwo

Życie monastyczne, którego celem jest zjednoczenie z Bogiem, nie wykształciło w okresie początkowym reguł zakonnych. Najważniejszym postulatem w drodze do zjednoczenia z Bogiem jest przeobrażenie natury ludzkiej poprzez jej uświęcenie, nie tylko duchowe, ale i przemianę cielesną. Asceza pojmowana jest jako jedność działania i kontemplacji, przy czym w działaniu chodzi o opanowanie zmysłów i namiętności, w kontemplacji zaś o poznanie tajemnicy Trójcy Świętej. Dążąc do zjednoczenia z Bogiem, należy czuć, by zintegrowany „człowiek wewnętrzny”, w którym nastąpiło „zjednoczenie serca i umysłu”, przeciwstawił się odruchom i nawykom swej upadłej natury.

¹⁷ T. Špidlik SJ, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 171.

Asceza w prawosławiu koncentruje się wokół idei obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku oraz wokół idei przebóstwienia, co sprawia, że odwołuje się ona bezpośrednio do ontycznego statusu człowieka. Asceza skierowana jest na przemianę natury ludzkiej, na odnowienie początkowej struktury bytu ludzkiego będącego *imago Dei*.

Owa *metanoía*¹⁸, powtórne duchowe narodziny, to, jak pisze P. Evdokimov:

(...) najbardziej radykalne zerwanie z przeszłością, jak najbardziej realna śmierć i nie mniej realne wejście w rzeczywistość nowego stworzenia¹⁹.

By ten proces okazał się doskonały, należy najpierw porzucić dotychczasowe życie, wyzbyć się złych namiętności i przyzwyczajzeń, następnie przez oczyszczenie serca przygotować się w duchowym ubóstwie na przyjęcie Boga.

Istota aktywności w prawosławnej ascezie sprowadza się do synergicznego współdziałania wolności człowieka z łaską Boga. „Uczynki” oznaczają tutaj „teandryczne energie, dzieła człowieka, sprzężone od wewnątrz z działaniem Bożym”²⁰ i jako takie nie podlegają moralnej ocenie²¹. Na drodze zjednoczenia współdziałają jednocześnie wola Boża i ludzka, łaska Boża i wolność ludzka. W tej zgodnej współpracy łaska jako obecność Boga w człowieku jednoczy się z wolnością człowieka, który dokonuje wszelkich starań, by zaowocowały one czynieniem dobra.

Ogromne znaczenie w prawosławnym ascetyzmie posiada serce jako duchowe centrum bytu ludzkiego, siedlisko wszystkich władz poznawczych. Duch jest siedzibą życia osoby, on wreszcie okazuje się źródłem świadomości i wolności człowieka. Duch wprowadza łaskę do serca, do centrum natury ludzkiej, która ma być przebóstwiona.

W. Łoski uważa, że:

Bez serca, które jest ośrodkiem wszelkich działań, duch jest bezsilny. Bez ducha serce jest ślepe, pozbawione kierownictwa²².

W sercu najważniejszą rolę odgrywa miłość jako środek i jednocześnie cel duchowego rozwoju człowieka. Bez miłości nie jest możliwe poznanie Boga i kontemplacja Trójcy Świętej.

Człowiek stając się duchonością – *pneumatofóros* – ostatecznie staje się chrystusonością – *christofóros*.

¹⁸ *Metanoía* w prawosławiu oznacza „nowe narodziny”, radykalną przemianę duchowości, wewnętrzną integrację całej osobowości człowieka wokół duchowego centrum.

¹⁹ P. Evdokimov, *op. cit.*, s. 99.

²⁰ *Ibidem*, s. 100.

²¹ Dlatego ascezie obce jest moralizatorstwo i jurydyczny formalizm, np. ocena moralna czynów, pojęcie zasługi czy system nagród i kar.

²² W. Łoski, *op. cit.*, s. 180.

Boże usynowienie człowieka dokonuje się po przejściu przez trzy etapy życia mistycznego:

- oczyszczający,
- oświecający,
- jednoczący.

Św. Izaak Syryjczyk wyróżniał trzy etapy na drodze zjednoczenia:

- pokutę, czyli zmianę nastawienia woli;
- oczyszczenie, czyli uwolnienie się od namiętności;
- doskonałość, czyli osiągnięcie pełni miłości.

Pokuta powinna być stanem permanentnym duszy ludzkiej, samokrytycznej wobec siebie w każdym momencie zdążania do Boga, ma wskazywać na ciągłą niedoskonałość i eliminować zadufanie w sobie oraz uświadamiać człowiekowi, że im bardziej staje się doskonały, tym lepiej poznaje swą niedoskonałość.

Św. Bazyli Wielki, mówiąc o trzech drogach życia duchowego – oczyszczającej, oświecającej i jednoczącej – podkreślał ogromny wpływ działania Ducha Świętego. Istotną rolę odgrywały ćwiczenia duchowe, które doprowadzić miały do apatii – opanowania uczuć, kontroli nad namiętnościami i w końcu do beznamiętności. Jego zdaniem apatia ma ułatwić oderwanie się od dóbr ziemskich, chronić przed smutkiem, zniechęceniem, gniewem i zazdrością. Jest ona warunkiem całkowitego oczyszczenia ducha i drogą prowadzącą do kontemplacji. *Katharsis* stanowi konieczny warunek osiągnięcia oświecenia i mistycznego zjednoczenia z Bogiem.

Ogólnie mówiąc, w prawosławiu wyróżnia się dwa główne etapy dążenia człowieka do Boga: działanie i kontemplację obecności Boga w stworzeniach oraz kontemplację Trójcy Świętej. To właśnie prawosławni asceci w mistycznej drodze do zjednoczenia z Bogiem wypełniają nakaz nieustannej czujności ducha, zakładającej pełną świadomość, pokorę i niestrudzony wysiłek woli na wszystkich etapach wstępowania ku zjednoczeniu. Wstępowanie to dokonuje się równocześnie na płaszczyźnie działania (*praxis*) i kontemplacji (*theoria*). Głównym celem świadomego działania jest oczyszczenie serca, które przeniknięte jest kontemplacyjnym duchem integrującym człowieka dzięki łasce.

W działaniu człowiek usuwa wszelkie przeszkody na drodze rozwoju duchowego poprzez opanowanie złych skłonności i tym samym oczyszcza się z grzechów i wad oraz osiąga stan beznamiętności (*apatheia*), czyli niepodlegania żadnym wpływom zewnętrznym, dezintegrującym jego naturę²³. Należy opanować namiętności, „ukrzyżować wszelkie pożądliwości” powstające na skutek miłości własnej. Do głównych namiętności²⁴ asce-

²³ Podział na życie czynne i bierne ukazuje wewnętrzną dysharmonię w naturze skażonej grzechem.

²⁴ Według Nila Sorskiego, który wymagał od mnichów prawdziwego ubóstwa w sensie materialnym, tj. nieposiadania dóbr, namiętność jest stałą skłonnością do złego, której nie było w naturze ludzkiej. Analizuje on funkcjonującą od czasów Ewagriusza z Pontu listę ośmiu złych myśli i wynikających z nich wad, które powinny być przewyciężone: obżarstwo, cudzołóstwo, zachłanność, gniew, smutek, lenistwo, próżność i pycha. Pycha, jego zdaniem, wieńczy wszystkie złe skłonności. Mimo że wszystkie one mogą zostać przewyciężone, pycha może być zniszczona dopiero w akcie pokory, której ćwiczenie odgrywa najważniejszą rolę w życiu mnicha.

ci prawosławni zaliczają nieumiarkowanie w jedzeniu i piciu, nieczystość, chciwość, gniew, smutek, gnuśność, próżność i pychę. Na tym etapie chodzi głównie o uzyskanie duchowego ubóstwa poprzez eliminację namiętności, wyzwolenia się z wszelkich ułomności i uzależnień od świata zewnętrznego, które ostatecznie ma stanowić punkt wyjścia dla ontycznej przemiany natury ludzkiej.

Życie ascetyczne rozpoczyna człowiek w momencie uświadomienia sobie własnej grzeszności, własnego ubóstwa pogrążonego w otchłani grzechu. Jest to nawrócenie jako akt wolności skierowanej ku Bogu, rezygnującej jednocześnie z przywiązania do świata i grzechu. Pojęcie „świata” jest tu synonimem namiętności. Wraz z ustaniem namiętności umiera „świat” traktowany jako rozproszenie duszy na zewnątrz, zdrada własnej natury. Wyrzeczenie się świata, pozytywnie rozumiane duchowe ubóstwo, oznacza teraz powrót duszy do samej siebie, reintegrację bytu człowieka pod przewodnictwem łaski pochodzącej od ducha. W postawie ascetycznej następuje stopniowe wstępowanie w coraz to wyższe regiony ducha, by ostatecznie zaktywizowała się wszechogarniająca, współczująca miłość. Celowi temu służy pokora.

P. Evdokimov pisze:

Pokora jest największą siłą, ponieważ to ona przenosi ośrodek życia z ludzkiego „ja” do Boga. Sprawia, że człowiek przestaje zmuszać cały świat, aby kręcił się wokół jego własnego *ego*, lecz umieszcza siebie w świętym kręgu bliskości Boga i w ten sposób znajduje właściwe miejsce²⁵.

Wyzwalając się z przywiązania do własnego *ego*, człowiek unicestwia przywiązanie do świata, do tego, co przyziemne, nietrwałe i bez wartości.

W efekcie asceta, według słów P. Evdokimova:

W świetle tego ognia, który płonie w głębi jego duszy, widzi w „ubogim” tego, którego Ewangelia nazywa „bogaczem Boga” (por. Łk 6, 20). Ze wszystkiego, co może „mieć”, przechodzi człowiek do tego, kim może „być”²⁶.

Powracając do źródła jedności, którym jest Bóg Ojciec, asceta odzyskuje jedność swego wnętrza i mocą tej jedności kontempluje istotę zjawisk i nadaje sens światu.

Kontemplacja ma służyć odkryciu Boga w świecie oraz rozpoznaniu Jego zbawczego planu wobec stworzeń. Poznanie osiąga apogeum w mistycznej kontemplacji Trójcy Świętej, podczas której człowiek doświadcza obecności Boga. Podstawą kontemplacji Trójcy Świętej jest wyrzeczenie się pokus doczesności oraz uczynienie ubogim własnego ducha przez oczyszczenie duszy z wszelkiego wizjonerstwa oraz rozmaitego typu imaginacji.

Jak podkreśla W. Łoski, życie we wspólnocie z Bogiem w miłości domaga się udziału świadomości. Człowiek jako osoba niezależna wobec koniecznych praw natury jest w pełni świadomy łaski i obecności Boga. Na tym polega gnoza, czyli poznanie duchowe.

²⁵ P. Evdokimov, *op. cit.*, s. 101–102.

²⁶ *Ibidem*, s. 102.

W doskonałym życiu duchowym człowieka nie istnieje już przeciwieństwo między stanem czynnym i biernym, gdyż duch niczemu już nie podlega – odzyskał swą integralność. Cechuje go „trzeźwość”, „uwaga serca”, zdolność rozpoznawania i osądzania rzeczy duchowych. Według słów P. Ewdokimova prawda jawi się w „nadświadomości kontemplacyjnej”, w której znikają wszelkie antynomie. W poznaniu kontemplacyjnym następuje zjednoczenie poznającego podmiotu z przedmiotem poznania, a ściślej mówiąc, jest to poznanie „bezprowadmiotowe”, „niezobiektywizowane”, ponieważ podmiot nie przeciwstawia sobie rzeczywistości duchowej, ale staje się z nią jednością.

Niepoznawalny Bóg objawia się jako Trójca Święta, Jego niepoznawalność ukazuje się jako tajemnica trzech osób i jednej natury dzięki działaniu Ducha Świętego. Poznanie Trójcy stanowi kres kontemplacji, w której Duch Święty udziela bytom stworzonym tej pełni, którą Bóg posiada odwiecznie.

Jurodiwi

Jedną z ascetycznych form pobożności chrześcijańskiej jest jurodstwo, które pojawiło się w IV wieku w kościele aleksandryjskim. Na Rusi rozprzestrzeniło się w wieku XI, a największy jego rozkwit przypadł na wiek XVI. Charyzmatyczny nurt jurodiwych był buntem przeciwko tradycji, która zaczęła tłumić wolność życia wewnętrznego chrześcijan.

M. Bierdiajew podkreśla, że:

(...) skromność i pokora – to rosyjskie cechy. Jest również charakterystyczne dla rosyjskiej religijności – nawiedzenie i pokorne znoszenie zniewag, wystawianie się na pośmiewisko świata, wyzwanie rzucane światu²⁷.

Jurodiwi przyjmują postawę „szaleństwa z miłości do Chrystusa”. „Szalonym dla Chrystusa” określa się człowieka udającego chorego psychicznie, obłąkanego, który odrzuca wszelkie zewnętrzne oznaki godności, by nie popaść w grzech pychy „wybranego przez Boga”. Dla nich „najpewniejszą drogą do doskonałości jest przyjmowanie wszystkiego, co zsyła Opatrzność i podporządkowanie się biegowi wydarzeń w postawie kenotycznej”²⁸.

„Szaleni dla Chrystusa” świadomie godzili się na pogardę, szyderstwa, obelgi i oszczerstwa ze strony społeczeństwa, by w ukryciu przed światem doskonalic się w cnotach pokory i wyrzeczenia. Pod pozorem obłądu skrywali przed społeczeństwem swe przymioty duchowe oraz pragnęli uwolnić się od stereotypów społecznych i tym samym od więzów tego świata. Tak więc akceptowali fakt, że uważano ich za szalonych, nie uznających zasad współżycia społecznego i przez swe czyny wywołujących zgorszenie. Cechowało ich żarliwe pragnienie wolności ducha. Dzięki wolności wewnętrznej nie bali się wy-

²⁷ Cyt. za T. Špidlik SJ, *Mysł rosyjska...*, s. 60.

²⁸ *Ibidem*, s. 174.

kazywać sprzeczności istniejących między nauką Chrystusa a obłudą życia na tym świecie, w którym Kościół jako instytucja ustanawia porządek. Ideałem chrześcijańskiej postawy było dla nich lekceważenie tego, co szanuje i o co zabiega świat. Wyrzekając się wszelkich dóbr doczesnych i wszelkich wygod, poprzez swoją pogardę wobec świata ukazywali wartość Bożej rzeczywistości. Odrzucając miłość własną i pychę, służyli ludziom w nieustannym poczuciu winy wobec Boga. Posiadali dar prorocstwa i nauczania. Umiejętność „czytania w sercach” innych ludzi sprawiała, że publicznie, bezkompromisowo ujawniali prawdę osobom wysoko postawionym i wpływowym. Demaskowali niewłaściwe postępowanie możnych tego świata i krytykowali tych, którzy żyli niezgodnie z ewangelią. Ludziom uważającym się za uczciwych wskazywali, że haniebne jest przywiązanie do zaszczytów i czci oraz dóbr tego świata.

T. Špidlik pisze:

Jurodwiwi przeciwstawiali się, w imię wewnętrznej wolności, prawom i autorytetom zewnętrznym, ukazując ich nadużycia, ale te same władze, w imię praw Boskich i naturalnych, przeciwstawiały się dziwactwom nadmiernej wolności wewnętrznej²⁹.

Starcy

Najbardziej charakterystycznymi przedstawicielami monastyzmu rosyjskiego byli napełnieni duchem starcy, którzy połączyli życie pustelnicze z życiem wspólnotowym. Jak pisze T. Špidlik, starcy nauczali, że „trzeba dostrzegać całe zło grzechu i jednocześnie miłosierdzie Boga, który wybawia człowieka zdolnego do skruchy”³⁰. Duch skruchy oraz dobra nowina o zwycięstwie łaski nad grzechem uznawane były za typowe cechy duchowości rosyjskiej. Ponadto, zdaniem T. Špidlika, rosnący autorytet starców w dziejach prawosławia rosyjskiego stał się najbardziej charakterystyczną cechą odzwierciedlającą istotę posłuszeństwa rosyjskiego³¹.

Starcy żyjący w ubóstwie byli mistrzami życia duchowego, doświadczonymi w praktykowaniu pustelniczej ascezy i kontemplacji, posiadającymi „charyzmat słowa”. Nauki starców skierowane były do indywidualnych osób, nie tworzyły więc jakiejś jednolitej doktryny, ani nie były usystematyzowanym wykładem reguły życia duchowego.

Życie poszczególnych osób, którym udzielali rad i których otaczali duchową opieką, jako „ojcowie duchowi” rozpoznawali dzięki darowi kardiognozy i jasnowidzenia, tj. zdolności przenikania niepowtarzalnych losów tych osób, sekretów ich sumień, myśli i pragnień, dostrzegania grzechów, rozmaitych problemów i trudności życiowych. Mądrość starców polegała na tym, że zalecali praktykowanie ascezy w zależności od indywidualnych predyspozycji człowieka. Wychodzili oni z założenia, że umartwienia – zbawienne dla jed-

²⁹ T. Špidlik SJ, *Wielcy mistycy rosyjscy*, tłum. J. Dembska, Kraków 1996, s. 141.

³⁰ T. Špidlik SJ, *Myśl rosyjska...*, s. 308.

³¹ Por. *ibidem*, s. 174.

nej osoby – mogłyby się okazać szkodliwe dla innych. Ich motto brzmiało: „trzeba, żeby przymus, ograniczenie były zawsze dostosowane do stanu serca każdego człowieka”³².

Do znanych „ojców duchowych” należeli np. starzec Ambroży z Pustelni Optyńskiej, starzec Leonid czy Serafin z Sarowa. Starcy swą wiedzę duchową uzupełniali lekturą Pisma Świętego i pism Ojców Kościoła, dlatego gromadzili wokół siebie również elitę kulturalną i intelektualną Rosji.

Hezychazm – cześć dla imienia Jezus

W obrębie reformy Kościoła znaczącą rolę odegrał ruch hezychastyczny, dzięki któremu w życiu sakramentalnym przestał na pewien czas dominować rytualizm i formalizm oraz podjęty został wysiłek zbliżenia ubogich do Kościoła. Hezychazm jako nurt duchowości ascetycznej rozwijał się na chrześcijańskim Wschodzie od III wieku. W odnowie Kościoła prawosławnego uczestniczył św. Grzegorz Palamas – mnich z góry Athos i biskup Tessaloniki, gorący obrońca idei hezychazmu, którego doktryna została przyjęta przez wszystkie Kościoły prawosławne w XIV wieku³³. Św. Grzegorz Palamas wskrzesił ludową pobożność, w życiu społecznym krzewił ideał braterskiej jedności, zgodnie z którym służba bliźniemu jest ważniejsza od gromadzenia i posiadania dóbr.

Zasady hezychazmu, broniące idei ubóstwa i kontemplacji, przeniesione na grunt rosyjski w pewnym okresie spotkały się z oporem ze strony hierarchii kościelnej, co wyraziło się w konflikcie pomiędzy Nilem Sorskim a archimandrytą Józefem Wołockim. Do dalszego rozwoju hezychazmu przyczyniła się *Filokalia* zredagowana przez Nikodema Hagiogrytę z Athos, przetłumaczona przez uczniów Paisjusza Wielickzowskiego, założyciela szkoły mistycznej w Mołdawii. Zawarta w *Filokalii* „modlitwa Jezusowa” została wprowadzona jako praktyka hezychastyczna przez Paisjusza Wielickzowskiego. Praktykował i zalecał ją również starzec Serafin z Sarowa. „Modlitwa Jezusowa”, polecana przez starców jako lektura, wywarła duży wpływ na rozwój pobożności w XIX i na początku XX wieku w Rosji³⁴.

Teofan Pustelnik rozróżnił trzy stopnie modlitwy:

- modlitwę na głos (ustną);
- modlitwę w myśli (myślną), czyli medytacje nad przeczytanymi tekstami;
- modlitwę se rca, która nie jest już wysiłkiem, ale stanem pełnej radości.

Do tego podziału dołączył czwarty stopień modlitwy: modlitwę duchową, czyli kontemplacyjną. Jest to „czysta modlitwa”, w której duch ludzki, zapominając o świecie zewnętrznym, pozostaje zjednoczony z Bogiem.

³² Por. *ibidem*, s. 317.

³³ Grzegorz Palamas zaśląnął swą doktryną niepoznawalnej istoty Boga i Boskich energii, stanowiących rozszerzenie miłości Trójcy Świętej w stworzeniach. Energie Boże jako „światłość niestworzona”, „światłość góry Tabor”, emanując z przemienionego Chrystusa, są jednocześnie „działaniami” Boga w Jego relacji z człowiekiem, znajdującymi wyraz w tajemnicy Krzyża Chrystusa.

³⁴ O duchowości hezychazmu pisali: F. Dostojewski, P.A. Florenski, S.N. Bułgakow, M. Bierdiajew, G. Fłorowski, W. Łoski.

Istnieją trzy warunki doskonałej modlitwy: nietroszczenie się o nic, by nie rozpraszać się w czasie modlitwy, czyste sumienie, i wreszcie – absolutna nieobecność namiętności, by umysł nie ulegał jakimkolwiek złym skłonnościom. Najwyższy stopień modlitwy można osiągnąć wówczas, gdy myśl łączy się z sercem. Aby dojść do tego etapu, trzeba całkowitej czystości umysłu i praktykowania cnót.

Doskonała modlitwa duchowa nie jest modlitwą błagalną, w której zanosi się prośby do Boga, ale zawierzeniem woli Boga w milczeniu. „Modlitwa czysta” poprzedza modlitwę kontemplacyjną, rozpoczynającą się tam, gdzie kończy się modlitwa jako czynność psychiczna. Na poziomie doskonałego ubóstwa duchowego prawdziwa modlitwa nie zawiera już żadnych wyobrażeń Boga. Złe myśli i namiętności zostały oddalone. Stan ten to absolutny spokój, wyciszenie, spoczynek – *hesychia*.

P. Evdokimov stwierdza:

I to jest właśnie *hesychia* – cisza duchowa, odpoczynek duszy, który przewyższa wszelką modlitewną, pokój przed wszelkim pokojem³⁵.

Natura ludzka wkracza w wymiar transcendentny i dusza, osiągnąwszy doskonałą czystość, uczestniczy w energiach Ducha Świętego. Modlitwą jest teraz „milczenie umysłu” poza wszelką modlitwą, partycypacja w wiecznym życiu Boga.

W *hesychazmie* podkreśla się ogromną rolę „modlitwy Jezusowej”, prowadzącej do wyciszenia, co umożliwi przyjęcie daru Boskich energii w postaci „światła Taboru”. Jako warunek autentycznej modlitwy wymienia się skupienie uwagi i koncentrację umysłu „w sercu” przez powtarzanie słów „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną grzesznym”.

„Modlitwa Jezusowa” ma doprowadzić do oczyszczenia życia wewnętrznego z grzechu, z wszelkich myśli czy przedstawięń pochodzących z zewnątrz, dzięki mocy emanującej z imienia Jezus, oraz do wejścia w stan ciągłej kontemplacji, której ośrodkiem staje się głębia serca otwarta na przyjęcie Bożej łaski. W. Łoski pisze, że praktyka modlitwy duchowej „polega na umożliwieniu łasce opanowania serca, poprzez nieustanne czuwanie nad jej wewnętrzną czystością”³⁶. Słowa „modlitwy Jezusowej” przekształcają byt człowieka, ponieważ Chrystus staje się rzeczywiście obecny w naturze ludzkiej i człowiek staje się *chrystusonością* – *christoforos*.

T. Špidlik, śledząc wizję człowieka w prawosławiu rosyjskim, pisze za P. Evdokimovem, że „Chrystus Słowian wschodnich jest Mesjaszem «kenotycznym», pokornym bratem upokarzanych, poniżanych”³⁷. W duchowości Wschodu nie praktykuje się drogi naśladowania Chrystusa. Święci prawosławni nie mieli stygmatów, ale często „dostępowali przemiany mocą wewnętrznego światła łaski niestworzonej i ukazywali się w blasku, jak Chrystus podczas swego Przemienienia”³⁸.

³⁵ P. Evdokimov, *op. cit.*, s. 113.

³⁶ W. Łoski, *op. cit.*, s. 189.

³⁷ T. Špidlik SJ, *Myśl rosyjska...*, s. 61.

³⁸ W. Łoski, *op. cit.*, s. 218.

Mając na uwadze oblicze prawosławia w Rosji, M. Bierdiajew podkreśla, że duszę rosyjską cechuje współczucie dla ludzi, miłosierdzie, troska o innych oraz poczucie odpowiedzialności za cały świat. Taki stosunek do człowieka i rzeczywistości stanowi motywację do nieustannej skruchy i modlitwy. Mnisi rosyjscy niejednokrotnie respektowali regułę cenobityczną i ubóstwo (w formie idiorytmicznej). Znalazło to wyraz w postawie ascetów, którzy przestali zwalczać ideę posiadania dóbr klasztornych, troszcząc się głównie, za przykładem Chrystusa, o rozwój ducha ubóstwa.

Jak pisze T. Špidlik:

Święci mnisi z upodobaniem nosili zniszczone, połatane szaty i oddawali się niższym typom prac (*czornyje raboty*) wokół siebie i innych ludzi. Zadawali się prostym pożywieniem, nawet gdy byli ze szlachetnego rodu³⁹.

Tym samym dawali świadectwo życia zgodnego z postulatami ewangelicznymi.

W historii prawosławia rosyjskiego wiele jest wymiernych dowodów miłości bliźniego, choć niejednokrotnie padają zarzuty, że życie kontemplacyjne dominuje w nim nad zaangażowaniem w sprawy społeczne. Przykładem czynnej miłości bliźniego w monastycyzmie rosyjskim może być postawa żywo reagujących na ubóstwo materialne Pafnucego z Borowska, Józefa z Wołokołamska czy Daniela z Perejesławia.

W klasztorach praktykowane było udzielanie jałmużny ubogim, którzy w świadomości prawosławnych chrześcijan uosabiali Chrystusa. Kto zaś odmówił jałmużny, popełniał grzech ciężki. Piotr Mołyła zalecał bogatym, by dzielili się dobrami z będącymi w potrzebie ubogimi, pielgrzymami, chorymi, w zamian za co „nie będą wyłączeni z życia wiecznego”, a parę wieków później M. Bierdiajew podkreślał, że kwestia materialnego ubóstwa jest problemem duchowym i nie wolno przymykać oczu na ludzką biedę, bez likwidacji której nie nastanie Królestwo Boże.

³⁹ T. Špidlik SJ, *Myśl rosyjska...*, s. 172.

ROZDZIAŁ 4

Problem bogactwa i biedy w myśli protestanckiej

Mariusz Wojewoda

Historyczne uwarunkowania protestantyzmu są dobrze znane. Jego początek przypada na wiek XVI. Jednak wielość nurtów w ramach ruchu protestanckiego sprawia, że trudno podać jego jednoznaczną definicję. Łatwiej omówić wybrane zagadnienie z punktu widzenia elementu tradycji protestanckiej czy myśliciela, który reprezentuje ten nurt chrześcijaństwa¹. Znany niemiecki socjolog religii Max Weber, pisząc na początku XX wieku pracę *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*², wskazywał na zależność między religią a rodzącym się kapitalizmem. Niepodważalny jest wkład Webera w uświadomienie współczesnym Europejczykom wpływu religii na kulturę, szczególnie na gospodarkę i kształtujący się etos zawodu – powołania. Dlatego należy rozpocząć od przybliżenia myśli niemieckiego socjologa. Na potwierdzenie tezy o etyczno-religijnych źródłach kapitalizmu analizował on zasady głoszone przez anglosaskich purytan. Purytanie odwoływali się do niektórych wątków w teologii XVI-wiecznego reformatora religijnego Jana Kalwina. Ruch kalwiński rozwijał się w XVII wieku w Szwajcarii (drugiej ojczyźnie Kalwina) oraz w Niderlandach i oddziaływał na grupy protestanckie na Wyspach Brytyjskich³. Dogodne warunki do rozwoju znalazły także w Ameryce Północnej, gdzie przybywali purytanie emigrujący z Europy.

Bogactwo i bogacenie się nie jest zagadnieniem religijnym czy teologicznym w dosłownym znaczeniu, chyba że analizujemy problem bogactwa duchowego. W niniejszym artykule chodzi o bogactwo i bogacenie się w sensie materialnym. Wrażliwość religijna kształtuje indywidualny i społeczny wymiar życia ludzkiego i pośrednio wpływa na model gospodarki.

Uwspółcześniając problem, stawiamy zasadnie pytania. Czy będąc zarazem pobożnym i zamożnym, nie popada się w wewnętrzną sprzeczność? Inaczej – czy bogacenie się i przestrzeganie zasad etycznych jest do pogodzenia? Wydaje się, że doświadczenia związane z przemianami ustrojowo-gospodarczymi w Polsce po 1989 roku przeczą temu. Agresywny i „dziki” kapitalizm w krajach postkomunistycznych nie ma nic wspólnego z etyką.

¹ Aby przedstawić wpływ myśli protestanckiej na ideę kapitalizmu, M. Weber poddaje analizie angielską odmianę kalwinizmu – purytanizm, i wybiera poglądy znanego prezbiteriańskiego duszpasterza i pisarza owych czasów – Richarda Baxtera. Por. *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984, s. 88 i n.

² M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Lublin 1994.

³ Ch. Frey twierdzi, że próby wyprowadzenia kapitalizmu z nauki Kalwina są chybione. Nauka o predestynacji, gdzie niepewność dotycząca zbawienia może zostać wyeliminowana dzięki sukcesom w pracy zawodowej, pojawia się, jego zdaniem, na marginesie kalwinizmu w późniejszych czasach i należy ją przypisać angielskim purytanom. Por. Ch. Frey, *Etyka protestantyzmu od reformacji do czasów współczesnych*, Kraków 1991, s. 57.

Osiąganie zysków za wszelką cenę wydaje się nie do pogodzenia z przestrzeganiem jakichkolwiek norm. Dlatego teza Maxa Webera, że źródła kapitalizmu w okresie nowożytnym miały wyraźny kontekst etyczno-religijny, przez współczesnego obserwatora zjawisk społecznych i gospodarczych jest postrzegana jako paradoksalna.

Protestantyzm w sensie historyczno-religijnym wyrasta z buntu ewangelików wobec roszczenia Kościoła do posiadania pewnej wiedzy o Bogu. Żadna instytucja kościelna czy świecka nie posiada niepodważalnego autorytetu do wypowiedzania się na temat Boga⁴. W sytuacji braku zewnętrznego nadzorca źródłem odpowiedzialności moralnej jest sam człowiek, przyjmujący na siebie zobowiązania do postępowania według norm moralnych. Najwyższym autorytetem jest Biblia, słowo Boże; stąd też zasada – *sola scriptura*. Teologowie protestancy nie zalecali dosłownego odczytywania Biblii, ale postulowali jej twórczą, zgodną z duchem czasów interpretację. Żywy charakter słowa Bożego pozwalał na analizowanie zjawisk życia ludzkiego (indywidualnego i społecznego) poprzez nauki zawarte w Ewangelii. Słowo Boże pasowało do każdej sytuacji, zmieniał się jedynie kontekst, w jakim było interpretowane⁵. Jako kluczowe w określeniu norm postępowania traktowano przykazanie miłości bliźniego oraz etyczne zasady wypowiedziane przez Jezusa w Kazaniu na Górze (Mt 5–7). Sugerowały one, że dla chrześcijanina powinności wobec Boga są w istotny sposób związane z powinnościami wobec bliźnich. Przestrzeganie Bożych przykazań jednocześnie określało istotę relacji międzyludzkich. Zdrada, lenistwo, oszustwo, kradzież czy inna forma nieuczciwości – były naruszeniem nakazów boskich i ludzkich.

Jan Kalwin szczególnie dużo uwagi poświęcił problematyce ludzkiej wolności. Dla Kalwina miejscem ujawnienia wartości, jaką jest wolność, była relacja między Bogiem i człowiekiem. Dotyczyła ona obszaru życia duchowego, sumienia i pobożności, a nie życia zmysłowego. W sensie teologicznym człowiek wierzący doświadcza niewoli grzechu. Wyzwolenie od ograniczeń grzechu (nieprawości, słabości, zagubienia, lęku) dokonuje się za pośrednictwem Chrystusa. Proces uwolnienia nie wynika z samych zdolności człowieka, ale jest inspirowany przez łaskę Bożą. W teologii kalwińskiej Chrystus jest warunkiem koniecznym ludzkiej wolności. Inaczej człowiek pozostałby w stanie wewnętrznej niewoli, zagubienia własnej tożsamości. Wolność jest niezależnością od grzechu, a jednocześnie prowadzi człowieka do autentycznego życia w łasce Bożej. Z tej argumentacji wynika paradoksalny dla współczesnego odbiorcy kultury wniosek, że uwolnienie z ograniczeń grzechu prowadzi człowieka do posłuszeństwa nakazom Bożym.

W teologii kalwińskiej posłuszeństwo religijne jest dla człowieka gwarancją autentycznego życia. Usprawiedliwienie następuje poprzez wiarę i łaskę. Kalwin przyjął zasady głoszone przez Marcina Lutra – *sola fide, sola gratia*, ale we właściwy dla siebie sposób je odczytał. Ten, kto jest posłuszny nakazom ewangelicznym i wierzy w Chrystusa, ma pewność, że należy do grona wybranych, tworząc z nimi jedną wspólnotę zbawionych. Na to, czy jesteśmy zbawieni, czy odrzuceni, nie mamy wpływu – stąd teoria predestynacji, inaczej na-

⁴ Por. R. Winling, *Teologia współczesna*, Kraków 1990, s. 248–253.

⁵ Por. P. Tillich, *The Protestant Era*, Chicago–Illinois 1948, s. 163 i n.

zywana zasadą bezwarunkowego wyboru człowieka przez Boga⁶. Myśl Kalwina nie stanowiła zamkniętej formuły i była interpretowana przez jego kontynuatorów, między innymi przez purytan. Trudno ją potraktować jako myśl ostatecznie sformułowaną i dokonać jej całościowej analizy.

Religijne inspiracje cywilizacji nowożytnej

Narodziny ruchu protestanckiego w XVI-wiecznej Europie szły w parze ze znacznym ożywieniem religijnym, które doprowadziło do powstania wielu nowych wspólnot kościelnych, a jednocześnie wpłynęło na ukształtowanie nowego etosu życia. Schyłek średniowiecza w Europie wiązał się ze skostnieniem tradycyjnych form religijności, duchową apatią, bezradnym oczekiwaniem na sąd Boży, który miał zdecydować o wiecznej karze bądź nagrodzie za ludzkie postępowanie. Zaangażowanie w sprawy tego świata wydawało się bezcelowe, a droga do zbawienia wiodła przez dewocyjną pobożność, praktyki pokutnicze i modlitwę⁷. Przeciętny chrześcijanin wykonywał schematycznie określone nakazy bez większego ich zrozumienia, powodowany głównie obawą przed Boską karą. Jedyne wymagania wobec księży i zakonników były większe. Protestantyzm niósł przesłanie, aby wirtuozami życia chrześcijańskiego byli sami wierni. Człowiek wierzący poprzez działanie, a nie kontemplację mógł właściwie służyć Bogu. Od każdego wymagano maksymalnego zaangażowania w pracę dla Bożej chwały. Aby osiągnąć pewność zbawienia, należało ciężko pracować. Praca usuwa w cień wątpliwości religijne i daje pewność łaski⁸.

Nie sposób udowodnić tezę, że współczesny kapitalizm wyrasta z protestantyzmu, ale można wskazać na pewne elementy purytańskiej religijności, które sprzyjały powstaniu kapitalizmu. Max Weber powiązał etykę protestancką z nowożytnymi początkami kapitalizmu w Europie Zachodniej i Stanach Zjednoczonych⁹. Wskazywał, że „kapitalizm istniał także w Chinach, Indiach, Babilonii, w starożytności i średniowieczu, ale brakowało mu tego swoistego dla protestantyzmu *ethosu*”, który umożliwiłby powstanie gospodarki kapitalistycznej¹⁰. Wielcy posiadacze i kupcy istnieli zawsze, ale racjonalna kapitalistyczna organizacja przedsięwzięć gospodarczych jest europejskim pomysłem z przełomu średniowiecza i nowożytności. Doszła ona z czasem do rozkwitu, jednocześnie odrywając się od religijnych korzeni.

⁶ Por. J. Stahl, *Kalwinizm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 8, s. 427–428. Por. M. Weber, *Etyka religijna i „świat”*, [w:] *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002, s. 443–446.

⁷ Por. J. Huizinga, *Tęsknota za piękniejszym życiem*, [w:] tegoż, *Jesień średniowiecza*, Warszawa 1992, s. 54–80.

⁸ Por. M. Weber, *Etyka protestancka...*, s. 94.

⁹ Niektórzy współcześni badacze wskazują, że koncepcja Webera nie jest analizą przyczynową, ale dowolnym, intuicyjnym zestawieniem wybranych faktów. Nie umniejsza to wkładu M. Webera w refleksję nad historią gospodarki w cywilizacji europejskiej i amerykańskiej. Por. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, Warszawa 2002, s. 373.

¹⁰ Por. Z. Krasnodębski, „*Duch*” kapitalizmu, [w:] M. Weber, seria «Myśli i Ludzie», Warszawa 1999, s. 150.

Ironicznym komentarzem do protestanckiego etosu życia, który na stałe wpisał się w mentalność społeczną, jest fragment z książki współczesnego prozaika Jerzego Pilcha, *Bezpowrotnie utracona leworęczność*, w której autor wspomina swoją babkę ewangeliczkę, nakazującą mężowi otwierać i zamykać furtkę ogrodową w każdą niedzielę. W niedzielne popołudnie nie mogła znaleźć dla niego żadnego innego zajęcia, a bezczynność dla dobrego protestanta była czymś nagannym. Starszy pan otwierał więc i zamykał furtkę, choć nikt przez nią nie przechodził.

Europejskie źródła kapitalizmu można znaleźć w etyce gospodarczej XV-wiecznych skotystów, zakonników franciszkańskich – Bernarda z Sieny i Antoniego z Florencji. Starali się oni usprawiedliwić zysk kupca jako etycznie dozwolony. Łaciński termin *industria*, który oznacza wytrwałą, gorliwą działalność, pilność, zapobiegliwość, przedsiębiorczość¹¹, jest zaczerpnięty z ascetycznych pism średniowiecznych zakonów żebraczych i pierwotnie wskazywał na działalność, której celem było osiągnięcie pożytku duchowego, a nie materialnego. XV-wieczna teologia katolicka zmieniała swoje nastawienie do problematyki zysku materialnego, przechodząc od opisanego wcześniej potępienia pogoni za pieniądzem i bogacenia się do stopniowego przyzwolenia i umiarkowanej akceptacji dla pomnażania kapitału. Dla Antoniego z Florencji nie oznaczało to gloryfikacji osiągania zysku jako nadrzędnego celu gospodarowania, ale tolerowanie określonego stanu rzeczy jako koniecznego dla zachowania określonego ładu społecznego.

W okresie nowożytnym gospodarka europejska wymusiła zmianę wcześniejszych, średniowiecznych poglądów na temat zysku, pożyczki na procent, dywidendy. W średniowieczu samo pragnienie dóbr materialnych było przedmiotem nagany, a także przyczyną wyrzutów sumienia dla tych, którzy w swojej działalności gospodarczej byli nastawieni na zysk. Ówczesny zakaz pożyczki na procent wynikał z interpretacji fragmentu Nowego Testamentu. W Ewangelii św. Łukasza (Łk 6, 35) pojawia się nakaz udzielania pomocy każdemu potrzebującemu, także ubogiemu, ale bez oczekiwania dodatkowego zysku, czyli procentu od pożyczonej sumy (*nihil inde sperantes* – należy pomagać, nie spodziewając się niczego w zamian). Pożyczka na kredyt była traktowana jak lichwa i uważano ją za moralnie złą. Dlatego średniowieczne instytucje bankowe zdominowała ludność pochodzenia żydowskiego, która w swoich przepisach religijnych takiego zakazu nie posiadała. Aktywność życiowa bogacza, który poważnie traktował normy chrześcijańskiego postępowania, zmuszała go do bycia w stałej opozycji wobec nakazów prawa kościelnego. Negatywny stosunek do bogactwa można wyinterpretować także z ewangelicznej paraboli: „prędzej wielbłąd przejdzie przez ucho igielne, aniżeli bogaty wejdzie do Królestwa Niebieskiego” (Mt 19, 24).

Dlatego średniowieczni bogacze, aby wyprosić dla siebie nagrodę życia wiecznego, przeznaczali spore sumy pieniędzy dla instytucji kościelnych albo dla byłych wierzycieli. Nawet obojętni religijnie godzili się na przeznaczanie pewnych kwot na rzecz „odkupienia swoich win”, aby zasłużyć na nagrodę życia wiecznego. Zmiana w traktowaniu działania nastawionego na zysk jako czynności amoralnej lub wyraźnie nagannej na rzecz

¹¹ A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992, s. 332.

uznania go za powinność etyczno-religijną, będącą wyrazem Bożej przychylności, miała się dokonać, zdaniem M. Webera, w ramach ruchu purytańskiego¹².

Przedmiotem pochwały stały się kreatywność oraz zaradność, przedmiotem nagany zaś – lenistwo, bierność, apatia. Bóg błogosławił tym, którzy byli aktywni w pracy zawodowej. Przyjęta przez anglosaskich purytan kalwińska teoria o predestynacji (przeznaczeniu) nie prowadziła, jak w mentalności późnośredniowiecznej, do biernego oczekiwania na łaskę Bożą, ale do przekonania, że świadectwem Bożej przychylności jest pomyślność w codziennych działaniach. Powodzenie w działalności gospodarczej było więc jednym z elementów, które potwierdzały, że Bóg jest człowiekowi przychylny. Na łaskę Bożą nie można zasłużyć, ponieważ jest darem darmo danym, ale można się przekonać o jej działaniu przez to, że Bóg pomnaża dobra tych, których wybrał.

Bogactwo i zbawienie

Typ człowieka zainteresowanego powiększeniem swojego kapitału w ramach wyznaczonych przez państwo norm prawnych i nie widzącego w tym pragnieniu żadnego uchybienia moralnego pojawia się u progu okresu nowożytnego. Jednostka ta może funkcjonować jedynie w ramach wypracowanego etosu życia. Etos w tym wypadku nie jest czysto praktycznym „podręcznikiem” wskazań, jak zdobywać majątek, ale modelem postępowania, zgodnie z którym wykonywany zawód traktuje się jak powołanie służące dobru społecznemu. Przejście do nowego systemu gospodarowania stało się możliwe dzięki zmianie schematów myślenia i wyjściu poza tradycyjne przyzwyczajenia społeczno-gospodarcze. Dlatego musiał ulec zmianie społeczny stosunek do pracy i zysku. Wcześniej istniało przekonanie, że pracuje się jedynie dla zaspokojenia podstawowych potrzeb. Bogactwo się uważane było wręcz za wynaturzenie.

Aby zrodziła się nowożytna koncepcja gromadzenia zysków – nie na potrzeby konsumpcyjne, ale dla celów inwestycyjnych – potrzebna była zmiana świadomości i motywacji działania. „Pęd do zarobku”, dążenie do zysku, do zdobywania pieniędzy – jest tylko akcydentalnie związane z kapitalizmem. Dążenie to widoczne było we wszystkich epokach i wszystkich krajach, gdziekolwiek istniała jakakolwiek obiektywna możliwość zysku. Według M. Webera „wczesny kapitalizm wiązał się z apologią postawy religijnego ascetyzmu. Oznaczał racjonalne poskromienie popędu do egoistycznego korzystania z dóbr”¹³. Średniowieczny ascetyzm nie został przez protestantów odrzucony, zmienił jedynie swój charakter. Pomnażanie zysku stało się czymś społecznie pożądanym, ale konsumowanie dóbr w dalszym ciągu było przedmiotem nagany. Aby uwypuklić sens owej ascezy, M. Weber nazywa ją ascezą wewnątrzświatową (*inner-weltliche Askese*) i odróżnia od ascezy, która ma polegać na odrzuceniu świata na rzecz życia kontemplatywnego (*weltablehnende*)¹⁴.

¹² Por. Z. Krasnodębski, *op. cit.*, s. 167.

¹³ M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984, s. 76.

¹⁴ Por. M. Weber, *Etyka protestancka...*, s. 42 i n.

W purytyzmie bogacenie się nie było celem samym w sobie, a jedynie środkiem prowadzącym do zbawienia. Ciężka praca, która przynosiła zysk, gwarantowała człowiekowi, że wybrał właściwy model życia, doceniany przez Boga. Purytanin nie pracował po to, aby później cieszyć się z możliwości dostatniego, wygodnego życia, czerpania z niego przyjemności, ale po to, aby zasłużyć na zbawienie – Bożą nagrodę. Postawa hedonistyczna była mu zupełnie obca. Swoista asceza pragnień konsumpcyjnych sprawiała, że dochody z pracy znacznie przekraczały potrzeby rodzin protestanckich, dlatego przeznaczano je na dalsze inwestycje. Dzięki temu dóbr materialnych (kapitału) było coraz więcej. Tradycyjne przekonanie, że pracuje się, aby zaspokoić podstawowe pragnienia, zostało zmienione w protestantyzmie przez motywację religijną. Dla purytańskiego kapitalisty nagrodą za dobrą pracę było poczucie dobrze spełnionego obowiązku. Prawdziwym właścicielem majątku był Bóg, a człowiek był jedynie jego czasowym zarządcą¹⁵. Chęć bycia biednym była dla purytanina równoznaczna z pragnieniem bycia chorym, a więc czymś całkowicie dla niego niezrozumiałym. Zmiany zawodu nie uważano za godną nagany, jeżeli nie była lekomyślna, lecz miała na celu pracę miłą Bogu.

Chodziło o pracę systematyczną, wykonywaną z pełnym zaangażowaniem i poświęceniem – pracę traktowaną jako powołanie, a nie jakakolwiek pracę z przypadku. Zawodowe życie człowieka było sprawdzianem stanu łaski, która wyraża się w sumiennosci wykonywanych czynności. Protestantcki etos pracy polegał na wytwarzaniu kapitału, a nie na spekulowaniu nim. W istocie jednym z fundamentów idei bogacenia się był jej wymiar religijny. Nowożytny model życia społecznego mógł powstać dlatego, że zmotywowana religijnie potrzeba bogactwa i łatwego zysku została okiełznana przez postawę ascetyczną. W społeczeństwie kierującym się zasadami etycznymi najlepszym stróżem porządku jest uczciwość. W XVII wieku w krajach anglosaskich przekonanie to funkcjonowało jako zasada w interesach: *honesty is the best policy*. Aby powstał nowoczesny świat, etyka oparta na współczuciu i przyjaźni musiała zostać poszerzona o ideę służby dla dobra ogólnego, jaką jest np. praca dla wszystkich, także dla tych, którzy będą mogli korzystać z tych dóbr w przyszłości.

Stopniowo idea kapitalizmu ulegała modyfikacji. Miejsce ascezy pragnień konsumpcyjnych zajęła postawa konsumpcyjna, w której pragnienie zbawienia zostało zastąpione pragnieniem konsumowania przyjemności tu i teraz.

Współcześnie pracuje się po to, aby cieszyć się możliwością korzystania z wypracowanych dóbr: wygodnie żyć, podróżować, ewentualnie po to, aby zapewnić dzieciom odpowiedni standard życia i dobre warunki kształcenia. Sens ludzkiej egzystencji wyczerpuje się w porządku zmysłowym, a sfera sacrum zostaje zepchnięta na margines życia, jako jego zupełnie prywatny wymiar. Nowożytny rozwój kapitalizmu, szczególnie w XIX i XX wieku, szedł w parze ze stopniową desakralizacją pracy. Protestantcki etos pracy dla zbawienia został zastąpiony modelem pracy dla pomnażania kapitału. Wtedy też zapomniano o jego religijnej i etycznej inspiracji.

¹⁵ Por. M. Weber, *op. cit.*, s. 83 i n.

Warto wspomnieć jeszcze o jednej rzeczy – protestancki etos pracy opierał się na chrześcijańskim ideale życia wspólnotowego¹⁶. Wysiętek pojedynczej osoby nie miał na celu jedynie dobra jednostkowego. Niezależność od zewnętrznych autorytetów nie niwelowwała jednostkowej odpowiedzialności moralnej. Normy określał Bóg, a nie wspólnota religijna. Jednak owe normy miały służyć dobru ogólnemu. Indywidualizm sprawiał, że sam człowiek musiał wyrazić zgodę na przyjęcie tych norm postępowania. Musiały się one stać normami wewnątrznie przez podmiot zaakceptowanymi.

M. Weber pisze:

Idea odpowiedzialności człowieka w obliczu powierzonego mu posiadania, której podporządkowuje się jako posłuszny zarządca, kładzie się całym ciężarem na życiu ludzkim. Im większe jest posiadanie, tym mocniejsze – jeśli ascetyczne usposobienie czyni zadość próbie – uczucie odpowiedzialności za utrzymanie go bez uszczerbku ku chwale Boga i pomnażanie go nieustanną pracą¹⁷.

Obowiązywała koncepcja dobra wspólnego, czyli dobra służącego członkom danej grupy. Ten, kto – nie z własnej winy – nie pracował z powodu choroby, wypadku czy sieroctwa, mógł liczyć na pomoc innych, zdolnych do pracy członków wspólnoty. Tym, co decydowało o związkach wspólnotowych, nie były więzy rodzinne, powinowactwo narodowe, ale wiara i etyczny sposób życia. Idea pomnażania zysków nie mogła prowadzić do zapomnienia o ewangelicznym „przykazaniu miłości” – nakaz miłości do Boga był związany z miłością do bliźniego.

Kapitalizm wpłynął na rozwój indywidualizmu, rozumianego jako świadomość własnej egzystencji i odpowiedzialności za swoje losy. Wtedy też idea dobra wspólnego zesłała na dalszy plan, a jej miejsce zajęła wywodząca się z tradycji liberalnej idea wolnego rynku.

Liberalizm wpłynął na model gospodarki europejskiej, co było równoznaczne z odejściem od tradycji protestanckiej. W momencie, kiedy dochodzi do nadużyć kapitalistycznego liberalizmu w XIX i XX wieku, łatwo znaleźć w myśli protestanckiej koncepcje nawiązujące do idei socjalizmu – postulaty równania społecznych szans, pomocy najuboższym, współczucia, miłosierdzia wobec potrzebujących. Wartości te wyrastają z ducha ewangelicznego.

¹⁶ M. Weber wyróżnia w protestantyzmie wątek pracy dla własnego dobra, a nie dobra społecznego. Por. Z. Krasnodębski, *op. cit.*, s. 58. Praca traktowana jako powołanie, która stałaby się celem samym w sobie w sposób nieprzewidywalny prowadzącym do zbawienia, byłaby jedynie quasi-religijnym fetyszem, gdzie przedmiotem troski religijnej jest sukces zawodowy. Zatem stawałaby się pewną formą bałwochwaltwa. To oczywiście nie przesądza, że w przypadku określonych osób tak może się stać, ale nic ma to na pewno nie wspólnego z myśleniem chrześcijańskim, a w szczególności z myśleniem protestanckim, które na pierwszym planie stawia przykazanie miłości bliźniego. Por. P. Tillich, *Wiara a wspólnota*, [w:] *Dynamika wiary*, Poznań 1987, s. 47–52.

¹⁷ M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, s. 100.

Zagrożenia wynikające z bogactwa

Jak wynika z analiz M. Webera, bogactwo mogło być źródłem moralnego zagrożenia dla tych protestantów, którzy je zdobyli. Bezrefleksyjna pogoń za posiadaniem dóbr wiązała się z zapomnieniem o Królestwie Bożym. Naganne było nie samo posiadanie bogactwa, ale wynikające z niego próżniactwo i pokusy zmysłowe, na które narażeni są ludzie opływający w dostatki. Prawdziwie naganna jest beczynność związana z bogactwem, a nie bogactwo jako takie. To, co służy zbawieniu i pomnażaniu Bożej chwały, wynika ze stałej aktywności zawodowej i ciężkiej pracy – dlatego też chwalono wytrwałą pracę fizyczną i umysłową. Próżniactwo i lenistwo były surowo ganione, podobnie piętnowano nieuczciwość i egoistyczną chciwość. Pragnienie bogacenia się za wszelką cenę może prowadzić do zapomnienia o więzi wspólnotowej. Dlatego myśl protestancka, szczególnie w XX wieku, nie była apologią kapitalizmu, a wręcz jego krytyką. Niektórym teologom bliżej było do socjalizmu niż kapitalizmu.

Sytuacja ekonomiczna w wielu krajach Europy Zachodniej wywołała kwestię społeczną. W XIX wieku ruch protestancki w Anglii i Niemczech, w sensie praktycznym, ale także doktrynalnym, otworzył się na biednych i pokrzywdzonych. Ten nurt, określany jako „socjalizm religijny”, był reprezentowany m.in. przez Adolfa Stoaekera (1835–1909), Friedricha Naumanna (1860–1919), Adolfa von Harnacka (1851–1930). Idea sprawiedliwego porządku była utożsamiana z ideą Królestwa Bożego. niesprawiedliwość w relacjach społecznych i gospodarczych ówczesnych państw kapitalistycznych mogła być osądzona z punktu widzenia ich oddalenia od ideałów Królestwa Bożego, dlatego protestantyzm społeczny rozwijał się w kręgu anglosaskim jako ruch „Social Gospel”. Jego najbardziej znanym przedstawicielem w Ameryce Północnej był Reinhold Niebuhr (1892–1971). Z kolei w Niemczech w okresie międzywojennym reprezentantem ruchu religijno-socjalistycznego był m.in. Paul Tillich (1886–1965)¹⁸.

Dla Tillicha ewangeliczna zasada miłości bliźniego stała się kryterium właściwego typu więzi w ramach określonych społeczności. Chrześcijańska *agape* była pierwszą i ostateczną zasadą etyczną, największym etyczno-religijnym przykazaniem (*Great Commandment*), ostateczną normą etyczną i jako taka przekraczała ona wszystkie inne zasady. Mogła być zastosowana w zależności od konkretnych nakazów w każdej indywidualnej czy społecznej sytuacji, nie tracąc swojej ponadczasowości i ważności¹⁹. Miłość to podstawowa zasada, która wykracza poza sprawiedliwość odnoszącą się do zasług, korzyści i zobowiązań. Właściwe odczytanie zasady miłości umożliwiało krytyczną ocenę wszelkich form współżycia społecznego, które często opierają się na egoizmie ekonomicznym i politycznym. Realizacja zasady miłości domaga się gospodarczego porządku i prawnego ładu, w którym świadomość więzi wspólnotowych stanowiła podstawę struktury społecznej. Miłość potrzebuje prawa i instytucji, ale zawsze przekracza prawo i formy życia instytucjonalnego. Prawa państwowe czy gospodarcze są względne, zależą od czasów i społeczności, dlatego należy je stale modyfikować.

¹⁸ Por. Ch. Frey, *op. cit.*, s. 125 i n.

¹⁹ Por. P. Tillich, *Morality and Beyond*, London 1964, s. 89.

Spółeczności ludzkie są uwikłane w spory, konflikty narodowościowe i ekonomiczne, świat jest areną walki o dominację jednej grupy nad drugą, dlatego nie realizuje wymagań stawianych przez chrześcijańską *agape*.

Głoszona przez Tillicha etyczna zasada miłości jest zgodna z jego programem zmian w życiu społecznym – wypracowania ogólnoludzkiej solidarności, traktowania każdej osoby jako celu samego w sobie, solidarności, która pojawia się nie wskutek zewnętrznego nacisku, ale przez poczucie wspólnoty zakorzenione w najgłębszych pokładach człowieczeństwa. Zasada sprawiedliwości dąży do zniesienia między ludźmi przeciwności klasowych, rasowych, narodowych itp., ukształtowania w nich naturalnych relacji przyjacielskich. Doświadczenie takiej wspólnoty czy „socjalizmu religijnego” (termin pochodzi z wczesnych pism Tillicha) ma doprowadzić także do stworzenia nowego porządku ekonomicznego. W późniejszym okresie socjalizm religijny dla Tillicha był pewnym stanem moralno-świadomościowym nasyconym wartościami chrześcijańskimi.

Koncepcja socjalizmu religijnego Tillicha, pomimo terminologicznych nawiązań i zbieżności dotyczących zainteresowania problematyką życia społecznego, jest krytyką myśli Marksa. Protestantcki myśliciel odrzuca teorię walki grup i klas społecznych na rzecz uniwersalnej ogólnoludzkiej solidarności zgodnej z zasadą miłości²⁰.

Amerykański teolog Reinhold Niebuhr, pracując jako pastor w Detroit, wyraźnie dostrzegał zagrożenia kapitalizmu. Był to okres, kiedy w Detroit bardzo szybko rozwijał się przemysł samochodowy – zakłady Forda. Własne doświadczenia duszpasterskie i sytuacja robotników w tych zakładach skłoniły go do opowiedzenia się za socjalizmem. W swojej działalności akademickiej, w nowojorskim Union Theological Seminary, zajął się problematyką społeczną z punktu widzenia teologii protestanckiej. Wtedy zdystansował się od swoich wcześniejszych poglądów socjalistycznych, ale do końca pisarskiej działalności zachował krytyczny stosunek wobec kapitalizmu²¹.

Według R. Niebuhra ludzkie pragnienia bogacenia się były związane ze skłonnością człowieka do myślenia egoistycznego. Dodatkowym zagrożeniem stał się niesprawiedliwy porządek społeczny i gospodarczy.

Niebuhr rozważał problem zła w wymiarze indywidualnym i społecznym, w kontekście nieprzestrzegania ewangelicznej zasady miłości bliźniego. Bogactwo jest źródłem zagrożeń dla więzi wspólnotowych. Jednostki są w większym stopniu moralne niż grupy społeczne. Często dzieje się tak, że zło wpisane w struktury życia społecznego szerzy się szybciej niż indywidualne dobro czynione przez członków społeczności. Korzyść własna, obawy, różnego typu interesy grupowe sprzyjają rozwijaniu się patologii społecznych, takich jak podział świata na biednych i bogatych, bogacenie się ludzi majątnych kosztem biednych, spychanie ubogich na marginesy życia, brak możliwości równego startu w życiu zawodowym dla wielu młodych ludzi.

²⁰ Por. D.P. McCann, *Tillich's Religious Socialism: „Creative Synthesis” or Personal statement?*, [w:] J.L. Adams, W. Pauck (red.), *The Thought of Paul Tillich*, New York 1985, s. 96–98.

²¹ Por. L. Pyka, *Antropologiczno-etyczna teoria Reinholda Niebuhra*, Kraków 1999, s. 15.

Egoizm jednostkowy jest jednym z elementów ludzkiego życia. Niebuhr wiąże go z tendencją do oszukiwania samego siebie. Człowiek egoistyczny interpretuje świat zgodnie z własnymi potrzebami czy aspiracjami. Egoizm kolektywny stanowi nie tylko kumulację egoizmów poszczególnych jednostek, ale nawet je przekracza, wikłając człowieka w niesprawiedliwe zależności społeczne – Tillich nazywał takie zjawisko „złem strukturalnym”. Ten typ egoizmu najwyraźniej uwidacznia się w strukturach państwa i w życiu narodów. Pycha kolektywna (zbiorowa) jest jednym z aspektów ludzkiej pychy, takiej, która ma decydujący wpływ na kształtowanie się niesprawiedliwych relacji społecznych. Aby niwelować nastroje egoistyczne, potrzebne jest sprawiedliwe prawo, które w racjonalny sposób ustali przywileje przysługujące jednostkom i grupom społecznym oraz wskaże ich obowiązki²². Wprowadzenie zasad prawa doprowadziło jednak do spotęgowania egoizmu. Jednym z następstw restrykcji prawnych w dużych grupach społecznych było omijanie norm prawnych, co miało umożliwić członkom społeczności uniknięcie odpowiedzialności za własne czyny.

R. Niebuhr wyróżnił cztery główne rodzaje pychy:

- pychę mocy,
- pychę intelektualną,
- pychę moralną,
- pychę religijną.

Wszystkie one mają swoje źródło w jednostce, ale ich następstwa odbijają się na porządku życia zbiorowości. Pycha mocy, wynikająca z bogactwa, dotyczy złudnego przekonania co do bezpieczeństwa i samowystarczalności jednostek lub grup społecznych. Szczególnie osoby zamożne i państwa gospodarczo rozwinięte, o wysokiej stopie życiowej (w interpretacji Niebuhra chodzi głównie o społeczeństwo amerykańskie) popadają w stan samozadowolenia z racji posiadanych dóbr oraz gwarancji opieki socjalnej, prawnej, medycznej itp.²³ Poszukiwanie komfortu i wygody może stać się celem samym w sobie. Posiadanie dóbr prowadzi nierzadko do lęku związanego z możliwością ich utraty, a także do wysiłku, aby je za wszelką cenę zachować. Jednostki dążą do zmiany układu sił w społeczeństwie, głównie po to, aby osiągnąć osobistą korzyść.

Niebuhr starał się spojrzeć realistycznie na problemy współczesnych społeczeństw, w których często dochodzi do ścierania się poglądów i przedstawicieli różnych orientacji politycznych i społecznych. Nie można przesądzać, że jakaś forma ustrojowa jest najlepsza. Demokracja jako obowiązujący model ustrojowy świata najlepiej sprawdza się dziś. Należy ją przyjąć nie dlatego, że jest obiektywnie najlepsza, ale dlatego, że jest optymalnym ustrojem w świecie egoizmu kolektywistycznego. Porządek demokratyczny posiada tę ważną cechę, że dzięki niemu można osiągnąć kompromis między kolektywizmem akcentującym rolę wspólnoty i indywidualizmem akcentującym jednostkową niezależność. To inna wersja kompromisu między socjalizmem i kapitalizmem. W demokracji można po-

²² Por. Ch. Frey, *op. cit.*, s. 127 i n.

²³ Por. R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, t. 1, New York 1941, s. 189 i n.

godzić własność prywatną z programem osłony socjalnej dla najuboższych, pod warunkiem, że jej mechanizmy działają właściwie²⁴.

Ludzie są omylni, dlatego potrzebny jest system rządzenia, który będzie uczył sztuki dialogu, wspólnego szukania najlepszych rozwiązań, kompromisu w podejmowaniu ważnych decyzji. Jednak punktem odniesienia dla ludzkich oczekiwań lepszego świata jest religijna idea Królestwa Bożego. Spełnieniem ludzkich pragnień o lepszym świecie jest święta wspólnota (*holy community*) istniejąca poza wewnętrznymi konfliktami ludzkiej historii. Przynależność do niej jest ponadhistoryczna, ponieważ nie dotyczą jej żadne ograniczenia czasowe i przestrzenne.

²⁴ Por. R. Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness*, New York 1972, s. 151 i n.; zob. także R. Lcgutko, *Socjalizm i demokracja w teologii Reinholda Niebuhra*, „Znak” 1986, nr 9, s. 3–22.

ROZDZIAŁ 5

Teologia wyzwolenia wobec biednych

Maria Kogutowska

Teologia wyzwolenia narodziła się w katolicyzmie Ameryki Łacińskiej w latach 1960–1970, na tle refleksji moralnej nad cierpieniem biednych tego regionu. Jej geneza jest niezwykle skomplikowana. W swych założeniach teoretycznych miała stać się religijną propozycją dla ludzi odrzuconych, żyjących w permanentnej biedzie, bez szans na awans społeczny. Nawiązywała do wezwania Soboru Watykańskiego II (1962–1965), by przeprowadzić analizę znaków czasu i podjąć szerszy dialog Kościoła ze światem na temat trapiących go problemów. Koncepcje zwrotu ku biednym pojawiły się w uchwałach Soboru Watykańskiego II, a konferencja biskupów latynoamerykańskich w Medellin w Kolumbii w 1968 roku przeniosła założenia teologii wyzwolenia do katolicyzmu Ameryki Łacińskiej. Jedną z najważniejszych tez tej teologii głosiła, że zbawienie miało dokonać się nie tylko po śmierci, ale i w wymiarze doczesnym, na Ziemi. Miało to być zbawienie od przemocy, podziału klasowego i nędzy.

Przesłanką dla rozwoju myśli religijnej i idei społecznej teologii wyzwolenia, była sytuacja, jaka zaistniała wówczas w Ameryce Łacińskiej. Nie wchodząc w szczegółową analizę wszystkich czynników, można wymienić trzy najważniejsze wyznaczniki tej sytuacji:

- społeczno-ekonomiczne warunki życia społeczeństw latynoamerykańskich,
- stan i charakter konfliktów politycznych w regionie,
- rola i kondycja samego katolicyzmu.

W tym czasie w krajach Ameryki Łacińskiej władzę sprawowały rządy sprzyjające bogatym, posługującym się siłą i przemocą wobec biednych i upośledzonych członków reszty społeczeństw. W strukturze społecznej państw Ameryki Łacińskiej przeważało chłopstwo oraz grupy drobnomieszczańskie. Warto uświadomić sobie, że przeciętne zatrudnienie we wszystkich krajach Ameryki Łacińskiej w roku 1969 kształtowało się następująco: 42,5% zatrudnionych w rolnictwie, 33% w usługach oraz 24,8% w przemyśle¹. We wszystkich sektorach gospodarki występowało kilkudziesięcioprocentowe bezrobocie. Dochód narodowy na jednego mieszkańca był bardzo niski. Szybko postępująca inflacja jeszcze bardziej obniżała stopę życiową społeczeństwa. Nie bez wpływu był również nierówny podział dochodów (ok. 1:40). Realizowano XIX-wieczny model kapitalizmu, w którym obok garstki bogaczy wegetowały rzesze głodnej biedoty.

W krajach Ameryki Łacińskiej przyrost naturalny ludności miejskiej był nieproporcjonalny do tempa rozwoju przemysłowego. Powstawały ogromne dzielnice nędzy, jeszcze

¹ *Teologia wyzwolenia. Wybór tekstów* (praca zbiorowa), Warszawa 1987, s. 224.

bardziej zaostrzające sytuację społeczno-ekonomiczną. Również ze względu na przeludnienie wsi jej mieszkańcy emigrowali do większych miast, szczególnie do stolic państw. Tworzyły się miasta-molochy, jak Mexico City czy Sao Paulo, pełne ubogich dzielnic zwanych w Brazylii *favelas*. Poziom wykształcenia w końcu lat 60. XX wieku w krajach Ameryki Łacińskiej był bardzo niski, wystarczy wspomnieć sięgający 50% analfabetyzm. Sytuacja ta stanowiła między innymi jeden z czynników podtrzymujących tradycję religijną w jej najprostszycy, ludowych formach obrzędowych. Również w obszarze kultury istniało duże zacofanie w stosunku do Europy czy Ameryki Północnej.

Drugim wyznacznikiem sytuacji Ameryki Łacińskiej był charakter walki politycznej. Kraje latynoamerykańskie znajdowały się pod presją polityczno-ekonomiczną Stanów Zjednoczonych i innych wysoko uprzemysłowionych państw. Kraje te tworzyły program tzw. kapitalizmu zależnego. Efektem tych działań był wyzysk wielu grup ludności. Sytuacja ta stanowiła m.in. przyczynę radykalizacji dużej części społeczeństwa, przybierającej różne orientacje ideowe i teoretyczne.

Do najważniejszych nurtów politycznych badacze zaliczają:

- prawicę burżuazyjno-obszarniczą powiązaną z kapitałem zagranicznym,
- nurt reformatorsko-burżuazyjny (socjaldemokracja),
- nurt lewacko-radykalny (partyzantka miejska i wiejska),
- ruch lewicowo-komunistyczny.

W krajach Ameryki Łacińskiej istniały wtedy 23 partie komunistyczne. Część z nich – ze względu na represje – działała nielegalnie lub półlegalnie.

Trzecim wyznacznikiem sytuacji w tym regionie była kondycja katolicyzmu i religijność ludności. Ameryka Łacińska jako największe skupisko katolików – 90% ludności deklaroowało się jako katolicy – miała szczególne znaczenie dla Kościoła rzymskokatolickiego. Kościół ten, w porównaniu z Kościołami na innych kontynentach, dysponował w tym rejonie najmniejszą liczbą duchownych przypadających na 10 tysięcy mieszkańców. W 1970 r. relacje liczebne wierni – duchowni kształtowały się tu następująco: na 10 tys. – 1,7, podczas gdy w USA – 12,3, w Europie – 9,5, a w Afryce – 3,0.

Wszystkie te czynniki sprawiały, że w przeważającej części społeczeństwo nie było świadome swojej nędzy oraz tego, że ucisk jest niesprawiedliwością i trzeba go zwalczać. Ucisk i zacofanie we wszystkich sferach życia Ameryki Łacińskiej nie były kwestionowane, lecz uważano je za stan normalny, zgodny z „wołą Bożą”.

Taka sytuacja była przyczyną konfliktów społecznych, często przybierających skrajną postać. Wielu teologów i księży uważało zatem, że jedyną możliwością rozwiązania tych problemów jest rewolucja i zbrojna walka z wyzyskiwaczami.

W rozwoju teologii wyzwolenia badacze wyróżnili trzy główne etapy:

- przygotowawczy, obejmujący prekursorów teologii wyzwolenia;
- założycielski, obejmujący inicjatorów;
- popularyzatorski.

Prekursorami teologii wyzwolenia byli: Rubem Alves, Richard Schull i Joseph Comblin. Ich działalność należy zaliczyć do tzw. okresu przygotowawczego w rozwoju teologii wyzwolenia. W okresie tym pewne ujęcia teologii wyzwolenia zbieżne były z europejskimi kierunkami teologicznymi – teologią nadziei, teologią rewolucji i teologią polityczną. I tak, dokonując uogólnień, można stwierdzić, że R. Schull – urodzony w Stanach Zjednoczonych, po zdobyciu wykształcenia teologicznego prowadził działalność misyjną w krajach latynoamerykańskich – jako pierwszy podjął się próby teologizacji rewolucji. Rewolucję ujął w perspektywie teologicznej. Nie brakuje wielu uwag krytycznych pod adresem głoszonych przez niego teorii. Zarzucano mu, że nadaje biblijnemu pojęciu rewolucji znaczenie polityczne, świeckie i światowe, naiwnie traktuje rewolucję jako lekarstwo na zło panującego systemu, pragnie kształtować postawę buntowniczego chrześcijanina i pomija zasadniczą rolę Jezusa Chrystusa w historii zbawienia.

Natomiast Brazylijczyk R. Alves, również teolog, czerpiąc w szczególności z teologicznej myśli europejskiej i północnoamerykańskiej, przystosował europejską teologię nadziei do realiów Ameryki Łacińskiej. Dowodził on, że cała ludzkość – zarówno biedacy z Ameryki Łacińskiej, jak i bogate społeczeństwa Europy i Ameryki Północnej – znajduje się pod presją władzy uciskającej i posługującej się przemocą, która nie służy ludziom, a tylko sobie samej. Według niego jedyną drogą, aby nie doprowadzić do całkowitej zagłady, jest stworzenie „nowego człowieka”, który działałby zgodnie z logiką władzy, lecz w duchu nadziei i miłości. W swych teoretycznych rozważaniach R. Alves dokonał krytyki różnych świeckich ideologii, a przede wszystkim egzystencjalizmu i marksizmu.

Zdaniem J. Comblina, który po ukończeniu studiów i przyjęciu święceń kapłańskich przeniósł się z Brukseli do Ameryki Łacińskiej, „teologia trwa nieustannie w ruchu”, jest bowiem ciągle poddawana pod dyskusję. Chrześcijański wkład w rewolucję powinien natomiast polegać na przekształcaniu społeczeństwa i człowieka przez niego samego, co zostało zainicjowane przez Chrystusa. Specyfiką rewolucji chrześcijańskiej jest miłość oraz miłosierdzie. Nawiązując do treści postanowień Soboru Watykańskiego II, gdzie działalność Kościoła określa się jako „posługiwanie ubogim”, Comblin interpretuje ją jako posługę zmierzającą do podniesienia życia ubogich na wyższy poziom duchowy i materialny. Konfrontując chrześcijańską działalność rewolucyjną z innymi formami tego rodzaju aktywności, szczególnie krytycznie ustosunkowuje się on do modelu marksistowskiego, wskazując na przemoc jako jego immanentną cechę².

Ojcami teologii wyzwolenia byli dwaj księża: Gustavo Gutierrez³ oraz franciszkanin Leonardo Boff. Obu teologów łączą wspólne doświadczenia. Studiowali w renomowanych ośrodkach akademickich w Europie, obaj znali także realia południowoamerykańskiej ne-

² B. Mondin, *Teologia wyzwolenia*, Warszawa 1988, s. 31–42.

³ Ks. G. Gutierrez został w 2003 r. nagrodzony hiszpańską Nagrodą Księcia Asturii za swój wyjątkowy wkład w dzieło komunikacji międzyludzkiej. Ta prestiżowa nagroda jest o tyle ważna, że Gutierrez reprezentuje przecież teologię wyzwolenia, a głównym przedmiotem jego zainteresowań są źródła duchowości człowieka praktycznie zaangażowanego w teologię wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej. Obecnie pracuje jako profesor teologii życia wewnętrznego na Uniwersytecie Indiana w Stanach Zjednoczonych.

dzy. Ksiądz Gutierrez studiował filozofię i teologię w Lyonie oraz psychologię w Louvain. Pracował naukowo, ale żył i pełnił posługę kapłańską w slumsach Limy. Te doświadczenia wpłynęły na jego poglądy, które zawarł w swym dziele *Teologia wyzwolenia*, opowiadając się w nim za przywróceniem sprawiedliwości społecznej, co może dokonać się także na drodze rewolucji.

Franciszkanin Leonardo Boff studiował m.in. w Monachium pod kierunkiem Karla Rahnera. Następnie był wykładowcą w Petropolis, gdzie głosił swoje nowatorskie i radykalne poglądy. Boff sprzeciwia się nie tylko kapitalistom, ale i klerowi. Oskarżając hierarchów Kościoła o zdradę chrześcijańskich ideałów, uznaje, że stoją oni po stronie rządzących i bogaczy. W pewnym momencie zadaje wprost pytanie: „jak być chrześcijaninem w świecie ubogich i nieszczęśliwych?”, i zaraz potem sam na nie odpowiada: epoka reform systemu należy do przeszłości, dziś konieczny jest proces wyzwolenia, w którym ubodzy odzyskają własną godność i będą współuczestniczyć w kształtowaniu nowego społeczeństwa.

Teologiczne poglądy obu myślicieli podzieliły Kościół krajów Ameryki Południowej na dwa obozy. Przeciwnicy teologii wyzwolenia oskarżali jej wyznawców o kolaborację z reżimami łamiącymi prawa człowieka (sandinistowska Nikaragua). Zwolennicy bronili ich przed władzą świecką oraz Watykanem, który zwłaszcza od czasu pontyfikatu Jana Pawła II przyjął wobec teologii wyzwolenia jednoznacznie krytyczne stanowisko. Spory teoretyczne nie kończyły jednak problemów z teologią wyzwolenia. W całej Ameryce Południowej i Środkowej znaczna część księży angażowała się w walkę polityczną i militarną. Wielu wstąpiło do lewicowych ugrupowań, uczestnicząc w regularnej wojnie partyzanckiej. Bardzo często duchowni angażowali się również w działalność polityczną, niejednokrotnie ewangelię zamieniając na marksistowską ideologię.

Skrajnym przypadkiem aktywności politycznej księży była działalność nikaraguańskich braci Ernesto i Fernando Cardenal, którzy po zwycięstwie rewolucji sandinistowskiej w 1979 roku oficjalnie objęli stanowiska ministrów w rewolucyjnym rządzie. Przyrównywali oni misję Kościoła do marksistowskiej wizji świata, krytykując przy tym Watykan i używając jednocześnie ideologicznej retoryki. Ernesto Cardenal, jako jedyny chyba teolog, został za swoje wypowiedzi publicznie upomniany przez papieża Jana Pawła II podczas pielgrzymki do Nikaragui w 1983 roku.

Według twórców i propagatorów idei teologii wyzwolenia, protest moralny przeciw nędzy, której „Bóg nie chce dla swych synów”, rodzi pytania o mechanizmy doprowadzające do „akumulacji skandalicznego bogactwa i nędzy wołającej o pomstę do Boga”. I w tym właśnie momencie teologia zwraca się o pomoc do nauk społecznych – ekonomii, socjologii, politologii, które ułatwiają jej analizę rzeczywistości. Tę rozpoznaną za pomocą nauki rzeczywistość należy odczytać jeszcze w świetle wiary, ujawniając „ślady grzechu i łaski”. Wreszcie należy określić, jak uważali jej wyznawcy, „kierunki działalności pastoralnej, za pomocą której Kościół i chrześcijanie będą pomagać w procesie wyzwolenia integralnego”.

Wyznawcy teologii wyzwolenia utrzymywali również, że w globalny proces wyzwolenia wiara chrześcijańska wnosi własny, oryginalny wkład, gdyż:

(...) opowiada się za metodami pokojowymi, za siłą miłości, niewyczerpalną zdolnością do dialogu i perswazji, a jednocześnie stara się zrozumieć w świetle kryteriów etycznych gwałt, niekiedy nieuchronny, gdyż narzucony przez tych, którzy nie chcą żadnej zmiany⁴.

Również w Polsce znane są założenia teologii wyzwolenia. Recepcja jej idei rozpoczęła się publikacją artykułu sygnowanego literami „PS”, napisanego z myślą o szerokim kręgu odbiorców, a opublikowanego w dzienniku „Życie Warszawy”⁵. Autor artykułu, pisząc o „teologii gwałtu” w Ameryce Łacińskiej, w ten sposób określał latynoamerykańską teologię wyzwolenia.

Dokonując przeglądu publikacji o tej tematyce, można je podzielić na trzy grupy:

- publikacje autorów polskich pisane z pozycji akonfesyjnych;
- publikacje pisane z pozycji konfesyjnych;
- publikacje autorów obcych, tłumaczone na język polski.

Pojawiały się one w Polsce od 1968 roku wręcz lawinowo, włącznie z tłumaczeniem na język polski dzieła G. Gutierrezza *Teologia wyzwolenia*. Obecnie wciąż pojawiają się publikacje na temat teologii wyzwolenia, nawet w Internecie, co świadczy o tym, że jej idee są w dalszym ciągu żywe.

Teologia wyzwolenia od samego początku wzbudzała wiele kontrowersji i zapewne dzięki temu stała się przedmiotem zainteresowania naukowców, również polskich. Definicje nowego ruchu szybko pojawiły się w encyklopediach i podręcznikach. Już w 1976 roku zorganizowano w Ludwigsburgu Międzynarodowe Sympozjum Religioznawcze, w którym wzięło udział 80 naukowców, w tym 18 teologów, z 26 krajów. Tematyka obrad prawie w całości dotyczyła teologii jako refleksyjnej i systematyzowanej świadomości religijnej kształtującej się wielokierunkowo w różnych kręgach kulturowych. Sympozjum stanowiło debatę religioznawczą, ale uczestniczący w nim teologowie – również chrześcijańscy – przejawiali nieznaną dotychczas w tym środowisku tendencję do zdecydowanego przechodzenia od wyznaniowego traktowania teologii do obiektywnego i rzetelnego jej poznawania religioznawczego, jako istotnego elementu składowego każdej religii⁶. Tak do tej pory rozpatrywane są między innymi założenia teologii wyzwolenia przez naukowców zajmujących się tą problematyką.

Trzeba przyznać, że ruch ten (częste określenie teologii wyzwolenia) jest nadal ideologicznie dwuznaczny – wiele jego fundamentalnych koncepcji pozostaje w jawnej opozycji do wielu nurtów myśli współczesnej. Współcześni badacze jednych myślicieli krytykują za zbytne popularyzowanie związku chrześcijaństwa z ideologią marksistowską, innych natomiast – za czynienie z aktów politycznych przedmiotu teologicznych rozważań. Nale-

⁴ M. Nowaczyk, *Teologia wyzwolenia*, „Euhemer” 1988, nr 1, s. 285.

⁵ (PS), *Księża i „teologia gwałtu” w Ameryce Łacińskiej*, „Życie Warszawy” 1968, nr 228.

⁶ W. Szamański, *Międzynarodowe Sympozjum Religioznawcze w Ludwigsburgu w 1976 r.*, [w:] *Zeszyty Naukowe UJ „Studia Religioznawcze”* 1978, z. 3, s. 145–156.

ży jednak zwrócić uwagę na to, z jaką odwagą obnażali oni tak liczne nadużycia władzy, jak niesprawiedliwość, przemoc, tortury, ucisk i wszystko to, co poniża człowieka.

Osobnym problemem jest odbiór idei teologii wyzwolenia przez społeczeństwo polskie. Czy niektórzy widzieli i nadal widzą w niej sposób na rozwiązanie problemu biedy i osiągnięcie lepszych warunków życia? Należy przypomnieć, że papież Jan Paweł II stanowczo odrzucił zarówno teorię, jak i praktykę teologii wyzwolenia. Pochodząc z komunistycznego kraju, wiedział, jakie niebezpieczeństwa tkwią w upolitycznieniu wiary i funkcji kapłańskich oraz jak zwodnicze są ideologiczne hasła marksizmu, które w praktyce nie przynoszą oczekiwanych efektów ekonomicznych. Dlatego też Watykan kilkakrotnie odciął się od tego nurtu, wyrażając swoje stanowisko m.in. w dokumencie *Libertatis nuntius* z 1984 roku, w którym odrzucił zasadnicze założenia teologii wyzwolenia. Po latach sporów, wraz z upadkiem dyktatur w krajach Ameryki Południowej, teologia wyzwolenia straciła na znaczeniu, nie przynosząc jednocześnie żadnego wyzwolenia, co potwierdza słuszność papieskiego stanowiska w tej sprawie. Również załamanie ekonomiczne tzw. socjalistycznej gospodarki na przełomie lat 80. i 90. XX w. uświadomiło powołującym się na marksizm zwolennikom teologii wyzwolenia, że propozycje marksistowskiej ekonomii nie rozwiążą problemów biedy w Ameryce Łacińskiej.

Wobec teologii wyzwolenia wysuwano również zarzut, że miałyby być alternatywną propozycją wobec nauczania społecznego Kościoła. Lansowana przez nią opcja na rzecz ubogich sprzyja tendencjom do przeprowadzania koniecznych zmian strukturalnych także na drodze rewolucji, co jest absolutnie nie do pogodzenia z istotą nauki Kościoła i duchem ewangelicznego przesłania. Chrześcijaństwo broni godności osoby ludzkiej i dlatego głosi, że konieczne jest najpierw nawrócenie ludzi, wyzwolenie od grzechu osobistego, aby można było skutecznie działać dla społecznego wyzwolenia od struktur grzechu⁷ (walka z korupcją, niesprawiedliwością, wyzyskiem i biedą).

Tymczasem trwająca w Polsce już kilkanaście lat transformacja ustrojowa, społeczna i ekonomiczna wpłynęła na szybki wzrost różnicowania na płaszczyźnie materialnej całych grup społecznych i środowisk zawodowych. Pojawił się problem bezrobocia ze wszystkimi jego społecznymi skutkami, między innymi narastaniem frustracji, agresji i różnych rodzajów przestępczości. Obraz nierówności społecznych, niesprawiedliwości, bogactwa i biedy zmienia się w stosunkowo krótkim czasie, jest też bardzo różnie przedstawiany i społecznie odbierany. Przemianom tym towarzyszy rozwój rynku reklamy, który oddziałuje szczególnie na młode pokolenie, powodując również ogromne przeobrażenia w zakresie struktury konsumpcji oraz hierarchii potrzeb.

Sytuacja ta wpływa na pojmowanie, interpretację, jak również realizację założeń teologii wyzwolenia przez społeczeństwo polskie. Jak już wspomniano, wielu badaczy oraz publicystów polskich opisywało sytuację społeczno-gospodarczą i polityczną w owym czasie w krajach Ameryki Łacińskiej. Przedstawiali oni pośrednie i bezpośrednie czynniki powstania teologii wyzwolenia w różnym kontekście ideowym, zarówno lewicowym, jak i prawi-

⁷ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o wolności chrześcijańskiej i wyzwoleniu*, 1986.

cowym. Pojawiły się również polskie tłumaczenia dzieł autorów zagranicznych. Wydaje się, że zainteresowany tą tematyką czytelnik miał możliwość dokonania własnej oceny założeń tego nurtu religijnego, jak również wyrobienia sobie opinii o tzw. polskiej teologii wyzwolenia. Za twórcę tej ostatniej uznaje się ks. Franciszka Blachnickiego. Był on teologiem wyzwolenia i równocześnie konsekwentnym antykomunistą. Po Sierpniu 1980 roku głosił rekolacje o ewangelii wyzwolenia dla członków „Solidarności” i dla tych, którzy mieli nadzieję na nadejście lepszych czasów, zarówno w sferze materialnej, jak i w wymiarze społecznym. Propagował świadome przeżywanie wiary w kontekście społecznym i krytykował katolicki patriotyzm manifestacyjny. Jego antykomunizm był tak stanowczy, że prowadził nawet do krytyki polskich biskupów za zbytnią, jego zdaniem, ugodowość wobec władz państwowych. Przede wszystkim jednak F. Blachnicki był wielkim wizjonerem. Stworzony przez niego dynamiczny, masowy ruch „Światło-Życie” był swoistym fenomenem na całym terytorium świata opanowanego przez komunistów, a zasługi oaz dla ewangelizacji polskiej młodzieży w czasach PRL są nieocenione.

Ks. Jan Mikulski w książce *Polska teologia wyzwolenia* rozważa, na ile i w jaki sposób stworzona przez ks. Blachnickiego polska wersja teologii wyzwolenia realizowała się w stworzonym przez niego ruchu oazowym. Dążenie człowieka do wyzwolenia jest cechą charakterystyczną naszych czasów. Pojawia się pytanie, o jakie wyzwolenie chodzi – czy o wyzwolenie na płaszczyźnie społeczno-politycznej, wyzwolenie do pełni człowieczeństwa czy też wyzwolenie w aspekcie teologicznym. Wobec tego problematyczne staje się, być może, rozważanie istnienia polskiej teologii wyzwolenia.

Biorąc pod uwagę sytuację ludzi biednych, bezrobotnych i bezlitosne panoszenie się bogaczy, którzy nierzadko wzbogacili się na cudzej krzywdzie, można dalej wnioskować, że Polsce nadal potrzebne jest wyzwolenie.

Jak pisze ks. Krzysztof Mądel SJ:

(...) tu i ówdzie słyszę, że naszym największym nieszczęściem są: już to czasy obecne, już to przeszłe, już to „grupy nacisku z Brukseli”, już to „masy” (bezwładne, a ciemne) z różnych okolic. Rozmawiając ze zwyczajnymi ludźmi, dochodzę nieraz do wniosku, że niemal wszyscy osobiści wrogowie moich rozmówców to osoby publiczne, znane z telewizji. Gdy w końcu rozmowy schodzą na tematy religijne, to wtedy okazuje się, że Pan Bóg powinien strzec nas wszystkich przed jakimś spiskiem, przed jakąś grupą, przed kimś. To, że w Polsce tego rodzaju „teologia wyzwolenia” jest żywa, to z jednej strony dobrze, z drugiej zaś źle. Źle, bo przecież jest ona podobna do owej latynoskiej teologii wyzwolenia, którą Stolica Apostolska napiętnowała jeszcze w latach 80., jednocześnie nie ganiąc tego, co ewangeliczne w teologii wyzwolenia – przeciwstawianie się niesprawiedliwości społecznej, solidaryzowanie się z ubogimi, walka z wyzyskiem i korupcją. Dobrze, bo świadczy to choćby o tym, że wszyscy żywo uczestniczymy w sprawach publicznych. Z napięciem śledzimy media, a w nich polemiki, często dyskutujemy o trudnych sprawach, ale równie często ogarnia nas obojętność, bezradność a nawet złość na coraz większe dysproporcje w różnych grupach społecznych i zawodowych⁸.

⁸ Zob. <http://www.mateusz.pl/jp99/km-cpp.htm>

Czy więc sama dyskusja, mówiąc bardzo ogólnikowo, i odwoływanie się do spraw duchowych może być lekarstwem na biedę? Wydaje się, że marzeniem naszego społeczeństwa, nawet tej części, która nie jest zorientowana w założeniach teologii wyzwolenia, jest aby Jan Paweł II wyzwolił w nas teologię transformacji ustrojowej, teologię budowania normalnej Polski.

Pomimo iż teologia wyzwolenia ma więcej przeciwników niż zwolenników, uważam, że to dobry przykład czegoś nowego, co stało się czynnikiem przemian w Kościele. Dążenie do sprawiedliwości i wyzwolenia biednych odsłoniło bowiem źródło prawdziwego konfliktu naszych czasów. Na gruncie tych rozważań wyrosła próba połączenia ewangelii z życiem, zwłaszcza ludzi uciśnionych. Ewangelia bardzo żywo powinna przemawiać także do ludzi zamożnych, którzy mieli szczęście urodzić się w świecie bogatych lub do tego świata dotrzeć. Ewangelia może zatem przemawiać zarówno do biednych, jak i bogatych, gdyż dzieje Jezusa łączą w sobie historie jednych i drugich.

Generał zakonu jezuickiego o. Peter Hans Kolvenbach w wywiadzie dla agencji KIPA wyraził przekonanie, że:

(...) teologia wyzwolenia jest dziś światu bardziej potrzebna niż kiedyś. Na teologię wyzwolenia można spojrzeć jako na rodzaj praktycznej refleksji teologicznej, mającej na celu przekształcanie rzeczywistości społecznej w duchu Ewangelii⁹.

Natomiast Arcybiskup Sewilli, Carlos Amino Vallejo, w rozmowie z dziennikarzem PAP stwierdza między innymi, iż termin „teologia wyzwolenia” zawierał w sobie wielkie pomieszanie pojęć, niekiedy nawet zaczerpniętych z ideologii totalitarnych. W dokumentach papieskich analizuje się pozytywne elementy w teologii wyzwolenia, która uczuliła nas na realne problemy ubogich i krzywdzonych, kierując je na inną drogę, niż proponują niektórzy radykalni ideolodzy. Vallejo stwierdza dalej, iż czasem dajemy ubogim nie to, czego potrzebują, lecz to, co naszym zdaniem powinniśmy im dać.

Problem biedy zapewne nadal będzie występował na wszystkich kontynentach, lecz z różnym nasileniem. Zagadnieniem tym zajmują się nie tylko instytucje rządowe do tego celu powołane, lecz również organizacje społeczne, charytatywne, fundacje świeckie i kościelne czy ruchy religijne, w tym teologia wyzwolenia¹⁰. Wiele już na temat biedy powiedziano i napisano. Problem ten rozpatrują naukowcy z różnych dziedzin. Literatury przedmiotu nie sposób wymienić ze względu na jej obszerność. Rzecz w tym, aby te działania, jeśli nie całkowicie, to przynajmniej w jakiejś części rozwiązywały problemy ludzi biednych, opuszczonych czy wyzyskiwanych.

W toczącej się w ostatnim czasie dyskusji wokół wartości globalizacji nie widać jak dotąd propozycji rozwiązania problemów nie tylko ludzi najuboższych, ale i całych regionów zapóźnionych w rozwoju, takich jak kraje latynoamerykańskie. Wręcz przeciwnie,

⁹ *General Jezuitów chwali teologię wyzwolenia*, „Tygodnik Powszechny” nr 39, 28.10.1997.

¹⁰ W niniejszej publikacji nie będę wymieniała instytucji, organizacji czy fundacji, które zajmują się pomocą najuboższym. Są one powszechnie znane.

w kręgach przeciwników globalizacji prezentowane są poglądy, że może ona doprowadzić do swego rodzaju neokolonializmu, w którym najpotężniejsi narzucają swoją wolę słabszym. Ponadto jedność świata musi respektować tożsamość kulturalną i religijną każdego kraju i jego obywateli. Można postawić tezę, że istnieją wszelkie przesłanki ku temu, aby teologia wyzwolenia znowu odżyła, przede wszystkim w krajach najuboższych. Poprzez swoich wyznawców i popularyzatorów będzie ona kształtować świadomość społeczną, szukając tym samym mechanizmów rozwiązywania problemów tamtejszej biedoty.

ROZDZIAŁ 6

Idea umiarkowanego bogactwa w projekcie nowoczesnego systemu społeczno-gospodarczego

Maria Bielawka

Zawarte w tytule sformułowanie „umiarkowane bogactwo” może wydawać się paradoksalne. Zauważmy jednak, że idea umiarkowanego poziomu bogactwa występuje tutaj nie samodzielnie, lecz w obrębie filozoficznej propozycji idealnego systemu społeczno-ekonomicznego pomyślanego na miarę naszych trudnych czasów, propozycji będącej niewątpliwie utopią, ale taką, do której – jak się wydaje – warto dążyć. Będąc zatem ideą pewnej doskonałości, „umiarkowane bogactwo” może nosić w sobie znamiona doskonałości, a jednym z nich jest przecież paradoksalny z punktu widzenia codzienności stan zniesienia przeciwieństw – *coincidentia oppositorum*.

Dlaczego propozycję tę nazwaliśmy filozoficzną? Otóż projekt takiego systemu społeczno-gospodarczego, który umownie nazwaliśmy „przyjaznym rynkiem wspomaganym informacyjnie”, a którego ideę i zakorzenienie w autentycznej solidarności międzyludzkiej pragniemy bliżej przedstawić na III Międzynarodowym Kongresie Fenomenologicznym w Oxfordzie w sierpniu 2004 r., ma wskazywać sposoby, dzięki którym świat mógłby w dużo większym niż obecnie stopniu stać się domem człowieka, dzięki którym – by użyć słów wybitnego polskiego filozofa, ks. Józefa Tischnera, odwołującego się tutaj do symboliki biblijnej – ziemia mogłaby, choć częściowo, przybliżyć się do „ziemi obiecanej”¹.

Nie jest możliwe opracowanie takiego projektu bez myślenia filozoficznego – tzn. przede wszystkim bez dogłębnego wniknięcia w siebie, aby zdobyć jak najpełniejszą wiedzę o człowieku i, bazując na tym, poznawać prawdę o całej zewnętrznej rzeczywistości. Trzeba bowiem poważnie potraktować ostrzeżenie Tischnera, iż „człowiek, któremu się wydaje, że zrozumiał świat, ale nie rozumiał siebie, może stać się groźny”², oraz słowa Chantal Delsol, francuskiej profesor filozofii politycznej Uniwersytetu w Marne la Vallée, która podkreśla, że wiedza o człowieku i jego potrzebach jest niezbędna przy wszelkich projektach zmian w świecie, chodzi bowiem o to, aby „transgresja, siła napędowa ulepszenia świata, ostatecznie nie zniszczyła ludzkości, której miała za zadanie służyć”³.

¹ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998, s. 220–234.

² J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 295.

³ Ch. Delsol, *Przekraczanie, profanowanie, czyli granice jako problem ponowoczesności*, tłum. E. Mukaid, [w:] W. Zuziak (red.), *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, Kraków 2002, s. 62.

O ile bowiem – czytamy dalej u Delsol – wszelkie totalitaryzmy, szczególnie te nęka-
jące ludzkość w wieku XX, charakteryzowała pewność, iż o człowieku nie można niczego
orzekać, że w przypadku człowieka „wszystko jest możliwe”, co nieuchronnie niosło za
sobą potencjalny ładunek zbrodni, to w czasach dzisiejszych jesteśmy szczególnie zob-
owiązani „nie zadowalać się głoszeniem praw człowieka, lecz zastanowić się nad pytan-
iami: kto to jest człowiek? (...) oraz czym jest człowiek?”, aby odkryć, „gdzie znajduje się
owo nienaruszalne jądro, którego profanacja zraniłaby ten byt, którego wolność, bezpie-
czeństwo, dobrobyt chce się ulepszać”⁴.

O tym wszystkim wiedzą już od dawna filozofowie, a dzisiaj do ich grona dołączają
również przedstawiciele innych profesji – psychologowie, psychoanalitycy, ekolodzy. Zna-
mienny jest przykład słynnego przedstawiciela neopsychoanalizy, Ericha Fromma, należą-
cego wraz z Karen Horney i Harrym Stackiem Sullivanem do grona tzw. „kulturalistów”,
ale bardziej od nich skupionego – jak pisze sam Fromm – „na analizie sił ekonomicznych,
politycznych i psychologicznych będących podstawą społeczeństwa”⁵.

Przypomnijmy, że według Fromma tylko zaangażowane, trudne samopoznanie w po-
łączeniu z wypracowaniem systemu etyki humanistycznej może pomóc w zbudowaniu
zdrowego społeczeństwa, które zdoła przeciwstawić się w dużej mierze zdehumanizowa-
nej, przepełnionej konfliktami cywilizacji przemysłowej. Dlatego też – pisze Fromm:

(...) analiza systemu „człowiek” musi być integralną częścią analizy systemu „przedsiębiorstwo”
lub systemu „społeczeństwo”. Innymi słowy: nauka o człowieku musi się stać jedną z nauk o za-
rządzaniu⁶.

Tylko wtedy, gdy tak się stanie, nie czeka nas kolejna nieuchronna kolizja norm huma-
nizmu z przykazaniami postępu technicznego, określić bowiem, co dla człowieka jest do-
bre, a co złe, można dopiero wówczas, gdy uda się nam zrozumieć jego naturę⁷.

Wróćmy teraz do filozoficznych podwalin nowoczesnego systemu społeczno-ekono-
micznego. Jaka współczesna filozofia, a w szczególności filozofia człowieka, może oka-
zać się pomocna przy opracowywaniu wizji prawdziwie solidarnego społeczeństwa?

Na pewno nie mógłby spełnić takiej roli modny wciąż postmodernizm. Jak pisze wiel-
ka znawczyni współczesnego myślenia, Barbara Skarga:

Dla tego nurtu filozofii nie ma podmiotu, nie ma autora. Nie ma więc także indywidualnego
człowieka konkretnego, który żyje, myśli, cierpi. Staje się on abstrakcją, a może nawet niczym.
Ta filozofia wydaje się więc wręcz niebezpieczna.

⁴ *Ibidem*, s. 65 i 63.

⁵ E. Fromm, *Kryzys psychoanalizy*, tłum. W. Brylak, Poznań 2000, s. 42.

⁶ *Ibidem*, s. 90–91.

⁷ *Ibidem*, s. 98.

Dla poparcia swojej opinii Skarga cytuje ostrzeżenia Emmanuela Levinasa zawarte w jego książce *Humanisme de l'autre l'homme*

Koniec humanizmu, metafizyki, śmierci człowieka, śmierć Boga czy Bogu – to idee apokaliptyczne lub slogany wysokich warstw intelektualnych. Jak wszystkie oznaki paryskiego smaku lub niesmaku, te słowa narzucają się tyranią ostatniego krzyku mody, lecz jednocześnie stając się dostępne dla wszystkich kieszeni, tracą wartość⁸.

Wydaje się więc, że trzeba się odwołać do filozofii całkowicie innej, doszukującej się głębszej podmiotowości w człowieku, i to podmiotowości zdecydowanie dobrej, mimo, niestety, często negatywnych ludzkich zachowań i działań. Nasz wybór pada przede wszystkim na filozoficzny aspekt człowieka prezentowany przez współczesny personalizm (Emmanuel Mounier, Karol Wojtyła, Józef Tischner i in.), fenomenologię (m.in. Edmund Husserl, Dietrich von Hildebrand, Roman Ingarden, Max Scheler, Alfred Schütz) oraz niektóre postaci egzystencjalizmu (głównie Gabriela Marcela i Karla Jaspersa).

Nie będziemy tu bliżej rozwijać tego skomplikowanego filozoficznego wątku, lecz skupimy się przede wszystkim na podstawowej wiedzy o człowieku, jaką dają nam wymienione nurty filozoficzne, oraz na skonfrontowaniu tej wiedzy z ideą „umiarkowanego bogactwa”, która stanowi naczelny temat szkicu.

Dodajmy, że cały czas mówimy o bogactwie typu materialnego, pamiętając równocześnie, że żadne zasoby finansowe nie są w stanie zaspokoić najgłębszych, duchowych potrzeb człowieka, a bogactwo materialne, i to wykorzystane we właściwy sposób, może służyć wyłącznie jako środek do uzyskania prawdziwego bogactwa wyższych wymiarów.

Jeśli więc przyjmijemy, za Marcelem, że w głębi człowieka, nawet jeszcze poniżej poziomu psychiki, tkwi niezniszczalne, absolutne dobro nazywane przez niego „osobą”, za Wojtyłą – że prawdziwe centrum człowieka nie jest redukowalne do sfery materialnej, a przejawia się głównie poprzez wolne wybory etyczne, za Husserlem – że pierwotne Ja należące do dziedziny ducha jest ponadczasowe i współtworzy swoje światy, a za Hildebrandem – iż „w pewnych dziedzinach serce – bardziej niż intelekt i wola – reprezentuje nasze najgłębsze, najwłaściwsze ja; natomiast w innych dziedzinach rola ta przypada w udziale woli”⁹, to zakorzeniony w tej wiedzy nowoczesny system społeczno-gospodarczy musi promować ową głębię człowieka i, licząc się z niezwykłą, wynikającą właśnie z istnienia owej głębi, godnością każdego człowieka, powinien być mu przyjazny i pomagać w osiągnięciu indywidualnej dojrzałości czy doskonałości. Niewątpliwie nie jest możliwe wyeliminowanie wszelkich nieszczęść, np. śmierci, chorób czy naturalnych kataklizmów, bo taka jest natura rzeczywistości, w której żyjemy, ale właśnie przez sensowny, wspierający dobro system można próbować ograniczyć do minimum zło pochodzące od samego człowieka, jeśli ten niewłaściwie użyje swojej wolności.

⁸ B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1977, s. 6.

⁹ D. von Hildebrand, *Serce*, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1987, s. 156.

Jak to wszystko odnosi się do idei „umiarkowanego bogactwa”? Otóż wydaje się, że nowoczesny system społeczno-ekonomiczny winien pełnić wobec tej idei, a pośrednio także wobec obywateli, potrójną rolę:

- 1) wychowawczą,
- 2) terapeutyczną,
- 3) regulującą.

Ad 1)

Funkcja wychowawcza polegałaby na propagowaniu i rozpowszechnianiu idei „umiarkowanego bogactwa”. Dlaczego właśnie idei bogactwa, a nie ubóstwa? Dlaczego „umiarkowanego bogactwa”, a nie nieograniczonego?

Zacznijmy od przeciwstawienia: bogactwo – ubóstwo. Jak już powiedzieliśmy, bogactwo materialne nie zaspokaja wszystkich potrzeb człowieka, szczególnie tych wyższych, jednak w obrębie naszej zachodniej cywilizacji stanowi w zasadzie warunek korzystania z rozmaitych dóbr świata, z urody życia – również w jego wyższych wymiarach.

Przy odpowiednio wysokim poziomie zasobności materialnej społeczeństwa ułatwiona również zostaje, a czasem wręcz w ogóle umożliwiona, walka z cierpieniem, którego – mimo najlepszej woli człowieka – ze świata całkowicie usunąć się nie da.

Łatwiej jest też programować i realizować szeroko pojęte, dotyczące różnych dziedzin życia, działania profilaktyczne, zapobiegające niepotrzebnemu cierpieniu, zanim się ono pojawi.

Tak więc to raczej bogactwo materialne obywateli, a nie ubóstwo winno być preferowane w nowoczesnym społeczeństwie. Nie może się to jednak odbywać bez równoczesnego uświadamiania, iż powinno ono stanowić środek do osiągnięcia wartości wyższych, a nie ostateczny cel działalności człowieka. Innymi słowy: idealny system społeczno-gospodarczy winien równocześnie eliminować kuszenie ułudą autentycznej wartości, którą przecież bogactwo materialne samo w sobie nie jest.

Z kolei istnieje kilka podstawowych powodów, dla których należałoby propagować ideę „bogactwa umiarkowanego”, a nie nieograniczonego.

Przede wszystkim nieograniczona możliwość poszukiwania materialnego bogactwa może okazać się bardzo niekorzystna dla człowieka. Często bowiem człowiek zbyt mało zna siebie, aby przewidzieć, jakie skutki dla jego psychiki, a szerzej nawet – dla jego człowieczeństwa, może mieć nawyk dążenia do osiągnięcia coraz wyższego standardu życia.

Owo przyzwyczajenie stanowi pokusę praktycznie nie do zaspokojenia, która powoduje w efekcie dodatkowe, niepotrzebne cierpienia. Przecież – jak pisał już Henri Bergson w *Dwu źródłach moralności i religii* – cierpienie może również pochodzić „ze zbyt wyszukanych upodobań lub ze sztucznych potrzeb”¹⁰.

¹⁰ H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło SJ i K. Skorulski SJ, Kraków 1994, s. 254.

W podobnym duchu wypowiadał się też Władysław Tatarkiewicz:

Wraz z lepszym zaopatrzeniem wzrastają potrzeby i trudniejsze staje się ich zaspokojenie. Kto nie ma do zwalczenia elementarnych braków, ten odkrywa w swym życiu inne braki; gdzie nie ma cierpień elementarnych, tam rozrastają się inne. W miarę jak życie staje się wygodniejsze i przyjemniejsze, zwiększa się przywiązanie doń; wraz z przywiązaniem, zwiększa się obawa o nie; a z obawą przybywają nowe cierpienia.¹¹

Równocześnie bezustanna pogoń za bogactwem materialnym dla nie w pełni dojrzałego człowieka, łatwo ulegającego rozmaitym nałogom, może stać się formą zniewolenia¹², którego przecież tak naprawdę nie pragnął.

Gdyby nawet pominąć przedstawione wyżej powody, to nieograniczone bogactwo nie powinno stać się ideałem dla człowieka żyjącego we wspólnocie, dopóki wszyscy, którzy tego zechcą, nie zaspokoją przynajmniej swoich podstawowych potrzeb. Wydaje się to wymogiem ogólnoludzkiej solidarności, niewątpliwie wypływającej bezpośrednio z ogólnej zasady wzajemnej miłości, która to zasada – jak pisze Jan Paweł II – zakładając poszanowanie każdej osoby i jej praw, „zawiera reguły sprawiedliwości społecznej, których celem jest przyznanie każdej osobie tego, co się jej należy, oraz harmonijny rozdział dóbr doczesnych pomiędzy osoby, rodziny i grupy”¹³.

Wreszcie nieograniczona ekspansja człowieka w poszukiwaniu coraz większej ilości dóbr materialnych i konsumpcyjnych może doprowadzić do tak wielkiej degradacji Ziemi, że później zaspokojenie potrzeb stanie się w ogóle niemożliwe, np. ze względu na zbyt wielkie zatrucie środowiska naturalnego, przed czym ciągle przestrzegają ekolodzy. W ich tekstach często mówi się o potrzebie „zrównoważonego ekorozwoju”, „o humanizmie ekologicznym” itd.¹⁴

Wróćmy do wychowawczej roli nowoczesnego systemu społeczno-ekonomicznego zawierającego ideę „umiarkowanego bogactwa”. Pozostaje jeszcze jedna istotna funkcja do spełnienia: państwo swoimi mechanizmami systemowymi winno wspierać takie sposoby pozyskiwania bogactwa, a także sposoby jego wykorzystania, które byłyby zgodne z su-

¹¹ W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, Warszawa 1985, s. 151.

¹² Byłaby to forma niewoli dobrowolnej, którą np. Lucjusz Anneusz Seneka uważał za najbardziej haniebną – por. L.A. Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 157.

¹³ Jan Paweł II, *Katecheza o Kościele*, nr 67 (28 VII 1993), pkt 2. Od innej strony rzecz ujmując, można by powiedzieć, że dążenie do luksusu i sam luksus byłby moralnie usprawiedliwiony tylko wówczas, gdyby wszyscy mieli równą szansę osiągnięcia poziomu, w którym luksus jest możliwy. Na marginesie dodajmy, że chęć podzielenia się z innymi, bardziej potrzebującymi, przejawiała ostatnio – jak donosi prasa – grupa amerykańskich milionerów, którzy utworzyli specjalną fundację.

¹⁴ Por. np. H. Skolimowski, *Humanizm ekologiczny. Odpowiedź na pytanie: „Dokąd zmierzamy?”*, [w:] A. Papuziński, Z. Hull (red.), *Wokół eko-filozofii. Księga jubileuszowa ostarowana Profesorowi Henrykowi Skolimowskiemu dla uczczenia siedemdziesiątych urodzin*, Bydgoszcz 2001, s. 221–224. Por. też I.S. Fiut, *Ekoetyka: geneza, problemy i spory*, [w:] W. Jaworski (red.), *Człowiek – etyka – polityka*, Kraków 1998, s. 41–55.

mieniem człowieka. Innymi słowy, gwarantując możliwość spełnienia tych etycznych postulatów, uczyłoby uczciwości w życiu społecznym i gospodarczym. Dlaczego jest to takie istotne?

Nie można nie zgodzić się z opinią Józefa Tischnera, który w *Etyce solidarności* pisze:

Godność człowieka określa etyczną perspektywę rozwoju człowieka. Mówi ona o potrzebie takiego systemu społecznego, który by dawał możliwość rozwoju człowieka, poczynając od jego wnętrza. To, co zewnętrzne, winno rozpoczynać się od tego, co wewnętrzne.

Demokracja więc – sądzi J. Tischner – powinna być „demokracją etyczną”¹⁵. Rozwój nie może pomijać wymiaru moralnego – czytamy z kolei w *Christifideles laici* Jana Pawła II – ponieważ „jesteśmy poddani prawom nie tylko biologicznym, ale także moralnym, których nie można bezkarnie przekraczać”¹⁶.

Ad 2)

Jakie funkcje terapeutyczne powinien spełniać system, w którym jest propagowana i możliwa do zrealizowania idea „umiarkowanego bogactwa”? Wymienimy je po kolei.

Po pierwsze, poprzez stworzenie poczucia bezpieczeństwa socjalnego powinno nastąpić wyzwolenie od lęku przed ubóstwem i wszystkimi jego konsekwencjami. Każdy bowiem lęk – jak twierdzi wybitny znawca ludzkiego wnętrza, Dietrich von Hildebrand – jest „jednym z największych wrogów naszej wolności”, bardzo utrudniającym autentyczne doskonalenie siebie¹⁷.

Po drugie, nowoczesny system społeczno-gospodarczy może pomóc wyzbyć się dość powszechnego uczucia zazdrości czy nawet zawiści, jeśli każdy ma równe szanse posiadać w sferze materialnej to, co posiadają inni, można by powiedzieć – „obiektywne” podstawy zazdrości.

Po trzecie wreszcie, dzięki promowaniu idei umiaru może zostać ułatwione wyzwalać się od pożądań, a tym samym osiągnięcie dojrzałości, kiedy to – używając języka Ericha Fromma – bardziej „będąc” niż „posiadając”, zmierza się w kierunku dojrzałej miłości, tej jedynej formy bliskości, „która nie hamuje rozwoju, nie powoduje ani taré, ani marnotrawstwa energii. „Miłość konstytutywnie nie jest konfliktowa i nie prowadzi do trwonienia energii – wyjaśnia dalej Fromm – gdyż łączy dwie najgłębsze potrzeby ludzkie: bliskości i niezależności”. Systemowe ułatwienie wyzwolenia się z pożądań i przybliżenie się do stanu dojrzałości nie tylko dają szansę, ale wręcz skłaniają człowieka do „funkcjonowania optymalnego”¹⁸.

¹⁵ J. Tischner, *Etyka solidarności*, wyd. II, Kraków 2000, s. 59.

¹⁶ Jan Paweł II, *Christifideles laici*, pkt 43.

¹⁷ Por. D. von Hildebrand, *Przemienienie w Chrystusie*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1982, s. 195 i 213.

¹⁸ Por. E. Fromm, *op. cit.*, s. 93.

Ad 3)

Aby wypełnić dwie pierwsze funkcje, nowoczesny system musiałby dysponować mechanizmami, które w odpowiedni sposób regulowałyby życie społeczno-gospodarcze.

W ocenie obecnej sytuacji światowej wypada zgodzić się z Charlesem Taylorem, iż po doświadczeniach związanych z wolnym rynkiem na Zachodzie i po doświadczeniach komunizmu:

(...) stojące przed nami wyzwanie to w gruncie rzeczy problem, jak połączyć w sposób najmniej destrukcyjny różne mechanizmy działania – mechanizmy konieczne po to, aby mogło istnieć wolne i dostatnie społeczeństwo – które jednak z reguły wchodzi sobie w drogę: alokacja rynkowa, centralne planowanie, społeczna pomoc potrzebującym, ochrona praw jednostki oraz efektywna inicjatywa obywatelska i kontrola demokratyczna. Na krótką metę maksymalna „efektywność” rynkowa może być ograniczona przez każdy z czterech pozostałych mechanizmów; wyniki gospodarcze, a z pewnością sprawiedliwość i wolność ucierpiałyby na ich marginalizacji¹⁹.

Taylor pisze dalej:

Nie możemy obalić rynku, ale nie możemy również organizować się wyłącznie na modłę rynkową. Ograniczenie rynku może być kosztowne; wszelako pozostawienie mu pełnej swobody doprowadziłoby do katastrofy. Kierowanie współczesnym państwem to nieustanne przywracanie równowagi między roszczeniami, które się wzajemnie znoszą; to ciągłe poszukiwanie nowych, twórczych rozwiązań, w miarę jak dawne stany równowagi okazują się fatalne²⁰.

Proponowany przez nas „przyjazny rynek wspomagany informacyjnie” ma być taką próbą poszukiwania rozwiązań przede wszystkim dla naszego kraju w jego trudnej sytuacji, rozwiązań, w których mogłoby dojść do głosu „przymierze: wolnego rynku i solidarności” – jak stwierdził Jan Paweł II w przemówieniu do przedstawicieli władz państwowych wygłoszonym na Zamku Królewskim w Warszawie 8 czerwca 1991 roku, powołując się na myśliciela włoskiego Rocca Buttiglione²¹.

¹⁹ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Kraków 2002, s. 105.

²⁰ *Ibidem*. Katastrofa polcałaby m.in. na tym, że po gruntownym wycofaniu się rządu z gospodarki nie tylko nie ocalałaby efektywność gospodarcza, ale i wolność nie „przetrawiłaby długi w konkurencyjnej dżungli – którą stworzyłby naprawdę dziki kapitalizm – z jej nie zrekompensowanymi nierównościami i wyzyskiem” (*ibidem*).

²¹ Jan Paweł II, *O państwie*, wstęp i oprac. P. Słabek, Kraków 2001, s. 86. Cytowany R. Buttiglione pisał: „Polacy mogą albo wejść po prostu do społeczeństwa konsumpcyjnego, zajmując w nim – jeśli się im powiedzie – ostatnie miejsce, zanim nie zamknie ono definitywnie swych bram dla nowych przybyszy, albo też przyczynić się do ponownego odkrycia wielkiej, głębokiej, autentycznej tradycji Europy, proponując jej jednocześnie przymierze: wolnego rynku i solidarności” (*ibidem*). Jan Paweł II dodaje: „Ufajmy zatem, że wprowadzając wolny rynek, Polacy nie zaprzestaną utrzymywać w sobie i pogłębiać postawy solidarności” (*ibidem*, s. 87).

Podamy teraz wybrane przykłady ogólnych zasad, a także konkretnych rozwiązań w ramach przyjaznego rynku, związanych z interesującą nas problematyką tworzenia dla każdego uczciwego człowieka okazji do zdobycia „umiarkowanego bogactwa”.

Wymieńmy najpierw kilka ogólnych zasad, bez których – jak się wydaje – stworzenie takich szans jest niemożliwe:

- zastąpienie dotychczasowego, czasem celowo zbyt skomplikowanego prawa, tworzonego często na zamówienie rozmaitych grup nacisku, a nie w imię „dobra wspólnego”²², prawem jasnym, prostym, zrozumiałym dla wszystkich, opartym na podstawowych regułach etycznych, przyjęcie przez wszystkich przedstawicieli wymiaru sprawiedliwości zasady interpretowania tegoż prawa przez pryzmat „ducha”, a nie „liter”²³;
- całkowita jawność życia gospodarczego, która ograniczy możliwości nadużyć;
- radykalne zwalczanie biurokracji, tak państwowej, jak i samorządowej, przy równoczesnej indywidualnej odpowiedzialności wszystkich urzędników za podejmowane decyzje;
- wykorzystanie sił i zdobyczy nauki (rynek byłby „oparty na wiedzy”), m.in. przy tworzeniu rządowych projektów gospodarczych związanych z szeroko pojętą ekologią i profilaktyką czy też przy gromadzeniu danych dla projektowanych dla każdej gminy ośrodków informacji gospodarczej (OIG);
- wykorzystanie nowoczesnych technik informacyjnych celem zapewnienia łatwego dostępu obywateli do wszelkich informacji związanych z życiem ekonomicznym, m.in. we wspomnianych wyżej ośrodkach informacji gospodarczej;
- ograniczenie interwencjonizmu państwa do minimum poza systemowymi rozwiązaniami zawartymi w prostym i czytelnym prawie²⁴;
- przyjęcie zasady selekcji pozytywnej.

Na zakończenie podajmy kilka wybranych projektów przepisów szczegółowych, które mogą ułatwić osiągnięcie celu, o którym mowa w naszym artykule, a mianowicie stopniowe wcielanie w życie idei „umiarkowanego bogactwa”:

- jednolity niski podatek dochodowy liniowy;
- obowiązek płacenia podatku dochodowego przez wszystkie osoby i firmy prowadzące działalność gospodarczą na terenie kraju;
- jednolity niski podatek od kupna – sprzedaży i podatek spadkowy;
- ogłoszenie w ośrodkach informacji gospodarczej list optymalnych cen na wszystkie wyroby i optymalnych płac we wszystkich zawodach; prowadzenie przy tym polityki stosunkowo wysokich płac jako jednej z sił napędowych gospodarki;

²² W sprawie rozumienia „dobra wspólnego” por. m.in. ks. A. Zwoliński, *Etyka bogacenia*, Kraków 2002, s. 186 i inne. W książce tej znajdują się również omówione szczegółowo inne aspekty interesującej nas problematyki.

²³ Na marginesie dodajmy, że w konkretnej sytuacji Polski konieczne byłoby też samooczyszczenie wymiaru sprawiedliwości przez usunięcie z jego szeregów osób skompromitowanych.

²⁴ Takie sensowne, bazujące na rozstrzygnięciach naukowych prawo winno swoimi konkretnymi przepisami sprzyjać przedsiębiorczości i twórczej myśli obywateli, jednocześnie dzięki temu – jak pisał J. Tischner w *Etyce Solidarności* (s. 58) – z natury przeciwstawne: rozumność i wolność.

- wprowadzenie jednolitej obowiązującej maksymalnej marży związanej ze sprzedażą towarów;
- wyeliminowanie i karanie zbędnego pośrednictwa;
- czytelna i prosta księgowość podmiotów gospodarczych;
- kontrola przestrzegania uczciwości w działaniach ekonomicznych przez specjalnie powołane jednostki Policji Gospodarczej.

Refleksja o globalnych nierównościach

ROZDZIAŁ 7

Globalne nierówności i konflikty etniczne we współczesnym świecie

Regina Artymiak

Poszukiwanie nowej axis mundi zaprzęta uwagę badaczy i polityków początku naszego stulecia. Wydaje się, że zasadniczą cechą rodzącego się w ciągu ostatniej dekady XX wieku i obecnie nowego porządku międzynarodowego jest globalizacja rynków i obiegu informacji. Równocześnie wciąż podejmowane są próby uniwersalizacji klasycznych wartości liberalnej demokracji, zwłaszcza suwerenności jednostki. Zachodząca dziś rewolucja liberalna i tworzenie się otwartej globalnej przestrzeni rodzą jednocześnie nadzieje i lęki. Wbrew poglądom Francisa Fukuyamy¹ o końcu historii (w sensie końca wojen wielkich ideologii i triumfu liberalnej demokracji) idee demokracji i pokoju światowego nie są akceptowane powszechnie i jednoznacznie, a świat, jak twierdzi Ryszard Kapuściński, nie okazał się „mieszkaniami do wynajęcia”².

Okazało się, że „trzecia fala demokratyzacji”³, czyli innymi słowy globalizacja wolności oraz triumf gospodarki wolnorynkowej, nie eliminują automatycznie nierówności społecznych i gospodarczych. Co więcej, globalizacja według wzorów wolnorynkowych utrwaliła, a nawet powiększyła różnice w poziomie dochodu i szansach rozwojowych różnych państw i ugruntowała dysproporcje między bogatymi i biednymi. Nie może więc dziwić dynamika rozwoju ruchów antyglobalistycznych głoszących hasła sprawiedliwości, równości społecznej, potrzeby stworzenia nowego, bardziej sprawiedliwego ładu gospodarczego na świecie, zrównoważonego rozwoju itp. Demokracja sama w sobie nie jest tożsama z dobrobytem, stwarza jedynie warunki wyjściowe dla gospodarczych inicjatyw i przedsiębiorczości. Rozwój gospodarczy uzależniony jest od wielu czynników kulturowej natury, takich jak morale pracy, dyscyplina społeczna, skuteczność organizacyjna, a także od dostępności kapitału i innych zasobów. Wbrew zapowiedziom teorii neoliberalnej z lat 80. i 90. XX wieku⁴ gwałtownie wzrosły nierówności między krajami najwyżej rozwiniętymi a pozostałymi. Do tradycyjnego zróżnicowania gospodarczego z czasów zimnej wojny stanowiącego podstawę klasyfikacji świata na bogatą Północ i biedne Południe dołączyły nowe podziały między poszczególnymi kontynentami, regionami, państwami, a nawet wewnątrz państw. Uwypukliło się znane, ale niedostrzegane w czasach zimnowo-

¹ *Koniec historii*, Poznań 1996.

² *Lapidarium V*, Warszawa 2002.

³ Określenie S. Huntingtona z jego pracy *Trzecia fala demokratyzacji*, Warszawa 1995.

⁴ Por. T.G. Grosse, *Wybrane aspekty globalizacji gospodarczej i jej patologiczne konsekwencje*, „Studia Polityczne” 2003, nr 14, s. 103–135.

jennej rywalizacji, zjawisko „miękkiego państwa” ze słabością ustawodawstwa, brakiem woli politycznej i samowolą rządzących, przedkładaniem interesu prywatnego nad publiczny oraz korupcją⁵. Tego rodzaju porządku charakteryzują zwłaszcza obszar dawnych wpływów radzieckich.

Reakcją na trudności gospodarcze staje się etniczny egocentryzm i populizm z hasłami wykluczenia obcych, by w ten sposób poprawić poziom własnej egzystencji. Efektem jest częstokroć pograżanie się w krwawych konfliktach niosących światu jedynie powiększający się problem bezpieczeństwa („bezpieczeństwo jednej grupy etnicznej powoduje deficyt bezpieczeństwa w sąsiedniej wspólnotce”)⁶. Sytuacja taka destabilizuje region, odstrasza inwestorów i niweczy szanse na aktywizację gospodarczą. Powszechnie uważa się, że aktywność inwestorów finansowych i dostęp danego kraju do zewnętrznych środków inwestycyjnych zwiększa się niewspółmiernie w warunkach stabilizacji politycznej, a o zakresie siły gospodarczej państw decyduje zdolność kierowania procesami rozwoju gospodarczego i umiejętność wpływania na kształtowanie ładu prawnego i decyzji politycznych. W przypadku, gdy polityka zdominowana jest przez konflikty wewnętrzne przybierające postać walk zbrojnych, trudno oczekiwać pozytywnych rozwiązań gospodarczych i społecznych.

Także nacjonalizm, zwłaszcza w fundamentalistycznej wersji, wiąże się z próbami usprawiedliwiania własnych historycznych klęsk i bieżących niepowodzeń. Powróciła tęsknota za ideałami organicznej wspólnoty, by pod sztandarem walki z nierównościami przeciwstawić się „rynkowemu fundamentalizmowi”⁷, tendencjom i działaniom integracyjnym oraz procesom globalizacji. Wydaje się, że aktualności ponownie nabierają słowa francuskiego filozofa z XIX wieku Ernesta Renana, iż „naród to społeczeństwo zjednoczone przez złudzenia”. Współcześnie najczęstsze są konflikty, w których stają naprzeciw siebie nie państwa, lecz grupy etniczne to samo państwo zamieszkujące.

Koniec zimnej wojny doprowadził do wybuchu konfliktów wewnątrzpaństwowych związanych z aspiracjami grup etnicznych domagających się prawa do samookreślenia. Rządzący często prowadzą wojny przeciw własnemu narodowi. Na początku 1993 roku szacowano, że na świecie toczyło się 48 wojen etnicznych, a tylko na obszarze byłego Związku Radzieckiego odnotowano 148 terytorialno-etnicznych roszczeń granicznych, przy czym 30 z nich miało postać konfliktów zbrojnych⁸. W pięć lat później Sztokholmski Instytut Badań nad Pokojem (SIPRI) w rocznym raporcie wymienił 28 konfliktów zbrojnych na świecie, z których tylko dwa miały charakter wojen pomiędzy państwami. Pozostałych 26 to wojny domowe, w których stawką było zdobycie władzy w państwie bądź kontroli nad terytorium przez jedną z zamieszkałych tam grup etnicznych. Jeżeli zauważymy, że na świecie istnieje 8 tysięcy regionów etnicznego pogranicza, to realizacja

⁵ Twórcą pojęcia to Gunnar Myrdal, zob. tegoż, *Przeciw nędzy w świecie. Zarys światowego programu walki z nędzą*, Warszawa 1975.

⁶ A. Gogolewska, *Kosowo: zmiana paradygmatu*, „Studia Polityczne” 2002, nr 10, s. 156.

⁷ Twórcą określenia jest Georges Soros, amerykański finansista, promotor globalnego rynku, autor książki *Oblicza współczesnego kapitalizmu*, Warszawa 1999.

⁸ S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 1998.

naczelnego hasła nacjonalistów, by granice etniczne pokrywały się z politycznymi, nie jest możliwa do zrealizowania bez konfliktu lokalnego czy regionalnego, a nawet zaangażowania sił globalnych dla jego wygaszenia⁹. Nie znaczy to, że wojny między państwami przeszły do historii wraz z końcem XX wieku¹⁰. Kilka najpoważniejszych konfliktów może stwarzać zagrożenie dla pokoju światowego, np. Izrael – Palestyńczycy, Korea Północna – USA i Japonia, Indie – Pakistan.

Politycy, publicyści i uczeni zwracają uwagę, że żyjemy w świecie rażących kontrastów nie tylko w kategoriach ekonomicznych. W wielu objętych konfliktem państwach czy regionach obowiązuje tzw. plemienne widzenie świata. Między zwalczającymi się grupami nie ma w zasadzie różnic dających się opisać „językiem demokratycznym”. Wskaźnikiem przynależności jest plemię, grupa etniczna lub narodowa. Funkcjonują „etykiety” tożsamości szczepowych, np. w Afganistanie – Pasztunowie, Tadžycy, Uzbeki, Hazarowie, Turkmeni, Beludżowie, Nuristańczycy, Paszajowie itd. Obok organizacji społeczeństwa opartej na zasadach liberalnej demokracji funkcjonują społeczności żyjące w strukturach klanowych, w których trudno dostrzec elementy kultury uniwersalne dla ogólnoludzkiej cywilizacji¹¹. Zauważa się także odradzanie się „romantycznego antykapitalizmu wśród francuskich farmerów i polskich chłopów, neoanarchistów i latynoamerykańskich nacjonalistów, następców Boliwara”¹².

Równolegle do procesu integracji występuje zjawisko rozpadu państw i dezintegracji narodów, mnożą się ruchy separatystyczne, nie gasną konflikty etniczne, rasowe i religijne. Przekonanie, że różnorodność etniczna jest źródłem bogactwa kulturalnego, nie może przysłonić prawdy, że jest także nieuchronnym źródłem konfliktów. Dostrzegamy to w Europie Środkowo-Wschodniej, na obszarze byłego Związku Radzieckiego, na terytoriach ekonomicznie nierozwiniętych o anachronicznej strukturze gospodarczej oraz niskim poziomie egzystencji, a także bardzo niskim poziomie wykształcenia. Z liczącej pięćdziesiąt trzy państwa Afryki w piętnastu istnieją ogniska zapalne lub trwają walki. Dodatkowym czynnikiem destabilizującym kontynent są zamachy stanu oraz rządy dyktatorów skłóconych z władzami państw ościennych.

W takich krajach, jak Kongo, Sudan, Czad, Sierra Leone, Somalia, Rwanda, Wybrzeże Kości Słoniowej, toczą się wojny nie tylko o władzę w państwie. Czasami mniejszości

⁹ E. Gellner, *Nacjonalizm*, Warszawa 1989.

¹⁰ Zob. A. Zwoliński, *Wojna – wybrane zagadnienia*, Kraków 2003.

¹¹ Nawet w Europie zetknijmy się z tym problemem w przypadku terroryzmu korsykańskiego opartego na działalności kilku zbrodniczych klanów oraz przestępczości zorganizowanej w wydaniu mafii albańskiej również mającej strukturę rodowo-klanową. Natomiast dyskusja nad definiowaniem cywilizacji i kultury toczy się (szczególnie w antropologii kulturowej) od lat. Próbę jej podsumowania przedstawił swego czasu niemiecki filozof Norbert Elias w książce *Über den Prozess der Zivilisation*. Cywilizacja, według Eliasa, pomniejsza różnice narodowe, kładąc nacisk na ujednolicenie, a więc unifikację świata. Kultura natomiast podkreśla te różnice, odmienności i odrębności, unikatowość każdej tożsamości. Zob. też R. Kapuściński, *Lapidarium...*

¹² V. Tismanescu, *Fantazje zbawienia. Demokracja, nacjonalizm i mit w postkomunistycznej Europie*, Warszawa 2002, oraz Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2001.

okopują się na swoim terenie etnicznym czy plemiennym i bronią go jako substytutu państwowości. Kolumbijska partyzantka od 40 lat walczy z rządem, zajmując blisko połowę terytorium kraju. Strony konfliktu są dobrze uzbrojone, często kontrolują eksploatację bogactw naturalnych, np. ropy naftowej, diamentów, metali szlachetnych, szukają środków na prowadzenie działań zbrojnych w handlu narkotykami i bronią lub nakładają podatek wojenny na ludność zamieszkującą obszar konfliktu. W każdym przypadku dochodzi do dewastacji kraju oraz wyniszczania bezbronnej ludności cywilnej na drodze czystek etnicznych lub wysiedlania z zajmowanego terytorium.

W wyludnionej po wojnie Bośni mieszka dziś o 38% ludności mniej niż w czasach jugosłowiańskich, z czego 90% stanowią bezrobotni. Jedynie 20% zdolności produkcyjnych kraju nie zostało zniszczone. Chorwacja cierpi z powodu podobnych problemów. Po wojnie produkcja zmalała do poziomu państw rozwijających się, a całe połączenie kraju wyludniły się, gdy w następstwie czystek etnicznych, exodusu przed działaniami wojenymi oraz w poszukiwaniu pracy z rejonów zdegradowanych wojną Chorwaci zaczęli masowo migrować na wybrzeże dalmatyńskie. W wielu miastach bezrobocie osiągnęło niewyobrażalny wręcz poziom 70%. Osoby, które przed wojną pracowały w Serbii lub Słowenii, nie nabyły prawa do zasiłków. Sytuacja 180 tysięcy uchodźców mieszkających na terenie Chorwacji pogłębia fałę pesymizmu i przyczynia się do wzrostu niezadowolenia z powodu narastającej biedy i – co gorsza – braku perspektyw na poprawę warunków. Region byłej Jugosławii wymaga rekonstrukcji i rozbudowy infrastruktury, która niezbędna jest dla rozwoju nowoczesnego przemysłu i rolnictwa. Wiele wskazuje na to, że mimo upływu kilku lat plany przywrócenia tego regionu do stanu sprzed konfliktów wymagają zaangażowania równego odbudowie Europy ze zniszczeń po II wojnie światowej¹³. Chaos, nieład, zapaść gospodarcza, deformacja budżetu państwa poprzez wzrost nakładów na zbrojenia, rosnąca przestępczość, wyodrębnianie się grup militarnych walczących między sobą, brak jakiegokolwiek opieki socjalnej (jeżeli nie liczyć doraźnej pomocy ze strony międzynarodowych akcji humanitarnych) – pogłębiają i tak już istniejące nierówności na różnych szczeblach ludzkiej egzystencji. W następstwie biedy rodzi się poczucie bycia spychanym na margines, narasta uraza, gorycz i frustracja ludzi, którzy nie widzą dla siebie szans poprawy losu. To z kolei powoduje wzrost niezadowolenia, stając się dodatkowo czynnikiem konfliktogennym.

Głównym następstwem wojen jest jednak nędza. Obok zmian granic i dewastacji terytorium oraz demoralizacji społeczeństw, widoczny jest pogarszający się stan zdrowia ludności, wysoka śmiertelność jako skutek głodu i braku lekarstw oraz straty ludnościowe w następstwie działań zbrojnych, zwłaszcza wśród ludności cywilnej, głównie kobiet i dzieci. Ryszard Kapuściński¹⁴, baczny obserwator współczesności i znany autor reportaży, pisze, że są wojny i konflikty, w których giną przede wszystkim cywile. Armie to paradoksalnie enklawy bezpieczeństwa. Świadome siły rażenia współczesnej broni przestają ze sobą

¹³ Apel o uratowanie dzieci Bośni pani Helgi Zapp-La Rouche, prezydenta Instytutu Schillera, www.larouchepub.com/polish/ns/ns10.html

¹⁴ *Ciszej z tymi werblami*, „Gazeta Wyborcza”, 24.–26.12.2002.

walczyć, kierując atak na bezbronną ludność. Wojna toczy się o zajęcie terytorium wroga, na którym nie ma jego sił zbrojnych. Po zajęciu terenu dokonuje się czystek etnicznych, czasami ma miejsce masowy exodus ludności. Na marginesie warto zauważyć, że w czasie I wojny światowej na dziesięciu zabitych żołnierzy przypadał jeden cywil, dzisiaj na dziesięciu zabitych cywili przypada jeden żołnierz. Już teraz demografowie na terenach obecnych konfliktów dostrzegają przyszłe obszary klęski demograficznej.

Cel nadrzędny, jakim jest zniszczenie przeciwnika, zagłusza u polityków i dowódców wojskowych racjonalne myślenie o kondycji państwa. Wydatki na zbrojenia oraz zniszczenia wojenne powodują załamanie gospodarcze, a nawet utratę wcześniej zajmowanej pozycji¹⁵. Zwłaszcza konflikty długotrwałe, prowadzone z ogromną determinacją, bez liczenia się ze stanem gospodarki, kondycją fizyczną i psychiczną społeczeństw, rujną dotychczasowy dorobek i niweczą motywację do działań na rzecz odbudowy¹⁶.

Okrutny element konfliktów to cierpienia dzieci, a także czynny udział w walkach nastolatków (jak to ma miejsce w armiach afrykańskich). W samej Bośni w latach 1992–1995 10,7% dzieci i młodzieży w wieku od roku do 19 lat zostało zamordowanych lub zginęło, 19,8% odniosło rany, a 15,3% zostało inwalidami wojennymi. Wiele dzieci to ofiary czystek etnicznych. Tysiące nieletnich, często wcielonych siłą do grup zbrojnych, brało udział w walkach po stronie opozycji lub sił rządowych w Sierra Leone, Burundii, Gwinei-Bisau, Somalii, Angoli i Sudanie. Najmłodsze z nich mają po 7 lat. Według danych szacunkowych prezentowanych przez byłego Wysokiego Komisarza ONZ ds. Uchodźców, Sadako Ogata¹⁷, w latach 90. ubiegłego wieku ponad 2 miliony dzieci zginęło w konfliktach, około 6 milionów było rannych, a milion zostało osieroconych. Aż 10 tysięcy dzieci rocznie zostaje okaleczonych przez miny. Według szacunków ONZ na świecie jest około 50 milionów wysiedlonych, którzy szukają bezpieczeństwa w innych krajach. Ponad połowa z nich to dzieci. Tylko w Europie Zachodniej przebywa około 100 tysięcy takich dzieci pozbawionych opieki. Corocznie w Europie, Ameryce Północnej, Australii i Oceanii około 20 tysięcy dzieci bez opieki składa samodzielnie wnioski o status uchodźcy.

Należy zgodzić się z Janem Budge i Kennethem Newtonem¹⁸, że po narzuconym przez komunizm okresie zamrożenia nacjonalizmu odrodzenie narodowe miało charakter nacjonalistyczny w Europie Środkowej i Wschodniej od Czech do Ukrainy i od Estonii do Bośni i Hercegowiny. Nacjonalizm zaczął nabrzmiewać w warunkach ostrego kryzysu gospodarczego towarzyszącego procesowi transformacji ustrojowej, kiedy okazało się, jak łatwo o społeczny wybuch z charakterystycznym poszukiwaniem winnych za ten stan rzeczy.

Dla kontrastu – w Europie Zachodniej nacjonalizm etniczno-terytorialny w dużej mierze powstrzymano. Został on złagodzony poprzez polityczną dewolucję i regionalizm,

¹⁵ Jugosławia przed rozpadem osiągała najwyższy spośród państw europejskich dochód z turystyki (wyższy niżeli Francja!).

¹⁶ Z. Cesarz, E. Stadtmüller, *Problemy polityczne współczesnego świata*, Warszawa 2001.

¹⁷ www.unhcr.pl/podstawowc/dzieci-uchodzcy.html

¹⁸ J. Budge, K. Newton, *Polityka Nowej Europy. Od Atlantyku po Ural*, Warszawa 1999, s. 146, 282.

system polityczny liberalnej demokracji, system partyjny oraz działanie grup interesu. Dzięki temu nacjonalizm stał się jednym z elementów politycznej tkanki pluralizmu demokratycznego i przestał być zagrożeniem dla integralności terytorialnej państwa. Oczywiście trudno pominąć milczeniem „trzecią falę” nacjonalizmu widoczną w Irlandii czy w kraju Basków, ale mimo wszystko jest to wyjątek potwierdzający regułę. Ruchy etniczne o charakterze folkloru politycznego obserwujemy w ustabilizowanych krajach Zachodu (Kanada, Włochy, Belgia, Holandia, Wielka Brytania). Są pochodną dążeń regionów o odmiennych uwarunkowaniach kulturowych, a zarazem silnych gospodarczo, do korzystania z nadarzających się możliwości wynikających z procesów globalizacji. Osłabiając więc ze swoim centrum politycznym, rejony te stają się bardziej autonomiczne i szukają szansy na arenie europejskiej i globalnej.

Wydaje się, że tożsamości narodowe są współcześnie zagrożone przez międzynarodową rewolucję technologiczną. Naród był początkowo pojęciem związanym z plemieniem, nie z terytorium. Istniały przecież wędrujące ludy nomadów. Wraz z rewolucją przemysłową następował rozwój państwa narodowego. Historycznie rzecz biorąc, te dwa procesy były ze sobą ściśle związane (szczególnie w kręgu kultury Zachodu). Dziś żyjemy w czasach kolejnej rewolucji przemysłowej, kiedy postęp technologiczny rodzi nowe sposoby wytwarzania i dystrybucji wszelkiego rodzaju dóbr. W konfrontacji z rozwojem globalnego handlu, przepływem towarów, kapitału oraz globalną synkretyzacją kultury maleje znaczenie państwa narodowego, które nie może być już suwerenne w klasycznym tego słowa znaczeniu. Nacjonaliści tworzą więc bariery ideologiczne, by stawiać opór przemianom w skali makro, widząc w tym jedyny sposób na uchronienie przed zniszczeniem (w ich przekonaniu) kultur narodowych. Słychać coraz więcej złowrogich głosów domagających się czystości etnicznej państw. Im bardziej postępują procesy globalizacyjne i ruchy integracyjne, tym jaskrawiej są widoczne nacjonalizmy, separatyzmy i prawicowy ekstremizm opierające się na pretensjach do imigrantów, mniejszości i sąsiadów tylko dlatego, że mają inne korzenie kulturowe.

Małe narody i grupy etniczne żądają nie tylko uznania swoich praw kulturowych, czego społeczność międzynarodowa nie kwestionuje, ale także szerokiej autonomii. Zabiegają o utworzenie własnego państwa, upatrując w tym gwarancji własnej tożsamości. Taka samodzielność jako warunek zachowania tożsamości niesie wiele problemów. Często małe kraje skazane są na napaści, zubożenie, walki wewnętrzne, które na obszarach bez żadnej tradycji demokratycznej przyjmują wyjątkowo brutalne formy w postaci czystek etnicznych. Pojawiają się tezy o światowej wojnie etnicznej¹⁹ uzasadniane rodzeniem się lub odradzaniem tzw. kwestii narodowych niezwykle silnie widocznych w latach 90. w Europie Środkowej czy na obszarze byłego Związku Radzieckiego. Według takich poglądów konflikt bałkański czy wydarzenia na Zakaukaziu to „wzorzec” wojen kultur na styku polityki i religii.

Wydarzenia lat 90. uświadomiły także, że niekoniecznie – jak twierdzili marksiści – kwestie ekonomiczne stanowią podstawowy czynnik zmian. W wielu przypadkach okaza-

¹⁹ S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 1998.

to się, że nadrzędne znaczenie ma kultura. Ludzie gotowi są walczyć o religię, kulturę, tradycje, nawet wówczas, jeżeli to nie leży w ich interesie ekonomicznym, cierpliwie znosząc sankcje gospodarcze i embarga. Bo przecież nie leży w interesie irańskiej gospodarki utrzymywanie przez dwadzieścia lat embarga, narzuconego faktycznie Iranowi na jego własne życzenie. Po prostu kultura stała się nowym polem walki.

Dlatego też wytwory kultury, takie jak książki (sprawa potępienia *Szatańskich werse-
tów* Salmana Rushdiego w Iranie), filmy czy obrazy (zniszczenie posągów Buddy przez talibów), stają się coraz częściej zarzewiem konfliktów. Możemy to zaobserwować na przykładzie dynamiki powtórnej ekspansji islamu poza tradycyjny obszar geohistoryczny. Nabierają rangi jeżeli nie globalnego, to z pewnością kontynentalnego problemu, i to na płaszczyźnie narodowej, kulturowej, religijnej, społecznej i politycznej.

Samuel P. Huntington²⁰, w przeciwieństwie do Francis Fukuyamy, nie twierdzi, że świat będzie jednolity i że liberalno-demokratyczny kapitalizm spełni rolę samoregulato-
ra zapewniającego światu stabilność międzynarodowego układu. Sądzi, że stosunki międzyna-
rodowe zostaną zdominowane przez starcie cywilizacyjne. Tak jak dla XX wieku charakterystyczną cechą polityki globalnej był podział wzdłuż linii ideologicznych, tak dla wieku XXI będzie to podział wzdłuż linii kulturowych. To nie konflikty teorii społecznych i ustrojów politycznych, jak w czasach zimnej wojny, określać będą przyszłość, lecz uwa-
runkowania religijne i kulturowe oraz możliwe antagonizmy między kręgami kulturowy-
mi: zachodnim, islamskim, chińskim, japońskim, hinduistycznym, słowiańsko-prawosław-
nym, ewentualnie afrykańskim. Następną wojną światową, o ile taka nastąpi, byłaby wojna
między cywilizacjami – twierdzi amerykański politolog. Coraz więcej państw modernizu-
je się, lecz nie westernizuje. Uniwersalistyczne aspiracje Zachodu doprowadzą natomiast
do nasilania konfliktów z innymi kręgami kulturowymi, w tym z islamistami i ich koncep-
cją państwa wyznaniowego. Trzeba przyznać, że analiza źródeł współczesnych konfliktów
w pewnym stopniu uprawniała S. Huntingtona do postawienia powyższej diagnozy, choć
jego idee mają zarówno swoich zwolenników, jak i przeciwników.

Wojny toczyli prawosławni Rosjanie i muzułmańscy Czeczeni, chrześcijańscy Ormia-
nie i muzułmańscy Azerowie, prawosławni Grecy i muzułmańscy Turcy walczyli o Cypr
jeszcze w czasach zimnej wojny. Klasycznym przykładem konfliktów społeczności wielo-
etnicznych i wieloreligijnych była wojna w Bośni, gdzie katolicy Chorwaci, prawosławni
Serbowie i muzułmańscy Bośniacy przez ponad trzy lata prowadzili wyniszczającą wal-
kę. Każda z walczących stron otrzymywała wsparcie dyplomatyczne, a nawet konkretną
pomoc z zewnątrz. Państwa, które to czyniły, kierowały się przede wszystkim pokrewień-
stwem kulturowym, a podstawową przyczyną udzielania poparcia był wątek religijny²¹.

²⁰ S.P. Huntington, *Zderzenie...* Kluczowym pojęciem teorii jest cywilizacja, wielka jednostka kulturowa obejmująca wspólny język, historię, obyczaje i religię, z którą ludzie się identyfikują. Zwłaszcza religia wpływa na wiele wydarzeń, głównie za sprawą fundamentalizmu islamskiego, chrześcijańskiego i hinduistycznego.

²¹ Szerzej zob.: J. Jaffe, *Wielkie mocarstwa*, Warszawa 1999; P. Kennedy, *Mocarstwa świata. Narodziny, rozkwit, upadek*, Warszawa 1999; Z. Brzeziński, *Wielka Szachownica*, 1999; Z. Rudnicki, *Konflikt etniczny a stosunki międzynarodowe*, Warszawa 1997, s. 7–18.

Tragiczny łańcuch zdarzeń w wielu punktach świata sprzyja upowszechnianiu opinii o zaistnieniu chaosu, w którym już nikt nie kontroluje biegu zdarzeń. Nie jest też jasne, na czym to kontrolowanie miałyby polegać, skoro nie ma jednego, wspólnego celu, wokół którego ludzkość byłaby w stanie zorganizować swe działania, stąd m.in. głosy krytyczne wobec ONZ.

Zygmunt Baumann zauważa:

W miejsce świata, przez pół wieku stabilnego, świata o czytelnych podziałach, oczywistych stawkach toczonej gry i niewątpliwych celach i strategiach działania, przyszedł świat pozbawiony widocznej struktury, a być może wszelkiej, choćby okrutnej logiki²².

Należy zgodzić się ze zdaniem Michaela Clarke'a²³, że konflikty etniczne staną się najprawdopodobniej głównym problemem politycznym w naszym stuleciu, choć historia XX wieku obfitowała w tego rodzaju doświadczenia. Konflikty etniczne towarzyszyły podziałowi subkontynentu indyjskiego, a konflikt między Arabami i Żydami występował już w okresie realizacji mandatu brytyjskiego w Palestynie. Światowa opinia publiczna z niepokojem obserwowała, nie potrafiąc położyć im kresu, długotrwałe i dramatyczne w skutkach konflikty w Kongo, Nigerii, Bangladeszu, Sudanie, Rwandzie, w prowincjach indyjskich Pendżab i Kaszmir, Sri Lance, Iraku, Erytrei, Ugandzie, Libanie, na Cyprze i w szeregu innych krajów. Niewiele z nich udało się rozwiązać w sposób zadowalający²⁴.

Na wschodzie i południu Europy separatystyczne dążenia elit politycznych w Jugosławii stały się negatywnym wzorcem do naśladowania. Lista najważniejszych konfliktów obejmuje liczne obszary etnicznego pogranicza, a mianowicie: albańsko-serbskie, macedońsko-greckie, chorwacko-serbskie, grecko-tureckie (Cypr), rumuńsko-węgierskie (Siedmiogród), słowacko-węgierskie oraz słowacko-ukraińskie, a także Krym i Naddniestrze. Tylko na terytorium byłego Związku Radzieckiego, na którym mieszka ponad 190 narodów i narodowości, możliwy jest wybuch około 70 etnicznych konfliktów. Zdarza się, że napięcia na tle etnicznym mogą stanowić pożywkę dla ruchów ekstremistycznych, rasistowskich i nacjonalistycznych podburzających do aktów przemocy i konfliktów zbrojnych. W skrajnych przypadkach tego rodzaju ugrupowania dokonują brutalnych czystek etnicznych lub aktów ludobójstwa, jak to miało miejsce podczas wojny w Bośni i Hercegowinie (1992–1995), wojny w Kosowie (1999), w Górnym Karabachu – ormiańskiej enklawie na terytorium Azerbejdżanu, w Południowej Osetii, Gruzji i Tadżykistanie (w wojnie domowej zginęło tu ponad 20 tysięcy ludzi), czy brutalnego tłumienia przez Rosję powstań w Czeczenii.

Idea samostanowienia, a więc „wybicia się na niepodległość”, znana Polakom z własnej historii, zatacza szerokie kręgi i stanowi formę troski o zachowanie tożsamości narodo-

²² Z. Baumann, *Ponowoczesność...*, s. 45.

²³ W. Malanowski, *Spory i konflikty międzynarodowe*, [w:] *Stosunki międzynarodowe...*, s. 544.

²⁴ Z. Rudnicki, *Konflikt etniczny...*, s. 7.

wej w warunkach globalizacji. Niepokojące jest, że przybiera negatywne formy agresywnej nietolerancji i zamiast służyć wzajemnemu wzbogacaniu kultur, działa destrukcyjnie. Jest to tym bardziej bolesne, że konflikty i wyniesione z nich traumatyczne doświadczenia zbiorowe wpływają na świadomość całych narodów oraz ich elit politycznych i wojskowych. Pogłębiają kompleksy, utrwalają negatywne stereotypy, przyczyniają się do militaryzacji społeczeństw, wzbudzają agresję, nacjonalizm i szowinizm narodowy.

Ubóstwo, nierówności i różne formy społecznej niesprawiedliwości w społeczeństwach rządzonych niedemokratycznie łatwo mogą stać się podstawą zbiorowej frustracji. Ta natomiast, podsycana ekstremistycznymi ideologiami przez przywódców agresywnych ugrupowań, może przybrać formy konfliktów. W wielu krajach Azji i Afryki rządzące elity gromadzą coraz większe bogactwa, nie dbając o los społeczeństw, którymi rządzą w sposób dyktatorski. Taka też jest geneza współczesnego fundamentalizmu, terroryzmu i większości konfliktów etniczno-religijnych naszych czasów. Zniszczenia wojenne i spustoszenia w następstwie zamieszek, czystek i pogromów pogłębiają tylko nędzę oraz ogrom nieszczęć i niesprawiedliwości wielu narodów.

ROZDZIAŁ 8

Ubóstwo informacyjne – nowy wymiar społecznego wykluczenia

Leszek Porębski

Kiedy w roku 1969, w ramach amerykańskiego programu ARPANET, połączono w sieć kilka komputerów, było to wydarzenie znaczące, ale budzące zainteresowanie wyłącznie w wąskim kręgu naukowców i analityków wojskowych. Jak często bywa w przypadku nowych technologii, przez dłuższy czas potencjał rozwojowy tkwiący w nowym rozwiązaniu technicznym pozostawał w ukryciu. W połowie lat 90. XX w. liczba użytkowników Internetu przekroczyła 20 milionów, w pierwszych dniach XXI wieku (styczeń 2001) sięgnęła ok. 455 milionów, a dane za wrzesień roku 2002 podają liczbę ok. 605 milionów użytkowników Internetu na całym świecie¹.

Ta dynamika wzrostu globalnej sieci musi budzić respekt i sprawia, że w dzisiejszych czasach Internet stał się kolejnym medium o charakterze masowym. Co więcej, jeśli przyjąć za kryterium masowości osiągnięcie progu 50 milionów użytkowników, to szybkość rozwoju Internetu ma charakter bezprecedensowy. Radio potrzebowało 38 lat na zebranie 50 milionów słuchaczy. W wypadku telewizji okres ten wynosił już tylko 13 lat, ale jest to i tak bardzo dużo w porównaniu z czterema latami, jakich potrzebowała sieć komputerowa dla zebrania wspomnianej liczby użytkowników².

Pojawienie się gwałtownie rozwijającej się technologii zawsze pociąga za sobą znaczące skutki w wielu sferach życia. Nie inaczej jest w przypadku Internetu i innych nowych technologii informacyjnych i komunikacyjnych. Całokształt tego rodzaju oddziaływań jest zazwyczaj określany mianem rewolucji informacyjnej. Przebiegowi i konsekwencjom tych aspektów rozwoju cywilizacji poświęcona jest olbrzymia i ciągle rosnąca liczba publikacji³. Spośród istotnych ze społecznego i politycznego punktu widzenia konsekwencji rewolucji informacyjnej podstawowym negatywnym zjawiskiem jest „informacyjne ubóstwo”, określane często mianem „cyfrowego podziału” lub „cyfrowego wykluczenia”⁴.

¹ NUA Internet Surveys, <http://www.nua.ie/surveys/index.cgi>

² F. Koss, *Children Falling into the Digital Divide*, „Journal of International Affairs”, 55, No. 1 (Fall 2001).

³ W języku polskim zob. np. L. Zachar (red.), *Rewolucja informacyjna i społeczeństwo*, Warszawa 1997; T. Ząsępa (red.), *Internet. Fenomen społeczeństwa informacyjnego*, Częstochowa 2001.

⁴ W języku angielskim, skąd pochodzą przytoczone terminy, istnieje co najmniej kilka określeń dla opisanego zjawiska analizowanych w tym tekście. Najbardziej rozpowszechnione jest pojęcie *digital divide* (cyfrowy podział lub cyfrowe wykluczenie), ale często mówi się także o podziale na *information rich* i *information poor* (informacyjnie bogatych i informacyjnie ubogich) lub *haves* i *have nots* (posiadających i pozbawionych). Różnice znaczeniowe pomiędzy przytoczonymi w tekście terminami są na tyle niewielkie, że określenia te będą stosowane synonimicznie.

Niezależnie od wielości definicji dominują dwa sposoby ujmowania zjawiska cyfrowego wykluczenia.

W wersji najczęściej spotykanej mówi się przede wszystkim o różnicach w sferze dostępu do korzystania z owoców rewolucji informacyjnej:

(...) termin „cyfrowy podział” odnosi się do luki (*gap*) pomiędzy osobami, gospodarstwami domowymi, firmami i obszarami geograficznymi na różnych poziomach rozwoju socjoekonomicznego i ich możliwościami w zakresie dostępu do informacji i technologii komunikacyjnych⁵.

Inne definicje koncentrują się nie na dostępności technologii, lecz na kwestii możliwości ich wykorzystania.

Używamy terminu „cyfrowy podział”, odnosząc się do luki pomiędzy tymi, którzy potrafią skutecznie używać nowych narzędzi informacyjnych i komunikacyjnych, takich jak Internet, a tymi, którzy tego nie potrafią⁶.

Podstawowa różnica pomiędzy przytoczonymi określeniami sprowadza się do istoty pojęcia „dostęp do nowych technologii”. Jest to kwestia kluczowa i wbrew pozorom wcale niełatwa do rozstrzygnięcia. Czy o osobie, na której biurku stoi komputer z szerokopasmowym dostępem do Internetu, ale która nie potrafi nawet włączyć komputera (nie wspominając o jego używaniu), można powiedzieć, że posiada dostęp do Internetu? Czy osoba, która musi odbyć piętnastominutowy spacer do miejskiej biblioteki, żeby skorzystać z bezpłatnego dostępu do sieci, może powiedzieć, że ma zapewniony dostęp do Internetu?

Tego typu pytania można mnożyć i – jak się wydaje – właśnie ich dotyczą różnice w definiowaniu zjawiska informacyjnego ubóstwa. Z punktu widzenia skutków społecznych odczuwanych przez osoby zainteresowane, nieumiejętność korzystania z nowych technologii ma oczywiście znacznie bardziej dalekosiężne konsekwencje niż sam brak fizycznego dostępu do np. Internetu. Przeprowadzka, zmiana miejsca pracy lub niespodziewana poprawa sytuacji finansowej mogą szybko i radykalnie ułatwić realny dostęp do sieci.

Problem podstawowych umiejętności pozwalających na wykorzystywanie nowych technologii nie może być rozwiązany „z dnia na dzień”. Wymaga czasu, środków i wytrwałości. Wszystko to sprawia, że kwestię dostępu do nowych technologii należy definiować szeroko, z uwzględnieniem umiejętności ich użytkowania.

Informacyjne ubóstwo oznacza więc zjawisko polegające na pozbawieniu jednostek, grup społecznych, obszarów geograficznych lub – w skrajnym przypadku – całych społeczeństw dostępu do nowych technologii informacyjnych i komunikacyjnych oraz możliwości ich wykorzystania. Cyfrowy podział natomiast to luka pomiędzy „informacyjnie ubogimi” a tymi, którzy zarówno w sensie dostępu, jak i umiejętności są w stanie korzystać z osiągnięć rewolucji informacyjnej.

⁵ F. Koss, *op. cit.*, s. 79.

⁶ Digital Divide Network, <http://www.digitaldividenetwork.org/content/sections/index.cfm?key=2>

Warto zwrócić uwagę, że sformułowana powyżej definicja wyraźnie wskazuje na istnienie dwóch wymiarów opisywanego zjawiska. Roboczo można je nazwać wewnętrznym i międzynarodowym. Informacyjne ubóstwo w skali międzynarodowej oznacza drastyczne różnice w zakresie poziomu zaawansowania rewolucji informacyjnej pomiędzy poszczególnymi państwami lub grupami państw. Dla zilustrowania tego zjawiska wystarczy wskazać, że pomimo ponaddwukrotnie wyższej liczby ludności Afryki od ludności Ameryki Północnej, liczba użytkowników sieci na obydwu kontynentach wynosiła we wrześniu 2002 odpowiednio 6,3 oraz 182,6 miliona⁷. W sierpniu 2001 roku w Holandii, a także w Finlandii, jeden komputer włączony na stałe do sieci (tzw. *Internet host*) przypadał na sześciu mieszkańców. W tym samym czasie w państwie Czad jedyny pracujący na stałe w sieci komputer obsługiwał całą ponad siedmiomilionową populację kraju⁸. Dane tego rodzaju ilustrują tylko skalę zjawiska, a problem międzynarodowego cyfrowego wykluczenia stał się na tyle istotny, że już pod koniec lat 90. XX wieku Światowe Forum Gospodarcze powołało specjalną grupę roboczą (Global Digital Divide Task Force) próbującą znaleźć sposób na poprawę zaistniałej sytuacji. W konsekwencji powstał kolejny zespół roboczy, tym razem pod auspicjami Grupy G-8, i pojawiły się pierwsze propozycje finansowego wsparcia dla krajów najuboższych⁹.

Kwestia międzynarodowego wymiaru zjawiska cyfrowego wykluczenia ma istotne konsekwencje dla problemu światowego podziału pracy, układu sił na linii Północ – Południe i wielu innych aspektów stosunków międzynarodowych¹⁰. Dalsze fragmenty tego tekstu poświęcone będą analizie podstawowych zagadnień związanych z wewnętrznym wymiarem problemu informacyjnego ubóstwa.

Główne wymiary ubóstwa informacyjnego

Zagadnienie nierówności w dostępie do Internetu oraz innych technologii informacyjnych i komunikacyjnych wśród członków określonego społeczeństwa pojawiło się w pełnym wymiarze zaledwie kilka lat temu. Dopiero bowiem po wyjściu nowych technologii z fazy postrzegania jako ciekawostki technologicznej i po względnym upowszechnieniu się Internetu można było zacząć przyglądać się cyfrowemu podziałowi w kontekście procesów społecznych. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest brak dłuższej perspektywy czasowej dla analizy dynamiki zachodzących zmian i świadomość, że w chwili obecnej dysponujemy co najwyżej częściowymi danymi, zwłaszcza w odniesieniu do długofalowych konsekwencji informacyjnego ubóstwa.

⁷ NUA Internet Surveys, <http://www.nua.ic/surveys/index.cgi>

⁸ RIPE NCC, <http://www.ripe.net/statistics/hostcount/2001/09/pensort.all-tld-pop.html>

⁹ Po spotkaniu Grupy G-8 na Okinawie latem roku 2000 rząd Japonii zaoferował 15 miliardów USD jako pomoc dla krajów najuboższych w przeciwdziałaniu zjawiska informacyjnego ubóstwa.

¹⁰ Zob. np. L. Porębski, *Rewolucja informacyjna jako źródło nowych podziałów społecznych*, „Kultura i Edukacja” 2002, nr 2.

Wszystko to sprawia, że nie jest łatwo wskazać społeczeństwo na tyle rozwinięte, by badanie cyfrowego wykluczenia miało sens, a jednocześnie na tyle heterogeniczne, by analizie poddać można było wiele różnych czynników. Najbliższe spełnienia tych kryteriów wydaje się aktualnie społeczeństwo amerykańskie. Stany Zjednoczone należą do liderów w sferze rewolucji informacyjnej, co więcej – pełniły w procesie wdrażania nowych technologii informacyjnych rolę pioniera. W konsekwencji, w odniesieniu do społeczeństwa amerykańskiego, badania stopnia dostępności np. Internetu pojawiły się stosunkowo wcześnie, co sprawia, że dysponujemy sporą ilością danych badawczych. W istocie sam termin „cyfrowe wykluczenie” (*digital divide*) został spopularyzowany przez pierwszy z czterech raportów sporządzonych na zamówienie Narodowej Administracji do spraw Telekomunikacji i Informatyki (*National Telecommunications and Information Administration*), będącej agendą amerykańskiego Departamentu Handlu. Do chwili obecnej powstały cztery raporty poświęcone kwestiom informacyjnego ubóstwa w USA (w latach 1995, 1998, 1999 i 2000), stając się kompendium podstawowych danych i punktem wyjścia dla bardziej szczegółowych analiz¹¹. Przy pełnej świadomości, że pewne zjawiska nie mają charakteru uniwersalnego, warto potraktować doświadczenia amerykańskie jako swoisty punkt odniesienia dla problematyki wewnętrznego aspektu informacyjnego ubóstwa.

Problematyka ta, jak każdy element stratyfikacji społecznej, posiada oczywiście wiele wymiarów. Innymi słowy, wiele różnych czynników może różnicować członków grupy społecznej z punktu widzenia ich możliwości i umiejętności korzystania ze zdobyczy rewolucji informacyjnej, a całościowy obraz musi uwzględniać wszystkie elementy.

W przypadku społeczeństwa amerykańskiego podstawowe znaczenie w determinowaniu stopnia dostępności nowych technologii informacyjnych i komunikacyjnych mają następujące czynniki:

- a) miejsce zamieszkania,
- b) grupa etniczna/rasowa,
- c) wiek,
- d) dochód,
- e) wykształcenie,
- f) płeć,
- g) typ gospodarstwa domowego.

Ad a) Miejsce zamieszkania

Z punktu widzenia dostępu do nowych technologii kluczowe znaczenie w kontekście miejsca zamieszkania odgrywa oczywiście koszt zainstalowania infrastruktury koniecznej do korzystania np. z Internetu. W tym sensie najistotniejszy nie jest nawet sam podział na obszary wiejskie i miejskie, ale kwestia gęstości zaludnienia. Koszty instalacji sieci światłowodowej w rejonach o bardzo małej liczbie ludności są znacznie wyższe niż w miejscu zamieszkałym przez tysiące osób. Jednocześnie – właśnie z powodu małej liczby potencjalnych

¹¹ Teksty wszystkich raportów dostępne są w witrynie National Telecommunications and Information Administration, <http://www.ntia.doc.gov/ntiahome/digitaldivide/index.html>

klientów – perspektywy zwrotu takiej inwestycji na obszarach słabo zaludnionych są zdecydowanie gorsze niż w wypadku regionów zurbanizowanych. Wszystko to sprawia, że znacznie trudniej zachęcić komercyjne firmy do inwestowania na obszarach wiejskich, zwłaszcza gdy są one oddalone od wielkich miast. W konsekwencji, dostęp do Internetu jest znacznie niższy w rejonach niezurbanizowanych niż w miastach. W przypadku Stanów Zjednoczonych prosta dychotomia „miasto – wieś” nie oddaje złożoności zjawiska cyfrowego wykluczenia z punktu widzenia miejsca zamieszkania. Rejonem najbardziej upośledzonym pod względem dostępu do Internetu nie są bowiem obszary wiejskie, ale dzielnice mieszkalne położone w centrach wielkich miast (*Central Cities*). Najczęściej są one zamieszkałe przez ludność ubogą, co sprawia, że rejon te są omijane przez inwestycje telekomunikacyjne, a dostęp do nowych technologii jest trudniejszy niż np. w dzielnicach podmiejskich.

Dane statystyczne wskazują, że w roku 1998 dostęp do Internetu deklarowało 27,5% gospodarstw domowych z rejonów zurbanizowanych, 22,5% z rejonów wiejskich i 24,5% z dzielnic mieszkalnych centrów wielkich miast. Dwa lata później liczby wynosiły odpowiednio: 42,3% (miasto), 38,9% (wieś) i 37,7% (centralne dzielnice mieszkalne)¹². Oznacza to, że co prawda dostępność Internetu znacznie wzrosła, jednak utrzymują się dysproporcje ze względu na miejsce zamieszkania, a centralne dzielnice mieszkalne wielkich miast stanowią w chwili obecnej kategorię najbardziej upośledzoną z punktu widzenia zaawansowania rewolucji informacyjnej.

Warto zwrócić uwagę, że analogiczne relacje utrzymują się także w odniesieniu do danych dotyczących posiadania komputera. Również w tym wypadku najlepsze wskaźniki charakteryzują obszary zurbanizowane, najgorzej zaś wygląda sytuacja w centralnych dzielnicach mieszkalnych.

Ad b) Grupa etniczna/rasowa

Spółeczeństwo amerykańskie jest bardzo silnie zróżnicowane pod względem rasowym i etnicznym. Ów fakt sprawia, że kwestia informacyjnego ubóstwa zyskuje dodatkowy, istotny wymiar. Jak wskazują dane z grudnia 2000 roku, rasa jest znaczącym czynnikiem determinującym dostępność nowych technologii informacyjnych i komunikacyjnych (tab. 8.1). W odniesieniu do obu badanych kategorii – posiadania komputera i dostępu do sieci – sytuacja jest analogiczna. Dwie grupy rasowe charakteryzują wskaźniki wyższe niż średnia dla całych Stanów Zjednoczonych. Są to Amerykanie pochodzenia azjatyckiego oraz Biali. Co istotne, ci pierwsi są liderami zarówno wówczas, gdy chodzi o liczbę komputerów, jak i o dostęp do Internetu. Pozostałe trzy grupy etniczne/rasowe wyróżnione w badaniu – Latynosi, Czarni i Indianie – pozostają znacznie poniżej średniej krajowej. Co więcej, różnice między np. Czarnymi mieszkańcami USA a Azjatami w wypadku obydwu badanych kategorii są bardzo istotne i przekraczają relację 1:2. Najbardziej dramatycznie wygląda sytuacja w przypadku amerykańskich Indian.

¹² Jeżeli nic jest podane inne źródło, dane statystyczne przytaczane są za: *Falling through the Net: Toward Digital Inclusion*, <http://www.ntia.doc.gov/ntiahome/digitaldivide/index.html>

Tabela 8.1

Dostępność komputerów i Internetu w USA ze względu na grupę rasową (w %)

Grupa rasowa	Gospodarstwa domowe posiadające komputer	Gospodarstwa domowe mające dostęp do Internetu
Średnia krajowa	51,0	41,5
Azjaci	65,6	56,8
Biali	55,7	50,0
Latynosi	33,7	24,0
Czarni	32,6	24,0
Indianie	26,8	18,9

Źródło: P. Gorsky, Ch. Clark, *Multicultural Education and the Digital Divide: Focus on Race*, „Multicultural Perspective” 2001, vol. 3, No. 4.

Liczba posiadanych przez nich komputerów jest prawie dwukrotnie niższa od średniej krajowej, a w wypadku dostępu do sieci dystans jest jeszcze większy. Relacja indiańskich gospodarstw domowych do azjatyckich w zakresie dostępu do sieci wynosi prawie 1:3. Oznacza to, że Indianie amerykańscy zdecydowanie zamykają stawkę różnych grup etnicznych/rasowych w kontekście korzystania ze zdobyczy rewolucji informacyjnej.

Oczywiście kwestii rasowej nie można oddzielać od dochodów osiąganych przez poszczególne grupy. Klasyfikacja stopnia zamożności koreluje w dużym stopniu z danymi przytoczonymi w tabeli. Twierdzenie, że różnice etniczne/rasowe w dostępie do nowych technologii są tylko funkcją różnic w dochodach, byłoby jednak uproszczeniem. Jeśli bowiem wziąć pod uwagę wyłącznie grupy o tym samym poziomie dochodów, to istotne różnice utrzymują się. Z analizy gospodarstw domowych o dochodach rocznych poniżej 15 tysięcy USD wynika, że komputer posiada 39,4% Azjatów, 22,8% Białych, 12,5% Latynosów i tylko 11,% Czarnych¹³. Dochód jest więc niewątpliwie ważną zmienną, ale całościowy obraz przyczyn cyfrowego wykluczenia jest znacznie bardziej wielowymiarowy.

Ad c) Wiek

W przypadku różnych grup wiekowych można mówić o analizowaniu nierównego dostępu do nowych technologii, uwzględniając wyłącznie realne korzystanie np. z Internetu, a nie deklarowany dostęp do sieci. Ten ostatni badany jest zazwyczaj w odniesieniu do gospodarstw domowych, co w zasadzie wyklucza możliwość uwzględnienia zmiennej wiekowej.

Dane dotyczące korzystania z Internetu w roku 2000 pokazują, że najintensywniej używały tego medium osoby w wieku 24–34 lata (56,5%) i osoby pomiędzy 34 a 44 rokiem życia (55%). W nieco mniejszym stopniu korzystali z sieci Amerykanie w wieku 45–54 lata (52%) i osoby poniżej 25 roku życia (44%). Najstarsi Amerykanie – powyżej 55 roku życia – pozostawali zdecydowanie w tyle, deklarując korzystanie z sieci tylko w 23,5%.

¹³ P. Gorsky, Ch. Clark, *Multicultural Education and the Digital Divide: Focus on Race*, „Multicultural Perspective” 2001, vol. 3, No. 4, s. 16.

Wyniki te zaprzeczają popularnej tezie, iż Internet jest głównie domeną nastolatków, ale potwierdzają, że skłonność do korzystania z sieci gwałtownie maleje po wkroczeniu w szóstą dekadę życia. Nie jest to wyłącznie efektem naturalnego ograniczania aktywności zawodowej, bo także odsetek osób powyżej 55 roku życia deklarujących korzystanie z sieci w domu jest ponaddwukrotnie niższy niż w przypadku ludzi pomiędzy 45 i 54 rokiem życia (odpowiednio 20,2% i 43, 8%). Opisana tendencja utrzymuje się od połowy lat 90. XX wieku i, mimo że rośnie znacznie odsetek osób starszych korzystających z sieci, nie zmniejsza się dystans pomiędzy najstarszymi Amerykanami a pozostałymi grupami wiekowymi.

Przytoczone dane w sposób pośredni wskazują na wiek jako istotny czynnik prowadzący do cyfrowego wykluczenia. Ponieważ jednak aż tak istotne różnice pomiędzy poszczególnymi grupami wiekowymi nie występują w przypadku korzystania z innych mediów masowych, można z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, że przyczyną małego zainteresowania siecią wśród osób starszych jest bariera w postaci nieumiejętności korzystania z komputera, a więc brak realnego dostępu do nowych technologii. Potwierdzają to dane dotyczące korzystania z komputera w różnych grupach wiekowych. Deklarację o regularnym wykorzystywaniu komputera składa 56% osób pomiędzy 25 a 49 rokiem życia, 48% osób pomiędzy 50 a 64 rokiem życia i tylko 15% Amerykanów powyżej 65 roku życia. W tej ostatniej grupie aż dwie trzecie deklaruje, że nigdy nie używało komputera.

Ad d) Dochód

Dochód to oczywiście zmienna w największym stopniu odpowiedzialna za nierówności w dostępie do różnych dóbr. Nie inaczej jest w przypadku nowych technologii informacyjnych i komunikacyjnych. Wszystkie dostępne dane dotyczące społeczeństwa amerykańskiego wskazują na bardzo duże różnice w możliwościach korzystania z osiągnięć rewolucji informacyjnej wśród grup o różnym poziomie dochodu (tab. 8.2).

Tabela 8.2

Dostępność komputerów i Internetu w USA ze względu na dochód (w %)

Dochód (USD)	Gospodarstwa domowe posiadające komputer		Gospodarstwa domowe mające dostęp do Internetu	
	Grudzień 1998	Sierpień 2002	Grudzień 1998	Sierpień 2002
Poniżej 15 000	14,5	19,2	7,1	12,7
15 000–24 999	23,7	30,1	11,0	21,3
25 000–34 999	35,8	44,6	19,1	34,0
35 000–49 999	50,2	58,6	29,5	46,1
50 000–74 999	66,3	73,2	43,9	60,9
75 000 i powyżej	79,9	86,3	60,3	77,7

Źródło: Falling through the Net: Toward Digital Inclusion, <http://www.ntia.doc.gov/ntiahome/digitaldivide/index>

Podstawowe znaczenie ma oczywiście samo posiadanie komputera. W grupie Amerykanów o najniższym dochodzie (poniżej 15 tysięcy USD) w roku 2000 mniej więcej jedna piąta gospodarstw domowych deklarowała posiadanie komputera. W grupie najbogatszych (dochód powyżej 75 tysięcy USD) tylko około jednej siódmej gospodarstw komputera nie posiadało. Najubożsi radykalnie odstają jednak także od Amerykanów o średnim dochodzie. Odsetek gospodarstw z najniższego przedziału dochodu posiadających komputer jest około trzykrotnie niższy niż w wypadku gospodarstw o dochodach pomiędzy 35 a 50 tysięcy USD.

Również dane dotyczące dostępu do sieci potwierdzają ten obraz. W sierpniu roku 2000 tylko niespełna 13% najuboższych gospodarstw domowych deklarowało możliwość korzystania z sieci. W wypadku gospodarstw o dochodach powyżej 75 tysięcy USD odsetek ten wynosił prawie 78%.

Porównanie danych z roku 1998 i roku 2000 wskazuje, że zarówno w odniesieniu do posiadania komputera, jak i dostępu do sieci największy przyrost notuje się w grupach najuboższych. Średni wzrost wskaźników dotyczących posiadania komputera w trzech grupach o niższym dochodzie wyniósł około 29% w ciągu niespełna dwóch lat. W tym samym czasie w trzech grupach o wyższym dochodzie podobny wskaźnik to tylko około 11% (w grupie o najwyższych dochodach zaledwie 8%). Jeszcze wyraźniej podobną tendencję widać w zakresie dostępności sieci. Dynamika wzrostu w trzech grupach uboższych przekroczyła 80%, podczas gdy w wypadku trzech grup bogatszych oscylowała wokół 40%.

Dane te wskazują, że cyfrowe kryterium dochodu traci na znaczeniu i Amerykanie o najniższych dochodach zaczynają nadrabiać dystans dzielący ich od zasobniejszych rodaków w zakresie dostępności nowych technologii¹⁴. Problemem pozostaje jednak tempo zachodzących przemian. Jeżeli sytuacja nie ulegnie radykalnej zmianie, to o zbliżeniu poziomu wykorzystywania nowych technologii wśród różnych grup dochodowych można będzie mówić po kilkunastu latach, a na pełne zrównanie w zakresie dostępności owoców rewolucji informacyjnej trzeba będzie czekać jeszcze dłużej.

Ad e) Wykształcenie

Poziom wykształcenia, podobnie jak dochód, okazuje się bardzo istotnym czynnikiem różnicującym dostępność Internetu i innych nowych technologii. Zależność jest w tym wypadku jednoznaczna: wyższy poziom wykształcenia idzie w parze zarówno z wyposażeniem gospodarstw domowych w sprzęt komputerowy, jak i dostępem do Internetu oraz częstotliwością korzystania z niego (tab. 8.3).

Jeśli porównać grupy o wykształceniu relatywnie najniższym (poniżej średniego) i najwyższym (podyplomowe wyższe), to dysproporcja w zakresie posiadania komputera w roku 1998 była prawie pięciokrotna. W odniesieniu do dostępu do Internetu analogiczna róż-

¹⁴ Tak znaczące różnice w dynamice wzrostu korzystania z nowych technologii są w pewnym stopniu efektem zbliżenia się do poziomu „nasylenia technologicznego” grup najbogatszych. Wszyscy najbardziej zainteresowani od dawna korzystają już z Internetu, a znacząca część pozostałych waha się, czy kupić komputer, ale główną barierą nie są w tym wypadku względy finansowe, lecz np. tryb życia, zainteresowania itp.

nica była ponaddziesięciokrotna. Co więcej, prawdopodobieństwo posiadania komputera jest aż dwukrotnie wyższe, a prawdopodobieństwo posiadania dostępu do sieci prawie trzykrotnie wyższe, gdy porównujemy ludzi o wyższym wykształceniu z grupą Amerykanów o wykształceniu średnim.

Tabela 8.3

Dostępność komputerów i Internetu w USA ze względu na wykształcenie (w %)

Wykształcenie	Gospodarstwa domowe posiadające komputer		Gospodarstwa domowe mające dostęp do Internetu	
	Grudzień 1998	Sierpień 2002	Grudzień 1998	Sierpień 2002
Poniżej średniego	12,5	18,2	5,0	11,7
Średnie	31,2	39,6	16,3	29,9
Niepełne wyższe	49,3	60,3	30,2	49,0
Wyższe	66,9	74,0	46,8	64,0
Wyższe podyplomowe	72,2	79,0	53,0	69,9

Źródło: Falling through the Net: Toward Digital Inclusion, <http://www.ntia.doc.gov/ntiahome/digitaldivide/index>

Podobnie jak w wypadku dochodu, pomiędzy rokiem 1998 a 2000 dystans między grupami o najwyższej dysproporcji wykształcenia uległ relatywnemu zmniejszeniu. Oznacza to, że wszystkie omawiane wskaźniki rosną najszybciej w grupach dotychczas pozostających najbardziej w tyle. Nie zmienia to jednak faktu, iż różnice są nadal bardzo duże, a wykształcenie odgrywa kluczową rolę jako zmienna determinująca zjawisko cyfrowego wykluczenia.

Ad f) Płeć

Płeć jest tym wskaźnikiem cyfrowego wykluczenia, którego znaczenie radykalnie maleje wraz z upływem lat. Socjologiczny portret typowego użytkownika sieci w Stanach Zjednoczonych powstały jeszcze na początku lat 90. XX wieku mówił o „białym, wykształconym, stosunkowo młodym mężczyźnie z dużego miasta”. W ciągu ostatnich lat w zasadzie tylko jeden element tego obrazu przestał być aktualny. Jest nim płeć osób korzystających z nowych technologii informacyjnych i komunikacyjnych.

Co ciekawe, tendencja do zacierania się różnic w zakresie częstości wykorzystywania np. Internetu wśród przedstawicieli obydwu płci uwidoczniła się wyraźnie dopiero w ostatnich latach. Jeszcze w roku 1998 korzystanie z sieci deklarowało 34,2% Amerykanów i tylko 31,4% Amerykanek. W dwa lata później wskaźniki te praktycznie zrównały się (mężczyźni – 44,6%, kobiety – 44,2%), sprawiając, że płeć przestała w istocie pełnić rolę różnicującą dostęp do nowych technologii. Bardziej precyzyjna analiza danych wskazuje, że w grupie ludzi korzystających z Internetu pomiędzy 18 a 24 rokiem życia wyraźnie przeważają w ostatnich latach kobiety. Korzystanie z Internetu w tej grupie wiekowej deklaruje 59,6% Amerykanek i tylko 54,1% ich rodaków. Kobiety są też częstszymi użytkownikami sieci niż mężczyźni w grupie Czarnych Amerykanów oraz obywateli USA o pochodzeniu latynoskim.

Wyniki te świadczą o bardzo dużej dynamice zmian, ale sugerują jednocześnie, iż w chwili obecnej, w przypadku Stanów Zjednoczonych, płeć użytkowników nie ma znaczenia jako samodzielny wskaźnik zjawiska informacyjnego ubóstwa, może natomiast odgrywać istotną rolę w połączeniu z innymi zmiennymi¹⁵.

Ad g) Typ gospodarstwa domowego

Ostatnim czynnikiem odgrywającym istotną rolę jako wskaźnik informacyjnego ubóstwa jest typ gospodarstwa domowego. Istnieje wyraźna różnica pomiędzy rodzinami pełnymi (z dwojgiem rodziców) oraz niepełnymi (jeden rodzic, niezależnie od płci) w dostępie do nowych technologii. Rodziny pełne deklarują znacznie częstsze posiadanie komputera, znacznie częściej mają też dostęp do sieci (tab. 8.4).

Tabela 8.4

Dostępność komputerów i Internetu w USA ze względu na typ gospodarstwa domowego w roku 2000 (w %)

Typ gospodarstwa domowego	Gospodarstwa domowe posiadające komputer	Gospodarstwa domowe mające dostęp do Internetu
Rodzice + dziecko poniżej 18 lat	73,2	60,6
Ojciec + dziecko poniżej 18 lat	45,6	35,7
Matka + dziecko poniżej 18 lat	42,9	30,0
Bezdzietne małżeństwo	52,5	43,2

Źródło: Falling through the Net: Toward Digital Inclusion, <http://www.ntia.doc.gov/ntiahome/digitaldivide/index>

Co prawda, gospodarstwa domowe prowadzone przez samotnych mężczyzn wychowujących dziecko wykazują większe „nasylenie” komputerami i częstszy dostęp do Internetu niż gospodarstwa składające się z matki i nieletniego dziecka. Mimo to obydwie te grupy pozostają wyraźnie w tyle za rodzinami pełnymi, a także bezdzietnymi małżeństwami. Co istotne, różnice te utrzymują się niezależnie od grupy rasowej i dla zdecydowanej większości grup dochodowych. Wśród Czarnych Amerykanów pełne rodziny z dziećmi prawie czterokrotnie częściej deklarują dostęp do Internetu, niż gospodarstwa domowe składające się z samotnego rodzica wychowującego dziecko. Analogiczny wskaźnik w przypadku rodzin Białych Amerykanów jest prawie dwukrotnie wyższy.

Biorąc pod uwagę poziom dochodu w odniesieniu do rodzin Czarnych, osób o pochodzeniu azjatyckim oraz Indian amerykańskich, typ gospodarstwa domowego jest czynni-

¹⁵ Przedstawione dane nie zamykają oczywiście dyskusji na temat roli płci jako czynnika determinującego cyfrowy podział. Według radykalnych krytyków amerykańskich stosunków społecznych, cyfrowe wykluczenie kobiet trwa, tyle że nie na poziomie korzystania z sieci lub posiadania komputerów, ale w sferze miejsc pracy związanych z nowymi technologiami lub liczby kobiet-absolwentek uczelni technicznych. Szerzej na ten temat zob.: T. Luke, *Dealing with Digital Divide: The Rough Realities of Cyberspace*, Telos, Winter 2000, issue 118; C. Clark, P. Gorski, *Multicultural Education and the Digital Divide: Focus on Gender*, „Multicultural Perspectives”, vol. 4, No. 1.

kiem różnicującym dostęp do nowych technologii na wszystkich szczeblach zamożności. W przypadku Latynosów i Białych Amerykanów zmienna ta zaczyna odgrywać istotną rolę przy dochodzie powyżej 35 tysięcy USD w ciągu roku.

Ponieważ takie same tendencje utrzymują się nie tylko w odniesieniu do nowych technologii informacyjnych i komunikacyjnych, ale także w aspekcie np. dostępności telefonu, można uznać, że niepełne rodziny z dziećmi w znaczącym stopniu współtworzą grupę osób „cyfrowo wykluczonych” w społeczeństwie amerykańskim.

Katalog czynników prowadzących do informacyjnego ubóstwa wymaga krótkiego komentarza. Po pierwsze, dla przejrzystości prowadzonej analizy dokonano izolacji poszczególnych zmiennych, co w sposób nieunikniony uprościło prezentowany obraz. W rzeczywistości wpływ wielu kategorii odpowiedzialnych za cyfrową stratyfikację jest bardzo mocno ze sobą skorelowany, a schemat oddziaływań tworzy niezwykle skomplikowaną mozaikę. W chwili obecnej dopiero powstają analizy próbujące w sposób całościowy prezentować kwestię czynników prowadzących do cyfrowego wykluczenia¹⁶ i zadanie to nie zostanie jeszcze zrealizowane w najbliższym czasie. Co więcej, ramy objętościowe tego tekstu nie pozwalają na szczegółowe przedstawienie wszystkich skomplikowanych zależności, stąd nacisk położono przede wszystkim na wskazanie katalogu podstawowych zmiennych.

Po drugie zaś, skupienie się na kwestiach informacyjnego ubóstwa w naturalny sposób wykrzywia optykę postrzegania tendencji i trendów o charakterze ogólnym. Warto więc w tym miejscu podkreślić, że niezależnie od utrzymujących się – a często rosnących – nierówności w sferze dostępu do nowych technologii, jeśli traktować społeczeństwo amerykańskie jako całość, to ostatnie lata przyniosły gwałtowny wzrost wszystkich prezentowanych wcześniej wskaźników. Rewolucja informacyjna ma charakter coraz bardziej masowy, a dynamika wzrostu jest w wielu wypadkach bezprecedensowa. Przyrost liczby gospodarstw domowych mających dostęp do sieci o 58% pomiędzy rokiem 1998 a 2000 jest nie mniej realny niż opisane wcześniej szczegółowe wymiary cyfrowego wykluczenia. W całościowym obrazie należy brać pod uwagę obydwa rodzaje wskaźników, co czyni zarówno samą analizę, jak i stawiane diagnozy bardziej skomplikowanymi, ale jednocześnie znacznie bardziej interesującymi z badawczego punktu widzenia.

Spoleczne konsekwencje i próby ograniczania skali ubóstwa informacyjnego

Przedstawiony katalog podstawowych wymiarów informacyjnego ubóstwa rysuje swą istną społeczną mapę nierówności w zakresie dostępu do nowych technologii. Istnienie tego rodzaju nierówności rodzi jednak całkiem realne konsekwencje, wykraczające daleko poza samą możliwość korzystania z określonych urządzeń.

¹⁶ Na ten temat zob. np. S. Kastsinas, P. Moeck, *The Digital Divide and Rural Community Colleges: Problems and Prospects*, „Community College Journal of Research and Practice” 2002, vol. 26, s. 207–224.

Przynajmniej w przypadku krajów najbardziej rozwiniętych kwestia podstawowych umiejętności w sferze obsługi nowych technologii informacyjnych i komunikacyjnych zaczyna w chwili obecnej coraz mocniej warunkować pozycję społeczną jednostki. Jeżeli, jak się ocenia, około 60% miejsc pracy w USA wymaga znajomości nowych technologii, to oznacza, że dla wszystkich nie będących w stanie np. obsługiwać komputera pozostaje tylko 40% rynku pracy. Nie trzeba dodawać, że chodzi o zajęcia najgorzej płatne i wymagające najniższych kwalifikacji¹⁷. Nie tylko jednak rynek pracy zamyka się przed osobami „cyfrowo wykluczonymi”. Również relacje firm ze swymi klientami i – co ważniejsze – władz różnego szczebla z obywatelami coraz częściej utrzymywane są drogą elektroniczną.

Osoba nie potrafiąca korzystać z komputera, nie używająca bankomatów, karty kredytowej czy telefonu komórkowego może oczywiście funkcjonować we współczesnym świecie. W coraz większym stopniu oznacza to jednak bycie na marginesie głównego nurtu życia społecznego i ekonomicznego, a poza tym wysiłek ponoszony przy załatwianiu codziennych spraw jest nieproporcjonalnie wysoki w porównaniu z wysiłkiem osób w pełni wykorzystujących możliwości nowych technologii. Jak ujął to w odniesieniu do sieci Stephen Graham:

Ludzie pozbawieni dostępu do Internetu stają więc twarzą w twarz z dodatkowymi kosztami, przeszkodami i barierami, gdy próbują poprawić swoją pozycję społeczną i polityczną. Dzieje się tak, bo brakuje im umiejętności, wiedzy, wyposażenia, dostępu do infrastruktury, kapitału, pieniędzy, dostępu do elektryczności i telefonów, które są konieczne, by poznać i w pełni wykorzystać eksplodujący sieciowy wszechświat wraz z dostępnymi w nim przepływami zawodowymi, usługowymi i komunikacyjnymi¹⁸.

Można uznać, że kwestia cyfrowego wykluczenia ma więc w sensie społecznym status zbliżony do problemu analfabetyzmu i jego konsekwencji dla kształtu struktury społecznej. Stawka w grze jest więc bardzo wysoka i nie może dziwić, że problem walki z ubóstwem informacyjnym jest dostrzegany zarówno w skali międzynarodowej, jak i w wewnętrznych debatach politycznych. Istnieje powszechna zgoda co do konieczności działania, niekoniecznie jednak oznacza to porozumienie w odniesieniu do środków, które powinny zostać zastosowane.

Najbardziej podstawowa kontrowersja sprowadza się do klasycznego dylematu polityki gospodarczej: rynek czy raczej państwo powinny być podstawowym inicjatorem określonych działań, a w konsekwencji regulatorem procesów społecznych? W wypadku nowych technologii informacyjnych i komunikacyjnych kwestia ta ma podstawowe znaczenie, bowiem budowa infrastruktury koniecznej np. dla zapewnienia dostępu do Internetu wyma-

¹⁷ W kontekście omawianego wcześniej czynnika rasowego warto zauważyć, że około 72% menedżerów w firmach z Krzemowej Doliny to Biali, 4% to Azjaci, a 0,6% to Czarni Amerykanie. Liczba Latynosów i Indian Amerykańskich szacowana jest na 0%. Zob. T. Luke, *op. cit.*

¹⁸ S. Graham, *Bridging Urban Digital Divides? Urban Polarisation and Information and Communications Technologies (ICTs)*, „Urban Studies” 2002, vol. 39, No. 1, s. 37.

ga poniesienia znacznych kosztów. Komercyjne inwestycje zawsze pojawiają się tam, gdzie realna jest perspektywa zysku, i według zwolenników najbardziej liberalnych rozwiązań gospodarczych jest to wystarczający mechanizm dla rozwoju rewolucji informacyjnej. Sceptycy zwracają uwagę, że żadna firma nie dokona inwestycji telekomunikacyjno-informatycznych w regionie o niskiej gęstości zaludnienia, wysokiej średniej wieku i niskim przeciętnym dochodzie. Z czysto ekonomicznego punktu widzenia byłoby to działanie nieracjonalne. Z perspektywy społecznej, jeśli traktować dostęp do nowych technologii jako rodzaj dobra publicznego, determinującego w rosnącym stopniu pozycję życiową obywatela, wszyscy mieszkańcy kraju mają prawo do przynajmniej zbliżonych szans na korzystanie z osiągnięć rozwoju technologicznego.

Wspomniane różnice w strategii rozpowszechniania rewolucji informacyjnej są wyraźnie widoczne w działaniach podejmowanych w różnych krajach, nawet tych o zbliżonym poziomie rozwoju. Kanada, mająca analogiczne do Stanów Zjednoczonych problemy z rosnącym poziomem informacyjnego ubóstwa, uznała na mocy decyzji rządu w Ottawie, że rozwój infrastruktury sieciowej będzie jednym z priorytetów państwa w pierwszych latach XXI wieku. Za tego rodzaju deklaracją płynie strumień środków finansowych z budżetu państwa oraz budżetów poszczególnych prowincji. Działania te traktowane są jako rodzaj inwestycji w przyszłą pozycję międzynarodową kraju oraz jako realizacja konkretnej wizji polityki społecznej¹⁹. W tym samym czasie w Stanach Zjednoczonych, gdzie z reguły podejrzliwie traktuje się wszelką aktywność rządu federalnego, dominuje model rynkowego rozwoju infrastruktury. Od władz państwa wymaga się przede wszystkim ustanowienia klarownych reguł gry rynkowej, pozwalających na nieskrępowany rozwój informacyjnego sektora usług.

Przedstawiona powyżej alternatywa jest oczywiście pewnym uproszczeniem. W krajach, gdzie na polu rewolucji informacyjnej aktywny jest rząd, istotną rolę odgrywają także mechanizmy rynkowe. Z kolei w liberalnych gospodarczo Stanach Zjednoczonych wydatki ze środków publicznych na nowe technologie w szkołach wyniosły tylko w roku 2000 około 6 miliardów USD²⁰. Co więcej, w praktyce realne działania podejmowane w różnych krajach dla zniwelowania zjawiska cyfrowego podziału daleko wykraczają poza dychotomiczne „albo – albo”: z jednej strony aktywność państwa – z drugiej prywatne inwestycje o charakterze czysto komercyjnym.

Trzecia droga prowadząca do upowszechnienia dostępu do nowych technologii to inicjatywy o charakterze niezależnym, realizujące szereg programów zarówno na poziomie lokalnym, jak i na szczeblu ogólnokrajowym. Aktywność tego rodzaju integruje zresztą w pewnym sensie dwa pozostałe podmioty angażujące się w kwestię rozwoju rewolucji informacyjnej – państwo i firmy komercyjne. Środki wykorzystywane przez fundacje, ini-

¹⁹ Podobną strategię realizuje Unia Europejska, promująca konkretne programy, zarówno wspólnotowe, jak i rządów poszczególnych państw członkowskich, mające na celu rozwój społeczeństwa informacyjnego. Szerzej na temat kanadyjskiego modelu przeciwdziałania cyfrowemu wykluczeniu zob. V. Rideout, *Public Access to the Internet and the Canadian Digital Divide*, „Canadian Journal of Information and Library Science” 2000, vol. 25, No. 2–3.

²⁰ F. Koss, *op. cit.*

cjatywy obywatelskie itd. w realizacji wspomnianych programów pochodzą bowiem często albo z programów rządowych, albo od prywatnych sponsorów.

Naturalnym polem dla wspomnianych inicjatyw jest przede wszystkim obszar szeroko rozumianej edukacji. Pozostając przy realiach amerykańskich, warto wspomnieć o programie realizowanym w stanie New Jersey, łączącym działania na rzecz zwiększenia dostępności do Internetu w rejonach o wysokim poziomie ubóstwa z próbą poprawienia wyników szkolnych młodzieży zaniedbanej wychowawczo pochodzącej z tych rejonów. Kosztem ponad 7 milionów USD uruchomiono w różnych częściach stanu 39 centrów komputerowych, zlokalizowanych w budynkach publicznych i dostępnych także wieczorami i w weekendy. W centrach tych, korzystając z pomocy przeszkolonego personelu, młodzi ludzie, ale także ich rodzice oraz inni członkowie lokalnej społeczności, mogą korzystać nie tylko z sieci „w ogóle”, ale przede wszystkim z szeregu programów edukacyjnych, nastawionych na pomoc w podnoszeniu poziomu wiedzy uczniów ze słabymi wynikami w nauce. Dla wielu użytkowników możliwość skorzystania z centrum komputerowego to pierwsza i jedyna szansa na dostęp do sieci. Doświadczenie to okazało się na tyle ekscytujące, że częstymi gośćmi ośrodków komputerowych byli nie tylko uczniowie, ale ich rodzice czy dorośli członkowie rodzin²¹.

Podobne cele (choć na innym etapie edukacji) przyświecały władzom małego Floyd College działającego w wiejskiej, ubogiej części stanu Georgia. Uczelnie tego typu są w zasadzie jedynym elementem systemu szkolnictwa wyższego dostępnym dla ubogiej młodzieży mieszkającej w najbliższej okolicy. O ile jednak w przypadku szkół podstawowych i średnich stawką jest wyrównanie poziomu umiejętności szkolnych, o tyle w odniesieniu do absolwentów uczelni w grę wchodzi bezpośrednio kwestia szans poszczególnych młodych ludzi na rynku pracy. Jak wspomniano wcześniej, nieumiejętność pracy z komputerem czy korzystania z sieci radykalnie takie szanse ogranicza.

W tej sytuacji studenci Floyd College zostali zobowiązani do uiszczenia poza czesnym specjalnej „opłaty technologicznej” (w wysokości 300 USD, a więc połowy czesnego za semestr), w ramach której mieli zapewnione całoroczne wypożyczenie laptopa wraz z oprogramowaniem i serwisem. Jednocześnie program studiów został zmieniony tak, by maksymalnie przyzwyczaić studentów do rutynowego wykorzystywania komputera i sieci, nie tylko w procesie nauczania, ale także w korzystaniu z różnych usług (np. biblioteki). Ten intensywny program obcowania z nowymi technologiami miał za zadanie zniwelować zaległości powstałe w okresie wcześniejszej edukacji²².

Pomysł, by na ubogich studentów nakładać w ramach wyrównywania ich szans edukacyjnych dodatkowe opłaty, może się wydać kontrowersyjny. Jak oceniają władze uczelni, około 10% potencjalnych kandydatów zrezygnowało z ubiegania się o indeks. Jednocześnie ci, którzy zostali studentami, zdecydowanie wyżej ocenili poziom aplikowanej im

²¹ N. Gaujean-La Mar, *New Jerseys Solution to the Digital Divide*, „The Journal”, vol. 29, issue 2 (September 2001).

²² S. Kastsinas, P. Mocck, *op. cit.*

edukacji, uznając, że dzięki intensywnemu „programowi technologicznemu” znacznie pewniej czują się w perspektywie ubiegania się o pracę lub kontynuowania nauki.

Na innej nieco płaszczyźnie próbuje niwelować cyfrowe wykluczenie Fundacja Billa i Melindy Gates. W roku 2000 uruchomiła ona Program Dostępu do Technologii dla Indian Amerykańskich (*The Native American Access to Technology Program* – NAATP), w ramach którego poszczególne szczepy indiańskie mogą się ubiegać o dotacje finansujące zakup, instalację i serwis sprzętu komputerowego oraz stałe szkolenia w zakresie jego wykorzystania. W ciągu dwóch pierwszych lat wartość programu przekroczyła 5 milionów USD, dzięki czemu udało się uruchomić 47 ośrodków wyposażonych w komputery i posiadających dostęp do sieci²³. Ośrodki te są zlokalizowane w bibliotekach najczęściej pełniących w rezerwach rolę jedynych centrów indiańskiej tradycji i kultury.

Ponieważ mieszkający w rezerwach Indianie często nie mają do dyspozycji podstawowych atrybutów współczesnej cywilizacji, edukacja zarówno młodzieży (która stanowiła główną grupę docelową programu), jak i dorosłych nie była zadaniem najłatwiejszym. Po dwóch latach od uruchomienia ośrodki tętniły jednak życiem i nie było najmniejszych trudności z nakłonieniem mieszkańców do korzystania z sieci, a także wykorzystywania komputera do załatwiania np. spraw urzędowych.

Środki finansowe odgrywają bardzo istotną rolę w stymulowaniu niezależnych inicjatyw próbujących ograniczyć zakres informacyjnego ubóstwa. Osiągane efekty nie są jednak prostą funkcją zainwestowanego kapitału. Dowodzi tego przykład dwóch małych społeczności w stanie Minnesota, w których mniej więcej w tym samym czasie zainstalowano lokalną sieć komputerową²⁴. W miasteczku Grand Rapids była to inicjatywa lokalnych grup obywatelskich, fundacji i organizacji non-profit, wspieranych przez władze lokalne. Taki też charakter miała sama sieć, dostępna w wielu punktach publicznych (szkoły, biblioteka, urząd miasta itd.). W bliźniaczym pod względem demograficznym Detroit Lakes sieć powstała na zasadzie komercyjnej, a władze miasta udostępniły tylko komunalną infrastrukturę dla okablowania miasta.

Badania ankietowe przeprowadzone wśród mieszkańców obu miejscowości wykazały, że mają oni zupełnie różną wizję dostępności do nowych technologii informacyjnych i komunikacyjnych. Zarówno w jednym, jak i w drugim mieście ankietowani mieli świadomość istnienia zjawiska cyfrowego wykluczenia, co więcej – wykazywali z tego powodu troskę. W Grand Rapids przeważały jednak opinie, że Internet jest rodzajem dobra publicznego, a więc zapewnienie dostępu do niego jest problemem, którym zająć powinna się cała społeczność. Wśród mieszkańców Detroit Lakes dostęp do sieci był znacznie częściej traktowany jako prywatna sprawa każdego mieszkańca, nie widzieli więc oni powodu, dla którego miasto czy organizacje obywatelskie powinny zająć się tą kwestią. Można więc uznać, że rzeczywisty sposób powstania sieci w każdym z miast odpowiadał preferencjom

²³ J. Dorr, R. Akeroyd, *New Mexico Tribal Libraries: Bridging the Digital Divide*, „Computers in Libraries”, vol. 21, No. 9 (October 2001).

²⁴ E. Borgida, J. Sullivan, A. Oxendinc, M. Jackson, E. Ricdel, A. Gangl, *Civic Culture Meets the Digital Divide: The Role of Community Electronic Networks*, „Journal of Social Issues” 2002, vol. 58, No. 1.

mieszkańców. Skąd jednak aż taka różnica opinii w społecznościach o bardzo podobnym charakterze demograficznym, zawodowym i takim samym poziomie zamożności?

Blizsza analiza historii społecznej obydwu miasteczek wykazała, że różnią się one znacząco w poziomie aktywności obywatelskiej, liczbie działających organizacji lokalnych i chęci współdziałania na poziomie lokalnym, a więc wszystkich tych czynników, które zwykło się wiązać z pojęciem kapitału społecznego²⁵. W Grand Rapids wiele różnych kwestii wymagających załatwienia było w przeszłości rozwiązywanych na drodze obywatelskiej aktywności. Wysoki poziom integracji społeczności sprawiał, że jako „wspólny problem do rozwiązania” traktowanych było wiele różnych kwestii. Te same zagadnienia uznawano często w Detroit Lakes za sprawę prywatną, a niezależne inicjatywy miały charakter ograniczony i nie zawsze kończyły się sukcesem.

Postawa wobec problemu cyfrowego wykluczenia i sposobów jego eliminacji jest więc kwestią nie tylko zasobów finansowych, ale także poziomu kapitału społecznego i dominującego wzorca lokalnej kultury politycznej. Tam, gdzie istnieje silniejsza tradycja wspólnego działania, znacznie większe jest też zrozumienie wpływu, jaki wywiera np. dostęp do sieci na lokalne relacje społeczne. W efekcie społeczności o wyższym poziomie kapitału społecznego mocniej rozwijają niekomercyjną formę dostępu do nowych technologii, chcąc choćby częściowo zniwelować wpływ czynników obiektywnych (takich jak dochód czy wykształcenie) na problem korzystania z owoców rewolucji informacyjnej.

Przedstawione skrótkowo programy mające prowadzić do upowszechnienia dostępności nowych technologii wskazują, jak wiele różnych dróg może prowadzić do ograniczenia informacyjnego ubóstwa. Innymi słowy, zarówno w skali wewnętrznej (będącej głównym tematem tego tekstu), jak i w relacjach międzynarodowych nie jesteśmy bezradni wobec faktu, że znacząca – a w wielu przypadkach rosnąca – liczba jednostek i grup społecznych pozostaje na marginesie rewolucji informacyjnej, ponosząc wszelkie konsekwencje tej sytuacji.

Nie ma jednej recepty na wyeliminowanie informacyjnego ubóstwa. Co więcej, jeśli zadanie to traktować w kategoriach „zero – jeden”, to oczywiście szanse na całkowite zniknięcie nierówności w dostępie do nowych technologii są bliskie zera. Jeśli we współczesnym świecie znacząca część populacji nie ma zapewnionego dostępu do wody pitnej czy dachu nad głową (nie wspominając o elektryczności czy opiece lekarskiej), to wiara, iż w przypadku Internetu i komputerów będzie inaczej, byłaby groteskową naiwnością.

Zbyt łatwe pogodzenie się ze zjawiskiem cyfrowego wykluczenia jako kolejną naturalną płaszczyzną społecznej stratyfikacji byłoby jednak przyznaniem się do porażki już na samym początku drogi. Rozwój technologiczny nie jest procesem prowadzącym do powszechnego szczęścia i dobrobytu, nie zapewni też rozwiązania wszystkich istniejących problemów społecznych. Nie oznacza to jednak, że musi stać się automatycznie mechanizmem prowadzącym do zwiększenia poziomu społecznej polaryzacji. Nowy wymiar biedy i wzrost intensywności konfliktów społecznych jako efekt postępu cywilizacyjnego to wizja dosyć ponura. Ciągle jednak całkowicie realna.

²⁵ Na temat kapitału społecznego w kontekście rewolucji informacyjnej zob. L. Porębski, *Elektroniczne oblicze polityki. Demokracja, państwo, instytucje polityczne w okresie rewolucji informacyjnej*, Kraków 2001.

ROZDZIAŁ 9

Pecuniae oboediunt omnia: pieniądz w ujęciu ekonomiczno-społecznym

Anna Kaźnica, Maria Stojkow

Od chwili wynalezienia pieniądza pełni szereg istotnych funkcji, niezbędnych do istnienia społeczeństwa. Jego posiadanie umożliwia zaspokajanie ludzkich potrzeb, a obieg reguluje całą gospodarkę, krajową i międzynarodową. Każdy ma intuicyjne wyobrażenie, czym jest pieniądz, ponieważ posługujemy się nim na co dzień. Problem może stanowić jednak jego zdefiniowanie. Pieniądz był od dawna przedmiotem dociekań nie tylko nauk ekonomicznych, ale też socjologii oraz psychologii, pozwalających sprecyzować, czym jest pieniądz, jakie są jego cechy i jakie pełni funkcje w społeczeństwie.

Historia pieniądza

Długa historia pieniądza towarzyszy dziejom całej cywilizacji. W różnych okresach stosowano rozmaite jego formy. Zanim pieniądz przyjął postać banknotu, minęły wieki, w trakcie których ewoluował, ulegając zróżnicowaniu w zakresie swej zewnętrznej postaci oraz funkcjonowania.

Powstanie pieniądza było związane z potrzebą uproszczenia wymiany towarowej; miało również uwarunkowania kulturowe i społeczne. Według B. Laumana, bożki wczesnych cywilizacji rolniczych pełniły podobną rolę, co pieniądz w czasach późniejszych. Posążki i symbole składano bogom jako dary i ofiary pokutne, by zapewnić sobie pomyślność i przychyłność uosabianych przez nie żywiołów natury. Stąd figury te czerpały swą wewnętrzną wartość, którą można było ustalić w odniesieniu do wszystkich innych dóbr. Taka forma zwana jest pieniądzem świętym lub inaczej kultowym¹.

W. Gerloff uważa, że powstanie pieniądza związane było z dążeniem do gromadzenia, posiadania i epatowania znamionami bogactwa. Dlatego w kulturach archaicznych charakteru pieniądzy nabrały ozdoby z materiałów szlachetnych, nazywane przez Schmöldersa pieniądzem ozdobnym lub prestiżowym². W wielu kulturach wyznacznikiem wartości były przedmioty, które same w sobie miały bardzo małą wartość. Przykładowo były to wielkie kamienie młyńskie (wyspa Yap), obrzędowe maty słomiane (Indie), ozdobne symboliczne figury w Babilonii, Asyrii i prekolumbijskich kulturach Ameryki Łacińskiej. Służyły one za jednostkę obrachunkową, w której można było wyrazić wartość wszystkich dóbr³. Su-

¹ P. Schaal, *Pieniądz i polityka pieniężna*, Warszawa 1996, s. 13.

² *Ibidem*, s. 14.

³ *Ibidem*, s. 15.

merowie określali wartość pieniędzy przez metale szlachetne, które poświęcone były bóstwom Słońca oraz Księżyca. Stosownie do 13,3-krotnego obiegu Księżyca wokół Ziemi w roku słonecznym ustalono odpowiedni stosunek wartości między srebrem a złotem, który notabene nie uległ zmianie aż do końca XVI stulecia.

Pieniądz nabrał znaczenia jako pośrednik w wymianie wraz z przejściem gospodarki naturalnej w towarową, gdy procesy wymiany stały się powtarzalne i regularne. Ekonomisci wyróżniają kolejne formy pieniądza, jakie pojawiały się na przestrzeni wieków, a więc pieniądz towarowy, kruszcowy, reprezentatywny pieniądz towarowy, papierowy i wreszcie bezgotówkowy.

Pieniądz towarowy to pierwotna forma, która wyłoniła się dzięki temu, że pewne dobra były bardziej pożądane od innych, stając się przedmiotem wymiany. Do takich dóbr należały początkowo zboże, muszle morskie, bydło, skóry, sól, narzędzia (toporki, siekiery), bursztyn, tytoń. Pierwsze transakcje dokonywane między ludźmi miały więc charakter barteru. Wymiana odbywała się na zasadzie przekazania sobie dóbr potrzebnych obu stronom transakcji. Ówczesnym pieniądzem były towary (np. przedmioty, zwierzęta). W systemie tym ludzie opłacani byli za swą pracę dobrami, które sami produkowali i które mogli wymienić na inne pożądane produkty. Rodzaj dóbr pełniących funkcję pieniądza uzależniony był od czasu, miejsca oraz kultury poszczególnych społeczeństw. U ludów pasterskich najważniejszą rolę odgrywała hodowla. Łacińskie *pecunia* (oznaczające pieniądz, ale też majątek i własność) pochodzi przecież od *pecus* (bydło, trzoda, zwierzę domowe).

System oparty na wymianie barterowej miał szereg mankamentów. Po pierwsze, aby uzyskać pewien pożądany produkt, trzeba było znaleźć partnera wymiany, który zaakceptuje proponowane dobro jako zapłatę i któremu oferowany towar będzie potrzebny. Po drugie, wymiana barterowa była transakcją długotrwałą. Wreszcie – dobra, które wymieniano, były niepodzielne (np. bydło, skóry), w związku z czym trudności sprawiało znalezienie partnera interakcji, który chciałby wymienić towar na inne o takiej samej lub przynajmniej zbliżonej wartości. Pieniądz towarowy mógł też szybko utracić wartość (np. zboże), trudno go było więc przechowywać i transportować. Niejednorodność, niepodzielność, nietrwałość, a także problemy z transportem przyczyniły się do wyparcia pieniądza towarowego.

Pieniądz towarowy zastąpiony został przez pieniądz kruszcowy. Początkowo funkcję pieniądza pełniły ołów i miedź, a następnie metale szlachetne. Pieniądz kruszcowy miał szereg zalet odróżniających go od pieniądza towarowego. Kruszec był zdecydowanie wygodniejszym sposobem wyrażenia wartości oraz zapłaty. Umożliwił zamianę dotychczasowej wymiany barterowej na dwuetapowy proces wymiany: towar – pieniądz, a następnie pieniądz – towar. W przypadku kruszcu nie było problemu z transportem, ponieważ niewielka jego ilość reprezentowała wysoką wartość. Nie było więc już konieczności np. transportu bydła jako środka zapłaty. Zaletą kruszcu było również to, iż – nawet w niewielkiej ilości i mimo niewielkiej wagi – przedstawiał dużą wartość, ponadto pieniądz kruszcowy był bardziej trwały oraz dawał się dzielić. Początkowo funkcjonował w postaci bryłek, które ważono. Z czasem bryłki zastąpiono sztabkami, płytkami, krążkami, na których wybijano pieczęci świadczące o wadze i próbie. Ponieważ ciągle sprawdzanie wagi i jako-

ści kruszcu sprawiało kłopoty przy dokonywaniu transakcji, zaczęto stosować monety. Pierwsze monety pojawiły się już w VII w p.n.e. w Lidii na zachodnich wybrzeżach Azji Mniejszej oraz w Egipcie. Najdogodniejszą formą monet były metalowe krążki opatrzone znakiem władcy. Nagromadzone duże ilości pieniądza kruszcowego przekazywano do skarbcza złotnikom (przyszłym bankierom).

Reprezentatywny pieniądz towarowy był certyfikatem (banknotem), który wymieniano na odpowiednią ilość złota lub srebra, jaką składano w banku w obawie przed rabunkiem czy zniszczeniem. Złoto deponowano w banku oraz odbierano je na każdorazowe żądanie. Wprowadzenie certyfikatów umożliwiło płacenie za towary czy usługi kawałkiem papieru, będącym zobowiązaniem bankiera do wypłaty odpowiedniej ilości złota, zdeponowanej w banku. Posługiwanie się banknotami-certyfikatami stawało się coraz powszechniejsze ze względu na wygodę korzystania z takiej formy zapłaty.

Banki początkowo zapewniały ilość złota odpowiadającą liczbie wyemitowanych banknotów i certyfikatów. Z czasem bankierzy zaczęli udzielać kredytów. Drukowano coraz więcej certyfikatów nie mających pokrycia w złocie. Ich wartość przewyższała znacznie ilość zapasów. Doprowadziło to do sytuacji, w której osoby zgłaszające się po swój depozyt nie mogły otrzymać go z powrotem, ponieważ zbyt dużo certyfikatów było w obiegu. Nadmierna emisja banknotów spowodowała bankructwo wielu banków. Rezultatem tego była „gorączka wykupu” złota. W efekcie dochodziło do ingerencji rządów w emisję banknotów polegającą na ustaleniu limitów w ich emisji. Zezwolenie na emisję otrzymała jedynie część banków.

W wyniku częstych upadłości banków oraz problemu fałszowania pieniędzy, przyjęła się inna forma pieniądza – pieniądz papierowy – uniwersalny pieniądz emitowany przez państwo. Pieniądz papierowy wywodzi się od banknotów-certyfikatów, będących zobowiązaniem złotnika do wypłacenia odpowiedniej sumy złota, jaka złożona została w skarbcu u złotników. Pieniądz papierowy to forma niewymienialna na kruszec, której wartość nominalna nie jest zależna od wartości materiału, na którym został wydrukowany⁴. Wartość pieniądza papierowego nie zależy już od wartości rynkowej czy wymiennej, jak w przypadku zboża czy bydła, ale od powszechnej akceptacji, że może on zostać użyty w celu zakupu dóbr. Pieniądz papierowy opiera swą wartość na umowie społecznej (dokładnie zapisanej w prawie), jest więc symbolicznym reprezentantem wartości. Wymiana banknotów na złoto została zlikwidowana we wszystkich krajach w latach 30., a w obrotach międzynarodowych w 1971 roku.

Pieniądz papierowy umożliwia oszczędność czasu, co w efekcie zmniejsza koszt transakcji, sprzyja rozwojowi handlu oraz wzrostowi produkcji. Czas poświęcony na poszukiwanie informacji o partnerach wymiany przeznaczany jest bowiem na produkcję. Pieniądz papierowy przyczynił się do wzrostu produkcji i rozwoju handlu.

Obecnie coraz większego znaczenia nabiera pieniądz bezgotówkowy. To forma pieniądza, która pojawiła się niedawno i zyskuje z dnia na dzień coraz większą popularność. Pie-

⁴ Pieniądz papierowy był jeszcze w początkach swego istnienia wymienialny na kruszec. W 1933 r. w USA dolary przestały być wymieniane na złoto i zaczęły istnieć jako środek wymiany i rezerwa wartości, powszechnie akceptowany w wymianie pieniądza na inne dobra.

niąd bezgotówkowy występuje na rachunkach bankowych w postaci zapisu i można go zamienić na gotówkę w dowolnym momencie na podstawie dokumentu świadczącego o prawie do wypłaty. Za pomocą pieniądza bezgotówkowego można również regulować zobowiązania, np. dokonywać przelewów na inne rachunki. Pieniądz bezgotówkowy może funkcjonować np. w postaci przelewu bankowego, czeku czy karty kredytowej. Może opierać się na depozycie pierwotnym, czyli kwocie zgromadzonej na rachunku, lub też na depozycie wtórnym, czyli kredycie udzielonym przez bank. Pieniądz współczesny to pieniądz papierowy i bezgotówkowy, funkcjonujące obok siebie w gospodarce.

Czym jest pieniądz?

Pieniądze wydajemy codziennie. Aby zaspokajać swoje potrzeby, nabywamy dobra, za które płacimy pieniędzmi. Myśląc o pieniądzu, myślimy o tym, ile mamy złotych, dolarów czy euro. Pieniądz bywa symbolem sukcesu, motywem wielu popełnianych zbrodni, siłą napędową ludzkich działań. Pieniądz jest czymś tak powszechnym i oczywistym, że rzadko zastanawiamy się nad jego istotą.

W literaturze można spotkać bardzo wiele definicji pieniądza. Najczęściej określają one pieniądz jako powszechnie akceptowany z mocy prawa lub zwyczaju środek regulacji zobowiązań, pełniący rolę powszechnego ekwiwalentu. Pieniądz określa się też jako powszechnie akceptowany towar, za pomocą którego dokonujemy płatności za dostarczone dobra lub wywiązujemy się ze zobowiązań (np. spłata długu). Inaczej mówiąc, jest to środek wymiany⁵. W jeszcze innych ujęciach pieniądz to zjawisko społeczne, które przyjmowało różne formy w różnych kulturach, od zwierząt i minerałów po warzywa i owoce⁶. Często podkreśla się, że pieniądz jest społecznie akceptowalny jako środek płatniczy za zakup dóbr, usług czy regulowanie długów. Stanowi również podstawę do roszczenia sobie prawa do nabycia dóbr czy usług w przyszłości. Pieniądz to udokumentowane i powszechnie obowiązujące przyrzeczenie wartości.

Spśród rozlicznych cech pieniądza niewątpliwie najistotniejszą jest istnienie powszechnej zgody na jego używanie jako środka zapłaty. To, że akceptujemy pieniądz w dokonywanych transakcjach, może wynikać z mocy prawa (pieniądz papierowy) lub ze zwyczajów (używanie muszli czy narzędzi w charakterze pieniędzy). Pieniądz jest również zjawiskiem społecznym, jego istnienie uzasadnione jest wiarą ludzi w jego wartość oraz zaufaniem, że przyjmując go jako środek zapłaty, będzie można go użyć w celu nabycia jakiegoś dobra w przyszłości. Funkcjonowanie pieniądza opiera się na umowie społecznej, na mocy której jest on uznawany za środek płatniczy. Pieniądz ma też wymiar symboliczny. Jego wartość nie równa się wartości materiału, z jakiego został wykonany. Forma pie-

⁵ D. Begg, S. Fischer, R. Dornbusch, *Ekonomia. Makroekonomia*, Warszawa 2000.

⁶ D. Kamerschen, R.B. McKenzie, C. Nardinelli, *Ekonomia*, Gdańsk 1993, oraz: B. Czarny, R. Rapacki, *Podstawy ekonomii*, Warszawa 2002; R. Milcwski, *Elementarne zagadnienia ekonomii*, Warszawa 2002; tegoż, *Podstawy ekonomii*, Warszawa 2002.

niądza jest całkowicie oderwana od treści, jaką niesie pieniądź. Banknot, będący kawałkiem papieru, jest symbolem pewnej wartości w nim ucieleśnionej. Jednak sformułowanie pełniejszej definicji pieniądza jest możliwe dopiero po odwołaniu się do funkcji, jakie pełni on w społeczeństwie.

Funkcje i wartość pieniądza

Ekonomiści wskazują na funkcje pieniądza jako środka wymiany, środka płatniczego, miernika wartości oraz środka tezauryzacji i rezerwuaru siły nabywczej. Pieniądź umożliwia dokonywanie transakcji. Za jego pośrednictwem można nabywać i sprzedawać dobra. Przejście z wymiany barterowej do pieniądza papierowego definitywnie zmieniło charakter transakcji. Nastąpił podział na kupujących i sprzedających, których interesy nie musiały być zbieżne w czasie i przestrzeni. Handlowcy za pieniądze ze sprzedaży swoich produktów mogli nabywać inne towary, na innych rynkach i w odmiennym czasie. Pieniądź jest w stałym obiegu, w cyrkulacji. Trafia z rąk do rąk poszczególnych jego nabywców i nie traci na wartości. Pojawienie się pieniądza ułatwiło wymianę, spowodowało gwałtowny rozwój rynku oraz jego specjalizację. Koszty transakcyjne spadały wraz ze zmianą formy zapłaty – od pieniądza towarowego aż do pieniądza symbolicznego. Proces ten trwa do dziś w miarę upowszechniania się pieniądza bezgotówkowego i wirtualnego.

Pieniądź wykorzystywany jest w celu regulowania wszelkich zobowiązań, jakie powstają na rynku, a więc za pomocą pieniądza reguluje się należności za zakupione towary czy usługi. Pieniądź jako miernik wartości umożliwia proste i szybkie porównanie wartości pomiędzy towarami czy usługami. W tej funkcji pieniądź występuje w postaci idealnej (wyobrazeniowej). Aby wyrazić wartość towaru w pieniądzu, nie trzeba go posiadać. Wartość jednostki pieniężnej określana jest przez państwo.

Pieniądź jest środkiem tezauryzacji, co oznacza, że może być przechowywany i wykorzystany w przyszłości w dowolnym momencie jako środek wymiany, nie tracąc swej funkcjonalności. Pieniądź umożliwia wymianę go na rzeczy lub przechowanie aż do momentu, kiedy zechcemy go użyć. Aby pieniądź był dobrym rezerwuarem siły nabywczej, musi mieć względnie stałą wartość, stabilną siłę nabywczą. Wraz ze wzrostem inflacji maleje siła nabywczą pieniądza i zaufanie do niego.

Pieniądź jest dla ludzi najbardziej wysublimowanym środkiem, jednocześnie przeistacza się w najbardziej pożądanym celu życia. To przeobrażenie znajduje swe odbicie w postawach ludzkich i w stosunkach międzyludzkich. Wiele postaw ludzi kształtuje się pod wpływem pieniądza, np. chciwość, skąpstwo, rozrzutność, ascetyczne ubóstwo, cynizm, jednocześnie rzutując na stosunki międzyludzkie⁷.

Pod wpływem pożądania pieniądza ukształtowało się swoiste myślenie ujmujące świat w kategoriach pieniądza, a także wykształciła się wrażliwość ludzi na bodźce ekonomiczne. Dzięki temu pieniądź stał się środkiem, za pomocą którego można kształtować odpo-

⁷ Zob. G. Simmel, *Filozofia pieniądza*, Poznań 1997, s. 229.

wiednią politykę, np. populacyjną, ekonomiczną czy kulturalną. Manipulując odpowiednio bodźcami ekonomicznymi, dającymi się zawsze przeliczyć, można nie tylko kształtować zachowanie ludzi, ale nawet ich postawy i opinie. W tym również przejawia się stymulująca funkcja pieniądza⁸.

Wartość pieniądza polega na ludzkiej wierze w jego powszechną użyteczność i możliwość przyszłego wykorzystania. Prawne zagwarantowanie wartości nie jest kryterium definiującym pieniądz. Jedyne banknoty i monety są prawnym środkiem płatniczym. Ale pieniądzem są przecież także depozyty na rachunkach bankowych, czeki czy obligacje. Istota pieniądza opiera się na zaufaniu i wierze społeczeństwa w to, że jest akceptowanym środkiem regulacji zobowiązań. O ekwiwalentności towaru pełniącego kiedyś funkcję pieniądza, kruszcu czy obecnego banknotu świadczy umowa społeczna uznająca pieniądz za powszechny środek płatniczy.

Kategorie wiary i zaufania są kluczowe dla rozumienia tego, czym jest pieniądz. Zaufanie redukuje złożoność sytuacji społecznych, niepewność działań rynkowych, ponieważ opiera się na oczekiwaniu zachowań zgodnych z powszechnymi normami. Zaufanie jest wiarą w to, że ludzie będą się zachowywać w określony i przewidywalny sposób, jak również w to, że biorąc pieniądz jako zapłatę za towar, będzie można go użyć w takim samym celu, jako formę zapłaty, bez żadnego uszczerbku na wartości. Zaufanie do pieniądza może ulec destrukcji na skutek takich mechanizmów jak inflacja. Wówczas z powodu spadku wartości pieniądza i w konsekwencji zaufania do niego, oszczędności lokuje się w innej formie aniżeli pieniądz papierowy, np. w kruszcu, biżuterii, nieruchomościach, których wartość jest bardziej stabilna.

Socjologiczna refleksja o pieniądzu

Powstanie pieniądza było związane z potrzebą uproszczenia wymiany, jednak o jego istnieniu zadecydowały również względy kulturowe i społeczne⁹. Dlatego jest on przedmiotem zainteresowania nie tylko ekonomistów, ale również badaczy społecznych, traktowanym jako zjawisko socjologiczne, forma społecznych stosunków międzyludzkich. Jego prawdziwy charakter ujawnia się tym wyraźniej, im bardziej zażyłe i współzależne stają się więzi społeczne¹⁰. Pieniądz jest wytworem określonych warunków społeczno-ekonomicznych, jednocześnie stanowi również ważny czynnik oddziałujący na te warunki¹¹. Od swego powstania był nie tylko miernikiem wartości ekonomicznych, ale również wyrażał inne uwarunkowania społeczne. Pieniądz jako środek płatniczy w danym systemie ekonomicznym wpływa nie tylko na funkcjonowanie tego systemu, ale i na życie społeczne. Spadek lub wzrost wartości pieniądza rzutuje zarówno na sferę gospodarczą, jak i społeczną, wyzwalając określone nastroje, postawy i zachowania ludzi.

⁸ J. Sztumski, *Pieniądz w świetle socjologii – społeczne funkcje pieniądza*, „Studia Socjologiczne” 1976, s. 98.

⁹ P. Schaal, *op. cit.*, s. 15.

¹⁰ *Ibidem*, s. 17.

¹¹ J. Sztumski, *op. cit.*

Socjologiczne ujęcia funkcji pieniądza podkreślają jego wpływ na zastępowanie więzi osobistych i emocjonalnych między ludźmi związkami i interakcjami opartymi na wartościach materialnych. Pieniądz nie tylko skutecznie stymuluje zachowania ludzkie, ale może być również środkiem wyzysku, wzajemnego uzależnienia, ponieważ trudno być w różnych interakcjach personalnych podmiotem, partnerem, osobą niezależną, jeżeli się nie ma pieniędzy, a partner ma je w nadmiarze¹². Pieniądz przyczynia się do powstawania różnych instytucji społecznych. Pełni również ważną rolę w komunikacji społecznej, informując o stanie posiadania, możliwościach zarobkowych i innych walorach, których jest miernikiem.

Georg Simmel, uważany za ojca socjologicznej refleksji na temat pieniądza, nie daje jego wyczerpującej definicji. W swych rozważaniach szuka jednak odpowiedzi na pytanie o istotę pieniądza. Widzi w nim przede wszystkim miernik wartości, który spełnia swą funkcję, ponieważ jest „abstrakcyjną wartością majątkową”, urzeczywistnieniem tego, co „wspólne rzeczom jako przedmiotom gospodarstwa”, a tym, co jest wspólne, jest właśnie wartość gospodarcza dóbr¹³. Według Simmela istotę pieniądza należy rozpatrywać, wyodrębniając pojęciowo od wszystkich jego wtórnych właściwości, cech innego rzędu¹⁴.

Koncepcja wartości wiąże pieniądz z wymianą, ponieważ pieniądz nabiera swej wartości w tym właśnie procesie. Urzeczywistnia się ona dopiero w wymianie, będącej stosunkiem dwóch pożądań, które podnoszą podmioty pożądane do rzędu wartości. Ta koncepcja istnieje w opozycji do tego, jak wartość jest rozumiana przez Marksa – nie jako ucieleśnienie pracy lub innych rodzajów nakładów, lecz jako czysty stosunek wymienny, który dochodzi do głosu w społecznym procesie wymiany¹⁵.

Pieniądz jest symbolem wartości wymiennej, który jednak odrywa się od konkretnej formy materialnej, formy, jaką przybiera w zależności od kontekstu społecznego, gospodarczego i historycznego. O funkcjonowaniu pieniądza w danym społeczeństwie decyduje jego powszechna akceptacja, dzięki przejęciu przez pieniądz funkcji reprezentacji niedostatku dóbr w stosunku do potrzeb¹⁶.

Simmel wyróżnił i poddał analizie takie cechy pieniądza, jak:

- instrumentalność,
- bezosobowość,
- abstrakcyjny charakter,
- potencjalność,
- zdolność do cyrkulacji.

Podstawową cechą pieniądza jest to, że nie on sam stanowi ostateczny przedmiot pragnień, lecz to, co dzięki niemu można osiągnąć. W tym znaczeniu pieniądz jest narzędziem dotarcia do określonego celu. Pieniądz jest instytucją społeczną, ponieważ rozumie

¹² S. Rogala, *Pieniądze w procesie wychowywania dzieci*, Opole 1996, s. 32.

¹³ J. Górniak, *My i nasze pieniądze*, Kraków 2000, s. 25.

¹⁴ G. Simmel, *Filozofia pieniądza*, Poznań 1997, s. 74.

¹⁵ J. Górniak, *op. cit.*, s. 23.

¹⁶ H. Cywiński, *Z dziejów pieniądza na świecie*, Warszawa 1961, s. 30.

się go jako szczególną formę stosunków społecznych, w których dochodzi do akceptacji pieniądza jako symbolu wartości. Jest powszechnie traktowany jako miernik wartości i pośrednik w wymianie.

Cechą pieniądza jest bezosobowość. Bezosobowość pieniądza oznacza, że nie jest on uzależniony od jednostki. Zakłada instrumentalne wykorzystanie pieniądza, a nie zaangażowanie w cel. Ma on sens, występując w relacji pomiędzy co najmniej dwoma osobami, i ma możliwość funkcjonowania o tyle, o ile jest akceptowany przez każdego uczestniczącego w wymianie. Jednocześnie zakłada przy jego użyciu postawę zimną i neutralną.

Pieniądz odrywa się od rzeczy, w wymianie których uczestniczy, sprowadzając wszystko do wymiaru czystej transakcji. To decyduje o jego abstrakcyjnym charakterze, sprowadza wszystko do stosunku wymiany. Jednocześnie odnosi się on do ilościowych aspektów rzeczywistości. Jest podzielny, łatwo w nim wykonać wszelkie kalkulacje.

Kolejną cechą pieniądza jest jego potencjalność. Nie determinuje on żadnych sposobów jego wykorzystania, daje możliwość dysponowania nim zgodnie z indywidualnymi preferencjami i uznawanymi wartościami. Ta możliwość wyboru to dodatkowy walor oprócz wartości pieniądza jako zamiennika dóbr i usług. Daje on również możliwość wyboru czasu wykorzystania, oczywiście pod warunkiem zachowania wartości pieniądza¹⁷.

Pieniądz ma zdolność cyrkulacji, przechodzenia z rąk do rąk, co jest istotą jego funkcji. Gdy znajduje się w stanie spoczynku, przestaje być pieniądzem. Jednocześnie dla Simmela pieniądz nie tyle ma funkcje, co sam jest funkcją¹⁸.

Powyższa charakterystyka pieniądza jest jedną z możliwych. V. Zelizer, autorka *Społecznego znaczenia pieniądza*, zrywa z simmelowską tradycją ujmowania pieniądza. Odrzuca ona koncepcję jednorodnego pieniądza rynkowego, stawiając pytanie: pieniądz czy pieniądze? Nie jest on jednorodnym medium wyodrębniającym subsystem ekonomiczny z systemu społecznego. Nie jest on dla Zelizer również instytucją społeczną, pełniącą funkcję bezosobowego narzędzia ułatwiającego wymianę. Dlatego proponuje ona koncepcję różnorodnych pieniędzy, które nie są swobodnie zamienne, lecz społecznie naznaczone, ponieważ ludzie posługują się pieniędzmi, którym uprzednio nadali znaczenie lub które przeznaczyci na odpowiednie cele. Ludzie w swym dążeniu do nadawania sensu międzyлюдzkim relacjom przypisują pieniądzom znaczenie, czyli rozróżniają sposoby wykorzystania i znaczenie istniejących walut. Zelizer zwraca również uwagę na istotne znaczenie nieformalnych pieniędzy, obejmujących rzeczy, które posiadają uznaną i uregulowaną wartość w kontekście społecznym. Wyróżnienie pieniędzy następuje w rozmaity sposób, od ograniczenia użycia pieniędzy, poprzez regulowanie sposobu alokacji, wynajdywanie rytuału dla ich prezentacji, przeznaczenie odrębnego miejsca dla poszczególnych pieniędzy, przypisywanie określonego znaczenia dla określonych kwot, aż po oznaczanie odpowiednich źródeł¹⁹.

¹⁷ J. Górnjak, *op. cit.*, s. 27.

¹⁸ G. Simmel, *op. cit.*, s. 190.

¹⁹ J. Górnjak, *op. cit.*, s. 42–45.

Obecnie obserwujemy w Polsce wzrost zainteresowania pieniądzem i jego społecznymi funkcjami, ponieważ transformacja ustrojowa zmieniła jego rolę w gospodarce, implikując zmianę jego roli w życiu społecznym. Pieniądz wnika w niemal każdą sferę życia człowieka, pełniąc szereg pozytywnych funkcji w społeczeństwie, ale jednocześnie stanowi zagrożenie zastąpienia więzi międzyludzkich kontaktami, opartymi na zależnościach czysto materialnych.

Mimo iż wizerunek pieniądza zmienił się na przestrzeni dziejów, odgrywa on podobną rolę od momentu jego powstania. Nadal jego posiadanie wpływa na pozycję społeczną i dostęp do władzy. Pieniądz nabiera znaczenia i staje się potęgą dzięki funkcjom, które może spełniać w życiu człowieka, stając się utylitarnym środkiem realizacji własnych celów – zarówno tych, które są społecznie podzielane, jak i tych nieakceptowanych przez społeczeństwo, patologicznych. Pieniądz wyraża bogactwo i władzę, ale sposób obchodzenia się z pieniędzmi jest również odbiciem wzajemnych stosunków międzyludzkich. Pieniądzem możemy posłużyć się w celu uzyskania własnych korzyści, ale możemy też podzielić się nim z innymi, którzy go potrzebują. Za pomocą pieniądza można kogoś przekupić, wręczyć łapówkę, ale również można podarować pieniądze biednym, chorym czy Kościołowi. Obecnie mamy do czynienia z nowoczesnymi formami pieniądza, w związku z czym zmienia się jego społeczne wyobrażenie. Pieniądz to nie tylko banknot czy moneta, ale karta kredytowa czy zapis na rachunku bankowym. Pieniądz elektroniczny niesie ze sobą szereg korzyści, ale także niebezpieczeństw. Jeśli mamy rachunek w banku oraz kartę kredytową, możemy w każdym momencie dokonać zakupu dóbr nie posiadając potrzebnej kwoty, zadłużając się w banku. Posługiwanie się pieniądzem bezgotówkowym niesie ze sobą niebezpieczeństwo bezrefleksyjnego wydawania pieniędzy i poddania się pokusie zakupów bez zastanowienia się nad ilością pieniędzy na koncie. Łatwiej wydajemy pieniądze, których nie widzimy i których nie mamy w ręku.

ROZDZIAŁ 10

Nomadyzm – miejska rzeczywistość biednych i bogatych dzisiaj?

Piotr Jordan Śliwiński OFMCap

Słowo „nomadyzm” kojarzy się zapewne przeciętnemu czytelnikowi z dwiema zupełnie różnymi rzeczywistościami. Pierwsze skojarzenie będzie się odnosiło do nomadów czy też nazywanych nomadami ludzi żyjących w jego otoczeniu. W Polsce przywołać można choćby przykład Romów¹. Drugie skojarzenie będzie wiodło ku wiedzy geograficznej i historycznej przekazywanej podczas nauki w szkole średniej – wszak niejednokrotnie wspomniano w jej trakcie o istniejących w krajach Afryki czy Azji społecznościach nomadycznych. Oba skojarzenia odzwierciedlają popularne rozumienie nomadyzmu albo używanego z nim zamiennie pojęcia „koczownictwa” jako „trybu życia polegającego na ciągłej zmianie miejsca zamieszkania”². Jednak samo zjawisko w jego głębszym ujęciu jest bardziej skomplikowane zarówno w perspektywie historycznej, jak i współczesnej.

Badania dotyczące historycznego rozwoju poszczególnych plemion, ludów koczowniczych oraz ich wpływu na ludność osiadłą ciągle trwają³. Szczególne zainteresowanie historyków w Europie wzbudzają wydarzenia, na które bezpośredni wpływ miały wędrówki ludów koczowniczych. Sztandarowym zagadnieniem w olbrzymiej grupie tematów dotyczących oddziaływania nomadów na naszą cywilizację jest wpływ ludów „barbarzyńskich” na dzieje Cesarstwa Rzymskiego, a zwłaszcza na jego upadek⁴. Rozwój historyczny społeczności nomadów nie dotyczy bynajmniej wyłącznie zamierzchłych czasów. Bardzo aktualnym zagadnieniem jest odrodzenie/upadek nomadyzmu w krajach postkolonialnych⁵. Powrót do tradycyjnego, koczowniczego modelu życia niektórych ludów afrykańskich stwarza nowe problemy dla młodych państw Czarnego Łądu. Na przykład w Mali społeczności nomadów stanowią 7% populacji, a zajmują około 2/3 terytorium kraju⁶.

Współczesne prace geografów pozwoliły na gruntowną analizę zjawiska nomadyzmu, a w efekcie na odkrycie, że jest ono o wiele bardziej złożone, niż się wydaje. Na podstawie badań przeprowadzonych w różnych rejonach świata, m.in. w Pakistanie (Baluchistan)⁷ i na

¹ Nie jest zadaniem tego tekstu określać stopień fałszywości lub prawdziwości takiego widzenia Romów.

² „Koczownictwo”, [w:] *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 3, Warszawa 1996, s. 393.

³ Wspomnijmy choćby monografic poświęcone niektórym ludom nomadycznym: R. Grousset, *L'Empire des steppes: Attila, Gengis-Khan, Tamerlan*, Paris 2001; I. Lebedynsky, *Les Scythes*, Paris 2001.

⁴ Por. J. Kolendo, *I barbari del Nord*, [w:] *Storia di Roma*, t. 3, Torino 1993, s. 225–242.

⁵ A. Bourgeot, H. Guillaume, *Des nomades en devenir?...*, „Politique Africaine” 1989, 9, nr 34, s. 2 nn.

⁶ S. Cisse, *Pratiques de sedentarité et nomadisme au Mali*, „Politique Africaine” 1989, 9, nr 34, s. 30.

⁷ Por. F. Scholz, *Belutschistan (Pakistan) – Eine sozialgeographische Studie des Wandels in einem Noma-
denland set Beginn der Kolonialzeit*, Göttingen 1974.

Bliskim Wschodzie, niemiecki geograf Fred Scholz zaproponował naukową definicję nomadyzmu

Nomadzi są grupami, które dla zabezpieczenia egzystencji zajmują się głównie lub wyłącznie hodowlą zwierząt, [a] poszukując możliwości wypasu zmuszeni są do nieustannej zmiany miejsca pobytu, i których kultura materialna odpowiada temu niestabilnemu sposobowi życia⁸.

Naukowa analiza zjawiska prowadzi do uznania hodowli zwierząt za jego istotny element. To on zmusza społeczności do zmiany miejsca pobytu, znajdując swe odbicie również w sferze materialnej plemion koczowniczych. Wraz ze zmianami w hodowli nomadyzm zmienia swoje oblicze. Scholz obok nomadyzmu (*Vollnomadismus*), który charakteryzuje się periodycznie-sezonowymi horyzontalnymi wędrówkami, wyróżnia półnomadyzm (*Halbnomadismus*), w którym nie wszyscy członkowie rodzin uczestniczą w wędrówkach, lecz pozostają w zbudowanym na stałe obozie – przemieszczają się tylko mężczyźni. Z tym podziałem krzyżuje się drugi, odróżniający nomadyzm górski (*Bergnomadismus*, *Vertikal-Nomadismus*), którego cechą charakterystyczną jest przemieszczanie się mężczyzn wraz ze zwierzętami w lecie na wysokogórskie pastwiska, gdzie utrzymuje się niższa temperatura o tej porze roku, od nomadyzmu nizinnego (*Flachlandnomadismus*, *Horizontal-Nomadismus*)⁹.

Naukowe dociekania, zakończone precyzyjnymi definicjami, ukazują złożoność zjawiska, jednak nie tłumaczą jego możliwego wykorzystania w analizie współczesnego stanu cywilizacji zachodniej, a zwłaszcza koegzystencji biednych i bogatych. Inaczej mówiąc, nieuchronnie pojawia się pytanie o nomadyzm miejski i jego związki z nomadyzmem badanym i opisanym choćby przez profesora Scholza, który można tutaj, trochę niezręcznie, nazwać „klasycznym”. Pytanie wydaje się tym bardziej zasadne, że tytuł tekstu sugeruje „miejskość” jako jeden z wyznaczników współczesnej formy nomadyzmu. Trudno jednak mówić o hodowli zwierząt w mieście i związanych z tym wędrówkach¹⁰.

Opisanie różnic pomiędzy nomadyzmem klasycznym i miejskim utrudnia wybuch popularności rzeczowników „nomadyzm” i „nomadzi”. Doskonale można zauważyć tę popularność, a co za tym idzie – poszerzenie obszaru znaczeniowego tych pojęć, korzystając z francuskich, włoskich czy niemieckich mediów elektronicznych. Przeczytamy w nich na przykład o „nomadyzmie digitalnym”¹¹, „nomadyzmie procesualnym”¹², „techno-nomadyzmie”¹³ oraz

⁸ F. Scholz, *Transformation bergnomadischen Gruppen in mobile Gelegenheitsarbeiter: Eine Fallstudie aus Nord-Belutschistan, Pakistan*, „Erdkunde” 1992, 46, s. 14 i n.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Możliwe jest stosowanie tak zwanej techniki nomadycznej w pszczelarstwie, która polega na kilkakrotnym w roku przemieszczeniu pasiek, ale trudno uznać to za nomadyzm w sensie określonym przez Scholza.

¹¹ *Il nomadismo digitale* [<http://www.pcc-forum.com/lecturc/editoriale42.htm> (23.07.2003)].

¹² G. Chiappi, *Il legittimo sospetto. Nomadismo processuale* [<http://www.giornaledibrescia.it/giornale/2002/08/11/31.LETTERE/T2.html>].

¹³ F. Bcrardi, *Techno-nomadisme et pensée rhizomatique* [<http://www.multitudes.samizdat.net/article>].

o „nomadyzmie mentalnym”¹⁴. Pojęcie „nomadyzm” jest używane w różnych kontekstach, przez różne dyscypliny naukowe, dla określenia zupełnie różnych rzeczywistości. Takie właśnie cechy posiada – według Isabelle Stengers – „pojęcie nomadyczne”¹⁵.

Z pewnością pełny obraz nomadyzmu w mieście zostanie nakreślony dopiero w drugiej części niniejszego tekstu. Wstępnie jednak można zaznaczyć, że pojęcie „nomadyzm” w odniesieniu do rzeczywistości miejskiej podkreśla mobilność, brak stałej siedziby we współczesnym mieście. Pojęcie to zbliża się zatem do jego popularnego, słownikowego rozumienia. Opis nomadyzmu w mieście, który stanowi treść pierwszej części tekstu, zostanie przeprowadzony w trzech odsłonach, które ukażą różne jego oblicza. Wnioski z opisu będą prowadzić do bardziej precyzyjnego określenia współczesnego nomadyzmu miejskiego oraz przedstawienia skutków tego zjawiska dla dzisiejszego myślenia o człowieku i mieście.

Nomadyzm w mieście

Ludzie z torbami

Najbardziej rzucającą się w oczy grupą nomadów w mieście są bezdomni: z nieodłącznymi torbami, w przerażająco nieraz brudnej odzieży, niedomocy. Przemieszczają się do siebie tylko znanych punktów, w których mogą otrzymać coś do jedzenia, ogrzać się lub w miarę spokojnie ułożyć do snu.

Ich nomadyczność ma dwa podstawowe wymiary. Pierwszy to migracja do wielkich aglomeracji miejskich. Jest ona prawidłowością zwłaszcza w okresie zimowym. W wielkim mieście o wiele łatwiej obronić się przed wychłodzeniem organizmu, które jest największym zagrożeniem dla życia i zdrowia bezdomnych. W mniejszym stopniu można też mówić o migrowaniu z miasta do miasta w poszukiwaniu miejsca do spania i możliwości zdobycia pożywienia¹⁶. W stereotypowym wizerunku miasta to dworce kolejowe, czy szerzej: węzły komunikacyjne (łącznie ze stojącymi na bocznicach wagonami), bywają uznawane za obszary przynajmniej nocnego przebywania bezdomnych. Badania przeprowadzone przez Andrzeja Przymeńskiego ten stereotyp kwestionują. Prawdą jest, że pewna liczba bezdomnych przebywa stale na dworcach – wystarczy odwiedzić budynki dworcowe np. w Krakowie czy w Katowicach, jednak generalnie można powiedzieć, że władze odpowiedzialne za te miejsca są zwykle nieprzychylnie bezdomnym. Wystarczy przypomnieć przeprowadzane przed paru laty spektakularne akcje „oczyszczania dworców” np. Dworca Centralnego w Warszawie. Warto pamiętać również, że poczekalnie dworcowe są w godzinach nocnych czasowo zamykane. Poza tym niektórzy spośród bezdomnych nie

¹⁴ P. Lipari, F. Rizzo, *Mente nomade. Un nuovo approccio sperimentale alla progettazione (tesi di laurea)*, [<http://www.generativedesign.com/tesi>].

¹⁵ B. Dumas, *Les savoirs nomades*, „Sociologie et Sociétés” 1999, 31, z. 1, s. 51–62.

¹⁶ A. Przymcński, *Bezdomność jako kwestia społeczna w Polsce współczesnej*, Poznań 2001, s. 41.

chęć nocować na dworcu, obawiając się kradzieży czy też zaproszeń do uczestnictwa w plenerowych libacjach alkoholowych¹⁷.

Drugi wymiar nomadyczności bezdomnych to wędrówki po samym mieście. Znamienny dla formy koczowania we współczesnym mieście jest zaproponowany przez Ch. Jencksa podział bezdomnych na „ulicznych” (*street homeless*) i „schroniskowych” (*shelter homeless*)¹⁸. Mając świadomość nieostrości tego podziału, możemy podkreślić, że o wiele bardziej mobilną grupę stanowią bezdomni „uliczni”. Bardzo często poruszają się po jakimś terytorium, które uważają za swoje i w obrębie którego wyszukują miejsca noclegowe, trudnią się zbieractwem surowców wtórnych czy żebractwem. Bezdomni „schroniskowi” przez noc i część dnia przebywają w schroniskach i noclegowniach, co zasadniczo ogranicza ich ruchliwość w mieście, oraz podejmują na terenie schroniska proste prace porządkowe, co pomaga w organizacji ich czasu.

Nomadyczność bezdomnych jest jednak specyficzna. Choć to bez wątpienia efekt osobistych tragedii życiowych oraz uwarunkowań makroekonomicznych i makrospołecznych, to jednak jest postrzegana jako rzeczywistość spoza życia społecznego. Andrzej Przyemeński demaskuje w swej pracy dominujący w społecznym postrzeganiu bezdomnych stereotyp „nikczemnego ubogiego”¹⁹. Na jego utrwalenie się wpływa mała podgrupa bezdomnych – włóczędzy. Stereotyp ten pozwala warstwom średnio zamożnym traktować pomoc bezdomnym jako przejaw miłosierdzia, efekt wrażliwości etycznej poszczególnych osób czy też grup społecznych, a nie jako element racjonalnej polityki społecznej²⁰.

Z drugiej strony bezdomni mają również bardzo specyficzny obraz przestrzeni miejskiej i spotykanych w niej ludzi. Bezdomni przebywający na dworcach nie postrzegają przemierzających dworzec podróżnych w normalny sposób. Podkreśla to Przyemeński, opierając się na wywiadach z bezdomnymi:

(...) w obszarze ich percepcji obecni na dworcach podróżni zmieniają się i poruszają po nich z prędkością porównywalną do pociągów ekspresowych, nie są więc zapamiętywani, a nawet zauważani. Percepcja sygnałów kierowanych ku nim przez podróżnych, w tym ich strachu i odrazy, jest mocno przytłumiona jako mało już znacząca, ograniczona pewnego rodzaju filtrem świadomościowym²¹.

¹⁷ Można się odwołać do rozmów przeprowadzanych przez autora z bezdomnymi w Krakowie w latach 2001–2003. Z pewnością zaś semantyka libacji alkoholowej bezdomnych będzie zupełnie inna od tej „osiedlowej” czy „międzyblokowej” opisanej przez Rocha Sulimę. Por. R. Sulima, *Antropologia codzienności*, Kraków 2000, s. 93–118.

¹⁸ Cyt. za A. Przyemeński, *Bezdomność w Polsce – definicja zjawiska* [<http://www.bratalbert.org.pl/bezdom/przymenski.html>].

¹⁹ A. Przyemeński, *Bezdomność jako kwestia społeczna*, s. 184.

²⁰ Stereotypy są jedną z przeszkód w społecznym poparciu pomocy świadczonej bezdomnym. Ma to bowiem być pomoc w „wychodzeniu z bezdomności”, a nie jedynie łagodzenie jej skutków. Por. Zeszyt wydawany przez Wspólnotę Roboczą Związków Organizacji Socjalnych *Modele pomocy bezdomnym*, „Społecznik”, nr 6.

²¹ A. Przyemeński, *Bezdomność jako kwestia społeczna*, s. 176.

Natomiast bezbłędnie rozpoznawani są inni bezdomni. Trudno określić, czy taka percepcja dotyczy innych miejsc w przestrzeni miejskiej. Świadczyłyby to o istnieniu świata równoległego w mieście, zbudowanego w oparciu o odmienną percepcję miejskiej rzeczywistości przez bezdomnych. Ci najbiedniejsi nomadzi są w tym sensie jakoś pozamiejscy, chociaż żyją w mieście.

Przechodnie

Zupełnie inny jest nomadyzm przechodnia. Nie jest on wynikiem jakiegoś negatywnego splotu wydarzeń, które wpłynęły na tyle znacząco na los osoby, że pozostała ona bez dachu nad głową. Nomadyzm przechodnia dotyczy wszystkich poza bezdomnymi mieszkańcami miast, nie wynika bowiem ze statusu ekonomicznego, ale ze zmian cywilizacyjnych dokonujących się w mieście postmodernistycznym.

Jakie jest miasto ponowoczesne? Czy różni się zasadniczo od swego nowoczesnego poprzednika? Zmieniła się wizja urbanistyczna. To „miasto-bricolage”, poskładane z różnych i równoważnych elementów. Centralnymi zasadami urbanistycznymi stają się: nieokreśloność, fragmentaryzacja, zapożyczenie, delegitymizacja kodów i konwencji, powielanie wszelakich motywów i form. Miasto nie ma już centrum, które byłoby rodzajem metanarracji organizującej miejską przestrzeń, mogłoby się nazywać „miastem słabym” (*citta debole*)²².

Mityczne przedstawienie miasta ponowoczesnego przywołuje obraz labiryntu, w którym człowiek-mieszkaniec doświadcza pełnej anonimowości w powodzi nieskrępowanego pluralizmu form i treści. W labiryncie miasta ponowoczesnego człowiek jest w ciągłym ruchu, nieustannie przemierza jego przestrzenie. Jest przechodniem. To ponowoczesne miasto zostaje zapełnione przede wszystkim „przechodniami” (*Passanten*). Właśnie „przechodzenie” – rozumiane jako tymczasowość, przelotność – jest typową dla współczesnego miasta, a zwłaszcza jego centrum, postawą. Łączy się z nią ściśle nowe gospodarowanie czasem. Staje się on jedną z centralnych wartości, jednym z najbardziej poszukiwanych dóbr²³. Przemierzający miasto nie mają czasu na długie zatrzymywanie się, lecz oczekują wielości ofert i szybkości, natychmiastowości ich realizacji. Natychmiastowość jest wymagana zarówno od usług gastronomicznych, rozrywkowych czy turystycznych, jak i od propozycji religijnych.

Najważniejszym zajęciem i zadaniem mieszkańca-przechodnia jest *shopping* – zakupy. Kupowanie w pośpiechu, w przelocie, w biegu (*Höhn – Laufkundschaft*) staje się niezmiennym wymiarem życia we współczesnym mieście. Szybkie zakupy bynajmniej nie ograniczają się w schemacie działania wyłącznie do działalności handlowej. „Kupowanie w biegu” to zachowanie dotyczące kontaktu z całą rzeczywistością, która jest przesycona poszukiwaniem możliwości „zakupienia” kolejnych, coraz intensywniejszych przeżyć. Postawa przechodnia wyraża hasło-pragnienie: „inaczej – coś nowego” (*Höhn – anders-neues*). Staje się on poszukiwaczem innych-nowych przeżyć, jako członek społeczności prze-

²² Nazwa „miasto słabe” nawiązuje do koncepcji filozoficznej słabego myślenia (*pensiero debole*) G. Vattimo. G. Amcndola, *La citta debole*, Bari 1997, s. 47 i n.

²³ H.-J. Hohn, *GegenMythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*, Freiburg 1994, s. 56–68.

chodniów jest reprezentatywnym modelem (*Erlebnisgesellschaft*) „społeczeństwa nastawionego na poszukiwanie przeżyć”²⁴. Możliwość nowych przeżyć zapewnia pieniądź, dlatego to właśnie on staje się najważniejszym medium komunikacji. Pieniądź otwiera przestrzeń nowej komunikacji, ale też pozwala na doświadczenie nowoczesnie pojmowanej wszechmocy, której definicję niemiecki socjolog Höhn wyraża w haśle-zakłęciu: „móc pozwolić sobie na wszystko” (*Sich alles leisten zu können*)²⁵.

Przechodzień jest specyficznym nomadą. Nieustannie się spieszy, ponieważ ma bardzo dużo zadań do wykonania, zadań, które narzuca mu praca i życie w społeczeństwie postindustrialnym. Höhn pisze, że przechodzień „surfuje” po mieście, podobnie jak się surfuje po stronach internetowych. Takie prześlizgiwanie się po przestrzeni miejskiej sprawia, że wszelkie odcinki przestrzeni miejskiej, które dawniej były obszarami spotkań, jak ulica, plac, zaczynają być traktowane jako przeszkoda, którą trzeba pokonać w drodze do celu, w biegu do pracy czy z niej²⁶. Przechodnie są jednak grupą niejednorodną. Zróżnicowanie ekonomiczne i społeczne sprawia, że różnie mogą zaspokajać swe pragnienia nowych przeżyć, różny jest też ich pośpiech w pokonywaniu przestrzeni miejskiej. Bycie przechodniem, jako forma nomadyzmu, jest im wszystkim narzucane jako skutek nowego sposobu funkcjonowania miasta postmodernistycznego.

Turysta i włóczęga

Zupełnie inaczej prezentuje się nomadyzm turysty i włóczęgi. Te dwa metaforyczne²⁷ określenia są rodzajem emblematu przypisanego przedstawicielom dwóch światów, czyli dwóch grup ludzi występujących w ponowoczesnej rzeczywistości. Różnicę między pierwszym i drugim światem określa różny stopień mobilności należących do nich ludzi, czyli ich niezależności od przestrzeni.

Dla pierwszego świata, świata totalnej mobilności, przestrzeń przestała być ograniczeniem i łatwo się ją przekracza, zarówno „w rzeczywistości”, jak i „wirtualnie”. Natomiast w drugim świecie, świecie tych, którzy „skrepowani więzami lokalnymi”, nie mając możliwości poruszania się, muszą biernie godzić się z każdą zmianą, jaka dotyka miejsca, z którym są związani – rzeczywista przestrzeń szybko się zamyka²⁸.

Mieszkańcy pierwszego świata przynależą do „klasy metropolitalnej”, zwanej też „klasą światową”. Składają się na nią międzynarodowi specjaliści w różnych dziedzinach, informatycy, bankowcy, prawnicy i inni. Mogą oni swobodnie pracować w rozmaitych instytucjach na całym świecie, bowiem równie swobodnie czują się w Paryżu, Nowym Jorku

²⁴ Por. G. Schultze, *Die Erlebnisgesellschaft*, Frankfurt 1995.

²⁵ H.-J. Höhn, *Passagen und Passanten – oder Religion in der City*, [w:] H.W. Danowski i inni (red.), *Religion als Wahrheit und Ware*, Hamburg 1991, s. 31.

²⁶ T. Villani, *Percorsi urbani. la strada – personaggio*, [w:] Desideri P., Ilardi M. (red.), *Attraversamenti. I nuovi territori dello spazio pubblico*, Milano 1996, s. 190.

²⁷ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000, s. 150.

²⁸ Z. Bauman, *Globalizacja*, tłum. E. Klekot, Warszawa 2000, s. 104 i n.

czy Singapurze²⁹. Wszyscy posługują się współczesnymi urządzeniami telematycznymi, większość wydatków rozliczają za pomocą kart bankowych, posiadają mieszkania o wysokim standardzie, które często mieszczą się w specjalnie chronionych rezydencjach. Z racji swego zawodu przemieszczają się często, uczestnicząc w różnego typu posiedzeniach, sympozjach czy też podejmując pracę w miejscach położonych daleko od miejsca zamieszkania. Zresztą mieszkanie-dom przestaje być synonimem trwałego włączenia się w jakąś lokalną społeczność. Posiadanie mieszkań w różnych krajach bądź też przemieszczanie się co kilka lat do innego miasta nie jest już czymś niezwykłym.

Bauman zatem może napisać nieco eliptycznie, że:

(...) mieszkańcy pierwszego świata żyją w czasie; przestrzeń nie ma dla nich znaczenia, ponieważ każdą odległość pokonuje się w mgnieniu oka³⁰.

Innymi słowy, dokonuje się w ich życiu swoista „kompresja przestrzeni”, która jest jedną z wyliczanych cech gospodarki w czasach ponowoczesnych³¹. Z tej racji Bauman nazywa ich „turystami”³². Sądzi też, że ich egzystencja, tak bardzo zdeterminowana przez w najwyższym stopniu rozwiniętą mobilność, jest nie tyle koniecznością wyływającą z przeobrażeń gospodarki, co wyborem określonego sposobu życia. Blanquart nazwie ich „mistrzami przyptywu” (*les maîtres des flux*): przyptywu finansowego, przyptywu inteligencji, przyptywu wyobrażeń, ponieważ należą do nich w przeważającej części finansisci i menedżerowie, kierujący mediami, służą im najtęższe umysły³³. Poza tym wykazują oni cechy podobne do przechodnia: konsumują i zazdrośnie bronią praw do nieograniczonej konsumpcji. Mają jednakże dużo większe możliwości konsumpcji niż przeciętni mieszkańcy miast. To dla nich powstają specjalne pasáže handlowe z luksusowymi przedmiotami, dla nich buduje się w mieście najdroższe rezydencje i hotele oraz dla ich obsługi przygotowuje się specjalne obiekty (np. pola golfowe czy prywatne lotniska).

Przeciwieństwem „turysty” jest „włóczęga”. Żyje o wiele skromniej, w niektórych przypadkach może mieć nawet problem, by związać koniec z końcem. Mieszka w „drugim świecie”, na który składają się gorsze dzielnice, mieszkania, które jeśli nawet nie znajdują się gdzieś na peryferiach, to są od dzielnic dla turystów – cytadel dobrobytu – oddzielone murami, kamerami, ochroniarzami. „Włóczędzy to wędrowcy, którym odmówiono prawa bycia turystami”³⁴. Włóczęga przemieszcza się nie dlatego, że chce, ale dlatego, że

²⁹ B. Jałowiccki, *Spoleczna przestrzeń metropolii*, Warszawa 2000, s. 98 i n.

³⁰ Z. Bauman, *Globalizacja*, s. 105.

³¹ B. Jung, *Ponowoczesność i produkt medialny*, [w:] tegoż (red.), *Media, komunikacja, biznes elektroniczny*, Warszawa 2001, s. 287 i n.

³² Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, s. 148.

³³ P. Blanquart, *Une histoire de la ville*, Paris 1997, s. 172.

³⁴ Z. Bauman, *Globalizacja*, s. 110.

musi. Często nietolerowany przez otoczenie, nie znajdujący zatrudnienia, zmuszony jest szukać możliwości pracy, aby przeżyć. Mieszka z reguły w biednych dzielnicach, często usytuowanych na peryferiach. W polskich miastach są to zazwyczaj dawne osiedla robotnicze, które w czasach peerelowskich były najważniejszymi obszarami nowych miast, a obecnie stają się nieistotnymi obszarami biedy, w przestrzeni których pojawiają się grupy chuligańskie i subkultury, na przykład blokiersów³⁵.

Choć tak wiele różni turystę od włóczęgi, to również wiele ich łączy, w różny sposób oddziałują na siebie. Przede wszystkim – jak zaznacza Bauman – powstanie jednej i drugiej grupy jest efektem globalizacji. „Opozycja turysta – włóczęga” wyraża dziś najgłębszy i najbardziej doniosły w skutkach podział współczesnego społeczeństwa³⁶.

Turyści poprzez globalizację realizują swe plany, zamierzenia, natomiast ogromna rzesza ludzi zostaje przez ten proces zepchnięta na margines życia społecznego, ekonomicznego i politycznego, stając się rzeszą włóczęgów³⁷. Obie grupy pozostają także w przedziwnej dialektycznej zależności. Włóczędzy marzą o tym, aby stać się turystami, zaś turyści odczuwając wstręt do włóczęgów, widzą w nich stan własnego ewentualnego upadku. Stąd też szeroko zakrojone działania turystów w celu odgradzenia się od włóczęgów oraz rosnąca fascynacja tych ostatnich życiem *high life*.

Bauman idzie dalej w swych analizach i stwierdza wprost, że:

(...) włóczęga jest *alter ego* turysty – tak jak nędzarz człowieka zamożnego, dzikus *alter ego* człowieka cywilizowanego, a obcy był i jest *alter ego* swojaka, tutejszego. Bez *alter ego* trudno się jaźni obejść³⁸.

Turysta i włóczęga stają się dwoma biegunami, ekstremami, pomiędzy którymi określa swoją pozycję społeczno-ekonomiczną każdy człowiek żyjący w czasach ponowoczesnych.

Zaproponowany przez Baumana model społeczeństwa współczesnego, czyli społeczeństwa w fazie historycznej globalizacji, podzielonego na dwie klasy: turystów i włóczęgów, przypomina mimo pewnych różnic marskistowską, zbyt prostą matrycę wyjaśniania historii³⁹. Jednak bez wątpienia w warstwie opisu, dostrzeżenia rozwarstwienia (Blanquart napisze – „dualności”) społeczeństwa i jego głównych wyznaczników, a pośród nich i mobilności, analizy Baumana są bardzo interesujące. Nomadzi są zatem obecni w ponowoczesnym krajobrazie, ale nie są jednorodni. Bauman słusznie zauważa: modne określenie „nomadzi”, stosowane bez różnicy w odniesieniu do wszystkich żyjących w epoce ponowoczesnej, jest wysoce mylące, ponieważ przemilcza głębokie różnice, któ-

³⁵ I. Sagan, *Miasto. Scena konfliktów i współpracy*, Gdańsk 2000, s. 164 i n.

³⁶ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, s. 151.

³⁷ Z. Bauman, *Globalizacja*, s. 110.

³⁸ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, s. 151.

³⁹ Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Londyn 1988, s. 306 i n.

re dzielą od siebie dwa rodzaje doświadczeń, oddając zarazem łączące je podobieństwo w sposób bardzo powierzchowny.

Nomadyzm dzisiejszej doby, czyli neonomadyzm, ma wiele różnych twarzy i choć generalnie dotyka problemu przemieszczania się w czasoprzestrzeni, to jednak zakres takiej mobilności obejmuje przestrzeń od jednej dzielnicy miasta, w przypadku bezdomnych, do przestrzeni całej planety, w przypadku klasy metropolitalnej. Zatem na neonomadyzm składa się tak wielka gama różnych doświadczeń i zjawisk, przenika on w tak różny sposób wszystkie warstwy społeczne (od najbiedniejszych do zamożnych), że niemożliwe staje się precyzyjne jego zdefiniowanie bez popadania we wspomnianą przez Baumana powierzchowność. Trzeba się raczej zgodzić na to, że „neonomadyzm” będzie pojęciem rodzinnym w rozumieniu późnego Wittgensteina.

Skutki nomadyzmu miejskiego

Palimpsestowość miasta

Rezultaty nomadyzmu miejskiego dają się obserwować w różnych obszarach życia miasta. Pierwszymi, namacalnymi skutkami są te dostrzegalne w ikonosferze miejskiej.

Miasto ze względu na potrzeby klasy metropolitalnej, jak również potrzeby przemierzających je przechodniów, traci swoją niepowtarzalność, swoją lokalność, swojskość. Skoro bowiem przechodzień przemierza miasto w pośpiechu, to wysiłek wszystkich oferujących mu nowe przeżycie koncentruje się na zatrzymaniu go. Zatrzymać wzrok przechodnia, wzbudzić jego zainteresowanie może tylko coś, co jest nowe, co uderza kaskadą nowych form i barw. Stąd też miasto współczesne, a zwłaszcza jego centrum, zostaje pokryte reklamami w różnej postaci. Zastaniają one nieraz zupełnie frontony domów, zajmują miejsca na chodnikach.

Wielkie billboardy i małe city-lights wdarły się w ikonosferę miasta. Reklamami są też pokryte pojazdy komunikacji miejskiej, przystanki tramwajowe, autobusowe czy stacje metra. Przykuwają uwagę, ale na krótko, stąd konieczność nieustannej ich zmiany, znalezienia czegoś uderzającego. Reklamują się zresztą nie tylko instytucje handlowe, reklama jako bardzo ważny element dzisiejszego miasta zmusza również instytucje tradycyjne do korzystania z tej formy miejskiego, wizualnego oddziaływania.

Zdarzają się coraz częściej pokryte reklamami ściany świątyń (warto przypomnieć rozpętaną przed paru laty dyskusję wokół reklamy na frontonie Kościoła Mariackiego w Krakowie, na której znajdował się wizerunek psa), z reklam korzysta również policja czy agendy rządowe.

Ciągła zmienność reklamowej powłoki miasta, współtworząca jego specyficzną ikonosferę, nie tylko proponująca towary, ale także namawiająca do działań, tworzy nieustannie odnawiającą się nową przestrzeń semiotyczną, w której starsze warstwy w coraz mniejszych odstępach czasu są pokrywane nowymi⁴⁰. Centrum staje się zatem rodzajem palimpsestu;

⁴⁰ B. Frydryczak, *Okiem przechodnia: ulica jako przestrzeń estetyczna*, [w:] J.S. Wojciechowski, A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Formy estetyzacji przestrzeni publicznej*, Warszawa 1998, s. 109.

nowe znaki zamazują poprzednie, a wydobyć wcześniejszych warstw staje się wysiłkiem, którego kosztem jest czas potrzebny do zatrzymania się i dekodowania znaków przykrytych warstwami zmieniającej się reklamy⁴¹.

Miasto jako nie-miejsce

Obraz city-palimpsestu jest estetycznym wyrazem jego przekształcania się z miejsca w nie-miejsce antropologiczne, które stało się jedną z typowych przemian dokonujących się w ponowoczesnym mieście. Szczególnie baczny obserwatorem tej zmiany jest francuski antropolog Marc Augé. Analizując wykorzystanie przestrzeni w miastach wcześniejszych epok, dochodzi on do wniosku, że stanowiła ona obszar spotkania, który sprzyjał nawiązywaniu relacji międzyludzkich. Forum rzymskie, rynek średniowieczny, place miejskie w czasach nowożytnych czy też obszary zieleni miejskiej bądź podmiejskiej, były właśnie przestrzeniami nawiązywania i pogłębiania więzów społecznych, budowania tego, co dziś nazywamy społecznością lokalną. Wszystkie te przestrzenie były według Augé „miejscami antropologicznymi”. W ten sposób określony wycinek przestrzeni musi mieć potrójną charakterystykę. Przede wszystkim będzie mieć wpływ na tożsamość osoby, osób, które w nim się znajdują⁴². Człowiek rodzi się w określonym miejscu i w innym określonym miejscu umiera, a zatem zdeterminowanie przestrzenne określa również przynależność do konkretnej społeczności. Ktoś rodzi się w afrykańskim buszu, a ktoś inny w wielkim amerykańskim mieście. Dalej, co jest konsekwencją pierwszej cechy, miejsce antropologiczne to przestrzeń umożliwiająca nawiązywanie i umacnianie relacji międzyosobowych, czyli przestrzeń spotkań przynajmniej wewnątrz określonej społeczności. W końcu musi też mieć charakter historyczny, to znaczy, że przebywanie w takiej przestrzeni jest „życiem w historii”, a nie jej tworzeniem⁴³. Oznacza to, że znajdują się w niej „miejsca pamięci”, że można w niej zmierzyć się z dziedzictwem społeczności, do której się przynależy. Dziedzictwo, czyli pamięć historyczna, objawia się w zabudowaniu miejsca antropologicznego przedmiotami, budowlami, znakami i symbolami, działaniami i czynnościami mającymi swoje korzenie w pamięci, w historii społeczności.

Wymienione cechy miejsca są obce ponowoczesnemu światu, który Augé nazywa *surnowoczesnym* (*surmodernite*). W nim miejsce jest wypierane przez „nie-miejsce antropologiczne”.

Pojęcie „nie-miejsca” określa przestrzeń, która nie może być zdefiniowana ani jako zachowująca tożsamość, ani jako tworząca relacje, ani jako mająca walor historyczności.

⁴¹ Metaforę miasta-palimpsestu zaczerpnąłem od Arkadiusza Bagłajewskiego. A. Bagłajewski, *Miasto-palimpsest*, [w:] M. Kitowska-Łysiak, E. Wolicka (red.), *Miejsce rzeczywiste miejsce wyobrażone. Studia nad kategorią miejsca w przestrzeni kultury*, Lublin 1999, s. 317–338.

⁴² M. Augé, *Nonluoghi*, Milano 1993, s. 52.

⁴³ *Ibidem*, s. 53.

Auge zauważa:

Świat, w którym rodzi się w klinice i umiera w szpitalu, w którym mnożą się, w odmianach luksusowych lub nieludzkich, punkty przejścia i zajęcia prowizoryczne (sieci hotelarskie i zajęcia nielegalne, kluby wakacyjne, obozy uchodźców, osiedla baraków przeznaczone do upadku albo do gnijącej wieczności), w którym rozwija się ogromna sieć środków transportu, które ze swej strony są także przestrzeniami zamieszkania, w których wielkie markety, automatyczne dystrybutory i karty kredytowe wiążą gesty nieme go handlu, świat obiecany samotnej indywidualności, przejścia, prowizoryczności, ulotności⁴⁴.

Świat surnowoczesny to świat nomadów, przechodniów, turystów i bezdomnych, to świat pokryty nie-miejscami. Nomadyczność miejska we wszystkich przedstawionych wyżej odmianach prowadzi do zmniejszania przestrzeni spotkania oraz do utraty tożsamości miasta, do utraty cech swojskich, wyznaczanych przez miejsca pamięci. Ani przechodzień, ani turysta, ani włóczęga, a tym bardziej bezdomny nie są zainteresowani albo są zainteresowani coraz mniej tworzeniem społeczności lokalnej, odkrywaniem i umacnianiem tożsamości w konfrontacji z określoną kulturą. Uczestniczą w życiu publicznym wtedy, gdy umożliwia im to zwiększoną konsumpcję, zdobycie nowych przeżyć. Taka postawa zaś, jak może się wydawać, potęguje wyobcowanie.

Osierocenie miejskie

Trudno nie zapytać przynajmniej, czy i w jaki sposób nomadzi są wyobcowani. Wydaje się, że to wyobcowanie będzie przebiegać w różny sposób dla poszczególnych grup, plemion nomadycznych w mieście. Miasto ponowoczesne jawi się generalnie jako „zruty-nizowany świat obcości”, w którym obecność drugiego człowieka – obcego, jest stałym elementem, nie wzbudzającym specjalnego zainteresowania. Zygmunt Baumann wspomina o „powszechnej obcości”, która charakteryzuje ponowoczesne miasto, a która może być doskonałym obrazem tragiczności ponowoczesnej⁴⁵. Powszechna obcość nie jest wszakże doświadczeniem jednorodnym. Obcy może być obojętny, mijany jak sąsiad czy pasażer jadący obok tym samym tramwajem do pracy. Ten rodzaj obcości, najbardziej powszechny i codzienny można nazwać za Bernhardem Waldenfelsem „obcością normalną”⁴⁶.

O wiele bardziej typowa dla miasta ponowoczesnego jest „obcość strukturalna”. Dotyczy ona „wszystkiego, co można napotkać poza określonym porządkiem”, jak np. inny kalendarz z nieznanymi świętami, obcy język, obcy rytuał, obcy sposób świętowania albo nawet obce formy wyrazu znanych nam zachowań – wybuchy radości, rozpacz⁴⁷. Obcość strukturalna może wzbudzać trwogę, niepokój. Jest ona szczególnie widoczna, jeśli kolor skó-

⁴⁴ *Ibidem*, s. 74.

⁴⁵ Z. Bauman, *Wśród nas nieznanomych – czyli o obcych w (po) nowoczesnym mieście*, [w:] A. Zeidler-Janiszewska (red.), *Pisanie miasta – czytanie miasta*, Poznań 1997, s. 147 i n.

⁴⁶ B. Waldenfels, *Topografia obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2002, s. 33.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 33 i n.

ry, ubiór, język lub sposób zachowania zdradzają przynależność do innej kultury lub subkultury, która w mitologii popularnej funkcjonuje jako zła, agresywna. Ludzie, grupy społeczne postrzegane jako strukturalnie obce są zwykle negatywnie etykietowane. Obcość może narastać, a wynika to czasami ze znalezienia oparcia w grupie pewnych „My”, dzięki któremu wszystko i wszystkich, którzy są „nie-My”, są inni, będzie się postrzegać jako obcych⁴⁸.

Nietrudno uznać bezdomnych za strukturalnie obcych. Są oni etykietowani w najbardziej negatywny sposób, boją się ich inni mieszkańcy miasta, a przysłowiowy dziad, którym straszono dawniej dzieci, dziś ma często dla dziecka odpychający zapach i wygląd bezdomnych. Można bez przesady powiedzieć, że są „sierotami w mieście”. Bez domu, obcy wobec społeczności. Stąd też organizacje niosące pomoc bezdomnym mają pełną świadomość potrzeby programu wychodzenia z bezdomności, a nie jedynie doraźnej pomocy charytatywnej. Tylko systematyczna pomoc daje możliwość przełamania strukturalnej obcości, czyli reintegracji ze społecznością lokalną.

O wiele trudniej określić sytuację klasy metropolitalnej, czyli turystów. Trudno mówić o obcości strukturalnej, wszak członkowie tej grupy są raczej postrzegani jako wzory, ich sytuacja materialna i społeczna jest przedmiotem marzeń wielu włóczęgów. A jednak w samej mobilności, traktowanej jako przywilej, ale także jako wymóg, kryje się załazek obcości. Turysta będący w nieustannym ruchu, zmieniający miejsce pobytu z olbrzymią łatwością, współpracujący z ludźmi różnych kultur jest skazany na swoistą płynność. Wszystko i wszyscy, którzy utrudniają mu mobilność i domagają się choćby czasowego unieruchomienia, są traktowani jako zagrożenie, jako sytuacja niekorzystna. Turysta chce być wolny od rodziny, od stałych związków. Nietrwałość relacji, brak stałych zobowiązań uważane za konieczność w takiej sytuacji ekonomiczno-społecznej są często motywem wyboru życia poza tradycyjnie rozumianą rodziną⁴⁹. Konieczność mobilności sprawia, że turysta wszędzie, tzn. w wielkich miastach całego świata, czuje się doskonale. Jednak jego znajomość każdego z nich jest bardzo powierzchowna. Dotyczy to właściwie większości przejawów życia danej społeczności miejskiej – od jej problemów społecznych po rozwój urbanistyczny i ewolucję kultury miejskiej. Turysta czuje się swobodnie wszędzie, w każdym miejscu może również funkcjonować, pracować, lecz w żadnym z miast nie przeżywa swojskości, która jest swoiście pojętą reakcją emocjonalną na elementy przestrzeni konkretnego miasta, jego architekturę czy też typowe dla danego miasta rytuały codzienne⁵⁰. Mimo ewidentnego piętna globalizmu tożsamość turysty jest pozbawiona zakorzenienia w konkretnej społeczności lokalnej. Być może nie jest mu ono potrzebne, ale taka specyficzna „bezmiastowość” staje się rodzajem „osierocenia globalnego”, które jest doświadczeniem obecności w wielu miejscach, kontaktu z wieloma ludźmi na całej kuli ziemskiej, a przy tym braku miejsc swojskich i ludzi bliskich⁵¹.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 35.

⁴⁹ Z. Bauman, *Razem. Osobno*, Kraków 2003, s. 9–58.

⁵⁰ Por. określenie swojskości: K. Pawłowska, *Idea swojskości w urbanistyce i architekturze miejskiej*, Kraków 1996, s. 6.

⁵¹ Metaforę „osierocenia globalnego” zaczerpnąłem od G. Iammarone, *Le forme di angoscia dell'uomo contemporaneo*, „Rivista di teologia morale” 1983, 15, s. 15.

Jeszcze innego wyobcowania w mieście doświadczają przechodnie, których znakomita większość należy do grupy nazwanej przez Baumana „włóczęgami”. Konieczność stałości, zamknięcie się w obrębie własnych dzielnic, a jedynie przemykanie przez centrum miasta czy też centra handlowe osamotniają, a zarazem umacniają przekonanie o bezradności wobec zła, którego szczególnie przerażające i niszczące formy ujawniają się we współczesnym mieście. Odbicie tych lęków znajdujemy w kulturze popularnej. Współczesny heros to ktoś wyzwalający (najczęściej właśnie w mieście) z rąk oprawców, z zagrażającego kataklizmu. Mieszkańcy miasta będą często odczuwać również wszystkie bolączki życia na sposób miejski: niewydolność służb miejskich, deficyt bezpieczeństwa, brak odpowiedniej opieki socjalnej. Powoduje to coraz słabsze identyfikowanie się z miastem, społecznością miejską. Powstają nowe grupy, które pomagają przełamać indywidualizm i osamotnienie. Michel Maffesoli nazywa je „plemionami postmodernistycznymi” (*les tribus post-moderne*). Jest to metafora nowego miejsca społecznego, nowej aktywności, którą można dostrzec w społecznościach, daje ona poczucie przynależności i uczestniczenia. Plemieniem w takim znaczeniu może być klub zainteresowanych nurkowaniem, grupa cyklistów-pasjonatów, kibice jakiegoś klubu sportowego itd. Związki w tych grupach są – wydawać się może – powierzchowne, ale uczestnicy są zwykle w ich życie i działanie silnie zaangażowani emocjonalnie, co jest typowym przejawem „kultury sentymentów”⁵². Plemiona postmodernistyczne albo – jak pisze Maffesoli – „trybalizacja społeczeństwa” są świadectwem żywotności ideałów wspólnotowych. Organizowanie się grup sprawia jednak, że o wiele mniej liczą się w społecznym postrzeganiu tradycyjne instytucje, jak państwo czy gmina, a co więcej – owe plemiona zyskują coraz większy wpływ na wspomniane instytucje⁵³. Czy trybalizacja pozwoli przełamać model „osierocenia miejskiego” trudno orzec, lecz może przynieść wytchnienie przynajmniej niektórym współczesnym nomadom miejskim, tworząc prawdziwe oazy spokoju i bycia razem, które pomagają przełamywać obcość zwykle królującą w mieście.

⁵² M. Maffesoli, *Du tribalisme* [http://www.univ.paris5.fr/ceaq/maffesoli/ar_tribal.htm] (18.07.2003).

⁵³ M. Maffesoli, *Le temps des tribus. Le declin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, Paris 1991, s. 3–22.

ROZDZIAŁ 11

Medialny obraz nędzy społecznej

Adam Regiewicz

O ubóstwie mówimy zwykle w kontekście pieniędzy. To bardzo ważny aspekt i nie zamierzam umniejszać jego znaczenia, ponieważ jest kłamstwem wymyślonym przez ludzi bogatszych, że brak pieniędzy nie boli.

Zygmunt Bauman¹

Ilekcją w rozgwarze medialnym pojawia się temat nędzy społecznej², tylekroć przypomina mi się satyryczny rysunek Andrzeja Mleczki: obskurny pokój, rozwalający się siennik, mężczyzna w podartym podkoszulku, połatanych portkach i dziurawych łapciach, kobieta mieszająca w garnku dziwnie dymiącą ciecz; oboje nachyleni nad piecykiem węglowym, stojącym na środku pokoju, czytają gazetę. – „Patrz Jadźka!” – mówi mężczyzna – „jachty znów poszły w górę...”

I choć od czasów Diogenesa niemal wszyscy moralisci zgodnie twierdzili, że luksus męczy i idzie w parze z niemoralnością³, trudno nie zgodzić się z cytowanym wyżej socjologiem Z. Baumanem, że „brak pieniędzy nie boli”. W opinii publicznej można usłyszeć zarówno argumenty bogatych, że biedni, żyjąc w ubóstwie, żyją jednocześnie bez stresu, z drugiej zaś pojawiają się rewolucyjni przywódcy, próbujący z krzywdy ludzkiej uczynić zarzewie buntu przeciwko złu świata, który niesprawiedliwie rozdał karty losu. Często filmy ukazują „straszne życie” bogatych i „cnotliwe” biednych; jednak jak by nie poruszała kwestii ubóstwa społecznego, zawsze pozostaje ona w opozycji do pieniędzy, majątku, a co za tym idzie, statusu społecznego.

Staliśmy się śmieciem, czyli status „marginesu społecznego”

Jeszcze kilkanaście lat temu na koncertach muzyki rockowej słychać było krzyk środowiska nowej generacji buntowników o inteligentnych ambicjach, zwanych popularnie punkami:

Nie ma przyszłości [...] Jesteśmy kwiatami na śmietniku [...] Jesteśmy trującą substancją w maszynie [...] I miłością uprawianą ukradkiem⁴.

¹ M. Bunting, *Świat ludzi wykluczonych*, „The Guardian” (5.04.2003), przedruk: „Forum” 22/2003.

² Pojęcia bieda, nędza i ubóstwo zostały w tej pracy potraktowane jako synonimy; mimo ich semantycznej różnicy autor posługuje się nimi w tym artykule wymiennie.

³ B. Russell, *O ascezie pośredniej*, [w:] tegoż, *Śmiertelnicy i inni*, tłum. D. Gostyńska, Warszawa 2000, s. 114–116.

⁴ Tekst hymnu *God save the Queen* w wersji zespołu The Sex Pistols, [w:] B. Nowak (red.), *Słownik pojęć kultury postmodernistycznej*, Warszawa 1995, s. 279.

Poczucie odrzucenia przez silny nurt świata, w którym nie ma miejsca na „odpady” społeczne, śmieci historii, było doświadczeniem szczególnie znaczącym dla tożsamości pokolenia lat 70. i 80. XX wieku. Być może to właśnie dzięki tym przekształceniom kulturowym ostatnich dekad zmieniło się postrzeganie nędzy społecznej.

W potocznym rozumieniu bieda została utożsamiona z marginesem społecznym. Wbrew naszym przyzwyczajeniom semantycznym pojęcie to nie odnosi się do wąskiego przedziału, do którego należą przestępcy, bezdomni czy żebracy. W tej grupie znajdziemy jednostki nie korzystające z zabezpieczeń socjalnych, nie posiadające swego lokum, dobytku, często z własnego wyboru. Leczą i to kryterium przysparza wiele problemów, gdyż niektóre zgromadzenia zakonne i wspólnoty Kościoła katolickiego, np. Zgromadzenie Sióstr od Baranka, Wspólnota Chleba i Życia, Zgromadzenie św. Brata Alberta, należałoby traktować jako margines społeczny. Czy jest zatem możliwe zdefiniowanie tego pojęcia, którym opinia publiczna posługuje się nadzwyczaj często. Definicja „marginesu społecznego” jest na tyle płynna, że nie gwarantuje jednostkom należącym w danej chwili do głównego nurtu społecznego pozostania w nim do końca życia, a wręcz przeciwnie, w dobie nieustannych przemian wielce prawdopodobne jest znalezienie się na „mieliźnie” społecznej. Mianem marginesu społecznego należy opatrzyć jednostki wypadające z biegu głównego nurtu społecznego, skazane na biedę, nędzę, bezdomność, choroby społeczne (alkoholizm, narkomania, AIDS), ocierające się o przestępczą działalność przynoszącą korzyści (złodziejstwo, prostytutka, stręczycielstwo, dealerstwo itd.). Tak pojęty margines społeczny uświadamia, że mowa tu o znacznym procencie społeczności. Próbuąc dokonać systematyzacji, można wyodrębnić trzy grupy współtworzące „społeczeństwo śmietnika”.

Pierwszą grupę stanowią jednostki świadomie wybierające marginalne miejsce w społeczeństwie. To ludzie negujący zastany porządek (przestępcy, członkowie subkultury, „asceci”, bezdomni z wyboru, żebracy z wyboru) i jednostki o poglądach nieakceptowanych przez społeczeństwo: przystępujące do partii politycznych o programie sprzecznym z prawem panującym w danym państwie (np. nazistowskich), wyznających religie sprzeczne z prawem lub zakazane w państwach wyznaniowych (np. członkowie sekt satanistycznych, Kościoła Moona, Kościoła Scjentologicznego itd.).

W drugiej grupie mieszczą się zarówno jednostki chore psychicznie, jak i fizycznie, których upośledzenie uniemożliwia funkcjonowanie w głównym nurcie społeczeństwa, a ich pozycja związana jest z prawami natury.

Przyczyny powstania kolejnej grupy upatrywałbym w przemianach gospodarczych, które miały ogromny wpływ na społeczne dostosowanie się do realiów nowej gospodarki rynkowej. W tej grupie umieściłbym: ubogich, biednych, bezdomnych, żebraków, którzy weszli w „margines społeczny” przez swą niezaradność, niedostosowanie się do zasad rynku.

Czym jest dla zasadniczego nurtu społecznego grupa tzw. „odpadów społecznych”? Na pewno żywą granicą wyznaczającą główny nurt w społeczeństwie, która w zależności od sytuacji społecznej będzie przesuwająca się raz w „prawo” (w stronę dyktatu konsumpcyjnego) raz w „lewo” (w stronę dyktatu socjalistyczno-komunistycznego), raz w „górze” (w stronę dyktatu religijnego) raz w „dół” (w stronę dyktatu liberalnego). I ponownie po-

jawia się problem zdefiniowania „marginesu”, skoro jest on zależny od sytuacji politycznej, wyznaniowej czy społecznej; co za tym idzie, definiowanie dokonuje się zawsze tu i teraz, nie może być ono oddzielone od aktualnej sytuacji społeczeństwa danego kraju, ciągle się weryfikuje, zmienia, uaktualnia. Rodzi się zatem inne pytanie: czy i jaką funkcję spełnia ta grupa w całym społeczeństwie? Jedną z funkcji jest rola zaworu bezpieczeństwa, z którego korzystają od czasu do czasu przedstawiciele nurtu podstawowego. Wyjaśnia to np. zjawisko „urlopu” duchowego u biznesmenów, przemysłowców. Usuwają się oni z dotychczasowego życia na margines i wstępują do... klasztorów buddyjskich, czasem na kilka miesięcy, a niekiedy na kilka lat, przyjmując rolę ubogiego⁵.

Inną rolę spełniają psychoterapeuci, dzięki którym, choć teoretycznie, nie przekracza się granic marginesu społecznego, jakim jest szpital psychiatryczny – główny nurt trzyma się w ryzach normalności. Na nowo również odczytany został problem środków uzależniających. Alkoholizm i narkomania nie są zastrzeżone dla nizin społecznych, zostały wpisane w kontestację rzeczywistości, w sztukę, w awangardę. Trzecie pytanie dotyczy funkcji, jaką spełnia ta grupa w zasadniczym nurcie społecznym. To właśnie w tej grupie społecznej bardzo często znajdowali się najwięksi artyści i genialni odkrywcy: Albert Einstein, Salvador Dali czy Leonardo da Vinci, ale i najwięksi tyrani, jak Stalin czy Hitler. Dzięki takim właśnie „marginalnym” jednostkom całe społeczeństwo, które można by porównać w tym wypadku do maszyny, nabiera ogromnej energii do ruchu, znacznie szybszych skoków ewolucyjnych.

Marginesy społeczne są jednak wytworem każdego społeczeństwa, co więcej, stanowią integralną część i wręcz nieodzowne uzupełnienie zasadniczej grupy społecznej. Gdy nazywa się tę grupę marginesem, to bynajmniej nie przekreśla się jej jako czynnika kształtującego obraz całego społeczeństwa, a jedynie nadaje jej specyficzne miejsce w danym środowisku⁶.

Obie przestrzenie, o jakich mowa, a mianowicie zasadniczy nurt społeczny oraz margines, uzupełniają się wzajemnie, tworząc całość społeczną. Nurt główny nadaje trwałość i stwarza powolny, ale ustawiczny ruch rozwoju społecznego. Margines natomiast, poprzez swoje czasem nieobliczalne, acz twórcze działania, nadaje temu nurtowi siłę, a niejednokrotnie i kierunek. Działania aspołeczne czy wręcz antyspołeczne marginesu pomagają wyznaczyć wyraźne granice zdrowego, i co ważniejsze, bezpiecznego rozwoju społeczeństwa.

Nadejdzie nasz czas, czyli o biedzie w tradycji kulturowej

Niewątpliwie to tradycja utrwała wizerunek biedy jako jednej z płaszczyzn marginesu społecznego. Aż do XIX wieku nędza postrzegana jest jako „coś gorszego”, zarówno pod względem społeczno-obyczajowym, jak i egzystencjalnym. Człowiek z marginesu społecz-

⁵ L. Winnicka, *Podróż dookoła świętej krowy*, Katowice 1986, s. 136 i n.

⁶ Problem odrzucenia, marginesu społecznego, kulturowego, językowego został ciekawie ujęty w pracy zbiorowej grupy „Przestrzeń Słowa”, zob.: M. Oczkowski, A. Regiewicz (red.), *Krajobraz ze śmietnikiem*, Kraków 2000.

nego w kulturze średniowiecza nie pojawia się *explicite* w źródłach czy literaturze⁷, natomiast jego status jest wykorzystywany jako *exemplum* w prezentowaniu różnych postaw życiowych. Mentalność człowieka średniowiecza pozytywnie wartościowała stabilność osadniczą, stąd każde odejście od normy: asceza, banicja, konfiskata majątku i dóbr ziemskich przez sądy świeckie, wiązało się z przemieszczeniem z „wnętrza” społeczności poza jej obszar – na margines⁸. Takiemu podziałowi społeczeństwa patronował sam Kościół, który na kategorie społeczne nakładał kategorie moralne. Ci, którzy zostali poddani nędzy społecznej, byli bowiem narażeni na szczególne oddziaływanie zła. Z drugiej strony biedacy byli gwarantem stabilności społeczeństwa: dawali możliwość świadczenia aktów miłosierdzia, potwierdzali swoją obecnością i akceptacją swego losu układ feudalny, a razem i religijny. Sprawiedliwość czekała na nich dopiero po śmierci.

Ta dwoistość dróg: ujmowanie nędzy w planie materialnym i – metaforycznie – moralnym, określała pojmowanie biedy w kulturze w XVIII i XIX wieku. Z początku wyraźniejszy wydawał się pogląd, wywodzący się z zasad kalwińskich, że nędza jest wynikiem lenistwa, złej pracy i nierespektowania zasad moralnych. Uczciwość stała się najprostszą drogą ku bogactwu. Jednocześnie pojawił się głos J.J. Rousseau, który w *Emilu* dowodził, że bieda jest chorobą cywilizacyjną, efektem chciwości i nieuczciwości ludzkiej. To spojrzenie ukształtowało romantyczną ocenę wartości pieniądza i nędzy społecznej. Szczególnie polski romantyzm negatywnie postrzegał dorabianie się w zniewolonej ojczyźnie. Nędza stała się symbolem ofiarności dla ojczyzny, żeby przywołać literackie obrazy J. Słowackiego: *Pogrzeb kapitana Meyznera, Paryż*, C.K. Norwida: *Pierwszy list, co mnie tutaj doszedł z Europy...*, *Nerwy, Czarne kwiaty*.

Poromantyczna negatywna ocena wartości pieniądza przyczyniła się do sformułowania również pejoratywnego sądu na temat samej nędzy. W 2. połowie XIX wieku, obok postawy współczującej, można wyraźnie dostrzec spojrzenie na biedę jako stan chorobowy, groźny, bo prowadzący do wypaczeń ludzkich zachowań, wykroczeń przeciwko obowiązującym normom życia społecznego – wystarczy przywołać tu postać Raskolnikowa ze *Zbrodni i kary* F. Dostojewskiego lub Rastignaca z *Ojca Goriot* H. Balzaca. Tainowski determinizm został odczytany w kontekście pozytywistycznej „pracy organicznej” jako potwierdzenie miejsca nędzarzy w hierarchii społecznej i połączył się z chrześcijańskim współczuciem oraz ideą miłości bliźniego (zob. nowele E. Orzeszkowej czy M. Konopnickiej). Jednocześnie powstający wówczas ewolucjonizm zakładał zniwelowanie wszelkich zjawisk patologicznych, także nędzy, w imię doskonalenia się społeczeństw⁹.

Istotną zmianę w postrzeganiu biedy wprowadziła filozofia marksistowska, a wraz z nią porewolucyjna kultura radziecka i powojenna kultura polska. Nędza stała się w niej punktem zapalnym przemian społecznych, a jej zlikwidowanie głównym celem działań rewolucyj-

⁷ B. Geremek, *Człowiek marginesu społecznego*, [w:] J. Lc Goff (red.), *Człowiek średniowiecza*, Warszawa–Gdańsk 1996, s. 433–462.

⁸ J.-L. Goglin, *Nędzarze w średniowiecznej Europie*, tłum. Z. Podgórska-Klawc, Warszawa 1998, s. 13 i n.

⁹ Zob. J. Bachórz, A. Kowalczykowa (red.), *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, Wrocław 1991, s. 603 i n.

nych. Doświadczenia wyzysku, głodu i niesprawiedliwości społecznej legły u podstaw przemian cywilizacyjnych XX wieku. Literatura „produkcyjna” (np. *Prosta droga* S. Kowalewskiego) wykorzystwała romantyczny pogląd o moralnym skażeniu bogactwa, przypisując biedzie czystość stoickiej cnoty. Czarno-biały schemat kapitalistycznych łobuzów, szastających „zielonymi”, i uczciwych ludzi „dobrej roboty” wpisał się w niemal 50-letni kanon literatury powojennej. Z czasem miejsce „zachodnich prowokatorów” zajęli partyjni prominenci, szczególnie w obrazkach opozycyjnych autorów (np. *Mała apokalipsa* T. Konwickiego), jednak sama struktura fabularna pozostała bez zmian. Jednocześnie „określona epoka” akcentowała, że zasypano kilkunastowiekową przepaść między klasami społecznymi. Pojęcie „marginesu społecznego” zaczęło oscylować między znaczeniami: „niebieskie ptaki” (świadomie niepodejmujący pracy) a patologia (pijaństwo, żebractwo itd.). Tuszowanie prawdziwego stanu biedy społecznej stało się jednym z najważniejszych zadań PRL, wszak właśnie w imię nędzy dokonywano pamiętnych przemian społeczno-politycznych. Nędza zatem mogła kojarzyć się z epoką piłsudczyków, ale nie z Ojczyzną Ludową. Znakomicie parodiuje tę postawę S. Bareja w filmie *Miś*. W jednej ze scen, na planie filmu „Ostatnia paróweczka hrabiego Barry Kenta”, widzimy reżysera bandażującego chłopom (mającym odgrywać rolę dzieci) głowy, aby ukryć wąsy, i tłumaczącego, „że niby dzieci zęby boją, dzieci nie miały wówczas opieki dentystycznej...”¹⁰. Same perypetie reżysera z cenzurą również świadczą o bardzo poważnym traktowaniu tematu biedy przez władze – z filmu kazano usunąć m.in. sceny z meliny pijackiej, z węglarzami i kupowania „spod lady” mięsa w kiosku.

To bogactwo kulturowych znaków biedy czy ubóstwa wpływa na dzisiejsze, bardzo szerokie ujmowanie problemu nędzy społecznej. Z jednej strony pozostało do czasów współczesnych pojęcie „marginesu społecznego”, z drugiej zaś, jak już wskazywałem na wstępie, to określenie semantycznie stało się bardzo szerokie. Bieda to krzywda ludzka wołająca o pomstę do nieba, a jednocześnie przykład stabilności struktury społecznej, to symbol cnotliwego życia, a zarazem przykład nieudolności czy lenistwa. Taki багаż kulturowych wzorów przejmują współczesna kultura masowa, w której nędza odbija się jak w zwierciadle.

Bieda – cudzy problem

Kiedy kilkanaście lat temu Polska stała u progu gospodarki wolnorynkowej, problem biedy sytuowany był w kontekście „marginesu społecznego”. Wyrównany, choć dość niski, poziom życia nie dawał przesłanek do innej interpretacji tego pojęcia. Po upływie kilku lat sytuacja zmieniła się diametralnie. Nie tylko wzrosła faktyczna liczba ludzi żyjących w biedzie czy nawet nędzy, ale spotęgowało się zagrożenie zubożeniem. Aż 70% Polaków, według badań OBOP, ma poczucie zagrożenia i destabilizacji finansowej. Dość powszechne stało się dziś uczucie niepewności bytu materialnego, i to zarówno wśród osób cierpiących nędzę, jak i osób lepiej sytuowanych¹¹. Opisywane w gazetach „Kobieta i Życie”, „Super-

¹⁰ M. Łuczak, *Miś, czyli rzecz o Stanisławie Barei*, Warszawa 2001, s. 87.

¹¹ Zob. M. Szpakowska, *Chcieć i mieć. Samowiedza obyczajowa w Polsce czasu przemian*, Warszawa 2003, s. 148–168.

expres” czy w dodatku do „Gazety Wyborczej” – „Wysokie obcasy” sytuacje życiowe wskazują na pewne stałe mechanizmy popadania w biedę: pułapki finansowe, głodowe emerytury i stypendia, pijaństwo, wielodzietność. W prasie pojawiają się metafory rozwarstwienia społeczeństwa na: Polskę A – ambitnych, i Polskę B – bezradnych. Szczególnie uczucie bezradności stale towarzyszy doświadczeniu biedy. Wyrażanie skargi, poszukiwanie współczucia i pomocy coraz częściej rozbijają się o obojętność, czasem nawet wrogość. Pojęcie „hipoteki społecznej” zostało zagłuszone przez „chciwość jest piękna”¹². Agresja skierowana przeciwko biednym przybiera różne rozmiary: od „Kto ma właściwie udzielać wsparcia finansowego rodzinom ubogim?” do „Biedni, nie sprowadzajcie na świat nędzarzy!”. Jak twierdzi D. Adams, to objaw unieważniania różnych spraw w opinii publicznej, zwany „cudzym problemem”¹³. Problem biedy albo staje się nieistotny i właściwie wstydlivy, albo nie dotyczy nas bezpośrednio, co daje możliwość przyjęcia postawy obojętnej. Jeśli nałożymy na tę kwestię płaszczyznę mieszczańskiej mentalności bogacenia się, otrzymamy obraz egoistycznego społeczeństwa, poddanego popędowi cywilizacyjnemu – konsumpcyjnemu, w którym dla ubogich nie ma miejsca. Z drugiej strony samo ubóstwo staje się produktem: politycznym (kampanie ugrupowań o charakterze narodowym i socjalistycznym, np. Samoobrona) czy kulturowym (bieda sprzyja patologiom, a te są widowiskowe, oglądalność zaś jest kryterium weryfikującym media). Wydaje się zatem, że i na biedzie można zarobić. Wszelkiego rodzaju akcje charytatywne, bale, działalność fundacji, sms-y finansujące dożywianie dzieci w szkołach nieodłącznie wiążą się z pieniędzmi, które przechodzą przez różne ręce – nie zawsze do końca „czyste”. Ostatnim krzykiem mody stało się zebranie przez Internet, które ma szansę wyprzedzić pod względem liczby „ofert” marketowych „parkingowych”, zbierających na bułkę, zupę, lekarstwa lub lody (w przypadku dzieci). Autorzy prasowych artykułów dokonują szybkich obliczeń, z których wynika, że budowa domu Billa Gatesa kosztowała tyle, ile polski rząd przeznaczył na walkę z ubóstwem w 2001 r., a jedena czwarta rocznego zysku netto biznesmena A. Gudzowatego pokryłaby koszty wyżywienia rocznego 2000 sierot itd¹⁴. Nawet postawom filantropii i altruizmu nadaje się w mediach posmak zaspokajania egoistycznych zachcianek: od sprawienia sobie przyjemności po kształtowanie pozytywnego wizerunku publicznego.

Bieda dość szybko stała się również wyznacznikiem nowej moralności: dopuszcza się kradzież spowodowaną głodem, przejazd środkiem lokomocji bez biletu, nieregulowanie rachunków mieszkaniowych, niszczenie mienia, które nie jest „nasze”, lecz „tych złodziei”, itd. zgodnie ze słowami piosenki zespołu Big Cyc *Nasza bieda nas rozgrzesza*.

Warto zatrzymać się na chwilę nad problemem funkcjonowania biedy w społeczeństwie konsumpcyjnym, z jakim dzisiaj mamy do czynienia. Społeczeństwo konsumpcyjne odwołuje się w swojej strukturze do hierarchii klasowej, w której różnice są nieustannie pogłębiane poprzez nabywanie dóbr.

¹² Hasło ukute w latach 80. XX w. przez amerykańskiego rekiną giełdowego M. Milkena.

¹³ M. Czyżewski, K. Dunin, A. Piotrowski (red.), *Cudze problemy. O ważności tego, co nieważne. Analiza dyskursu publicznego w Polsce*, Warszawa 1991.

¹⁴ Podają za P. Bratkowski, *Egogeneracja*, „Newsweek” 2002, nr 18, s. 74.

Jak pisze W. Godzic:

(...) ludzie nabywają przedmioty i aktywności kulturowe nie po to, żeby wyrazić jakiś istniejący sens tego, kim są. Raczej odwrotnie: kreują sens tego, czym są, poprzez to, co konsumują¹⁵.

Konsument zatem nabywa nie tyle towary, ile znaki i symbole tych przedmiotów. Ta mobilność staje się wyznacznikiem dynamicznej klasyfikacji społeczeństwa konsumpcyjnego. „Lepszy” i „gorszy” to oceny zależne od aktualnych preferencji kultury konsumpcyjnej i nabywanych towarów. Zatem to właśnie konsumpcja wpływa na konstytuowanie się tożsamości grupy, którą czasowo łączy idea nabywania¹⁶. Relacje te zdają się przekładać również na świat komunikacji międzyludzkiej, sprowadzonej do wymiany usług i towarów. Kontakty społeczeństwa ograniczają się do oglądania powierzchni. Jest to – jak pisze J. Baudrillard – gra w komunikację, której prawdziwym obliczem jest samotność¹⁷. Próba rekonstruowania tych zerwanych więzi jest właśnie rytuał zakupów.

Jakie miejsce zatem wyznaczono w tej grupie biedakowi? Jak argumentuje Z. Bauman, pozycja nędzarza jest zbieżna z kategorią „obcego” w społeczeństwie. Stanowi wcielenie „brudu” pojętego nie tyle dosłownie, co metaforycznie, jako tego, który jest występkiem przeciw łaadowi.

Mary Douglas dowodzi, że „nieczystość, brud to zjawisko, które trzeba usunąć, jeśli chce się zachować określony układ rzeczy”¹⁸. Tym porządkiem jest konsumpcja. Każdy, kto sprzeciwia się konsumpcjonizmowi, postrzegany jest jako „nie-swój”. Taką pozycję zajmują biedacy: nie dokładają niczego do puli towarów, nie pomagają też rozładowywać ich nadmiaru ze sklepów – są więc, jakkolwiek by nie patrzeć, zbędni¹⁹. Stąd też biedę usuwa się z publicznego widoku, szczególnie w dzielnicach handlowo atrakcyjnych, m.in. z centrów handlowych, jak również z terenów, na jakich zmęczeni ruchem ulicznym i zakupami obywatele chcieliby odpocząć. Zamyka się ją w wyznaczonych dzielnicach, do których eksmituje się nieradzących sobie z finansowymi obowiązkami wobec społeczeństwa (m.in. niepłacących czynszu), toleruje na dworcach, gdzie zawsze panuje zamieszanie, przelotna obecność, która nie narazi nikogo na przebywanie razem z ubogimi na jednej przestrzeni zbyt długo itd. Nędza zatem jest nie tyle niewygodna, co niemożliwa do zaakceptowania przez społeczeństwo konsumpcyjne, burzy bowiem ustalony porządek i ład konsumpcjonizmu.

Obok nowego sposobu opisywania nędzy oraz pragmatycznego wykorzystywania jej znaczenia, bieda w dobie przemian gospodarczych w Polsce staje się doświadczeniem powszechnym; to zaś wpisuje ją w koncepcję kultury masowej.

¹⁵ W. Godzic, *Oglądanie i inne przyjemności kultury popularnej*, Kraków 1996, s. 179.

¹⁶ Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995.

¹⁷ J. Baudrillard, *Ameryka*, tłum. R. Lis, Warszawa 1998, s. 46–48.

¹⁸ M. Douglas, *Purity and Danger*, Hammondsworth 1970, s. 53.

¹⁹ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 11–34.

Bieda w mass mediach

Nie ulega wątpliwości, że kultura masowa pozostaje w bezpośredniej relacji ze społeczeństwem konsumpcyjnym. Jedną z jej definicji zakłada, że kultura masowa jest tworem techników wynajętych przez biznesmenów, a jej odbiorcami są bierni konsumenci, których partycypacja ogranicza się do wyboru „kupić, nie kupić”. Wciąga ona masy w formę kultury wysokiej, stając się instrumentem politycznej dominacji, i ma charakter instytucjonalny²⁰. Najpotężniejszym narzędziem kultury masowej są media, szczególnie telewizja i prasa. Pełnią rolę nie tylko edukacyjną i usługową wobec społeczeństwa, wyrażając głos tych, którzy nie mieli szansy na społeczne zaistnienie, ale i kreacyjną, bowiem stwarzają swojego widza na obraz i podobieństwo prezentowanego modelu. Telewizja, będąc głosem społeczeństwa, przywiązuje ogromną wagę zarówno do kryterium liczebności widowni, jak i kryterium akceptacji programów przez widza²¹.

Drugą ważną kwestią wydaje się podejmowanie przez media ostrej i wyrazistej oceny w prezentowaniu pewnych tematów – na szczególną uwagę zasługuje tzw. „misja społeczna” telewizji publicznej. Kultura popularna służy jednocześnie celom ideologicznym i komercyjnym. Aby je osiągnąć, tworzy się ikony i idoli, obejmujące wytwory tejże kultury, i usiłuje sprzedać je pod postacią towaru. Kim jest odbiorca? „Odbiorca jest niemy, odbiorca jest bierny, odbiorca to konsument i tyle”²². Telewizja staje się towarem, który się nabywa i czerpie z niego przyjemność. Jeśli konsumpcja – jak pisze Baudrillard – kreuje sens ludzkiej egzystencji, telewizja jako narzędzie tej konsumpcji określa tożsamość odbiorcy. Czym zatem w relacji z mediami pozostaje bieda – odrzuconym, nieprzystającym do świata konsumpcji podmiotem, czy przedmiotem – towarem, który da się sprzedać?

Wzruszyła mnie twoja historia...

Jeśli bieda, rozumiana jako zjawisko społeczne, powszechne, raczej jest pomijana przez media (chyba że w kontekście konkretnych deklaracji politycznych czy podejmowania problemów obyczajowych), to nędma z „konkretną twarzą”, swoją historią, życiorysem przyciąga przed odbiorniki telewizyjne tłumy. Świadczy o tym chociażby popularność gatunku telewizyjnego, jakim jest talk-show. Model takiego programu skupia uwagę na samym prowadzącym, który nawiązuje intymny kontakt zarówno ze swoimi gośćmi, jak i telewidzami. Ani prowadzący, ani jego goście nie mogą uznawać żadnego tematu za nieodpowiedni dla publicznej rozmowy albo stanowiący tabu – co więcej, im bardziej jest on prowokacyjny, tym daje większą szansę na wyższą oglądalność. Ponadto publiczność w studio jest wręcz zachęcana do włączania się w tok rozmowy: udzielania rad, pocieszania, wygłaszania uwag czy stosowania terapii²³. Tematy poruszane w czasie programów

²⁰ D. Macdonald, *Teoria kultury masowej*, [w:] *Kultura masowa*, tłum. Cz. Miłosz, Kraków 2002, s. 11–36.

²¹ Zob. W. Godzic, *Rozumieć telewizję*, Kraków 2001, s. 116–117.

²² W.J. Burszta, W. Kuligowski, *Dlaczego kościotrup nie wstaje*, Warszawa 1999, s. 17.

²³ Zob. V. Abt, L. Mustazza, *Coming After Oprah: Cultural Fallout in the Age of the TV Talk Show*, Bowling Green 1997, cyt. za: W. Godzic, *Telewizja jako kultura*, Kraków 2002, s. 109.

ocierają się o codzienne problemy przeciętnego widza. W mniejszym lub większym stopniu programy talk-show prezentują intymne szczegóły życia gwiazd lub kontrowersyjne historie zwykłych ludzi. Najbardziej wyrazistym przykładem tego typu jest amerykański „Jerry Springer Show”, który określono „paradą patologii i nienormalności”²⁴. W Polsce podobny wydźwięk miał emitowany w Polsce „Na każdy temat”. Obecnie dominują dwa typy programów: „gwiazdorski” – „Wieczór z Jagielskim”, i „obyczajowy” – „Rozmowy w toku”. Wśród klasycznych wątków cotygodniowo podejmowanych przez programy typu talk-show znajdują się tematy trójkątów miłosnych, biseksualistów, seksualnie natarczywych partnerów, mężczyzn związanych z kilkoma brzemiennymi kobietami, kobiet poślubiających swych gwałcicieli, publicznych wyznań sekretów łóżkowych, ale i poważne problemy społeczne, tj. alkoholizm, przemoc w rodzinie, molestowanie seksualne czy nędza²⁵.

Ciekawą propozycją w tym gatunku wydaje się program Ewy Drzyzgi „Rozmowy w toku” (stacja TVN), którego formuła zorientowana jest bardziej na temat niż na konkretne postaci (mimo że zawsze prezentowani są wybrańcy, na których opiera się talk-show). To właśnie w ramach tych codziennych spotkań widz może zetknąć się z „prawdziwym” życiem; także jego cieniami – bezrobociem, nędzą, alkoholizmem, patologią rodziny itd. Nierzadko dochodzi do konfrontacji ofiar i ich katów, cierpiących i tych, którzy stoją po drugiej stronie barykady. W opowieści liczy się przede wszystkim walor emocjonalny, często wręcz ekshibicjonizm, który ma zagwarantować bohaterowi programu, jeśli nie nieśmiertelność, to przynajmniej krótką chwilę refleksji. To szansa zaistnienia biedy w głównym nurcie kultury społeczeństwa konsumpcyjnego.

Ręka w rękę z Kiepskimi...

Pojawienie się problemu biedy jako tematu na ekranach polskich jest efektem zainteresowania amerykańskim sitcomem „Świat według Bundych”, jak i gatunkiem sitcomu w ogóle. Ten wieloodcinkowy twór, produkowany na bieżąco, w zależności od popularności, oscyluje między satyrą społeczną a komedią sytuacyjną. Ta półgodzinna produkcja telewizyjna ma na celu zbudowanie „świata na opak”, z którym doskonale kontrastuje rzeczywistość. Oś fabularna jest skonstruowana wokół jednego wątku, który wskutek nieudolności bohaterów rozbija się na szereg zabawnych gagów i sytuacji w stylu komedii omyłek. Z drugiej strony fabuła jest pretekstem do podjęcia satyry obyczajowo-społecznej na zachowania i postawy współczesnego człowieka. Wprowadzony na polskie ekrany turpistyczno-skatologiczny sitcom „Świat według Kiepskich” postrzega biedę jako doświadczenia wspólne większości Polaków. Sytuacja bezrobocia, ukrytego pijaństwa, nieudolności i nieróbstwa zarysowana na przykładzie postaci głównego bohatera – Ferdynanda Kiepskiego – staje się metaforą sytuacji ogółu społeczeństwa. Wpisana w tożsamość sitcomowych postaci „kiepskość” jest wyznacznikiem nie tylko ich sytuacji materialnej, ale i egzystencjalnej. Jaki sens ma wprowadzanie na scenę telewizyjną postaci „Kiep-

²⁴ Program Springera polega na publicznym ujawnianiu seksualnych tajemnic, na przykład informowaniu partnera o zdradzie i konfrontowaniu go z obiektem zdrady.

²⁵ S. Stark, *Glued to the Set*, New York 1997, s. 371, cyt. za: W. Godzic, *Telewizja jako kultura*, s. 114.

skich”? Być może jest to swego rodzaju autoterapia, mająca na celu podniesienia samooceny społeczeństwa. Z drugiej strony można odczytać tę sytuację jako próbę oswojenia biedy poprzez śmiech. Wszak niejednokrotnie w tradycji kultury zmaganie się z grozą problemu było wspomagane przez humor.

Kino społecznie zaangażowane

Kino światowe dostrzega przede wszystkim dwie płaszczyzny refleksji nad biedą. Pierwsza dotyczy komedii lub filmów sensacyjnych – zazwyczaj jest podkreśleniem sytuacji bez wyjścia, w której znalazł się bohater, czasem ukazania jego gapowatości, nieudacznictwa po to, by wzmóc efekt komiczny. Warto przypomnieć komedię typu „Nieoczekiwana zmiana miejsc”, której fabuła opiera się na postawieniu bogacza w sytuacji bezdomnego żebraka na ulicach Nowego Jorku. Musi on przeżyć w tym świecie określony czas lub ma w wyznaczonym terminie zrealizować amerykański mit „od pucybuta do milionera”. W filmach sensacyjnych wątek nędzy społecznej wpisany jest w działalność przestępczą, jej obraz towarzyszy walce policji z dealerami narkotyków, handlarzami bronią czy mafią. Raz po raz na ekranach podczas scen pościgów policyjnych pojawiają się zaułki domów, piwnice opuszczonych magazynów, gdzie bezdomni grzeją się przy podpalonych kubłach na śmieci.

Druga płaszczyzna rozważań określa problem biedy w sensie egzystencjalnym. Przykładem może być kino Kena Loacha, który na ekranie tworzy wizerunki bohaterów przegranych, słabych: bezrobotnych (*Spojrzenia i uśmiechy*), zniewolonych przez system (*Fatherland*), prześladowanych i walczących (*Tajna placówka*, *Wiatr w oczy*, *Ladybird*, *Ladybird*)²⁶. Ich determinacja podkreśla tragizm egzystencjalny człowieka XX wieku, na który nakłada się problem socjalny – człowieka z marginesu społecznego. Loach stawia swych bohaterów w sytuacjach granicznych, zawieszonych pomiędzy życiową klęską a moralnym zwycięstwem podejmowanych wyborów. Ludzie-śmieci są lustrzanym odbiciem codzienności: ziemistej, topornej, surowej i niefotogenicznej. O pewnych podobieństwach we współczesnym spojrzeniu na człowieka-śmiecia, opuszczonego w surowym świecie, możemy mówić w kinie Krzysztofa Kieślowskiego, który zresztą uważał się za ucznia brytyjskiego reżysera. Przenikanie się wątków egzystencjalnych oraz społecznych i kulturowych jest niezwykle charakterystyczne dla ukazania sytuacji człowieka we współczesnych czasach, nawiązuje do tego m.in. brytyjskie kino lat 90. XX w. (*Nic doustnie*, *Płytki grób*, *Trainspotting*, *Nadzy*, *Human Traffic* i inne). Nędza, zarówno społeczna, jak i egzystencjalna, ukazana jest tu z niezwykłą odwagą, bezkompromisowo, prezentowana wiedza bliska jest twierdzeniu, że rzadko udaje się wydostać poza ramy wyznaczone przez rodzinę, biologię czy społeczeństwo.

Jednocześnie współczesne zaangażowane kino brytyjskie zrywa z marksistowską, dogmagającą się dziejowej sprawiedliwości tradycją kinematograficzną K. Loacha, żeby przywołać tu takie filmy, jak: *Goło i wesoło* P. Cattaneo, *Orkiestrę* M. Hermana czy *Billy'ego*

²⁶ Zob. B. Kosecka, A. Piotrowska, W. Kocołowski, *Panorama kina najnowszego 1980–1995. Leksykon*, Kraków 1997, s. 239–242.

Elliot S. Daldry'ego²⁷. Obserwujemy w nich społeczność, której rytm wyznaczała praca: kopalnia czy stalownia. Bohaterowie filmów stają przed problemem bezrobocia, strajku, zmniejszenia pensji, które nie wystarczają na najważniejsze potrzeby... Z jednej strony raturkiem jest wspólnota: rodzina, grupa przyjaciół, kapela zakładowa. To jedna z odpowiedzi na wszechobecną biedę, niczym ze społecznego cyklu rysunków W. Sasnała, prezentowanych na billboardach całego kraju. Na jednym z nich naszkicowana jest rodzina: ojciec podpira głowę nad stołem, matka kryje zapłakaną twarz w dłoniach, dwójka dzieci siedzi milcząco przy rodzicach, na stole szklanka herbaty z wyciśniętą torebką na łyżeczce, a nad obrazkiem podpis: „Jak tu teraz żyć?”. Z drugiej strony twórcy tych filmów zadają pytanie o zależność biedy i szacunku do samego siebie. Dotychczasowe poczucie bezsensu i bezużyteczności zostaje zastąpione dumą i nadzieją²⁸: *Gaz*, *Lomper*, „*Mr Horse*” i *Guy* (*Goło i wesoło*) dla zarobku wykonują męski striptease, górnicy z *Grimley* (*Orkiestra*) mimo redukcji etatów postanawiają kontynuować występ na festiwalu orkiestry i wygrywają, *Billy* (*Billy Elliot*) pomimo męskiej tradycji bokserkiej zostaje uczniem Królewskiej Szkoły Baletowej. Bieda zatem staje się we współczesnym filmie znakiem nadziei, nieschematycznej aktywności twórczej opartej na szczerości i uczciwości w opisie rzeczywistości, ale i walki z determinizmem społecznym czy obyczajowym.

Odpowiedzią polskiego kina na ten nurt jest *Edi* Piotra Trzaskalskiego, choć sam reżyser odżegnuje się od kina społecznie zaangażowanego. Jest to historia złomiarza, który akceptuje swój los, nawet wówczas, gdy miejscowi gangsterzy, na podstawie niesłusznego oskarżenia o gwałt, okrutnie go okaleczą. W jego postaci widz odnajduje dwie strony wizerunku biedy: świętość i „menelstwo”, dwa znaki: cnoty i odrzucenia. Scena powrotu z arkadyjskiej wsi do miasta jest potwierdzeniem jego wyboru i zaakceptowania swojego życia. Bieda nie musi być przekleństwem – jak kreują to media, może być świadomym wyborem drogi życia, lecz czy jeszcze ktoś w to wierzy?

Szum medialny, towarzyszący wszelkim dyskusjom o charakterze społecznym, każe przypuszczać, że problem biedy będzie jeszcze długo punktem zapalnym wszelkiego rodzaju dywagacji politycznych czy ruchów społecznych. Prezentowane w telewizji reportaże, takie jak: „Sprawa dla reportera”, „Uwaga” czy „Zawsze po 21”, kreślą obraz biedy w Polsce związanej zawsze z krzywdą, nieuczciwością i wykorzystywaniem dominacji finansowej przez różnego rodzaju instytucje. Problem biedy zatem wydaje się kształtować poza możliwością działań osób nią dotkniętych, zrzucony na barki „onych”, którzy niczym w spisku próbują podporządkować świat zasadom kapitalizmu, pozbawiając ludzi podstawowych zabezpieczeń socjalnych. Taki wizerunek poniekąd dookreśla postawę tych, którzy biedy doświadczyli, nadając im rysy bezradnych, biernych, oszukanych i nieprzystosowanych do funkcjonowania w społeczeństwie. Cóż, być może w ślad za kinematografią zmieni się również medialny wizerunek biedy jako sytuacji, w której można odnaleźć szczęście i szacun-

²⁷ M. Przyłipiak, J. Szyłak, *Kino najnowsze*, Kraków 1999, s. 140–147.

²⁸ Por. B. Skowronek, *Anglicy górą! Czyli rzecz o nowoczesnym kinie społecznym*, [w:] A. Pitrus (red.), *Kino końca wieku*, Kraków 2000, s. 52–58.

nek dla samego siebie. A zacząć można od rzeczy małych, ot choćby od przekonania, że bieda nie musi być przekleństwem. Wszak trudno wierzyć, że uda się zasypać przepaść między klasami społecznymi, jak pokazuje to historia. Chodzi tu raczej o próbę wzajemnego zrozumienia i uznania prawa do współistnienia biedy i bogactwa przy wzięciu odpowiedzialności za los drugiego człowieka i świadomości ludzkiej krzywdy. To zaś suponuje, że w tym ogromnym problemie najważniejsza jest zwykła ludzka przyzwoitość.

Refleksja o strukturze społecznej

ROZDZIAŁ 12

Bogactwo i bieda na ziemiach polskich przełomu XIX i XX wieku

Robert Lisowski

W okresie PRL obowiązywała zasada, że zróżnicowanie stopnia zamożności i wysokości dochodów należy utrzymywać w takich ramach, aby wyeliminować skrajności. Takie były przynajmniej założenia. Tymczasem rzeczywistość wyglądała odmiennie. Nędzę ukrywano, zamożność tolerowano, aczkolwiek nie było wskazane obnoszenie się z bogactwem.

Współcześnie, kiedy zróżnicowanie majątku i dochodu wyraźnie narasta, warto przypomnieć, że już na przełomie XIX i XX wieku akceptowano głębokie zróżnicowanie poziomu zasobności. Przyzwalano na bogactwo i godzono się z nędzą, której starano się przeciwdziałać poprzez działalność charytatywną.

Informacje o nierównościach społecznych przełomu XIX i XX wieku znajdujemy w:

- dokumentach pochodzących z instytucji państwowych, samorządowych i innych instytucji publicznych;
- aktach normatywnych w ścisłym tego słowa znaczeniu – przepisach określających definicję i aspekty nędzy;
- czasopiśmie lewicowych, prasie brukowej i popularnej;
- dokumentach osobistych, czyli pamiętnikach, zapiskach, wspomnieniach;
- literaturze reportażowej traktującej o wpływie warunków społecznych i wstrząsach ekonomicznych na życie jednostki (Irena Krzywicka, Konrad Wrzos, Helena Boguszewska);
- beletrystyce opisującej sytuację społeczną i ekonomiczną społeczeństwa lub jego warstw;
- źródłach statystycznych i badaniach socjologicznych (szczególnie ważne dla badań w okresie międzywojennym).

Kryteria biedy i dostatku

Z teoretycznego punktu widzenia pojęcia nędzy, biedy, zamożności i bogactwa można przełożyć na relację dochodów i potrzeb. Znaczenie terminów „zamożność” i „ubóstwo” w nowoczesnym społeczeństwie było inne niż w środowisku wiejskim opartym na gospodarce naturalnej.

Brak wspólnych kryteriów stanowi poważną trudność w ogólnej ocenie biedy i zamożności, co zmusza historyków do tworzenia własnych kategorii badawczych, często opar-

tych na subiektywnych ocenach. Jerzy Topolski w swych rozważaniach¹ definiuje nędzę jako stan bytowania ludzi w warunkach, gdy nie zostały zaspokojone ich podstawowe potrzeby, w szczególności wyżywienia, co prowadzi do wyczerpania i wyniszczenia organizmu, wzmagając podatność na choroby i zwiększa umieralność.

Z kolei bieda jest takim stanem, w którym w taki czy inny sposób są zaspokajane potrzeby podstawowe, umożliwiające człowiekowi minimum egzystencji przyjęte w danej warstwie społecznej.

Zamożność można określić jako stan równowagi pomiędzy potrzebami podstawowymi i społecznymi przypisanymi danej grupie społecznej a dochodami, co oznacza, że w niniejszej relacji nie występują napięcia.

Dla społeczeństwa polskiego w okresie zaborów, ale także II Rzeczypospolitej, te różnice pojęciowe są szczególnie ważne, bowiem w łonie tej samej warstwy co innego uważano za zamożność czy też biedę na Polesiu, a co innego na Śląsku czy Pomorzu. Przeciętny poziom życia na wsi w Wielkopolsce był niewyobrażalnie wysoki nawet dla zamożnego mieszkańca ziem wschodnich. Zbigniew Landau określił to jako dwusektorowość gospodarczo-społeczną ziem polskich, czyli podział na sektor kapitalistyczny i przedkapitalistyczny².

Nierówności XIX wieku

Rzeczpospolita szlachecka upadła pod koniec XVIII w., w momencie, gdy wewnątrz feudalnego systemu społeczno-ekonomicznego zaczęły się kształtować formy, które w przyszłości miały prowadzić do ewolucji w kierunku kapitalizmu. Przede wszystkim nastąpił wzrost znaczenia miast. Handel i operacje finansowe stworzyły fortuny mieszczańskie, które posłużyły do finansowania pierwszych manufaktur.

Rozbiory Polski powstrzymały zarysowujące się tendencje do zmian, a wraz z katastrofą państwa upadła większa część fortun mieszczańskich, co przerwało, a nawet cofnęło proces pierwotnej akumulacji kapitału. Włączenie ziem polskich do odmiennych organizmów politycznych i gospodarczych wymusiło przystosowanie się do nowych warunków. Treścią gospodarczych dziejów Polski w okresie porozbiorowym aż do wybuchu I wojny światowej był rozwój stosunków kapitalistycznych. Równocześnie zmieniała się struktura społeczna. Zanikały bariery stanowe. Likwidacja stosunków feudalnych, uwłaszczenie i rewolucja przemysłowa osłabiły dominującą pozycję ziemiaństwa. Coraz częściej o miejscu w hierarchii społecznej nie decydował herb i pochodzenie, lecz majątek. Według oficjalnych danych z warsztatów rzemieślniczych, w 1870 roku w zaborze rosyjskim pracowało blisko 64 tysiące robotników. U progu XX w. ich liczba w trzech zabo-

¹ J. Topolski, *Nędza, ubóstwo, dostatek jako kategorie teoretyczne w badaniu historycznym i ich wartość eksplanacyjna*, [w:] J. Sztetyło (red.), *Nędza i dostatek na ziemiach polskich od średniowiecza po wiek XX*, Warszawa 1992.

² Z. Landau, *Dwusektorowy układ gospodarki międzywojennej i jego konsekwencje*, „Przegląd Historyczny” 1972, t. 58, nr 3.

rach zbliżyła się do miliona. Było to spowodowane migracją ludności ze wsi do miast w poszukiwaniu pracy.

W warunkach trwającej 123 lata niewoli proces kształtowania się narodu nabrał szybkiego tempa. Towarzyszyły mu jednak problemy epoki kapitalizmu, jej sprzeczności i konflikty.

Na początku okresu porozbiorowego szlachta stanowiła kilka procent ogółu ludności i nie była jednolita pod względem stanu posiadania. Drobną szlachtę, zamieszkującą „okolicę” i zaścianki, stanowili ludzie biedni, jakże odbiegający poziomem życia od magnatów, mimo że ci drudzy również ponieśli wielkie straty. Polityka zaborców jeszcze bardziej pogłębiła te różnice. Rosja wprowadziła w Królestwie Polskim Heroldię, specjalną instytucję zajmującą się legitymowaniem i badaniem wniosków o nadanie szlachectwa. Prawo w zaborze pruskim pozbawiało szlachtę części praw w przypadku zakupu gruntów chłopskich. Ci spośród członków starej warstwy panującej, których ograniczenia dotknęły bezpośrednio i najboleśniej, pozbawiając ich dotychczasowych źródeł utrzymania, poszukiwali nowych form zarobkowania. Wymagało to zmiany, przynajmniej w pewnym stopniu, tradycyjnie pogardliwego stosunku szlachty do najemnej pracy umysłowej. U niektórych towarzyszyła temu zjawisku głębsza refleksja, a nawet zmiana mentalności. Wyraźnie przejawia się to u Cypriana Godebskiego. Ten był legionista i poeta, któremu po powrocie do kraju dochody z działalności kulturalnej i literackiej nie starczyły na utrzymanie, zaczął trudnić się guwernerstwem na prowincji. Potem, już w Warszawie, był korepetytorem, udzielając lekcji „za pół piąta złotego” i prowadził przedsięwzięcia handlowe. W takim trybie życia nie upatrywał – jak uważałby przeciętny szlachcic – czegoś upokarzającego. Pisał więc do przyjaciela:

Mam pewnych 300 cz(erwonych) zł(o)t(ych) na rok, i z chlubą poglądam na dochody, których źródło znajduję w samym sobie³.

Istniały jednakże różne sytuacje, w których szlachta znajdowała się w korzystniejszym położeniu niż inne grupy społeczne. Przede wszystkim tradycyjnie miała zapewnione przewodnictwo społeczne. Zatem, bez względu na to, w jakiej była kondycji ekonomicznej, uważała za stan naturalny zajmowanie pierwszego miejsca w społeczeństwie. Szlachectwo nie traciło się nawet w przypadku utraty majątku czy podjęcia typowo mieszczańskogo zajęcia, czego najlepszym przykładem jest znany z powieści Bolesława Prusa Wokulski. Tymczasem mnożyły się narzekania i krytyka nowego porządku.

Niegdyś każdy rasę ceniąc, panom czołem bił, a dziś wszyscy tylko pieniądz czczą ze wszystkich sił. Górą zdolność jest kupiecka, co ma za nic nas, o mój herbie, krwi szlachecka, wasz przeminął czas⁴.

³ Cyt. za L. Hass, „Obywatele prywatni” – zapomniany epizod pradziejów polskiej warstwy inteligencji, [w:] J. Zarnowski, *Metamorfozy społeczne. Badania nad dziejami społeczeństwa polskiego XIX i XX w.*, Warszawa 1997, s. 130.

⁴ Cytat pochodzi z żartobliwej operetki z 2. poł. XIX w., za: I. Ilnatowicz, *Spółczesność polskie 1864–1914*, Warszawa 1988, s. 11.

Lata nieurodzaju, a tym samym niska produkcja, podkopały w pierwszej połowie XIX wieku kondycję ekonomiczną chłopstwa – najliczniejszej warstwy społecznej Rzeczypospolitej. Ten stan rzeczy sprzyjał niskiemu poziomowi żywienia. Do lat 60. pożywienie zdecydowanej większości Polaków składało się z chleba żytniego, klusek, kaszy, grochu, ziemniaków, kapusty oraz mleka. W połowie XIX wieku dzienny jadłospis średniozamożnej rodziny chłopskiej w Wielkopolsce wyglądał następująco: śniadanie – żur z kartoflami i chlebem albo kartofle rozcierane z mlekiem; obiad – groch z kapustą i chlebem lub kluski z kwasem kapuścianym; kolacja – kluski gotowane na mleku lub kwasie, chleb. W Królestwie Polskim popularne były wówczas zupy sporządzane z wody, mąki żytniej i soli (tzw. bryjki) lub ziemniaków z dodatkiem barszczu (zalewajka)⁵. Przy takim odżywianiu większość mieszkańców wsi była najczęściej głodna.

Głód najbardziej dawał się we znaki na przednówku. Wybitny znawca zagadnienia S. Śreniowski, analizując sytuację chłopów w Królestwie Polskim przed 1864 rokiem, pisał:

Mogłoby się wydawać, że mamy tu do czynienia z terminem wyłącznie z zakresu agrokultury: przednówek to czas przed nowymi zbiorami. *De facto* był to termin o treści społeczno-ekonomicznej, oznaczał on na wsi czas głodu, odnosił się do zjawiska powszedniego i powtarzającego się co roku: przednówek to stały period rocznego cyklu gospodarki chłopskiej. Głód (...) przekształcał się w instytucję stałą, coroczną, konieczną i nieodwracalną⁶.

Biedniejsze rodziny chłopskie już w zimie ograniczały liczbę posiłków do dwóch dziennie, a na wiosnę – do jednego. Regułą była zmiana rodzaju pożywienia i szukanie innych źródeł pokarmu. Powszechnie wybierano pisklęta i jaja dzikiego ptactwa, jadano mięso padłego inwentarza, zbierano nasiona różnych chwastów, a z liści wielu roślin gotowano zupy.

W końcu lat 50. XIX wieku w Królestwie Polskim na wsi mieszkało ponad 75% ludności, z czego ponad 40% stanowili chłopci bezrolni lub użytkujący tylko małe kawałki ziemi (zagrodnicy, komornicy). Blisko połowa to chłopci małorolni i średniorolni; tylko niewiele ponad 10% mieszkańców wsi można było zaliczyć do zamożnych i bogatych. Podobna sytuacja panowała w Wielkopolsce. Znacznie gorzej było w Galicji.

Reformy uwłaszczeniowe zmieniły strukturę rolną wsi oraz metody gospodarowania. Folwarki, pozbawione darmowej robocizny, przekształcały się w przedsiębiorstwa, w których dochód musiał być wypracowany własnymi środkami. Z kolei gospodarstwa chłopskie, uwolnione z dotychczasowych więzów krępujących ich samodzielność, produkujące teraz na własny rachunek, zyskiwały pewną swobodę gospodarowania i bodźce do zwiększenia produkcji. Jeszcze bardziej na wzrost produkcji wpłynęło podniesienie efektywności gospodarowania, będące konsekwencją modernizacji. Szczególnie dotyczy to Górnego

⁵ J. Łukasiewicz, *Początki cywilizacji przemysłowej na ziemiach polskich*, Warszawa 1988, s. 3.

⁶ S. Śreniowski, *Znaczenie przednówka w ekonomice przeduwłaszczeniowej*, „Przegląd Historyczny” 1957, t. 48.

Śląska i Wielkopolski, gdzie ponad 70% gospodarstw stosowało maszyny: kosiarki, pługi wieloskibowe, snopowiązałki, a nawet urządzenia do dojenja krów. Znacznie wolniej proces modernizacji przebiegał w zaborze rosyjskim i Galicji. Gdy w Poznańskim pracowały 542 pługi parowe, to w Galicji zaledwie 3.

„Każdy Galicjanin pracuje za ćwierć, a je za pół człowieka” – pisał pod koniec XIX stulecia Stanisław Szczepanowski, małopolski publicysta, autor słynnej pracy *Nędza Galicji w cyfrach*.

Podczas gdy Francuz zjadał rocznie 284 kg zboża i 34 kg mięsa, mieszkańiec Galicji 114 kg zboża i 10 kg mięsa⁷.

Stanisław Pigoń, syn chłopca z Komborni, późniejszy profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego pisze w swych pamiętnikach *Z Komborni w świat*:

Jeszcze za dzieciństwa mego do głównych składników pożywienia należała mąka na rzadko rozkłócona i zagotowana na wodzie zabielaanej mlekiem. Sam w młodości jadłem w domu ościęte, owsiane placki, a żur owsiany należał u nas zimą do codziennego prawie składu pożywienia⁸.

W drugiej połowie XIX wieku na ziemiach polskich pojawiła się i umocniła nowa klasa – burżuazja, nie mająca dotychczas wyznaczonego miejsca w społeczeństwie i tradycji, klasa dumna ze swych osiągnięć, oceniająca wszystkich, z którymi się stykała, wedle stanu ich posiadania.

Fundamentem fortun burżuazji stały się ryzykowne przedsięwzięcia handlowe prowadzone podczas wojny krymskiej (1853–1856). Zaczęły się one od dzierżawienia monopolów podatków, lichwy, następnie przekształciły się w wielkie banki akcyjne, mnożyły zyski przy budowie kolei. Część rzemieślników, która zdołała wytrzymać konkurencję przemysłu fabrycznego, bogacąc się i przekształcając w fabrykantów, dała początek rodzinom średniej burżuazji. Kapitał szlachecki natomiast przyczynił się do rozwoju przemysłu rolnego. Powstawały wówczas krochmalnie, cukrownie i gorzelnie.

Połączenie środków finansowych znajdujących się dotychczas w rękach wzbogaconych kupców i rzemieślników z finansami ziemiańskimi i kapitałem, który napłynął z zewnątrz, sprawiło, że burżuazja nie była jednorodna genealogicznie. Zdarzyć się mogło, że do tej samej klasy należeli: „dziedziczny szlachcic, osobisty szlachcic, dziedziczny mieszczanin I gildii i obcy poddany bez określonego stanu”. Inny też był skład burżuazji w każdym z zaborów. W zaborze rosyjskim przeważali ludzie pochodzenia mieszczańskiego, w pruskim – ziemiaństwo i inteligencja (Hipolit Cegielski), w Galicji największy był udział kapitału ziemiańskiego⁹.

Wokół zachowań i kryteriów ocen burżuazji narastały rozmaite reakcje – od podziwu po potępienie i zazdrość. Tymczasem coraz wyższa pozycja społeczna burżuazji zobowią-

⁷ Cyt. za: A. Zakrzewski, *Od Stojałowskiego do Witosa*, Warszawa 1988, s. 8.

⁸ S. Pigoń, *Z Komborni w świat. Wspomnienia z młodości*, Kraków 1957.

⁹ I. Ichnatowicz, *op. cit.*, s. 38.

zywała także do gestów i zachowań powszechnie aprobowanych, z czasem przynoszących nawet pewien zysk. Fabrykanci i bankierzy, kupcy i bogaci rzemieślnicy fundowali szpitale, składali ofiary na pogorzalców i powodzian, angażowali się we wspieranie organizacji dobroczynnych. Filantropia stawiała się nie tylko elementem reklamy, ale i sposobem na obecność darczyńcy w życiu społecznym¹⁰.

Na przełomie XIX i XX wieku na całym obszarze ziem polskich rolnictwo straciło swe dotychczasowe znaczenie jako główne źródło utrzymania ludności. Na Górnym Śląsku już w latach 70. większość ludności utrzymywała się z zajęć pozarolniczych, a w 1907 roku tylko dla 29% ludności rolnictwo było głównym źródłem dochodu, podczas gdy z przemysłu i rzemiosła żyło 48% mieszkańców tego regionu.

Zmiany gospodarczo-społeczne doprowadziły do prawdziwego przełomu w materialnym poziomie życia Polaków. Wzrost produkcji był szybszy niż przyrost naturalny, dzięki temu następowało stałe polepszanie się wyżywienia¹¹.

Równocześnie poprawiał się stan sanitarno-higieniczny w miastach, powiększał się personel służby zdrowia i wzrastał poziom medycyny. Zaopatrzenie ludności w uzdatnioną wodę miało pierwszorzędne znaczenie, ponieważ woda pochodząca z płytkich studzien czy zbiorników naturalnych była przyczyną częstych epidemii. Zaczęła się upowszechniać kanalizacja. W 1884 roku miały ją Gdańsk i Warszawa, z czasem system kanalizacji wybudowano w Poznaniu, Krakowie, Lwowie i Bydgoszczy. W zaborze pruskim skanalizowano nawet niewielkie miejscowości, takie jak Chojnice, Złotów czy Wąbrzeźno.

Wszystkie wyżej wymienione czynniki doprowadziły do spadku śmiertelności. Mniej groźne dla społeczeństwa stały się choroby zakaźne, szczególnie epidemiczne. W połowie lat 70. epidemie właściwie ustały, wyjątkiem była gruźlica.

Tak więc w ciągu stulecia poprzedzającego wybuch I wojny światowej nastąpił olbrzymi postęp we wszystkich dziedzinach życia Polaków. Początek tego okresu i jego koniec to właściwie dwie różne epoki – inna stopa życiowa przeważającej części społeczeństwa polskiego i inne zabezpieczenie trwałości życia ludzkiego¹².

Kontrasty lat międzywojennych

Gospodarka Polski, podobnie jak gospodarka światowa, rozwijała się nadal w okresie międzywojennym. Z różnych względów dynamika tego rozwoju była jednak ograniczona. Okres międzywojenny był zbyt krótki, aby trudności powstałe w wyniku nakładów, katastrof i strat związanych z wojną lat 1914–1918 oraz zmian politycznych i granicznych zostały przewyżczone w drodze adaptacji organizmów gospodarczych do nowych warunków.

¹⁰ Wiele przykładów działań filantropijnych i fundatorskich stanu trzeciego w XIX-wiecznym Krakowie znajdziemy w książce J. Purchli, *Matecznik Polski*, Kraków 1992, oraz w publikacjach J. Dybca, *Finansowanie nauki i oświaty w Galicji 1860–1918*, Wrocław 1981, i *Mecenat naukowy i oświatowy w Galicji 1860–1918*, Kraków 1979.

¹¹ T. Sobczak, *Przełom w konsumpcji spożywczej w Królestwie Polskim*, Wrocław 1968.

¹² J. Łukasiewicz, *op. cit.*, s. 76.

ków. Problemy adaptacyjne występowały zwłaszcza w latach 20. i dalekie były jeszcze od rozwiązania, gdy wybuchł wielki kryzys gospodarczy¹³.

Zamożność i nędzę, dostatek i niedostatek można oceniać głównie na tle porównawczym. Wiele wskazuje na to, że w okresie międzywojennym Polska straciła swoje dotychczasowe miejsce w tabelach porównawczych. Polskę wyprzedziły kraje, których produkt ogólny i produkt *per capita* był dawniej niższy. W rezultacie produkcja przemysłowa na jednego mieszkańca Polski była w 1938 roku o około 18% mniejsza niż w 1913 roku¹⁴. Jednakże bilans dwudziestolecia międzywojennego nie jest jednoznaczny ze względu na zapóźnienia cywilizacyjne.

Janusz Żarnowski w książce *Spółeczeństwo Drugiej Rzeczypospolitej* wyróżnił sześć poziomów zamożności i konsumpcji w społeczeństwie polskim lat międzywojennych. Nawiązuje on głównie do sytuacji w latach 30. XX wieku¹⁵.

Elitę majątkową tworzyła arystokracja i wielka burżuazja. Liczyła ona kilka tysięcy osób, grupa ta była zatem niewielka. Warto zauważyć, że tylko około 60 osób w Polsce osiągnęło w 1936 roku dochód ponad 200 tys. złotych, 200 osób w 1938 roku otrzymało wynagrodzenie za pracę najemną ponad 60 tys. zł, a w 1935 roku około 60 przedstawicieli wolnych zawodów (lekarze, adwokaci itd.) wskazało obrót ponad 100 tys. zł¹⁶. Do tego dodać trzeba najzamożniejszą część ziemiaństwa, ordynatów, których liczbę Wojciech Roszkowski określa na 50 osób¹⁷. Zbigniew Landau wyróżnił ponadto około 100 nazwisk przedstawicieli oligarchii finansowej.

Grono bogatych zmniejszyło się w okresie kryzysu. Recesja gospodarki światowej dotknęła nie tylko ziemiaństwo, ale przede wszystkim przemysłowców i kupców. Wobec tego w latach 30. odsetek ludzi bogatych był mniejszy niż w poprzednim dziesięcioleciu.

Drugi poziom majątkowy w hierarchii Żarnowskiego tworzyło zamożne mieszczaństwo, rentierzy, zamożni przedstawiciele wolnych zawodów i zawodów technicznych, wyższa biurokracja oraz ziemiaństwo. Grupę tę szacuje się na kilkaset tysięcy osób.

Trzecia grupa zamożności to przedstawiciele inteligencji pracującej, głównie pracownicy umysłowi średniego szczebla, reprezentanci wolnych zawodów, zamożne drobnomieszczaństwo i średni przedsiębiorcy. Ta licząca ponad 1 milion osób grupa stanowiła najszerszy zbiór typowo inteligenckiej kultury.

Poziom skromniejszej „niższej klasy średniej”, którą tworzyli urzędnicy, najzamożniejsi pracownicy fizyczni – „fachowcy”, właściciele niezłe prosperujących zakładów rzemieślniczych i mniejszych sklepów, obejmował około 3,5 miliona osób¹⁸.

¹³ J. Żarnowski, *Bieda i dostatek 1918–1939*, [w:] J. Sztetyło, *op. cit.*, s. 245.

¹⁴ *Ibidem*, s. 246.

¹⁵ J. Żarnowski, *Spółeczeństwo Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1973, rozdz. X.

¹⁶ Dane za: *Statystyka Polski z lat 1938, 1939, oraz Mały Roczniki Statystyczny z 1939*.

¹⁷ W. Roszkowski, *Gospodarcza rola większej własności ziemskiej w Polsce 1918–39*, Warszawa 1986, załącznik 11: *Oligarchia ziemiańsko-przemysłowa Drugiej Rzeczypospolitej*, s. 392–394.

¹⁸ Z. Landau, *Oligarchia finansowa Drugiej Rzeczypospolitej*, „Przegląd Historyczny” 1971, t. 62, nr 1, s. 75–92.

Trzeba pamiętać, że wyróżniając poszczególne poziomy zamożności, mówimy o różnych określeniach dostatku: robotniczym, rzemieślniczym i mieszczańskim. Jeśli za dostatek przyjąć jednak dostatek mieszczański, to sprawa się upraszcza: dostatnio żyła kilkutyśięcna grupa mieszczańsko-ziemiańsko-inteligencka (reprezentująca głównie wolne zawody i wyższe szczeble biurokracji). Ludzie ci musieli posiadać dochód co najmniej 10–12 tysięcy złotych rocznie.

Piąty poziom zamożności tworzyli robotnicy zatrudnieni w przemyśle, spauperyzowane drobnomieszczaństwo – a więc około 5–6 milionów niezamożnych mieszkańców miast, miasteczek i wsi.

W dwudziestoleciu międzywojennym drobnomieszczaństwo stanowiło 11% czynnych zawodowo poza rolnictwem. W rzeczywistości odsetek ten byłby niewątpliwie wyższy, gdyby doliczono doń osoby czerpiące dochód z nielegalnie prowadzonego rzemiosła i handlu¹⁹. Wzrastające po wojnie zapotrzebowanie ludności na towary mobilizowało właścicieli kapitału do szybkiego działania. Były to okoliczności sprzyjające aktywizacji zawodowej i poprawie położenia ekonomicznego drobnomieszczaństwa.

Korzystne warunki rozwoju gospodarki drobnotowarowej okazały się krótkotrwałe. Jak wiadomo, wielki kryzys pogorszył w sposób dramatyczny warunki materialne różnych grup społecznych. Toteż w okresach względnej stabilizacji drobnomieszczaństwo – mimo dokonujących się wewnątrz tej warstwy procesów polaryzacji – zwiększyło aktywność zawodową i utrzymywało swój stan posiadania. Natomiast stagnacja i kryzysy wpływały najczęściej na obniżenie kondycji zawodowej drobnych wytwórców, przyspieszały procesy rozwarstwienia i degradacji majątkowej²⁰.

Badania nad poziomem życia i kulturą materialną robotników do niedawna traktowano instrumentalnie, w celu przesadnego ukazania nędzy robotniczego bytu w epoce kapitalizmu. Jednak przeważająca część rodzin robotniczych – jak pokazują szczegółowe badania nad społecznościami robotniczymi poszczególnych miast – nie dała się tak szybko zepchnąć na dno materialne i moralne²¹.

Przede wszystkim ciągle szukano przeróżnych możliwości nawet groszowych zarobków. Miesiącami, z dużą desperacją i zarazem godnością, zabiegano o jakąkolwiek pracę, dorywcze zajęcia, zasiłki, nierzadko także datki i jałmużnę²².

¹⁹ S. Kowalska-Glikman, *Drobnomieszczaństwo polskie w warunkach rozwoju gospodarki kapitalistycznej (XIX-lata międzywojenne)*, [w:] *Metamorfozy społeczne...*, s. 98.

²⁰ *Ibidem*, s. 99.

²¹ Na przykład badania dotyczące społeczności robotniczej Żyrardowa. Prace: Z. Landau, J. Tomaszewski, *Sprawa żyrdowska*, Warszawa 1983; I. Pietrzak-Pawłowska (red.), *Żyrardów 1829–1945*, Warszawa 1980; A. Stawarz, *Z badań nad życiem codziennym robotników żydowskich w XIX i na początkach XX w.*, „Kwartalnik Historii i Kultury Materialnej” 1989, R. 37, nr 1.

²² Cytat pochodzi ze wspomnień Pawła Hulka-Laskowskiego, działacza robotniczego z Żyrardowa, za: A. Stawarz, *Z badań etnograficznych nad konsumpcją żywności w środowisku robotniczym Żyrardowa (1918–1939)*, [w:] J. Sztczyło, *op. cit.*, s. 256.

W latach największego kryzysu tylko stosunkowo nieliczni robotnicy zachowywali przez dłuższy czas stałą pracę. Uchodzili oni powszechnie za szczęśliwców. Ich rodzinom bieda na ogół nie zagrażała. Pozostali: bezdomni, żebracy, byli pracownicy bez rent i emerytur, długoletni bezrobotni i inni, bytowali na różnych poziomach biedy i nędzy. Charakterystycznym rysem zachowań ludności ubogiej – mającej od czasu do czasu skromne dochody i dach nad głową – było umiejętne maskowanie owej biedy, np. poprzez schludne utrzymywanie mieszkań. Ci, którzy mieli przydomowe ogródki, hodowali warzywa, drobny inwentarz (króliki, drób), a czasem trzodę chlewną. Na pewno dla wielu uboższych grup był to ratunek w najtrudniejszym czasie kryzysu. Z tym większym podziwem należy odnieść się do powszechnych starań o godne urządzenie najważniejszych świąt dorocznych, podczas których nie mogło zabraknąć choć kilku potraw obrzędowych (szczególnie w Wigilię Bożego Narodzenia). Również lepsze, odświeżone potrawy podawano podczas chrzcin i wesel, chociaż z reguły liczba zapraszanych gości była znacznie mniejsza niż to miało miejsce przed I wojną światową²³.

Ostatnią, szóstą grupę społeczną rozpatrywaną pod względem poziomu zamożności i konsumpcji w II Rzeczypospolitej, liczącą około 17 milionów osób, było chłopstwo²⁴. W obrębie tej grupy funkcjonowały podziały terytorialne i majątkowe. Zamożni chłopci w byłym zaborze pruskim mogli nie ustępować dochodem drobnomieszczaństwu, natomiast ludność sproletaryzowana i półproletariat wiejski, małorolni, to w większości ludzie żyjący w nędzy.

Szczególnie trudne były lata 30., gdy wieś polską dotknął kryzys rolny, którego przejawem nie był, jak w przemyśle, spadek produkcji, ale spadek cen. Rujnowana spadkiem cen wieś nie była w stanie wywiązać się ze spłaty długów oraz zobowiązań podatkowych. Właściciele drobnotowarowych gospodarstw chłopskich, typowych dla wsi polskiej, już w okresie przedkryzysowym sprzedawali całą posiadaną nadwyżkę towarową, by móc zaspokoić bieżące potrzeby gospodarstwa. W okresie kryzysu sprzedaż tej nadwyżki nie wystarczała już nawet na pokrycie najpilniejszych zobowiązań finansowych. Sytuację pogarszała duża dysproporcja między spadkiem cen sprzedawanych przez wieś towarów, a zakupywanych artykułów przemysłowych. Dochodziło do tego, że w niektórych rejonach ludność rolnicza przedstawiała się na gospodarkę naturalną.

Konrad Wrzos w swoich reportażach *Oko w oko z kryzysem* pisze, że w 1933 roku chłopci na kresach wschodnich bieliznę szyli w domu, buty robili sami, „ponieważ człowiek wszystko, co potrzebuje, sam potrafi zrobić”. Lepsze warunki życia były na ziemiach zachodnich, ale i tam nie żyło się dostatnio²⁵.

Zasadniczym kryterium oceny położenia chłopstwa była sprawa wyżywienia. Kryzys przyniósł znaczne pogorszenie sytuacji. Z jadłospisu wsi zniknęły: cukier, mięso, tłuszcze, jaja, wszystkie artykuły kolonialne, ograniczono spożycie chleba, mleka, a nawet soli.

²³ *Ibidem*, s. 260.

²⁴ J. Żarnowski, *Spoleczeństwo Drugiej Rzeczypospolitej*, rozdz. X.

²⁵ Za: S. Kowalska-Glikman, *op. cit.*, s. 99.

Chleb, konsumowany powszechnie na jesieni, w przeważającej części gospodarstw 1–2 morgowych od Nowego Roku do żniw był rzadkością. Często, aby oszczędzać mąkę żytnią, chleb pieczono z dodatkiem mąki jęczmiennej, ziemniaków i łubinu. Jaja w gospodarstwie przeznaczano wyłącznie na sprzedaż. Chłopi prawie wcale nie jedli mięsa – wyjątkowo spożywano je podczas świąt kościelnych, w poważnej chorobie, niekiedy zjadano mięso padłych zwierząt.

Jak pisał w 1935 roku Jerzy Michałowski:

Cukier na wsi nie istnieje. Większość dzieci (w powiecie rzeszowskim) nie widziała go nawet nigdy, chyba w formie cukierków na odpustach. Sól używa się obecnie szarą, nieraz nawet czerwoną bydłą; na wiosnę, w okresie przednówka, z braku gotówki nawet na te najgorsze gatunki stosuje się kilkakrotne gotowanie ziemniaków w tej samej przesolonej wodzie²⁶.

Kryzys na wsi odbił się również dotkliwie na sytuacji małych miasteczek, silnie związanych z gospodarką chłopską. W miasteczkach w zastraszającym tempie spadały obroty drobnych handlarzy, pośredników, a także rzemieślników oferujących rolnikom drobne usługi i tanie wyroby.

Jak wynika z powyższych rozważań, strefa biedy była w Polsce międzywojennej bardzo szeroka, a powiększyła się w okresie wielkiego kryzysu. Pod koniec dwudziestolecia międzywojennego poziom życia najbiedniejszych poprawił się. Nie był to jednak znaczny postęp, a bieda w miastach i na wsi nadal obejmowała znaczny procent ludności. Na drugim biegunie strefa bogactwa pozostała, jak zawsze, wąska, i pod koniec lat 30. była niższa w porównaniu z początkami II Rzeczypospolitej. Niewątpliwie wpływ na taką sytuację miał fakt, że Polska był krajem zdecydowanie rolniczym. Ta anachroniczna gospodarka plasowała nas wśród krajów najslabiej rozwiniętych w Europie i na świecie.

Oceniając okres międzywojenny, musimy także pamiętać o tradycjach społecznych i gospodarczych Polaków, wywodzących się z okresu rozbiorów. To wszystko sprawiło, że mimo znacznych przeobrażeń gospodarczych, zwłaszcza w latach 30., stopień rozwarstwienia społecznego był w dalszym ciągu dużo większy niż w innych krajach Europy.

²⁶ Za: I. Kostrowicka, Z. Landau, J. Tomaszewski, *Historia gospodarcza Polski XIX i XX w.*, Warszawa 1984, s. 319.

ROZDZIAŁ 13

Transformacja ustrojowa w Polsce – skutki społeczno-ekonomiczne i percepcja społeczna (bieda i jej postrzeganie)

Włodzimierz Paterek

Założenia doktrynalne transformacji i ich realizacja

Transformacja systemowa, czyli przejście od gospodarki centralnie planowanej do gospodarki rynkowej, łączyła się ściśle ze zmianą ustroju politycznego. Obejmowała tworzenie rynkowych warunków funkcjonowania wszystkich jednostek gospodarczych oraz przekształcenie tzw. infrastruktury systemowej, czyli szerokie zmiany instytucjonalne. Mechanizm, który regulował działanie gospodarki centralnie planowanej, musiał zostać zastąpiony mechanizmem wolnorynkowym. Ta zmiana miała kilka aspektów.

Państwo – czyli główny podmiot gospodarczy w warunkach centralnego planowania – zostało zastąpione przez wiele niezależnych przedsiębiorstw, które mają takie same prawa i obowiązki i samodzielnie decydują o swej działalności. Państwo nie może już wpływać na przedsiębiorstwa za pomocą ogólnych dyrektyw, ma jedynie stanowić prawo i przeciwdziałać zakłóceniom – np. monopolizacji, korupcji, nielegalnym transferom zysków.

Liberalizacja systemu praw własności pozwoliła na swobodne podejmowanie działalności gospodarczej (już w latach 1990–1993 utworzono w Polsce ponad milion nowych firm prywatnych). Powszechne w poprzednim systemie centralne plany produkcji i handlu zostały zastąpione setkami tysięcy niezależnych decyzji producentów i handlowców, kierujących się potrzebami konsumentów oraz kryterium zysku.

W gospodarce centralnie planowanej państwo dotowało produkcję i konsumpcję wielu towarów. Odejście od tych dotacji doprowadziło do tego, iż ceny towarów i usług na rynku konsumpcyjnym oraz ceny środków produkcji ustalały się na poziomie równowagi między popytem i podażą – a zatem doszło do wykształcenia się mechanizmu typowego dla gospodarki wolnorynkowej. Wraz z wprowadzeniem wolnych cen i wolnej konkurencji na rynku towarów i usług pojawiły się marketing i reklama. Natomiast jednostki gospodarcze zmuszone były odtąd do kierowania się w swej działalności względami ekonomicznymi, a co za tym idzie – do efektywnego wykorzystywania swoich zasobów.

Niesprawne podmioty gospodarcze podlegały mechanizmom eliminacji. Wiele dużych przedsiębiorstw musiało przejść „kurację odchudzającą” (restrukturyzację) – często odsprzedawały lub oddawały w dzierżawę część swojego majątku sektorowi prywatnemu, przyspieszając jego rozwój. Część przedsiębiorstw uległa likwidacji lub zbankrutowała.

Szybko rosła liczba niewielkich przedsiębiorstw prywatnych, jednocześnie duże przedsiębiorstwa ulegały redukcjom; następowała demonopolizacja wielu sektorów, np. przemysłu mięsnego, cukrownictwa, komunikacji. Doszło zatem do szybkiej dekoncentracji organizacyjnej polskiej gospodarki, której regulatorem miała być odtąd „niewidzialna ręka rynku”. Dekoncentracja wraz z liberalizacją handlu zagranicznego znacznie zwiększyły konkurencję po stronie podaży.

Nastąpiło otwarcie na rynki zagraniczne. Liberalizacja przepisów dotyczących handlu zagranicznego ułatwiła inwestorom z innych krajów lokowanie w Polsce kapitału, lecz także transfer zysków.

Rynek pracy został zliberalizowany, pojawił się typowy dla gospodarki rynkowej wolny przepływ siły roboczej, co przy zjawisku restrukturyzacji branż musiało doprowadzić do strukturalnego bezrobocia ludności wielu regionów kraju.

Zmiany instytucjonalne w polskiej gospodarce realizowane były głównie poprzez przekształcenia własnościowe. Spośród trzech metod przekształceń stosowanych w Polsce: prywatyzacji, reprivatyzacji, tworzenia nowych przedsiębiorstw, wyraźnie dominowała ta pierwsza. Działania prywatyzacyjne były niezbędnym warunkiem przemian wolnorynkowych, miały więc szerokie poparcie wśród elit politycznych. Sceptycznie nastawionych i kontestujących ludzi pracy najemnej zaś przekonywano do tych działań nie tyle argumentami ekonomicznymi (bo przy rzetelnej analizie i projekcji skutków byłoby to trudne, a ponadto zbyt wiele było niewiadomych jeśli idzie o ekonomiczne i – co szczególnie istotne – społeczne rezultaty tych działań), co politycznymi i ideologicznymi (zerwanie z realnym socjalizmem, zachwianie ekonomicznymi podstawami władzy komunistycznej nomenklatury, przywrócenie „normalności” w gospodarce). Posunięciom tym sprzyjała wysoka stopa procentowa i otwarcie rynku wewnętrznego na zagraniczną konkurencję. Spowodowało to, że duża liczba przedsiębiorstw państwowych znalazła się na skraju bankructwa, co zresztą dodatkowo przyczyniło się do ich prywatyzacji.

Stosowano dwie metody prywatyzacji: kapitałową i przez likwidację. Pierwsza z nich dotyczyła jedynie dużych firm w dobrej kondycji finansowej. Początkowo przekształcano je w tzw. jednoosobowe spółki Skarbu Państwa, a następnie sprzedawano ich akcje inwestorom krajowym lub zagranicznym. Niekiedy, w przypadku wyjątkowo dobrych firm akcje sprzedawano w ofercie publicznej. Prywatyzacja poprzez likwidację była łatwiejsza do przeprowadzenia i stosowano ją częściej z powodu słabych wyników finansowych większości przedsiębiorstw państwowych. Niosła ona jednak ze sobą wysokie koszty społeczne (bezrobocie) i ekonomiczne (przewaga podaży nad popytem na likwidowane firmy). Dlatego też ten sposób prywatyzacji charakteryzował się niską skutecznością¹.

Ważnym elementem transformacji systemowej w Polsce była także komercjalizacja, czyli przekształcenie firmy w jednoosobową spółkę Skarbu Państwa w celu późniejszej

¹ Zob. także G. Ekiert, *Prawidłowości transformacji w Europie Wschodniej*, [w:] „Studia Socjologiczne” 2000, nr 3.

prywatyzacji. Z założenia miała być to forma przejściowa, w praktyce okazało się, że w wielu przypadkach zakończono na niej procesy zmian w przedsiębiorstwie. Przyniosło to również taki skutek, że państwo nie wycofało się z bezpośredniej ingerencji w gospodarke, mając wpływ chociażby na obsadę lukratywnych stanowisk w tych spółkach, stanowiących swego rodzaju „łup” dla każdej nowej ekipy rządzącej.

Tak więc przekształcenia własnościowe przyniosły z jednej strony znaczną poprawę efektywności wielu przedsiębiorstw, racjonalizację zatrudnienia, wzrost wydajności pracy, obniżkę kosztów oraz szerokie zastosowanie nowoczesnych technologii produkcji i metod zarządzania firmą, z drugiej zaś bezrobocie, pauperyzację części społeczeństwa, narodziny nowej „klasy kapitalistów” i elit finansowych, a w rezultacie – niespotykane w powojennej historii Polski rozwarstwienie ekonomiczne (i nie tylko) społeczeństwa, w którym ogromne przestrzenie biedy sąsiadują z oazami dobrobytu i luksusu.

W efekcie doktrynerskiego podejścia do przemian gospodarczych i dość żywiołowej realizacji reform w Polsce pojawiło się wiele nowych, negatywnych zjawisk, które bezpośrednio bądź pośrednio rzutują na sytuację materialną społeczeństwa, a przez to powodują kontestację całej transformacji.

Oto kilka z nich:

- od 1990 do 2001 roku poziom życia polskich producentów podniósł się o 45%, podczas gdy pracowników spadł o 9%;
- wśród 30 firm osiągających największe zyski tylko 4 nie są bankami;
- firmy, które mają najgorsze wskaźniki rentowności, to m.in. firmy telekomunikacyjne: Netia, Centertel, a także ubezpieczyciele: TU Compensa, Commercial Union. Firmy te są jeszcze mniej rentowne niż PKP. Jednocześnie monopolisci branż, tj. Telekomunikacja i dwie firmy PZU, znajdują się w pierwszej dziesiątce największych przedsiębiorstw Polski;
- najwięcej zarabiają branże wykazujące największy zysk na jednego pracownika: produkcja i handel paliwami, a także leasing. Ich zyski są 5–9 razy wyższe niż w przypadku branż związanych z informatyką;
- największe przychody firmy od jednego pracownika notuje się w sektorze firm zagranicznych. Być może wkrótce firmy te będą wywozić z Polski więcej pieniędzy, niż w niej zostawiają;
- 73% banków polskich zostało wykupionych przez obcy kapitał;
- wśród 50 największych polskich firm jest 10 banków, a także wszyscy główni monopolisci w dziedzinie ubezpieczeń, telekomunikacji, energetyki, kolportażu i rynku paliw oraz najbardziej agresywni producenci używek, tj. Żywiec GK SA i Philip Morris. Należą do nich także cztery sieci hipermarketowe. W kolejnej setce są dalsi przedstawiciele tych branż. Wszystkie te firmy wzrosły na zyskach ze sprzedaży często monopolistycznej lub z bardzo dużym narzutem².

² Wszystkie dane za: „Rzeczpospolita” 2001, dodatek: „Lista 500”.

Miraż wolnego rynku a społeczno-ekonomiczna rzeczywistość

W latach 80., gdy malała nadzieja na rozwiązanie kłopotów gospodarczych, to właśnie sprawy gospodarcze stały się głównym punktem odniesienia dla postrzegania rzeczywistości oraz większości sądów wartościujących (w tym dotyczących również systemu politycznego). Poczucie zagrożenia w sferze ekonomicznej wpływało na krytyczne nastawienie do całej rzeczywistości społecznej, politycznej i gospodarczej, spotęgowało szczególnie „standard krytyczny” w ocenie możliwości realizacji w istniejącym systemie pozaekonomicznych wartości (wolność, demokracja, sprawiedliwość), coraz częściej wiązanych ze stanem gospodarki kraju. Ludzie widzieli, że trud ich wieloletniej pracy, do której byli przez tyle lat mobilizowani, został w dużej mierze zmarnowany, i to bez ich winy. O ten stan rzeczy zaczęli coraz powszechniej oskarżać system polityczny, a możliwości realizacji aspiracji politycznych postrzegali jako gwarancję uczynienia go bardziej sprawnym i efektywnym.

W sytuacji, gdy ugruntowało się przekonanie, że to sfera polityki najsilniej determinuje stan gospodarki, wartości polityczne przestano traktować jako cel sam w sobie, pojmowano je raczej jako instrument w dążeniu do tego, co najbardziej pożądane – do poprawy warunków bytu³. W ten sposób było również postrzegane główne źródło polskiego konfliktu: rozbieżność między interesami i aspiracjami społeczeństwa (a ściślej – brakiem możliwości ich zaspokojenia) a charakterem systemu politycznego, determinującego nieefektywność gospodarki⁴. Głoszona od lat przez opozycję teza o niereformowalności systemu padała zatem na podatny grunt świadomości Polaków i musiała wpłynąć na ich antyustrojowe orientacje. Ta zmiana optyki i dostrzeganie funkcjonalnego związku między wartościami politycznymi i społeczno-ekonomicznymi wydaje się mieć trwały charakter i również dzisiaj rzutować na ocenę budowanego w Polsce ustroju.

Spółeczeństwo polskie, mając przez długi okres do czynienia z systemem (przynajmniej deklaratywnie) skrajnie równościowym w odniesieniu do rozkładu dochodów, silnie akcentującym cele i wartości socjalne, a równocześnie doznając skutków niewydolności gospodarczej realnego socjalizmu, nie nabyło doświadczeń związanych z gospodarką rynkową, z samodzielnym gospodarowaniem i odpowiedzialnością za wyniki gospodarcze. Wszystkie wymienione okoliczności nie sprzyjały ukształtowaniu się w tej sferze wyraźnych, opartych na racjonalnych przesłankach przekonań i preferencji. Dość powszechnie zapanował mit rynku jako rozwiązania pod każdym względem dobrego i korzystnego.

Oczekiwania te wzmacniane były dodatkowo przez propagandę rządową, głoszącą konieczność zmiany mentalności, budującą stereotyp przedsiębiorczego Polaka jako wzoru obywatelskiego nowych czasów. Równocześnie w propagandzie mniej uwagi poświęcano

³ Zob. R. Holly, *Demokracja w świadomości współczesnych Polaków*, „Biuletyn CBOS” 1989, nr 4, s. 108–117, a także, S. Kwiatkowski, *Zejdźmy na ziemię*, „Przegląd Tygodniowy” 1989.

⁴ J. Mucha, G. Skąpska, *Powojenne społeczeństwo polskie w opinii socjologów*, [w:] *Spółeczeństwo polskie u progu przemian*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 18.

społecznym kosztom transformacji, a jeśli już mówiono o wyrzeczeniach, to odwoływano się do motywów całkiem odmiennych od logiki rynku, tzn. do cierpliwości, wyrozumiałości, poświęcenia, a nawet patriotyzmu.

Stosunek do zmian w sferze społeczno-ekonomicznej jest wyraźnie nacechowany wewnętrzną sprzecznością. Deklaratywne poparcie ogólnego kierunku przeobrażeń systemu ekonomicznego pozostaje niezgodne z poglądami na temat konkretnych rozwiązań wprowadzanych w życie (na przykład kiedy wprowadzono ceny wolnorynkowe, część społeczeństwa, głosząc poparcie dla gospodarki rynkowej, równocześnie silnie protestowała przeciwko gwałtownemu wzrostowi cen). Wyjaśnienie tego zjawiska można znaleźć na gruncie psychologii społecznej. Otóż wiadomo, że wiele ludzkich ocen i preferencji kształtuje się poprzez bezpośrednie doświadczenie skutków podejmowanych działań. Z drugiej zaś strony ważną rolę w powstawaniu i zmianach tych preferencji odgrywa presja społeczna (upowszechnienie systemu wartościowania dominującego w danym społeczeństwie lub jego części). W rezultacie powstaje mechanizm rozbieżności między wyrażanymi przez jednostkę werbalnie i publicznie opiniami a jej prywatnymi, realizowanymi w działaniu preferencjami.

Zróznicowanie demograficzne społeczeństwa polskiego (wykształcenie, status majątkowy, przynależność zawodowa) nie odgrywało w pierwszym okresie transformacji wielkiego znaczenia, jeśli chodzi o preferowany kształt organizacji życia gospodarczego. Najwięcej różnic wiązało się z wykształceniem, a najmniej ze statusem majątkowym⁵. Taki wynik sugerowałby, że ujawniane poglądy w niewielkim stopniu odzwierciedlały prawdziwe interesy respondentów (zapewne interesy te nie były jeszcze w dostatecznym stopniu uświadomione), a raczej mogły być wyrazem deklarowania „modnych” wówczas w społeczeństwie poglądów. Mogą o tym świadczyć wyniki późniejszych badań przeprowadzonych w końcu 1992 roku.

Na pytanie: „kto zyskał na reformach?” uzyskano następującą kolejność wskazań:

- prywatni przedsiębiorcy,
- pracownicy administracji centralnej,
- działacze opozycyjni,
- kadra kierownicza przedsiębiorstw państwowych.

Odpowiedzi na pytanie: „kto stracił na reformach?” ułożyły się w następującym porządku:

- rolnicy,
- robotnicy wykwalifikowani,
- rzemieślnicy⁶.

⁵ T. Tyszka, J. Sokołowska, *Struktura poznawcza i struktura preferencji Polaków w sferze społeczno-ekonomicznej*, „Studia Socjologiczne” 1991, nr 3–4, s. 49.

⁶ „Polityka” 1992, nr 42.

Oceniać zatem należy, że preferencje społeczno-gospodarcze różnych grup społecznych krystalizują się zgodnie z interesami tych grup, w miarę postępu procesu przemian ustrojowych⁷.

Rola państwa w nowej rzeczywistości – oczekiwania społeczne

Generalnie, preferencje Polaków w sferze społeczno-ekonomicznej wydają się ciągle bliższe koncepcji „państwa opiekuńczego” niż liberalnej gospodarki rynkowej. Społeczeństwo polskie nadal charakteryzuje znaczne „uwrażliwienie” na sprawiedliwy (pojmowany jako równościowy) podział dochodów oraz na cele i wartości socjalne⁸.

Silne w początkowym okresie wprowadzania reform poparcie dla prorynkowych przekształceń znacznie zmalało w rezultacie zderzenia z konsekwencjami tych reform. W powszechnym odczuciu Polaków „to nie o to chodziło”. Gospodarka rynkowa miała być instrumentem służącym polepszeniu sytuacji materialnej (i to w dość krótkim czasie), a nie celem samym w sobie, a już tym bardziej nie miała prowadzić do tak znacznych deprywacji społecznych, jakie nastąpiły, stając się udziałem znacznej części ludzi⁹. Fakt, że w listopadzie 1999 roku na skali zagrożeń stojących przed Polską dwa pierwsze miejsca zajmowały: bezrobocie (69% wskazań) oraz zbyt niskie płace i zbyt wysokie ceny (49% wskazań), jest wielce wymowny, świadczy bowiem nie tylko o silnym poczuciu zagrożenia bezpieczeństwa socjalnego, ale także – pośrednio – o krytycznej ocenie nowego systemu społeczno-gospodarczego, który w miejsce spodziewanego dobrobytu i wzrostu konsumpcji przyniósł wyrzeczenia i pauperyzację znacznej części społeczeństwa. A to z kolei budzi roszczeniowe postawy i oczekiwania kierowane pod adresem państwa.

Postrzeżenie roli, jaką odgrywa państwo w życiu społecznym i ekonomicznym, nie jest spowodowane li tylko inercją Polaków, przyzwyczajonych do jego „opiekuńczych” funkcji z okresu realnego socjalizmu. Wycofywanie się państwa z szeregu socjalnych funkcji, i to w okresie, gdy negatywne skutki wprowadzanych zmian dotyczą bezpośrednio znaczny segment społeczeństwa polskiego, przy równoczesnym spełnianiu przez administrację państwową roli faktycznego autora i promotora wprowadzanych zmian, musi budzić roszczeniowe postawy¹⁰.

Jednocześnie obserwacja rzeczywistości dostarcza wielu sprzecznych sygnałów. Oto państwo wycofuje się z różnego rodzaju świadczeń, dotacji i dopłat, odgrywając nadal kluczową rolę w ograniczaniu płac. Zmienia stopy procentowe, szereg parametrów finansowych, podatki, a jednocześnie zapewnia, że np. poprzez interwencyjne zakupy zboża za-

⁷ Szerzej na ten temat patrz: H. Domański, *Główne kierunki zmian w strukturze społecznej*, [w:] M. Marody (red.), *Wymiary życia społecznego. Polska na przełomie XX i XXI wieku*, Warszawa 2002, s. 86–92.

⁸ Zob. T. Tyszka, J. Sokołowska, *op. cit.*, s. 37–40.

⁹ Zob. M. Woźniak, *Nierówności społeczne a wzrost gospodarczy w Polsce w latach dziewięćdziesiątych*, [w:] Z. Dach (red.), *Gospodarka Polski na przełomie wieków*, Kraków 2002, s. 129–145.

¹⁰ Sz. Czarnik, *O poglądach Polaków na udział państwa w gospodarce*, „Studia Socjologiczne” 2002, nr 1.

hamuje wzrost cen chleba, gdy te osiągną zbyt wysoki pułap. Czyli to właśnie państwo, a nie „niewidzialna ręka rynku”, podnosi ceny, a w każdym razie ma na pewno na nie wpływ. Liczne przykłady utwierdzają więc społeczeństwo w przekonaniu, że państwo w dalszym ciągu jest obecne w wielu sferach życia codziennego. Z innych natomiast wycofało się całkowicie lub częściowo i nie bardzo wiadomo, jaką logiką kierowało się w przypadku danej dziedziny.

O ile akceptowane jest wycofywanie się państwa z kontroli nad zachowaniami politycznymi obywateli (dopóki, rzecz jasna, mieszczą się one w granicach prawa), o tyle negatywnie ocenia się jego wycofanie z funkcji opiekuńczych. Szczególnie zaś w okresie trudnym, przejściowym, państwo nadal „powinno dbać o bezpieczeństwo socjalne pracowników i poziom ich życia”, „zapewniać bezrobotnym możliwość przekwalifikowania się i znalezienia pracy”¹¹. Taki ambiwalentny stosunek do państwa, będący po części reminiscencją realnego socjalizmu, a po części rezultatem przejścia przez administrację roli ośrodka kierującego wprowadzaniem reform, może zrodzić stan frustracji znacznej części społeczeństwa i nowy typ obcości „świata instytucji” – tak charakterystyczny dla lat 70. i 80.¹² Tym razem u jej podłoża nie będzie leżał, jak wówczas, niechętny stosunek do sfery politycznej i gospodarczej państwa, lecz właśnie brak akceptacji sposobu pełnienia funkcji opiekuńczych. Zmiana systemu instytucjonalnego i gospodarczego w naszym kraju miała doprowadzić do ożywienia partycypacji politycznej, upodmiotowienia społeczeństwa, wyboru między konkurencyjnymi programami politycznymi, pluralizmu orientacji światopoglądowych, swobody działań gospodarczych i równości szans, znacznego wzrostu dobrobytu rzesz społeczeństwa, zniknięcia patologii w gospodarce i dystrybucji dóbr społecznie pożądanych. Dzisiejsza rzeczywistość odbiega jednak znacznie od zakładanego przebiegu procesów transformacyjnych i oczekiwanych rezultatów. Społeczeństwo pełną odpowiedzialnością za obecną sytuację obciąża władzę. Silnie zarysował się syndrom społecznego niezadowolenia, który jest zjawiskiem złożonym, pochodną wielu uwarunkowań.

Krytycyzm wobec kolejnych rządów rodzi się nie tylko z tego, że pozytywne efekty zmian ustrojowych są w powszechnym odczuciu niezbyt jasne, negatywne ich skutki zaś coraz dotkliwsze, a obietnice sprzed kilku lat szybkiej poprawy warunków życia nie sprawdziły się. Poczucie nierównomiernego obciążenia wysokimi kosztami reform, brak faktycznych (przede wszystkim materialnych) podstaw do samoorganizowania się społeczności lokalnych (samorządów i gmin), wyobcowanie klasy politycznej i jej przywileje postrzegane jako niezasłużenie wysokie¹³ – to kolejne przyczyny tego stanu rzeczy. Zamiast kształtowania się społeczeństwa obywatelskiego wraca syndrom znany z poprzedniego

¹¹ L. Kolarska-Bobińska, *Rola państwa w procesie transformacji*, „Studia Socjologiczne” 1991, nr 3–4, s. 57.

¹² Zob.: *Polacy 84. Dynamika konfliktu i consensus*, red. W. Adamski, K. Jasiewicz, A. Rychard, Warszawa 1986; J. Koralewicz, *Obraz społeczeństwa a poczucie dyskomfortu psychicznego*, [w:] *Nierówności i upośledzenia w świadomości społecznej*, Warszawa 1987, s. 82–90.

¹³ E. Wnuk-Lipiński, *Derywacje społeczne a konflikty interesów i wartości*, [w:] *Polacy 90*, Warszawa 1991 s. 25.

ustroju: podział na społeczeństwo („my”) i władzę („oni”)¹⁴. Taki stan świadomości społecznej powoduje, że władza, bez względu na jej proveniencję, jest postrzegana w podobnie negatywny sposób. Coraz rzadziej ludzie reagują na emocje, hasła, symbole, zaś próby zmierzające do utrzymania pokoju społecznego poprzez działania zastępcze nie wydają się na dłuższą metę owocne. Tym bardziej, że w świadomości Polaków (po kilkunastu latach od upadku komunizmu) jest coraz mniej elementów, które mogłyby stanowić podatny grunt dla akceptacji tego rodzaju działań. W Polsce kapitalizm zaszczerpiony jest w społeczeństwie, które przez kilka dziesięcioleci miało do władzy stosunek roszczeniowy i które nawykło wystawiać władzy krótkoterminowe rachunki.

Kondycja ekonomiczna społeczeństwa polskiego

Ekonomiczny wymiar życia codziennego Polaków obejmuje zarówno dochody, które stanowią w miarę zobiektywizowany wyznacznik pozycji materialnej, jak i subiektywny pogląd na ten temat badanych osób, tzn. ich różnorodne opinie dotyczące własnej sytuacji finansowej – warunków materialnych, postrzegania swoich dochodów na tle dochodów innych rodzin, poziomu życia rodziny, zagrożenia ubóstwem. Kompleksowy wizerunek Polaków w tym aspekcie dają badania „Aktualne problemy i wydarzenia”¹⁵ przeprowadzone przez CBOS w 2000 roku.

Porównanie wysokości średnich dochodów na osobę w rodzinach należących do poszczególnych grup społecznych – wyróżnionych za względu na źródła utrzymania, stosunek do zatrudnienia, kwalifikacje zawodowe, poziom wykształcenia, liczbę osób we wspólnym gospodarstwie domowym czy miejsce zamieszkania – wskazuje na duże zróżnicowanie materialnych warunków życia polskich rodzin. Zadeklarowany przez badanych dochód przypadający na jedną osobę w gospodarstwie domowym jest podstawowym wskaźnikiem poziomu życia rodzin – stopnia ich zamożności i zagrożenia ubóstwem. W czerwcu 2000 roku średni dochód na osobę wyniósł 543 zł, według danych GUS zaś średni miesięczny dochód na osobę w rodzinie osiągnął 560 zł¹⁶. Wśród rodzin osób aktywnych zawodowo najwyższy średni miesięczny dochód uzyskują rodziny kadry kierowniczej i inteligencji (854 zł na osobę). Należy podkreślić, że ich sytuacja finansowa jest znacznie lepsza niż rodzin prywatnych przedsiębiorców (744 zł). Symptomatyczne jest, że w rodzinach kadry kierowniczej i inteligencji na jedną osobę przypada dochód ponad dwupółkrotnie wyższy niż w rodzinach rolniczych (307 zł), prawie dwukrotnie wyższy niż w rodzinach robotników niewykwalifikowanych (411 zł) i znacznie wyższy niż w rodzi-

¹⁴ Pisali o tym w odniesieniu do lat 70. i 80. m.in.: S. Nowak, *Spoleczeństwo polskie czasu kryzysu w świetle teorii anomii*, Jabłonna 1984; M. Marody, *Antynomie społecznej świadomości*, „Odra” 1987, nr 1; J. Wertenstein-Żułowski, *Dzieci anomii*, „Przegląd Powszechny” 1986, nr 2.

¹⁵ „Aktualne problemy i wydarzenia”. Komunikat przygotowany na XI Ogólnopolski Zjazd Socjologiczny, Rzeszów–Tyczyn, wrzesień 2000.

¹⁶ Wszystkie dane za komunikatem CBOS.

nach robotników wykwalifikowanych (496 zł). Potwierdzałyby to opinie, że największymi przegranymi przemiany ustroju gospodarczego Polski są rolnicy. Jednocześnie dowodzi, że na rynku pracy (i płacy) coraz bardziej liczą się kwalifikacje i kompetencje, a to byłoby zgodne z wymogami nowoczesnej gospodarki. Spośród rodzin respondentów zawodowo biernych, których głównym źródłem utrzymania nie jest praca zarobkowa (rencistów, emerytów, gospodyń domowych, uczniów i studentów, bezrobotnych), najwyższym średnim dochodem dysponują rodziny emerytów (612 zł), niemal o połowę niższym zaś rodziny osób bezrobotnych (313 zł). Należy pokreślić, że sytuacja finansowa rodzin emerytów jest znacznie lepsza niż ogółu gospodarstw domowych, natomiast rodziny rencistów mają znacznie gorsze warunki materialne (465 zł)¹⁷. Wysokie usytuowanie grupy emerytów w hierarchii dochodów kłóci się z powszechnym stereotypem „biednego emeryta”, jaki funkcjonuje w świadomości społecznej, lecz jeśli uwzględnimy znaczne zróżnicowanie tej grupy, powyższy fakt przestaje dziwić.

Ze względu na najniższe dochody najbardziej zagrożone ubóstwem są w polskim społeczeństwie rodziny osób pozostających bez stałego zatrudnienia, a także rolników oraz rodziny wieloosobowe. Wielkość rodziny jest jednym z czynników najsilniej wyznaczających jej kondycję finansową – im mniej osób liczy gospodarstwo domowe, tym lepsze są jego warunki materialne. Wiąże się to m.in. z faktem, że rodziny osób mających wyższe wykształcenie, a więc lepiej sytuowane, są zazwyczaj mniej liczne. Trzeba pamiętać, że poziom wykształcenia należy obecnie do najważniejszych determinant sytuacji finansowej rodziny.

Wyraźny wpływ na warunki materialne rodzin ma także środowisko ich zamieszkania – im mniejsza miejscowość, tym niższe dochody przypadają na jej mieszkańca. Wiąże się to między innymi z odmiennością struktury społecznej tych środowisk – im większa miejscowość, tym więcej jest osób z wyższym wykształceniem, mających wysokie kwalifikacje zawodowe), a także z odmienną sytuacją na rynku pracy. Stosunkowo najniższe średnie dochody mieszkańców wsi, a także małych miast, wynikają w pewnej mierze ze specyfiki ich sytuacji zawodowej – utrzymują się oni głównie z rolnictwa. Należy pamiętać, że słabą kondycję finansową tych rodzin w pewnym stopniu rekompensuje fakt znacznej samowystarczalności w zaspokajaniu potrzeb żywnościowych.

Obecnie najwięcej ankietowanych (43%) określa warunki materialne swoich gospodarstw jako przeciętne, ponad jedna trzecia (36%) jako złe, a jedna piąta (21%) ocenia je pozytywnie. Wprawdzie ponad dwie piąte ankietowanych (43%) ocenia warunki materialne swojego gospodarstwa jako „ani dobre, ani złe”, jednak blisko trzy piąte (58%) uważa, że całkowite dochody ich rodzin są niższe od przeciętnych. Postrzeganie własnych dochodów w stosunku do przeciętnych dochodów rodzin w Polsce ulegało zmianie. W latach 1992 i 1994 większość Polaków (około 60%) deklarowała względne poczucie upośledzenia finansowego swoich rodzin, w tym 28–30% określało dochody swoich gospodarstw domowych jako znacznie niższe od przeciętnych. Od roku 1995 samoocena wyraźnie się

¹⁷ Kategoria „emeryci i renciści”, w której obie grupy traktuje się łącznie, w rzeczywistości jest bardzo niejednorodna, jednak w wielu badaniach jest używana. Stosuje ją również GUS.

poprawiła – zaczęło przybywać osób mających poczucie uprzywilejowania finansowego, ubywało zaś tych, którzy czują się pod tym względem upośledzeni. Ta pozytywna tendencja w roku 1998 uległa jednak niewielkiemu zahamowaniu, co potwierdziło się w następnych latach. Od maja 1998 już wyraźnie zwiększyła się (o 8 punktów procentowych) grupa osób mających poczucie upośledzenia, a od stycznia 1999 wzrósł (o 4 punkty) – utrzymujący się w latach 1995–1999 na tym samym poziomie – odsetek osób deklarujących głębokie poczucie upośledzenia.

Obecnie 8% Polaków uważa, że ich rodziny żyją bardzo biednie, prawie dwie piąte zaś (39%) musi liczyć się z „każdym groszem” („żyjemy skromnie – musimy na co dzień bardzo oszczędnie gospodarować”). Największa grupa (45%) określa poziom swojego życia jako średni. Rodziny żyjące, według własnego określenia, dobrze lub bardzo dobrze, mimo że z perspektywy kilku lat widoczny jest minimalny wzrost ich liczby, ciągle stanowią znikomy odsetek polskich rodzin i ograniczają się do pewnych środowisk (osób wykształconych, wysoko wykwalifikowanych oraz pracujących na własny rachunek).

Deklarowany poziom życia ujawnia wyjątkowo duże zróżnicowanie kondycji finansowej polskich rodzin. Wyraża się to w istotnym zróżnicowaniu średnich dochodów przypadających na osobę w gospodarstwach o różnym poziomie życia.

Pośród grup społeczno-zawodowych największe poczucie braków finansowych mają rolnicy, z których jedna piąta (21%) przyznaje się do biedy, a dalsze 45% do bardzo oszczędnego gospodarowania pieniędzmi (życie na skromnym poziomie). Oprócz rolników równie duże poczucie braku środków mają jeszcze tylko bezrobotni (23% – „żyjemy bardzo biednie” i 44% – „żyjemy skromnie”). Podobieństwo położenia ekonomicznego tych grup potwierdzają również bardzo zbliżone wartości deklarowanych średnich dochodów na jedną osobę w rodzinach rolników (307 zł) i bezrobotnych (313 zł). Ogólnie można stwierdzić, że życie biedne i skromne częściej jest udziałem gospodarstw wiejskich niż miejskich, częściej też osób zawodowo biernych (z wyjątkiem uczniów) niż utrzymujących się z dochodów z pracy.

W najlepszej sytuacji znajdują się rodziny badanych osób z wyższym wykształceniem, z których 30% deklaruje, że żyje dobrze lub bardzo dobrze. Takie deklaracje dotyczą także 28% gospodarstw domowych osób pracujących na własny rachunek oraz 22% rodzin przedstawicieli kadry kierowniczej i inteligencji.

W ciągu ostatniego roku nie zmieniło się deklarowane poczucie bezradności i zagrożenia biedą. Jednak z dłuższej perspektywy czasowej można zauważyć minimalny, ale systematyczny wzrost obaw przed biedą – od roku 1997 zwiększył się (o 6 punktów) odsetek osób mających poczucie bezradności wobec zagrożenia biedą („boję się biedy i nie wiem, jak sobie poradzimy”).

Warto zauważyć, że obawa przed biedą połączona z poczuciem bezradności ma stosunkowo szeroki zasięg – prawie co szósty Polak (18%) boi się biedy i nie wie, jak sobie poradzi. Jednocześnie do życia bardzo biednego („żyjemy bardzo biednie – nie starcza nam nawet na podstawowe potrzeby”) przyznaje się o połowę mniejszy odsetek ankietowanych (8%). Najwidoczniej łatwiej przyznać się do poczucia zagrożenia biedą niż utożsamiać się z ludźmi naprawdę biednymi.

Ekonomiści stosują różne miary w diagnozowaniu ubóstwa. W zależności od przyjętego kryterium inna jest zatem jego skala w społeczeństwie. Ubóstwo absolutne¹⁸ oznacza poziom poniżej minimum niezbędnego dla zaspokojenia potrzeb związanych z wyżywieniem, ubraniem i dachem nad głową. Ubóstwo relatywne mierzy się dystansem do sytuacji przeciętnej – za biednych uważa się ludzi otrzymujących mniej niż połowę średnich dochodów. Według tego kryterium w całej badanej zbiorowości w ubóstwie relatywnym żyje 14% ankietowanych (osiąga dochody na osobę w rodzinie nie wyższe niż 270 zł).

Według definicji ubóstwa subiektywnego biedni są ci, którzy sami siebie uważają za biednych, mają poczucie upośledzenia finansowego lub sądzą, że biedne jest społeczeństwo. Skala ubóstwa subiektywnego jest z reguły większa niż relatywnego. Uchwycenie skali ubóstwa subiektywnego wydaje się szczególnie interesujące. Z dotychczasowych doświadczeń wiadomo, że tego rodzaju odczucia społeczne wykazują silne powiązania z postrzeganiem rzeczywistości społecznej i politycznej, zachowaniami wyborczymi, aktywnością społeczną itp.

Dochód przypadający na osobę w gospodarstwie domowym jest silnie skorelowany z subiektywnym poczuciem upośledzenia finansowego, oceną poziomu życia i konieczności realizacji potrzeb. Wysokość dochodu (mierzona za pomocą średniej miesięcznych dochodów przypadających na członka rodziny) stanowi podstawowe kryterium skali niezaspokojenia potrzeb.

Analizując dynamikę zmian, można zauważyć, że:

- w latach 1993–1997 dystans między średnimi dochodami a finansowym progiem biedy znacznie się zwiększył, co świadczy o poprawie warunków materialnych społeczeństwa i spadku zagrożenia biedą. Rok 1993 zapoczątkował wychodzenie z kryzysu ekonomicznego, od tego momentu zaczął się też powolny wzrost płac i dochodów;
- poziom zagrożenia społeczeństwa ubóstwem był najniższy w roku 1997;
- od roku 1997 wzrost deklarowanych dochodów jest niższy niż przyrost wartości dochodu, od którego – w opinii społecznej – zaczyna się bieda. To sprawia, że dystans między przeciętnymi dochodami a finansowym kryterium biedy zaczął się zmniejszać, tym samym można mówić o wzroście zagrożenia biedą w ostatnich latach.

Ubóstwo subiektywne

Oceny poziomu życia, zamożności, ekonomicznego uprzywilejowania, podobnie jak poczucie finansowego upośledzenia i materialnego niedostatku, są względne. Oznacza to, że ludzie o niskich dochodach i obiektywnie złej kondycji finansowej mogą mieć mniejsze poczucie braku środków niż osoby o relatywnie dobrej sytuacji materialnej, ale rozwiniętych aspiracjach ekonomicznych. Trzeba też pamiętać, że w Polsce zróżnicowane są zarówno wynagrodzenia za pracę decydujące o dochodach rodzin, jak i koszty utrzymania.

¹⁸ W literaturze przedmiotu istnieją pojęcia ubóstwa absolutnego, relatywnego i subiektywnego. Patrz: *Polska bieda. Kryteria. Oceny. Przeciwdziałanie*, red. S. Golinowska, Warszawa 1996.

Czynnik subiektywny uwzględnia także inne sytuacje, w jakich znajduje się rodzina, które wymykają się spod kontroli, jeśli uwzględniamy tylko wymiar obiektywny (np. osoby chore i niepełnosprawne w rodzinie i związane z tym koszty leczenia czy rehabilitacji). Dlatego oceny dotyczące różnych wymiarów własnej sytuacji materialnej są raczej wskaźnikiem pewnej kondycji psychospołecznej niż sytuacji obiektywnej.

Na podstawie przyjętej definicji za osoby „subiektywnie” biedne uznaje się te, które spełniają jedno z wymienionych kryteriów:

- mają głębokie poczucie upośledzenia finansowego (swoje dochody uważają za znacznie niższe od przeciętnych);
- utożsamiają się z ludźmi biednymi („sam jestem biedny”);
- zdecydowanie negatywnie oceniają warunki materialne swojej rodziny;
- uważają, że ich rodziny żyją bardzo biednie („nie starcza nawet na podstawowe potrzeby”).

Analiza społeczno-zawodowa wyraźnie wskazuje na zbieżność cech statusu społeczno-ekonomicznego osób subiektywnie biednych. Są to przede wszystkim ludzie starsi, niewykształceni, o niskich kwalifikacjach. Wśród aktywnych zawodowo w najgorszym położeniu znajdują się rolnicy, z których aż 74% uważa się za subiektywnie biednych.

Do biednych zalicza się dwie piąte robotników niewykwalifikowanych (40%), prawie co trzeci robotnik wykwalifikowany (31%) oraz ponad jedna czwarta pracowników fizyczno-umysłowych (27%). W relatywnie lepszym położeniu znajdują się pracownicy umysłowi niższego szczebla, w najlepszym – kadra kierownicza i inteligencja. Poczucie biedy subiektywnej wiąże się z wielkością gospodarstwa domowego. Największą kumulację tak zdefiniowanej biedy spotykamy w rodzinach jednoosobowych oraz liczących pięć osób i więcej. W stosunkowo lepszej kondycji pozostają rodziny trzy- i czteroosobowe. Jednak nawet w tej kategorii rodzin częściej niż co czwarta sytuuje się w sferze biedy subiektywnej.

Pesymizm występuje we wszystkich grupach społecznych. Staje się tym większy, im gorsza jest samoocena warunków materialnych rodziny respondenta. Jednak nawet w grupach uprzywilejowanych ekonomicznie (osoby z wyższym wykształceniem, osiągające relatywnie wysokie dochody i pozytywnie oceniające warunki materialne swoich rodzin), które częściej niż pozostali respondenci przejawiają optymizm w tym zakresie, również przeważa przekonanie, że w najbliższej przyszłości obszar biedy będzie się powiększał.

Spółeczna charakterystyka biedy

W świadomości polskiego społeczeństwa bieda kojarzy się z ubóstwem absolutnym. Biedny to ktoś, kto nie ma środków na zaspokojenie podstawowych potrzeb (żywność, odzież, opłaty za mieszkanie, środki czystości, ochrona zdrowia). Tylko nieliczni, definiując ubóstwo, wskazują na niemożność zaspokojenia potrzeb związanych z poszanowaniem godności człowieka i udziałem w życiu społecznym (kształcenie dzieci, wypoczynek, odpowiedni standard życia). Społeczna charakterystyka biedy jest efektem utrwalonego, potocznego myślenia o biedzie i trudno doszukiwać się środowiskowych różnicowań opinii

na ten temat. Jednak osoby, które same doświadczają niedostatku, większy nacisk kładą na to, że dla ludzi biednych zagrożenie stanowi głód.

Zapytani o to, kim są ludzie biedni, czy też o przyczyny popadnięcia w biedę, ankietowani na pierwszym miejscu wymieniają bezrobotnych i bezrobocie. Bezrobocie jako najważniejszą i – jak można sądzić – niezawinioną przyczynę ubóstwa wskazują zgodnie przedstawiciele różnych grup społecznych. Najczęściej wymieniają ją sami bezrobotni (73%) oraz robotnicy niewykwalifikowani (64%). Na drugim miejscu znalazły się szeroko rozumiane skutki transformacji (polityka rządu, brak opieki ze strony państwa), a następnie ogólna sytuacja społeczno-gospodarcza (wysokie ceny, koszty utrzymania przy niskich płacach, rentach, emeryturach itp.). Można więc stwierdzić, że w świadomości wielu ankietowanych sytuacja materialna obywateli jest w znacznym stopniu powiązana z polityką społeczną i gospodarczą państwa. Biedę jako koszt transformacji najczęściej postrzegają osoby z wyższym wykształceniem (26%) oraz przedstawiciele kadry kierowniczej i inteligencji (30%). Te same grupy, obok prywatnych przedsiębiorców, odpowiedzialnością za biedę najczęściej obarczają samych dotkniętych ubóstwem, wskazując na ich nieporadność życiową, brak wykształcenia, kwalifikacji zawodowych, a także niechęć do pracy i skłonność do nałogów.

Im lepsza sytuacja materialna ankietowanych, tym częściej są oni skłonni uznać, że w biedę popadają głównie ludzie niezaradni i leniwi. Im gorsza sytuacja materialna badanych, tym częściej wskazują oni na biedę niezawinioną, wynikającą z rosnących kosztów utrzymania, polityki rządu, złej kondycji zakładów pracy. Ogólnie można skonstatować, że opinie o przyczynach ubóstwa ludzi w Polsce są zróżnicowane: po części za ten stan rzeczy odpowiadają państwo i rząd, które nie zapewniają ludziom miejsc pracy i odpowiedniego zabezpieczenia socjalnego, a po części sami ludzie, których niskie kompetencje, brak kwalifikacji i nieudolne poruszanie się w nowej rzeczywistości – przy braku opieki ze strony państwa – skazują na życiowe niepowodzenia.

Zdecydowanie najczęściej wskazywaną barierą, która utrudnia wydostanie się z biedy, jest bezrobocie. Mniej więcej co trzeci badany wymienia także niskie wykształcenie i brak kwalifikacji umożliwiających uzyskanie dobrze płatnej pracy, brak wsparcia i opieki ze strony państwa, niskie świadczenia emerytalno-rentowe, ale – równie często – także alkoholizm. Ponad jedna czwarta ankietowanych wśród przyczyn utrwalających biedę wymienia chorobę lub kalectwo oraz niezaradność życiową. Co piąty respondent wskazuje leniwość i brak chęci do pracy jako istotne powody niemożności wydostania się z biedy. Wszystkie te czynniki składają się na specyficzną subkulturę biedy, która dodatkowo utrwała ten stan w grupach nią dotkniętych, prowadząc do ich społecznego wykluczenia, marginalizacji. Zupełnie sporadycznie wymieniane są takie przyczyny, jak brak rodziny lub pomocy z jej strony oraz wypadki losowe.

Od drugiej połowy 1997 roku odnotowujemy powolny wzrost liczby rodzin określających swoje życie jako skromne lub biedne (z 40% w roku 1997 do 47% w 2003 roku). Przede wszystkim przybywa osób egzystujących skromnie, zmuszonych na co dzień do bardzo oszczędnego gospodarowania pieniędzmi. Nie zmienia się natomiast odsetek bada-

nych oceniających, że ich rodziny żyją bardzo biednie. Jednocześnie, z perspektywy czasu, można zauważyć niewielki wzrost (w stosunku do roku 1997 o 6%) poczucia bezradności i zagrożenia biedą. Zmieniło się także postrzeganie rozmiarów biedy. Począwszy od roku 1997, w opinii społecznej poszerza się sfera biedy. Ankietowani szacują, że obecnie ludzie naprawdę biedni stanowią 40% społeczeństwa.

Warunki materialne bytu Polaków na tle innych krajów postkomunistycznych: Czech, Węgier i Litwy

Opinia publiczna Polski, Czech, Litwy i Węgier¹⁹ negatywnie ocenia sytuację gospodarczą w swoich krajach, jednak Polacy i Węgrzy mają o niej nieco lepsze zdanie niż Czesi i Litwini. Stan gospodarki swego kraju najgorzej oceniają Litwini. Zdecydowana większość (86%) krytycznie wypowiada się na ten temat, co tworzy szczególnie zły obraz litewskiej gospodarki w opinii społecznej.

Litwini nie tylko najgorzej spośród czterech porównywanych społeczeństw oceniali sytuację gospodarczą kraju, ale wykazywali też największy pesymizm w prognozach na najbliższą przyszłość. Odsetek pesymistów w tym względzie był na Litwie wyższy niż w Polsce (o 25%), na Węgrzech (o 19%) oraz w Czechach (o 22%). Co najmniej dwie piąte Węgrów, Czechów i Polaków sądziło, że w najbliższym przewidywanym okresie sytuacja gospodarcza w ich krajach nie ulegnie zmianie. Prognozy rozwoju sytuacji gospodarczej w Polsce, Czechach i na Węgrzech są zbliżone, przy czym Polacy najczęściej z porównywanych społeczeństw uważali, że w najbliższej przyszłości sytuacja gospodarcza w kraju się nie zmieni.

W czterech porównywanych krajach oceny materialnych warunków życia respondentów i ich rodzin odbiegają od ocen sytuacji gospodarczej. Warunki bytu najlepiej postrzegane są w Czechach, nieco gorzej w Polsce, a najgorzej – na Węgrzech. Najbardziej krytycznie oceniają je Litwini – 42% mieszkańców tego kraju uważa, że są one złe. Krytycyzm, jakim cechują się opinie o sytuacji gospodarczej na Litwie i oceny dotyczące warunków materialnych, widoczny jest również w prognozach ich zmian. Litwini z największym pesymizmem spoglądają w przyszłość – prawie połowa z nich (46%) przewiduje, że ich warunki materialne się pogorszą. W tym względzie opinie Czechów są najbardziej spolaryzowane, wśród Polaków natomiast dominuje przekonanie, że w ciągu najbliższych lat ich warunki materialne pozostaną bez istotnych zmian (57%). Nieco gorsze niż w Polsce są prognozy warunków bytu na Węgrzech – ponad jedna trzecia Węgrów (35%) i niemal jedna czwarta Polaków (24%) przewiduje, że ulegną one pogorszeniu.

A zatem opinie o sytuacji ekonomicznej Czech, Węgier, Litwy i Polski są zróżnicowane. Najbardziej widoczne są dysproporcje między Litwą a pozostałymi trzema państwami

¹⁹ Dane pochodzą z badań przeprowadzonych równoległe w tych krajach i obejmujących porównywalne zestawy pytań: dla Czech – IVV M (Instytut Badania Opinii Społecznej w Pradze), dla Węgier – TARKI (Centrum Informatyki i Badań Społecznych w Budapeszcie), oraz dla Litwy – VILMORUS. Komunikat CBOS, Warszawa 2000.

– szczególnie wyraźne w ocenie sytuacji gospodarczej. Społeczeństwo litewskie jest zdecydowanie niezadowolone ze stanu gospodarki swojego kraju. W Polsce wprawdzie przeważają negatywne oceny sytuacji gospodarczej (połowa ankietowanych oceniła ją źle), ale na tle pozostałych państw, a w szczególności Litwy, stan gospodarki naszego kraju oceniany jest dość dobrze.

Największy optymizm w ocenie perspektyw stanu gospodarki cechuje Węgrów, chociaż Czesi i Polacy niewiele im w tym względzie ustępują. Najmniejsze nadzieje na poprawę sytuacji gospodarczej mają Litwini – prawie połowa z nich spodziewa się jej pogorszenia.

Oceny warunków materialnych i prognozy dotyczące ich zmian są w każdym z porównywanych krajów lepsze niż oceny i prognozy sytuacji gospodarczej. W tej kwestii najlepsze opinie wyrażają Czesi. Ponad jedna czwarta z nich dobrze ocenia swoje warunki materialne, a jedna piąta jest zdania, że ulegną one poprawie. Opinie Polaków są niewiele gorsze niż naszych południowych sąsiadów.

Podsumowanie

Najnowszy raport dotyczący kondycji polskiego społeczeństwa „Diagnoza społeczna 2003” zawiera dane, które opisują zjawisko znane z poprzednich dekad (również w okresie PRL). Chodzi o swoistą dychotomię życia publicznego w Polsce: obywatele żyją obok państwa, a nawet wbrew niemu²⁰, mimo iż obiektywne przesłanki nie przemawiają za takim stanem rzeczy.

Sytuację w kraju oraz perspektywy jej poprawy Polacy oceniają bardzo krytycznie. Rośnie odsetek osób przeświadczonych o tym, że zmiany po 1989 roku negatywnie wpłynęły na ich życie (68%); tylko 6% Polaków postrzega reformy jako udane. Połowa badanych ocenia swoją sytuację materialną jako gorszą niż przed trzema laty, a kolejne 38% wyraża przekonanie, że z zaspokojeniem ich potrzeb zdrowotnych jest gorzej niż trzy lata temu. 57% respondentów ma poczucie funkcjonowania poniżej granicy ubóstwa, choć z danych statystycznych wynika, że bieda dotyka co czwarte polskie gospodarstwo. Ponadto, przeciętne realne dochody gospodarstw domowych w rzeczywistości wzrosły w ciągu ostatnich trzech lat o 14%, a dóbr trwałych (komputer, kuchenka mikrofalowa czy odtwarzacz kompaktowy) przybywa w tempie 12% na trzy lata. O ile zarejestrowani bezrobotni stanowią w Polsce 19,6% zdolnych do pracy, o tyle faktycznie pozbawionych zajęcia w pełnym wymiarze, z dochodem poniżej 850 zł miesięcznie oraz – co istotne – poszukujących pracy i wyrażających do niej gotowość, czyli „bezrobotnych faktycznych”, jest 13,5%. Oznacza to, że z trzech milionów zarejestrowanych aż milion ludzi pracuje „na czarno”.

Życie społeczne skupia się wokół krewnych i wąskiej grupy przyjaciół. Nieznajomych zaufaniem obdarza zaledwie co dziesiąty spośród Polaków. Pomyślny bieg spraw obywa-

²⁰ Szerzej na ten temat zob. W. Paterek, *Społeczeństwo polskie w okresie transformacji – przemiany systemu wartości*, [w:] *Edukacja wobec wartości*, Gdynia 2002, s. 219–229.

tele skłonni są przypisywać własnemu wysiłkowi i staraniom (76,5%), winą za niepowodzenia zaś obarczają los (50%) oraz władzę [!] (39%). Poczucie wyalienowania z życia publicznego obrazuje fakt, że jedynie 12% dorosłych obywateli należy do jakichkolwiek organizacji, stowarzyszeń, partii, komitetów, rad. Czyżby powrót do PRL-owskiego podziału: „my” i „oni”?

ROZDZIAŁ 14

Casting do podklasy: bieda i polskie społeczności popegeerowskie

Joanna Jastrzębska-Szklarska

„Za mało do życia, za dużo do zdechnięcia” (Jerzy, lat 44) – tak określa swoją sytuację wielu, dla których dobrem utraconym w III RP stała się praca i którzy zmuszeni są utrzymywać się ze świadczeń społecznych. Również badania statystyczne dokonane na próbie ogólnopolskiej wskazują na ubożenie społeczeństwa. W 2002 r. 33% gospodarstw domowych określało swoją sytuację materialną jako złą lub raczej złą (52% jako przeciętną, 13% jako dobrą), 58% respondentów żyło w rodzinach, w których poziom wydatków był niższy od minimum socjalnego przyjętego za granicę sfery niedostatku (w 2001 r. było to 57%), a zasięg skrajnego ubóstwa, za granicę którego przyjęto minimum egzystencji, oszacowano na 11% (9,5% w 2001 r.). Odsetek gospodarstw domowych, w których poziom wydatków był niższy od tzw. ustawowej granicy ubóstwa, wyniósł w 2002 r. aż 18,5% (15% w 2001 r.)¹.

Co więcej, można zauważyć coraz silniejszą korelację między statusem społecznym a miejscem zajmowanym przez respondenta na rynku pracy: wśród gospodarstw z przynajmniej jedną osobą bezrobotną stopa ubóstwa skrajnego wynosiła 23%, wśród tych, w których nie było bezrobotnych – 8%, zaś wśród rodzin, w których podstawą utrzymania były świadczenia społeczne – aż 34%². Wszystkie te dane wskazują na pogorszenie sytuacji materialnej i wzrost zróżnicowania dochodów gospodarstw domowych. Osoby ubogie znajdziemy w Polsce wszędzie, lecz istnieje pewna „rejonizacja” biedy – lokuje się ona szczególnie w województwach: warmińsko-mazurskim, podkarpackim, świętokrzyskim i lubelskim, zwłaszcza na obszarach wiejskich (odsetek ubogich na wsi wynosi 17%, w mieście poniżej 500 tys. mieszkańców – 7%, a w mieście powyżej 500 tys. mieszkańców – 2,5%). W Polsce mamy do czynienia ze skupiskami biedy (*pockets of poverty*) na obszarach rolniczych, gdzie struktura gospodarstw jest rozdrobniona, a klasa ziemi niska, w miejscowościach, w których występowała monokultura zatrudnienia, a jedyny zakład

¹ Rodzaje ubóstwa i jego granice wg GUS:

Ubóstwo	Gospodarstwa 1-osobowe	Gospodarstwa 4-osobowe (2 dorosłych i 2 dzieci do lat 14)
Relatywne	429 PLN	1158 PLN
Ustawowe	460 PLN	1129 PLN
Minimum egzystencji	346 PLN	934 PLN
Subiektywne (skala ledejska)	930 PLN	1602 PLN

² Dane GUS www.stat.gov.pl/serwis/nierregularne/gosp_dom2002.htm

pracy upadł, jak również tam, gdzie istniały państwowe gospodarstwa rolne³. Na tym ostatnim przykładzie chciałabym przeanalizować możliwość powstawania w Polsce zjawiska podklasy, praktycznie nieistniejącej wcześniej w strukturze społecznej.

Pojęcie podklasy (*underclass*) zostało dość dobrze opisane w literaturze brytyjskiej i amerykańskiej⁴, lecz nie znalazło jeszcze szerszego zastosowania w polskich badaniach nad biedą. Stało się to być może dlatego, że obok marginalizacji, nieuczestniczenia w legalnym rynku pracy, niskiego wykształcenia, wyuczonej bezradności i innych cech określających tzw. „kulturę ubóstwa”, istotnym elementem tego fenomenu jest międzypokoleniowy przekaz tych cech. W związku z transformacją ustrojową, a właściwie towarzyszącymi jej przemianami ustrojowymi, poziom bezrobocia stał się znaczący (17,6% w sierpniu 2003 r.), co stworzyło podatny grunt dla powstawania obszarów ubóstwa, które mogłoby być przekazywane następnym pokoleniom. Minęło jednak zbyt mało czasu, by można było z całą stanowczością twierdzić, że w danym przypadku bieda została odziedziczona. Stąd należy raczej mówić o możliwości powstawania podklasy wśród byłych pracowników PGR-u, a nie o fakcie jej istnienia.

Według badań kwestionariuszowych polską podklasę szacuje się na 22,2% ogółu społeczeństwa⁵. Kryterium kwalifikacji jest następujące: wiek powyżej 18 lat, brak pracy etatowej i dochód rodziny poniżej 50% średniej na osobę⁶. W konkluzji badacze stwierdzają, że „w społeczeństwach postkomunistycznych kategoria ludzi biednych [podklasa] w stosunkowo niewielkim stopniu wyodrębnia się względem innych segmentów”⁷. Wywiady⁸ z byłymi pracownikami PGR-u Owczary częściowo tylko potwierdzają taką tezę. Mimo bowiem tragicznych warunków materialnych wielu rodzin, zdecydowanie predystynujących je do podklasy, respondenci starają się przyjąć takie strategie radzenia sobie z biedą, które pomagają im zamaskować poczucie wykluczenia ze społeczeństwa. Ten właśnie wymiar pozostaje niedostrzeżony w badaniach ilościowych i pozwala na stwierdzenia, że „kategoria predystynowana do odegrania roli *underclass* nie wyodrębnia się silnie w stosunku do klas niższych, obejmujących robotników i chłopów”⁹.

Przypatrzmy się najpierw warunkom życia typowych rodzin z upadłego PGR-u, testując hipotezę o potencjalnej przynależności do podklasy. W skali całej gminy około 30% ro-

³ Dane dotyczące społeczności popegeerowskiej w Owczarach pochodzą z międzynarodowego projektu badawczego „Poverty, Ethnicity and Gender in Transitional Societies” pod kierunkiem Ivana Szclenyiego.

⁴ K. Auletta, *The Underclass*, New York 1982; H. Gans, *The War Against the Poor*, New York 1995; Ch. Murray, *Loosing Ground: American Social Policy 1950–1980*, New York 1984; W.J. Wilson, *The Truly Disadvantaged. The Inner City, the Underclass, and the Public Policy*, Chicago 1987.

⁵ I. Szclenyi (red.), *Bieda a nierówności płci i podziały etniczne w społeczeństwach postkomunistycznych*, Warszawa 2003.

⁶ W innych krajach odsetek osób zaliczających się do podklasy wynosił: Bułgaria 12,1%, Rosja 14,6%, Rumunia 28,1%, Węgry 21,7%, Słowacja 17,3% (Domański, [w:] I. Szclenyi (red.), *op. cit.*, s. 21).

⁷ I. Szclenyi (red.), *op. cit.*, s. 21–22.

⁸ W celu ochrony prywatności respondentów i zgodnie z etyką socjologa imiona badanych oraz nazwy miejscowości zostały zmienione.

⁹ I. Szclenyi (red.), *op. cit.*, s. 41.

dzin utrzymuje się w większym lub mniejszym stopniu z pomocy społecznej, lecz w Owczarach „większość z opieki tylko żyje” (ekspert 2). Jest to wynikiem wysokiego bezrobocia (ok. 58%) i faktu, iż większość nie ma już prawa do zasiłku (76%). Owczarzenie, szczególnie mężczyźni, nie umieją znaleźć się w tej sytuacji i stanowią klasyczny przykład syndromu wyuczzonej bezradności czy „beznadziejnego proletariusza”¹⁰. Przed likwidacją PGR-u w 1992 roku jego pracownicy zarabiali nieco więcej, niż wynosiła przeciętna w gospodarce uspołecznionej¹¹, a otoczeni klientelistyczną opieką dyrektora PGR-u wspominają ten okres bardzo pozytywnie. Jedna z respondentek (Jadwiga, lat 53) twierdzi że*:

(...) za PGR było bardzo dobrze, żyło nam się bardzo dobrze, bo mieliśmy tak, mleko mieliśmy darmne, (...) ziemniaki były darmne. I tak o opał się pani nie martwiła, bo PGR zamówił węgiel, przyszedł węgiel, miała pani pieniądze to dobrze, nie miała pani, to zapisali panią, przy poborach pani potracali, ale pani tego nie odczuła. A teraz, wie pani, o wszystko się pani musi martwić sama, czy pani ma, czy nie ma, że mieszkanie trzeba ogrzać (...). Za wodę żeśmy nie płacili, za szambo żeśmy nie płacili, a tera wie pani, za wszystko trzeba płacić.

Pracownicy nie musieli wykazywać się żadną inicjatywą, a PGR, spełniając funkcje społeczno-opiekuńcze, rozwiązywał większość ich problemów – był dla nich światem autarchicznym. Po jego likwidacji owczarzenie sądzili, że dostaną stosownie wysokie odprawy, „kuroniówki, a potem ktoś przyjdzie i da im pracę” (lokalna radna). Tak się nie stało, a rozbieżność między oczekiwaniami a rzeczywistością sprawiła, że upadek był dla nich tym bardziej bolesny.

W 2001 r. w Owczarach mieszkało 5 rodzin (posiadających razem 10 dzieci)¹², których dochód na osobę nie przekraczał 100 zł, a w 11 innych mieścił się w przedziale od 100 do 200 zł na osobę. Większość rodzin ma również dość trudne warunki mieszkaniowe: część mieszka w wybudowanych jeszcze przed wojną „czworakach” (długi parterowy dom przeznaczony dla 4 rodzin) bez wygod, część w blokach z wielkiej płyty z lat 70. Tylko 51% zasobów mieszkaniowych byłego PGR-u posiadało łazienki, a w chwili obecnej – po likwidacji zakładowej kotłowni – żadne nie ma centralnego ogrzewania¹³. Wielodzietność owczarzan sprawia, że mieszkania są nadmiernie zagęszczone: w 63% rodzin na osobę przypada jedna czwarta pokoju. To wszystko wpływa na nie najlepsze wyniki w nauce dzieci, których średnia spada o 1 stopień, gdy kontynuują naukę w gimnazjum w miasteczku oddalonym o 6 kilometrów. Niewielu absolwentów gimnazjum z Owczar decyduje się na naukę w szkole średniej, szczególnie ogólnokształcącej. Istnieje na to przyzwolenie ro-

¹⁰ H. Palska, „Beznadziejny proletariusz” w *pamiętnikach. Kilka uwag o niektórych kulturowych uwarunkowaniach nowej biedy*, „Kultura i Społeczeństwo” 1998, nr 2.

¹¹ K. Korzeniewska, E. Tarkowska (red.), *Lata tłuste, lata chude... Spojrzenia na biedę w społecznościach lokalnych*, Warszawa 2002, s. 61–62.

* W wypowiedziach zachowano oryginalny język.

¹² W Owczarach mieszka 297 osób (63 rodziny).

¹³ K. Korzeniewska, E. Tarkowska (red.), *op. cit.*, s. 62.

dziców: „[synowie] podstawówkę tylko pokończyli, nie chcieli iść dalej do szkoły, na chłama nie ma co ich ganiać” (Jerzy, lat 42). W ten sposób dzieci powielają osiągnięcia edukacyjne swoich rodziców, nie dając sobie szansy na wyjście z biedy.

Typowe dla wielu zubożałych środowisk popegeerowskich jest też specyficzne odwrócenie tradycyjnych ról kobiet i mężczyzn. Wszyscy respondenci – i zamożni, i biedni – twierdzili, że generalnie zadaniem męża jest zapewnić byt rodzinie. Jednak praktyka dramatycznie różniła się od teorii. Ubóstwo skłaniało mężczyzn do pasywności i wyzwało werbalną agresję w stosunku do żon. Kobiety zaś miały się wszelkimi sposobami, by umożliwić rodzinom przeżycie: od pomysłowych oszczędności w prowadzeniu domowej kuchni¹⁴, przez podejmowanie każdej pracy (sezonowy zbiór runa leśnego, praca „na czarno” itp.) i próby o zasiłek w Gminnym Ośrodku Pomocy Społecznej, aż po zebranie w sklepach, by dostać żywność „na kreskę” czy „na zeszyt”. Mężczyźni nie byli aktywni w działaniach, które mogłyby obniżyć ich samoocenę czy status lub wiązałyby się z koniecznością poniżenia własnej osoby. Hanna (lat 38) wyjaśnia to w następujący sposób:

(...) zwykle kobiety idą [prosić o pomoc] (...), bo to chyba na nich wszystko jest stworzone (...). To chyba wszystko kobieta musi. A mężczyzna to już naprawdę mało który, żeby coś załatwił. Ja, przykładowo, na swoim bym nie mogła polegać. Bo on tu się wstydzi, tam się wstydzi, tam by nie poszedł. Wszędzie: a idź najlepiej sama (...). To chyba pisane jest wszystkim kobietom.

Mężowie, nawet jeśli nie są alkoholikami, odczuwają zwykle apatię i beznadzieję, wycofując się z życia zawodowego, a szczególnie tych jego form, które mogłyby narazić na szwank ich godność osobistą¹⁵. Wbrew panującemu stereotypowi, w Owczarach to raczej żony utrzymywały rodziny (75% respondentek pracowało dodatkowo), podejmując się prac powszechnie uznawanych za nieodpowiednie dla kobiety. Joanna (lat 45) wspomina:

(...) robiłam wszystko (...), czyściłam biura, pracowałam jako pomoc kuchenna w stołówce, grabiłam i ścinałam trawę, jeździłam ciężarówką, sadiłam kwiaty, zamiatałam ulice (...), pracowałam w piekarni (...), tylko z nieboszczykami bym nie pracowała.

Choć wśród moich respondentów tradycyjnie kariera kobiet uznawana jest za mniej ważną i wiele żon pozostawało na utrzymaniu mężów za czasów PGR-u, teraz okoliczno-

¹⁴ W naszych wywiadach pytaliśmy, co respondent jadł wczoraj na obiad. W wielu rodzinach obiad był jednodaniowy i składał się jedynie z zupy lub np. ziemniaków z sosem. W jednej z rodzin rozmowa z respondentką została przerwana przez 3-letnią córkę, która prosiła o coś do jedzenia. Kobieta otworzyła lodówkę, w której nie było nic oprócz wielkiego słoika smalcu. Również dyrektorka lokalnej szkoły podstawowej potwierdza, że w Owczarach są dzieci niedożywione, dlatego szkoła stara się dożywiać wszystkie dzieci (drożdżówka i herbata).

¹⁵ Podobną tendencję dostrzegł Charles Murray. Obserwując młodych bezrobotnych mężczyzn, stwierdził, że nie uznają oni pracy za moralny obowiązek i akceptują sytuację, w której ciężar związany z utrzymaniem rodziny spada na opiekę społeczną (Ch. Murray, *The Emergence of British Underclass*, [w:] R. Lister (red.), *Charles Murray and the Underclass. The Developing Debate*, London 1996).

ści i inercja mężczyzn zmuszają je do pełnienia ról, do których nie były przygotowane w procesie socjalizacji.

Mężowie zaś, utraciwszy podstawę swojego tradycyjnego statusu (zarobki i praca), kompensują to poprzez różne, często nieświadome, zabiegi językowe, pozwalające im, chociaż symbolicznie, zachować władzę w rodzinie. Znacznie częściej niż kobiety podkreślają swoją „sprawczość”: zawsze używają zaimka osobowego „ja”, nawet w przypadku, kiedy określony stan lub działania dotyczą obojga małżonków (np. „Miałem siedmioro dzieci” – Wiesław, lat 47)¹⁶ lub też używają słów sugerujących dominację („kiedy w lecie ona [żona] może dorobić, to ja tam jej nie kazałem, żeby chodziła i błagała [do GOPS]” – Jacek, lat 35; „żona mi nie pracowała” – Marek, lat 36). Oprócz zabiegów symbolicznych niektórym mężczyznom nieobca była też przemoc domowa stosowana dla poparcia swoich argumentów. Katarzyna (lat 52) wspomniała, że „nie raz się zdarzyło, żeby mnie pobił, bo mu się sprzeciwiłam”. Taka taktyka wzmacnia pozycję mężów. Dodatkowo jednak tradycyjną hierarchię w rodzinie wspierają same kobiety, być może starając się zachować pozory normalnej, czyli patriarchalnej rodziny¹⁷. Mogłoby to świadczyć, że nawet we własnym środowisku zjawisko niewspółmiernie wielkiej aktywności kobiet w pewien sposób demaskulinizuje mężczyzn i jest uznawane za niewłaściwe.

Natomiast za całkiem normalne w społeczności Owczar uznaje się „życie z rodziców” – emerytów lub rencistów, którzy w powszechnym mniemaniu radzą sobie najlepiej. Hanna (lat 38) twierdzi, że:

(...) dziś się żyje rencistom dobrze. Ja wiem, przykład moich teściów, moich rodziców, że ma co miesiąc tę rentę, te stałe dochody, a jeszcze jak są dwie renty (...), renciści mają lepiej jak młodzi ludzie.

Rodzice-emeryci często utrzymują swoje dorosłe dzieci i ich rodziny, zaspokajając ich podstawowe potrzeby życiowe. Małgorzata (lat 36) podkreśla:

(...) jak nie mamy pieniędzy, jest mi ciężko, nie mam na przykład za co światła opłacić czy coś, no to rodzice za mnie światło opłacą, czy tatuś da mi butlę z gazem jak się skończy (...), nieraz się pyta, czy nie mam pieniędzy na życie, no to wyjmie 50 złotych.

W niektórych przypadkach uzależnienie od pomocy rodziców jest jeszcze większe. Joanna (lat 34), choć mieszka z rodziną osobno, właściwie nie prowadzi gospodarstwa domowego. Matka Joanny jest pracującą emerytką (mającą na utrzymaniu jeszcze jedną dorosłą córkę, która jest niepełnosprawna od urodzenia), Joanna zaś pozostaje bezrobotna –

¹⁶ Kiedy kobiety wypowiadają się o działaniach wspólnych, w większości używają zaimka „my”, kiedy zaś opisują czynności wykonywane tylko przez siebie, same eliminują się z dyskursu, używając zwrotów bezosobowych typu: „sukienki się uszyło” (Helena, lat 45).

¹⁷ J. Jastrzębska-Szklarska, *She has done me no work: language and power asymmetry in impoverished families in Poland*, „Communist and Post-Communist Studies” 2002, 35, s. 454–455.

jednak to starsza pani żywi i opiera rodzinę córki („no, obiady jadam u rodziców, nie gotuję, bo mama mówi, że nie ma komu gotować”). Taka zależność nie wydaje się niewłaściwa ani respondentce, ani popegeerowskiej społeczności lokalnej. W niedalekim Kościelcu, zamieszkanym głównie przez rolników indywidualnych i pracowników gminy, nie istnieją takie niesamodzielne gospodarstwa domowe (*semi-dependent house-holds*) jak Joanny. Naturalnie, rodzice pomagają tam swym dorosłym dzieciom, lecz struktura pomocy jest inna. Przeważają w niej wydatki na dobra trwałe (sprzęt gospodarstwa domowego, budowa domu¹⁸) czy edukację wnucząt, a nie na podstawowe dobra konsumpcyjne. Omawiany fenomen zależności od finansowego wsparcia rodziców w Owczarach może być wskazówką, że w danej społeczności powstaje podklasa¹⁹. Wprawdzie w literaturze brytyjskiej i amerykańskiej znajdziemy głównie opisy przypadków uzależnienia od pomocy społecznej²⁰, jednak w Polsce nie jest to jeszcze tak ewidentne z dwóch powodów: po pierwsze GOPS jest instytucją stosunkowo nową, a po drugie – niedofinansowaną i przez to nieprzewidywalną dla swoich klientów, których większość może starać się jedynie o zasiłki okresowe. Ekonomiczna zależność od niebogatych rodziców może więc częściowo służyć jako korelat podklasy w polskich warunkach.

Jeszcze inną zmienną, którą powinniśmy wziąć pod uwagę, oceniając możliwość przynależności danej grupy do podklasy, są stosunki międzyludzkie panujące w danej społeczności. Moją hipotezę potwierdzałyby obecność anomii, zawiści, braku kooperacji dla wspólnego dobra, wreszcie braku samego pojęcia wspólnego dobra. W swoich wspomnieniach respondenci często podkreślają pogorszenie się więzi między mieszkańcami Owczar. Zamknięcie PGR-u nie oznaczało jedynie likwidacji miejsc pracy, ale również instytucji, wokół których koncentrowało się życie społeczne: żłobka, przedszkola, świetlicy i klubu. W efekcie nastąpiła również dezintegracja społeczności, która pozostawiona w trudnej sytuacji sama nie troszczyła się, tak jak uprzednio, o istniejące więzi. Prawie w każdym wywiadzie pojawiają się ciepłe wspomnienia dotyczące pegeerowskiej rzeczywistości: „Na gorzej się zmieniło. Kiedyś, ja pamiętam, przyszła niedziela, to zawsze coś robili, kupa ludzi szła, tam jest taki bajor, ogniska se palili, kiełbasę robili, śpiewali. Wesoło było, po prostu wesoło” (Jadwiga, lat 53), „była przyjaźń między ludźmi, bardziej rodzinnie” (Zofia, lat 56), „ludzie byli bardziej, no, przystępni, uczciwi tacy..., jakoś tak bardziej razem, bez względu na to, czy ktoś bogaty, czy biedny, a teraz ten, co ma choć trochę więcej, to ci nawet ręki nie poda” (Wiesław, lat 47).

Część osób stara się tłumaczyć obecną nieżyczliwość sąsiadów biedą. Joanna (lat 34) twierdzi: „to z tej biedy [ludzie sobie nie pomagają]. Kiedyś było lepiej, żeby ktoś porato-

¹⁸ W przypadku rodzin średnio zamożnych pomoc miała raczej formę „posagu”, co miało umożliwić młodym małżonkom osobne życie i po jakimś czasie, „kiedy młodzi już tego nie potrzebowali” (Bożena, lat 45), taka pomoc ustawała, nie doprowadzając do uzależnienia się rodziny. W rodzinach ubogich wsparcie jest konieczne przez cały czas, oczekiwane i niezbędne do przeżycia.

¹⁹ K. Korzeniewska, E. Tarkowska (red.), *op. cit.*, s. 152–154.

²⁰ R. Aponte, *Definition of the Underclass: A Critical Analysis*, [w:] H. Gans (red.), *Sociology in America*, Sage, Newbury Park 1990.

wał, teraz nikt nie ma, każdy może liczyć tylko na siebie”. Pracownicy GOPS również wskazują na fakt, że brak środków rodzi zawiść. Owczarzenie, mając poczucie uczestnictwa w grze o bardzo ograniczone środki z opieki społecznej, posuwają się do donoszenia na siebie nawzajem, by zmaksymalizować swoje szanse na uzyskanie pomocy dla własnych rodzin. Marzena (lat 35) stwierdziła:

(...) mnie też podkablowali, bo mi pani [z GOPS] powiedziała, nie powiedziała kto, tylko powiedziała, że został złożony donos na mnie w takiej sprawie [posiadanie używanego sprzętu satelitarnego].

Takie praktyki świadczą o skrajnej dezintegracji społeczności, gdzie stosunki dobrosąsiedzkie przestały być jakąkolwiek wartością. W przeświadczeniu ubogich klientów GOPS donosy mogą być skuteczne, podobnie jak przytaczane przez nich przykłady udanych prób korumpowania²¹ pracownic ośrodka.

Nie wszystkie dysfunkcje w stosunkach społecznych w Owczarach da się wyjaśnić niedostatkiem. Daleko postępująca anomia sprawiła, że z zawiści i braku zaufania mieszkańcy nie są w stanie zmobilizować się do działania mogącego im przysporzyć wspólnych korzyści. Część owczarzan zdecydowała się założyć spółdzielnię mieszkaniową, która zminimalizowałaby koszty ponoszone przez nabywców mieszkań. Mimo to tylko jedna czwarta zainteresowanych przystąpiła do spółdzielni, reszta nie zapisała się do niej z powodów finansowych (jednorazowa wpłata wynosiła 40 zł) lub dlatego, że – jak twierdzi jedna z respondentek – „nie wierzą nikomu, ale później mieli pretensje, że my mamy zniżki” (Małgorzata, lat 36). Owczarzenie generalnie nie mają zaufania do wspólnych przedsięwzięć – na spotkaniu poświęconym zakładaniu kanalizacji pojawiły się 4 osoby, a na blokady dróg organizowane przez cenioną w okolicy Samoobronę przyszło tylko kilku mężczyzn. Tej środowiskowej inercji nie da się wytłumaczyć jedynie biedą, gdyż w większości niepracujący mieszkańcy mają wolny czas, który mogliby wykorzystać dla wspólnego dobra²². Z bezpośredniej obserwacji wynika jednak, że pojęcie wspólnoty nie istnieje, a czas upływa milej nad butelką taniego wina.

²¹ W Owczarach zaobserwowałam specyficzne stosunki patronażu i instytucjonalnego paternalizmu, które funkcjonują w ubogich społecznościach. Wiąże się one częściowo z korupcją lub niezbilansowaną wymianą dóbr, informacji, wyrazów wdzięczności, poparcia itd. Przykładem korupcyjnego patronażu byłoby wręczenie gęsi pracownicy GOPS w zamian za załatwienie zasiłku, a niezbilansowanej wymiany – sprzedaż po bardzo niskiej cenie przeterminowanej kiełbasy na kredyt (żywność w zamian za przywiązanie do firmy i wdzięczność). Szersze omówienie tego problemu por. J. Jastrzębska-Szklarska i B. Szklarski, *Od klientelizmu do paternalizmu – biednej społeczności popegeerowskiej droga przez transformację*, [w:] K. Korzeniewska, E. Tarkowska (red.), *op. cit.*, s. 105–140.

²² Za czasów PGR-u również nie istniało pojęcie dobra wspólnego czy państwowego. Respondenci pytani o kradzieże odpowiadali, że: „ludzie do kradzieży są przyzwyczajeni, bo jak to było państwowe, to mógł państwo okradać” (Roman, lat 58). Tego typu mentalność przetrwała do dziś i została przeniesiona na następne pokolenie. Dyrektorka lokalnej szkoły opowiada, że kiedy w szkole coś ginęło, wytłumaczeniem było zawsze stwierdzenie: „szkolne to tak jak kiedyś państwowe – nieczyje”.

Powyższe analizy pozwalają przypuszczać, że w Owczarach występuje wiele czynników sprzyjających tworzeniu się podklasy. Istnieje tam grupa osób bezrobotnych, które z uwagi na brak wykształcenia, jak również niewielki rynek pracy, będą miały nikłe szanse na zmianę swojej sytuacji. Podobny los może spotkać również dzieci owczarzan, których rodzice nie potrafią odpowiednio wesprzeć ich w aspiracjach edukacyjnych i nie posiadają środków pozwalających kontynuować naukę. Migracja pozostaje również na niskim poziomie, gdyż wynajęcie lokum w mieście przewyższałoby dochody osiągane z pracy niewykwalifikowanego robotnika²³. Dysfunkcyjne stosunki międzyludzkie – typowe dla podklasy – mają także szansę na międzypokoleniową transmisję, a panująca wokół anomia może je tylko zaostrzać. Z badań przeprowadzonych przez autorów projektu „Ethnicity, Poverty and Gender in Transitional Societies” wynika, że czynnik etniczny nie jest konieczny dla powstawania podklasy w Europie Środkowej i Wschodniej i że formuje się ona w obecnej chwili we wszystkich krajach regionu. W Polsce szczególnie należy obserwować rejony popegeerowskie, dawne ośrodki przemysłu ciężkiego i górnictwa i tam kierować pomoc: nie tylko socjalną, by umożliwić ludziom przeżycie, lecz przede wszystkim stypendialną dla osób młodych, pozwalającą przerwać proces reprodukcji się biedy i przekazywania wartości „kultury ubóstwa”. Jedynie w tych warunkach nie uda się w Polsce casting do podklasy.

²³ Często w literaturze dotyczącej podklasy czytamy, że istotnym jej elementem jest izolacja. W przypadku Owczar możemy rozważać izolację geograficzną i społeczną. Pod względem geograficznym wieś jest oddalona o 20 kilometrów od miasta powiatowego i o 6 kilometrów od siedziby gminy w Kościelcu. Linie PKS utrzymują jednak w dni powszednie jedynie dwa połączenia z Owczarami dziennie, a bilet do miasta powiatowego kosztuje 5 złotych, co dla wielu mieszkańców stanowił cenę zaporową. Społeczna izolacja Owczar nieco zmieniła swój charakter: nadal owczarzanie są pejoratywnie określane przez mieszkańców innych wsi (głównie przez rolników indywidualnych) jako „zbiorowe ludzic” (Halina, lat 61), ale powoli pojawiają się mieszane małżeństwa – między mieszkańcami z Owczar i rolnikami. Respondenci twierdzą, że niegdyś były to mezaliansy. Stąd można wnioskować o pewnym zmniejszeniu dystansu społecznego pomiędzy owczarzanami a rolnikami indywidualnymi, co może być wynikiem ubożenia również tych drugich.

ROZDZIAŁ 15

Stosunek studentów krakowskich uczelni do ludzi ubogich, żebrzących i bezdomnych

Justyna Pawlak, Ewa Perlińska

Badania wykazujące stosunek studentów krakowskich uczelni do problemu ludzi ubogich, żebrzących i bezdomnych zostały przeprowadzone w dniach 5–22 maja 2003 r. Składały się one z trzech etapów.

Pierwszym i podstawowym krokiem do wykonania badania było określenie problemu, którym mamy się zająć, postawienie hipotezy i ułożenie na ich podstawie ankiety. Ankieta została przeprowadzona na 100-osobowej grupie, złożonej z krakowskich studentów. Zanim jednak uzyskała ona ostateczną postać, zrealizowane zostały badania pilotażowe (na 15 osobach).

Drugim etapem naszych badań była analiza wypełnionych ankiet.

Trzecim i ostatnim etapem miał być raport pisemny i przygotowana prezentacja multimedialna. Jednak okazało się, że nasze hipotezy nie pokryły się z uzyskanymi wynikami, dlatego też postanowiliśmy uzupełnić nasze badania, przeprowadzając swobodny wywiad. Polegał on na rozmowie z osobami, których dotyczy problem przez nas badany, czyli z żebrzącymi na ulicy i zarabiającymi graniem, tańcem bądź śpiewem.

Wnioski z badań zostały zamieszczone w niniejszym raporcie.

Naszym głównym założeniem była próba zbadania stosunku krakowskich studentów do zjawiska, jakim jest żebranie na ulicy i zarabianie poprzez prezentację na ulicy swych umiejętności (gra, śpiew, taniec). Kategorię ludzi ubogich i żebrzących podzieliliśmy na kilka rodzajów, według założenia, że dla wielu respondentów inne znaczenie będzie miał człowiek żebrzący „bezczyinnie” na ulicy, a inne człowiek, który oferuje drobne usługi, takie jak pilnowanie samochodu. Dlatego też w ankiecie można wyróżnić następujące kategorie: żebrzący „bezczyinnie”, żebrzący cudzoziemcy, żebrzący, którzy proszą o pomoc bezpośrednio, żebrzący, którzy oferują drobne usługi, zarabiający na ulicy poprzez grę, śpiew i taniec bądź inne formy prezentacji swych umiejętności.

Poniżej prezentujemy analizę uzyskanych odpowiedzi.

1. Jakie uczucia wywołuje u Ciebie człowiek żebrzący?

Zdecydowana większość badanych, widząc żebrzącego człowieka, współczuje mu (69%) i odczuwa smutek (56%). Są to negatywne emocje i każdy człowiek podświadomie stara się unikać sytuacji, które mogłyby wzbudzić w nim te uczucia. Dlatego też, pomimo tak częstych odpowiedzi świadczących o wrażliwości i wyczuleniu na ten problem, respondenci rzadko lub czasami pomagają ludziom żebrzącym (co wykaże dalsza analiza).

20% respondentów wskazało lęk jako uczucie towarzyszące spotkaniu z człowiekiem żebrzącym, natomiast u 4% badanych wzbudza on pogardę. Zaledwie 2% ankietowanych stwierdziło, że odczuwa głównie obojętność.

Wśród innych odpowiedzi udzielonych przez respondentów znalazły się następujące: gniew (2%), obrzydzenie, złość, zakłopotanie, bezradność (również 2%). Niestety 2% badanych nie udzieliło odpowiedzi na to pytanie bądź była ona niezwiązana z tematem.

2. Czy wspomogasz finansowo żebrzących ludzi?

Zdecydowana większość respondentów, pomimo iż robi to rzadko (43%) lub czasami (37%), wspomaga ludzi żebrzących. Do częstego udzielania pomocy przyznało się zaledwie 5% badanych, co w zestawieniu z 15%, którzy nie pomagają nigdy, może robić zaskakujące wrażenie. Największa grupa respondentów rzadko pomaga ludziom żebrzącym. Jest to jednakże określenie nieprecyzyjne, ponieważ każdy inaczej rozumie słowo „rzadko”.

3. Czy Twoim zdaniem zebranie na ulicy jest poniżające?

Większość respondentów uważa, że uliczna zebrana jest czynnością poniżającą człowieka (58%). Istnieje ogólne przeświadczenie społeczne, że sytuacja, w której człowiek jest zmuszony do wyjścia na ulicę i zebrania, uwłacza jego godności. Wyobrażenie sobie siebie w tej sytuacji natychmiast nasuwa wniosek, że będzie to czyn poniżający. Równocześnie zaledwie 4% respondentów stwierdziło, że człowiek, który żebrze, wzbudza w nich pogardę. Dlatego też należy uściślić, co dokładnie znaczy w tym przypadku termin „pogarda”. Tylko 4% respondentów pogardza człowiekiem, który zajmuje się żebractwem. Chociaż blisko dwie trzecie badanych uważa, że zebranie jest poniżające dla człowieka żebrzącego, to nie znaczy, że nim pogardza.

4. Czy Twoim zdaniem ludzie zarabiający na ulicy graniem, śpiewem lub tańcem:

- robią to, bo to dla nich jedyny sposób zarabiania na życie – 4%;
- robią to dla przyjemności, a przy okazji mają szansę zarobić – 10%;
- niektórzy z nich nie mają innej możliwości zarabiania na życie, a inni robią to dla przyjemności, ale tych drugich jest zdecydowanie mniej – 60%;
- niektórzy z nich nie mają innej możliwości zarabiania na życie, a inni robią to dla przyjemności, ale tych drugich jest zdecydowanie więcej – 23%;
- nie mam zdania na ten temat – 2%;
- 1% badanych nie udzielił odpowiedzi na to pytanie.

Aż 60% ankietowanych uważa, że ludzie, którzy prezentują swe umiejętności na ulicy, robią to, bo nie mają innej możliwości zarabiania na życie, choć wśród nich są też tacy, którzy robią to dla przyjemności – tych drugich jest zdecydowanie mniej.

5. Komu najchętniej pomagasz?

Zdecydowana większość badanych pomaga ludziom zarabiającym na ulicy poprzez prezentację swych umiejętności: grę, taniec lub śpiew (42%). Automatycznie nasuwa się pytanie, czy aby na pewno taka forma pomocy jest rzeczywistym wspomaganie ubogich? Z pewnością w niektórych przypadkach tak jest, ale będąc konsekwentnymi, w zestawie-

niu z innymi odpowiedziami udzielonymi na pytania w naszej ankiecie, możemy wyciągnąć wniosek, że jest to pewna forma zapłaty za usługę. Otóż ludzie, którzy zarabiają w ten sposób na ulicy, częstokroć uprzyjemniają czas spacerowiczom i turystom. Są to specyficzne koncerty, za które przypadkowa publiczność czuje się zobowiązana zapłacić i, jak wykazały nasze badania, nie stanowi to problemu dla „wspomagających”. Działa tu również zasada naśladownictwa. Obserwujący tłum bierze przykład z pojedynczych jednostek tworzących publiczność i, idąc w ich ślad, decyduje się na ofiarowanie „paru groszy” wykonawcy. Ta zasada często jest wykorzystywana przez samych zarabiających. To właśnie oni lub inne osoby wtajemniczone czynią pierwszy krok w stronę „kapelusza” i wówczas haczyk zostaje połknięty przez niczego nieświadomą publiczność.

Częstokroć ludzie prezentujący swe umiejętności na ulicy czynią to w ramach autopromocji. Zależy im przede wszystkim na wykazaniu się swymi możliwościami wokalnymi, aktorskimi, tanecznymi bądź grą na instrumencie. Dzięki występom na ulicy mogą zostać zauważeni i zyskać publiczność.

Okolo 20% respondentów pomaga zebrzącym dzieciom i zebrzącym matkom z dziećmi. Zebrzące dzieci budzą współczucie i smutek. Pomaganie im świadczy o wrażliwości i wyczuleniu na wszelkie problemy społeczne, dotyczące najmłodszych. Najsmutniejsze jest to, iż często dzieci są wykorzystywane przez starszych, którzy wiedzą, jak oddziaływać na emocje potencjalnych dobroczyńców.

11% badanych twierdzi, że pomaga zebrzącym, proszącym o pomoc „bezczyinnie”. Dwa razy tyle badanych twierdzi natomiast, że najchętniej pomaga zebrzącym, którzy proszą o pomoc bezpośrednio (22%). Jedyny nasuwający się wniosek to taki, że zdecydowanie łatwiej jest pomagać ubogim, którzy sami przyjdą i poproszą nas o pomoc, niż samemu podejść do osoby, która „siedzi z tabliczką”. Wydaje się, że po prostu nie zdajemy sobie sprawy, iż dla ludzi ubogich może właśnie o wiele trudniej jest podejść i poprosić o pomoc, niż czekać na nią w bramie lub pod ścianą kamienicy. Taki bezpośredni kontakt może być dla nich bardziej upokarzający, zwłaszcza, że muszą liczyć się z odmową.

Równie często (19%) pomagamy zebrzącym, oferującym drobne usługi, takie jak np. wskazywanie miejsca na parkingu lub pilnowanie samochodu. Jest to również forma zapłaty za usługę, jednak tym różni się od pomagania ludziom grającym na ulicy, że częstokroć nie mamy wyboru. Jeżeli nie zapłacimy za pilnowanie samochodu, gdy taka propozycja została nam złożona, może się zdarzyć, że ktoś go zniszczy.

6. Czy wspomagasz fundacje charytatywne, organizacje społeczne bądź towarzystwa pomagające biednym lub bezdomnym?

Aż 34% badanych twierdzi, że wspomaga fundacje na rzecz ubogich rzadko. O 8% mniej respondentów wspiera je czasami, natomiast 29% – wcale. Zaledwie 6% wspomaga je często.

7. Wymień nazwy wspomaganych przez Ciebie organizacji:

15% badanych wspomaga Caritas, 7% – Polski Czerwony Krzyż, 4% – Unicef, a 2% – domy opieki społecznej. Pozostałe 26% respondentów wymieniło fundacje i organizacje, które wspomagają ludzi chorych, jak np. Wielka Orkiestra Świątecznej Pomocy.

8. Jakie organizacje, Twoim zdaniem, powinny zająć się problemem ludzi biednych?

23% ankiet tej odpowiedzi zawierało błąd lub tabela nie została wypełniona.

Wśród „innych” znalazły się następujące organizacje: Unia Europejska, organizacje międzynarodowe, fundacje dla obcokrajowców, ich własny kraj.

	Państwo, władza lokalna	Kościół	Fundacje i organizacje społeczne	Sami powinniśmy się uporać ze swoim problemem	Inne organizacje
Zebrzący	19%	33%	23%	2%	–
Zebrzący cudzoziemcy	32%	2%	25%	9%	6%
Bездомni	43%	10%	24%	1%	–
Zarabiający tańcem, śpiewem	8%	2%	16%	46%	3%

9. Czy byłeś/jesteś wolontariuszem?

Przytłaczająca większość badanych nie była (83%) i nie jest (98%) wolontariuszami. Zastanawiający jest jednak fakt, iż pomimo tego, że 17% respondentów było wolontariuszami, obecnie już nie prowadzą takiej działalności. Co spowodowało, że zrezygnowali z wolontariatu?

10. Które z wymienionych odpowiedzi uważasz za najlepsze sposoby rozwiązania problemu ubogich?

Większość respondentów (69%) uważa, że zatrudnianie ubogich i zebrzących do prac porządkowych mogłoby być najlepszym sposobem na rozwiązanie ich problemu. Również rozbudowany system punktów oddawania odzieży (27%) oraz stołówek i noclegowni (49%) byłby dobrym rozwiązaniem. Natomiast 18% uważa, że powinny być organizowane akcje charytatywne na rzecz ubogich.

Analiza porównawcza

Zadałyśmy respondentom osiem pytań dotyczących ich samych, tworząc pewnego rodzaju rozbudowaną metryczkę. Odpowiedzi na te pytania zestawiliśmy później z odpowiedziami dotyczącymi tematu badań. Miało to na celu wykazanie pewnych istotnych – założonych przez nas uprzednio – korelacji zachodzących między tymi dwoma aspektami badań.

Aby rezultaty tych porównań były bardziej przejrzyste, postanowiłyśmy grupę osób deklarujących, że wspomagają zebrzących ludzi często i czasami, połączyć w jedną grupę – wspomagających często, natomiast tych, którzy robią to rzadko lub wcale – w grupę wspomagających bardzo rzadko.

Porównanie „oszczędnych” i „rozrzutnych” nie wskazało wyraźnych antynomii między tymi dwiema wyróżnionymi przez nas grupami. Być może dlatego, że ankieta została przeprowadzona na zbyt małej próbie.

Następne nasze założenie uzależniało fakt wspomagania biednych często lub rzadko od stanu materialnego rodziny danego respondenta.

Pytanie brzmiało następująco: Jak oceniasz stan materialny Twojej rodziny.

Tu porównanie wypadło nieco lepiej. Okazało się mianowicie, że większość osób o niskich dochodach wspomaga żebrzących często. Oznaczać to może, że ludzie, którzy sami pochodzą z ubogich rodzin, są bardziej wyczuleni na problem biednych. Większość deklarujących stan materialny jako przeciętny i dobry (odpowiednio: 22% i 27%) pomaga ubogim rzadko. 6% respondentów deklarujących bardzo dobry stan materialny wspomaga ich często.

Spróbowałyśmy wykazać także zależność między częstym lub rzadkim wspomaganiem ubogich, a tym, czy dana osoba ma rodzeństwo bądź jest jedynakiem. Zakładałyśmy, że być może większość badanych posiadających rodzeństwo wykaże większą skłonność do pomagania biednym, jako że zostali oni w domu przyzwyczajeni do dzielenia się z innymi. Badania wykazały, że 33% osób posiadających rodzeństwo wspomaga ubogich często, natomiast aż 44% rzadko. Podobna sytuacja występuje u osób nie mających rodzeństwa: 9% z nich wspomaga ubogich często, a 12% rzadko. Nasza hipoteza została zatem obalona.

Następna hipoteza zakładała, że ludzie pochodzący ze wsi chętniej pomagają biednym aniżeli mieszkańcy miast, ponieważ są bardziej na ten problem wyczuleni – życie na wsi nie jest tak anonimowe jak w mieście, ludzie lepiej się znają, są do siebie bardziej przywiązani, mają do siebie więcej zaufania, chętniej sobie pomagają. Trudno uznać, by ta hipoteza sprawdziła się, zważywszy, że różnica między tymi, którzy pomagają żebrzącym często (11%), a tymi, którzy pomagają rzadko (10%), wynosi zaledwie 1%. Zarówno większość mieszkańców małych miast (do 60 tys.), jak i dużych (powyżej 60 tys.) pomaga ubogim rzadko (odpowiednio 16% i 12%). Taki sam wynik uzyskano w grupie respondentów – mieszkańców Krakowa (18%).

Naszym zdaniem, zjawisko to wytłumaczyć można faktem, że mieszkańcy miast o wiele częściej spotykają się z ludźmi ubogimi i żebrzącymi na ulicy niż mieszkańcy wsi. Stąd być może są oni już uodpornieni na tego rodzaju zjawisko społeczne, co pozwala im obojętnie przejść obok żebrzącego człowieka.

Kolejna nasza hipoteza zakładała, że kobiety częściej pomagają ubogim niż mężczyźni, ponieważ – według powszechnego i słusznego poglądu – są one bardziej wrażliwymi istotami, silniej wyczulonymi na krzywdę i ludzkie cierpienie. Okazało się jednak, że zarówno większość kobiet, jak i mężczyzn wspomaga ubogich rzadko; co więcej, różnica między wspomagającymi często, a wspomagającymi rzadko jest znacznie mniejsza u mężczyzn (tylko 3%) niż u kobiet (aż 11%). Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że próba została wybrana losowo i większość badanych stanowią jednak kobiety – aż 70%.

Jako ostatnie postanowiłyśmy porównać kierunki studiów respondentów, wychodząc z założenia, że ci, którzy studiują na kierunkach humanistycznych, powinni być bardziej wrażliwi na sprawy ubogich. Kierunki studiów zaklasyfikowałyśmy do trzech typów: humanistyczny, matematyczno-przyrodniczy oraz techniczny.

Analizując otrzymane wyniki, wyciągnęłyśmy wniosek, że również kierunek studiów nie ma wpływu na częstotliwość wspomaganiania biednych. Zaskakującym dla nas okazał się stosunek wspomaganiania częstego (30%) i rzadkiego (48%) w przypadku studentów kierunków humanistycznych.

Stosunek wspomagania częstego i rzadkiego w przypadku studentów kierunków humanistycznych jest odwrotny niż w przypadku studentów kierunków matematyczno-przyrodniczych bądź technicznych. To właśnie studenci kierunków technicznych, matematyczno-przyrodniczych, zgodnie z wynikami naszej ankiety, częściej wspomagają ubogich i żebrzących. Jedynym wytłumaczeniem tego wyniku jest wniosek, iż wrażliwość człowieka nie jest uzależniona od typu studiów, nawet jeżeli w swym założeniu są to studia ukierunkowane na człowieka, jego relacje z otoczeniem i problemy, które musi rozwiązać.

Mogłoby się wydawać, że to właśnie młodzi ludzie studiujący takie kierunki, jak socjologia, politologia, prawo, pedagogika, stosunki międzynarodowe, dziennikarstwo czy turystyka, to osoby, które nie tylko znają problem ludzi żebrzących i ubogich, ale również interesują się tym zagadnieniem, nie tylko ze względu na to, iż jest to przedmiot ich studiów, ale przede wszystkim dlatego, że wybrali takie kierunki i w przyszłości będą badać i rozwiązywać tego typu problemy. Okazało się jednak, że to właśnie ci studenci stosunkowo rzadziej pomagają ludziom żebrzącym i ubogim.

Wnioski z wywiadu

Analiza kwestionariuszy wykazała, że nie wszystkie nasze hipotezy znalazły swe odzwierciedlenie w rzeczywistości. Dlatego też postanowiliśmy uzupełnić nasz raport wnioskami z przeprowadzonych krótkich wywiadów z ludźmi żebrzącymi i prezentującymi swe umiejętności na ulicy.

Osoby żebrzące na ulicy, z którymi rozmawialiśmy, czują się poniżone faktem, że znalazły się w takiej sytuacji, że muszą wyjść na ulicę i żebrać. Nie mają innego wyjścia, zwłaszcza osoby mające rodziny, o które muszą się troszczyć.

„To była ostateczność. Nigdy wcześniej nie dopuszczałam do siebie myśli, że będę zmuszona do żebrania na ulicy. To jest dla mnie upokarzające” – powiedziała nam pewna kobieta w średnim wieku, która prosiła o anonimowość. „Nie miałem innego wyjścia” – wyjaśnił starszy mężczyzna. Zapytani, czy ludzie często zatrzymują się, by im pomóc, zgodnie odpowiedzieli, że raczej rzadko. Czasem zdarzy się, że nie tylko otrzymają pomoc finansową, ale również wsparcie duchowe. „Lubię z nimi rozmawiać. Chociaż w większości przypadków udają, że mnie nie widzą” – powiedział młody mężczyzna, dla którego żebranie, a w szczególności prośenie o pomoc „bezpośrednio”, jest pewnego rodzaju filozofią. Sam podchodzi do przechodniów, by z nimi porozmawiać, podzielić się swymi poglądami i przemyśleniami. Nie uważa swego postępowania za działanie poniżające. „To jest mój sposób na życie. Jestem dzieckiem ulicy. Ulica to mój dom. Tutaj jestem wolny”. Jednak takie spojrzenie na żebranie na ulicy należy w zdecydowanej mierze do rzadkości. Dla większości ludzi, z którymi rozmawialiśmy, sytuacja ta jest upokarzająca. Czują się niepotrzebni, a stan, w którym ich umiejętności do niczego nie są przydatne, jest dla nich osobistą porażką i dramatem.

Ale rozmawialiśmy nie tylko z osobami żebrzącymi. Przeprowadziliśmy również wywiad z ludźmi, którzy prezentują swe umiejętności na ulicy. „To przede wszystkim forma

autopromocji. Mogę się zaprezentować i nie tylko zdobywam publiczność, ale istnieje realna szansa, że zostanę zauważony” – powiedział nam Robert, który od ośmiu lat gra na gitarze elektrycznej pod Sukiennicami. Całą wiosnę i lato gra w Krakowie. Cztery dni w tygodniu, po mniej więcej trzy godziny. Dzięki temu poznaje ludzi, którzy doceniają jego umiejętności (trzeba dodać, że Robert jest naprawdę bardzo dobrym gitarzystą i kompozytorem), podpisują z nim umowy, a że w większości są turystami, przez zimę Robert podróżuje po całej Polsce, dając koncerty. „Widzi pani tę blondynkę? To Francuzka, właśnie podpisuję z nią kontrakt na wyjazd do Francji”.

Robert wzbudza ogólne zainteresowanie. Zawsze, kiedy zaczyna grać, stopniowo otacza go grupka spacerowiczów, turystów, stanowiących publiczność. Jednak są też osoby nieprzychylnie, które złożyły skargę o zakłócanie spokoju. Odbyła się rozprawa i Robert został skazany na tydzień więzienia i 1 tys. zł grzywny. Obecnie posiada zezwolenie na granie.

Podobnie promują swe umiejętności bębniarze, których często można spotkać pod pomnikiem Mickiewicza. Są oni w gorszej sytuacji, ponieważ granie na bębnach jest uważane za zakłócanie spokoju. „Przychodząc tu, nie liczymy na zysk. Chociaż nie ukrywam, że jest to jeden z celów naszych akcji” – wyjaśnia Darek. „Chodzi nam o to, by się zaprezentować i dzięki temu poznać nowych ludzi o podobnych zainteresowaniach i poglądach. Liczymy również na to, iż zostaniemy zauważeni.” Obecnie Darek i jego przyjaciele są na etapie tworzenia własnego zespołu.

Okazuje się więc, że ludzie prezentujący swe umiejętności na ulicy robią to w celu pokazania się, promocji. Dzięki temu celem pośrednim staje się zarabianie pieniędzy. I rzeczywiście, ich pozytywne nastawienie może sprawić, że tak chętnie są otaczani przez ulicznych słuchaczy.

Wnioski końcowe

Reasumując, nasze badania wykazały, że społeczność studentów krakowskich uczelni ma świadomość istnienia problemu, jakim jest bieda, bezdomność i sytuacja, w której człowiek jest zmuszony do żebrania. Jednakże pomimo tej świadomości młodzi ludzie nie interesują się tym zagadnieniem. Wiedzą o jego istnieniu, ale stoją zdezorientowani z boku. Dlatego uważamy, że już w szkołach i gimnazjach powinny istnieć programy, uczące wrażliwości i wyczulenia na ten problem. Powinny również wyjaśniać, jak bezpośrednio włączyć się w jego rozwiązanie. Naszym zdaniem, bardzo dobrym sposobem byłoby wprowadzenie obowiązkowego wolontariatu we wszystkich gimnazjach i szkołach średnich, tak jak jest to praktykowane w niektórych szkołach na Zachodzie i w szkołach niepublicznych w naszym kraju.

Innym sposobem na uświadomienie i włączenie się do rozwiązania tego problemu jest niewątpliwie reklama społeczna. Akcja reklamowa polegająca na emitowaniu krótkich filmów i prezentowaniu plakatów, byłaby skutecznym sposobem na dotarcie do społeczeństwa i sprawienie, by nastąpiło otwarcie na ten problem. Wykorzystanie ludzi cieszących się autorytetem w znaczący sposób pomogłoby akcji. Pierwsze próby rozpowszechnienia

tego typu inicjatyw mogliśmy obserwować kilka miesięcy temu, gdy pojawiła się reklama strony internetowej z informacjami o bezdomnych i numerem konta, na które można wpłacać pieniądze. Bohaterem reklamy był Henryk Gołębiewski, odtwórca głównej roli w filmie *Edi* Piotra Trzaskalskiego. Natomiast hasło: „www. bezdomni. pl – to jedyny adres jaki mamy” zostało uznane za najlepsze hasło reklamowe miesiąca. Udział w tej akcji znanego aktora wpłynął korzystnie na zainteresowanie problemem bezdomnych.

Innym sposobem na dotarcie do młodych ludzi mogłaby być organizacja akcji uświadamiających w szkołach przez organizacje i fundacje charytatywne na rzecz biednych. Wszelkiego rodzaju inicjatywy szkolne na rzecz ubogich: wolontariat, zbiórki i rozdawanie broszur informacyjnych, budowałyby wrażliwość na problem najbardziej potrzebujących.

Inną sprawą jest likwidacja przyczyn, a nie skutków zjawiska. Ale to problem, który może stanowić temat kolejnych badań.

ROZDZIAŁ 16

Płyta z szarego osiedla – polski hip hop i bieda

Marek Tobolewski

Od kilkunastu miesięcy jesteśmy w Polsce świadkami gwałtownej ekspansji hip hopu. Niszowa do niedawna muzyka i związany z nią styl życia stały się jedną z najlepiej prosperujących gałęzi show-biznesu. Niektórzy z jej wykonawców zaczęli czerpać duże zyski, zarabiają na niej również producenci, dystrybutorzy, stacje muzyczne, organizatorzy koncertów i wydawcy prasy adresowanej do fanów tego gatunku. Wpływy hip hopu wykraczają poza rynek muzyczny, kształtując również modę, styl bycia czy język młodzieży. W coraz większym stopniu hip hop przyciąga starsze pokolenie, czasem po prostu zmuszone do obcowania z nim, niekiedy jednak autentycznie zainteresowane tym zjawiskiem. Dziś pochylają się nad nim nie tylko recenzenci muzyczni, ale też dziennikarze, reżyserzy, dokumentaliści i naukowcy, zafrapowani hip hopen albo przynajmniej pragnący zabrać głos w zataczającej coraz szersze kręgi debacie na jego temat. A jednak mimo popularyzacji i nobilitacji hip hop wciąż pozostaje zjawiskiem kulturowym, które trudno oceniać bez uwzględnienia jego społecznego rodowodu.

Hip hop przywędrował do Polski z Zachodu. Powstał w początkach lat 70. zeszłego stulecia w ubogich dzielnicach wielkich amerykańskich miast zamieszkiwanych przez Czarnych¹, a zatem już u jego zarania kluczową rolę odgrywały olbrzymie nierówności społeczne. Ledwie dekadę wcześniej – pod silną presją ruchu na rzecz praw obywatelskich z pastorem Martinem Lutherem Kingiem na czele – zlikwidowano przepisy czyniące z czarnych Amerykanów obywateli drugiej kategorii. Dyskryminacja rasowa zniknęła wprawdzie z ustawodawstwa, ale skutków wielowiekowej segregacji nie dało się zlikwidować z dnia na dzień. USA wciąż są państwem, w którym społeczności etniczne znacznie różnią się od siebie statusem materialnym czy pozycją społeczną. Statystyczny Czarny jest biedniejszy i gorzej wykształcony niż jego biały rówieśnik, rzadziej ma pracę, częściej popada w konflikty z prawem i trafia do więzienia. Bieda, bezrobocie i przestępczość panujące na ulicach czarnych gett powodowały frustrację, poczucie wykluczenia

¹ Glosa terminologiczna: słowo „Czarni” celowo piszę wielką literą, bowiem traktuję je jako nazwę własną grupy narodowościowej żyjącej w USA, podobnie jak np. Irlandczycy, Chińczycy albo Indianie, słowo biały zapisuję małą literą, bo określa ono rasę, a nie naród czy grupę etniczną. Pojęć hip hop i rap czasem używam zamiennie. Ich zakres znaczeniowy jest bowiem do tego stopnia płynny, że nieraz nawet zwolennicy tego stylu nie są zgodni co do ich sensu i wzajemnych zależności. Mówi się więc np., że rap jest amerykański, a hip hop – polski, albo że rap to początkowa faza hip hopu. Na ogół jednak trzymam się najpowszechniejszego rozróżnienia na rap – muzykę, oraz hip hop – złożone zjawisko kulturowe i socjologiczne, którego uczestników określam mianem hiphopowców bądź rapowców. Termin raper rezerwuję dla twórców bądź wykonawców rapu, zwłaszcza zaś tego, kto pisze i melorecytuje hiphopowe teksty.

i sprzeciw wobec supremacji białych Amerykanów. Na tym podłożu wyrastały postulaty i aspiracje czarnej młodzieży, których wytworem stała się kultura hip hop.

Angela Ards wymienia następujące fazy rozwoju amerykańskiego rapu: wczesne proste utwory i naiwne rymy, rymowane zapowiedzi i komentarze podczas dyskotek we wczesnych latach 80., gangsta-rap pod koniec dekady i trwająca do dziś wybujała komercja². Szczególnie zaangażowany charakter przybrał hip hop w czasach prezydentury Ronalda Reagana, republikanina i realizatora „konserwatywnej rewolucji”. Liberalne reformy przeprowadzone przez jego administrację przyniosły znaczny wzrost gospodarczy i spadek bezrobocia, ale równocześnie ograniczyły redystrybucję budżetową oraz socjalne funkcje państwa. W rezultacie nasiliły się dysproporcje społeczne i pogorszyła sytuacja najuboższych obywateli USA, wśród których znaczącą część stanowili Czarni. Teksty ówczesnego hip hopu stały się nośnikiem buntu, przy czym postulaty czołowych jego twórców były radykalniejsze od programu Martina Luthera Kinga i ruchu praw obywatelskich. Wykonawcy tacy jak KRS-One czy zespół Public Enemy odwoływali się raczej do poglądów Malcolma X, lidera radykalnego skrzydła ruchu Naród Islamu (Nation of Islam), i do tradycji partii Czarnych Panter, która resocjalizację i pomoc najuboższym łączyła z sięganiem po przemoc, a nawet terroryzm³.

W koncepcji Malcolma X nędza i upokorzenie mieszkańców biednych dzielnic miast nierozzerwalnie wiążą się z kolorem ich skóry. Jego zdaniem Czarni w USA zasadniczo nie różnią się od mieszkańców państw Trzeciego Świata i podobnie jak oni powinni prowadzić swą walkę narodowowyzwoleńczą. W świetle ideologii Nation of Islam uznawani są oni za potomków zaginionego ludu muzułmanów, porwanego przed wiekami przez handlarzy niewolników i wywiezionego za ocean. Islam w tej interpretacji jest religią prześladowanych i wyzyskiwanych, a chrześcijaństwo – narzędziem dominacji białej rasy, rodzajem metafizycznego uzasadnienia rasowej segregacji i dyskryminacji. Po nawiązaniu przez hip hop lat 80. zeszłego wieku do poglądów Malcolma X, jego politycznym obliczem stała się nacjonalistyczna wersja islamu połączona z wątkami antykapitalistycznymi bliskimi krytyce społecznej znanej z ideologii radykalnej lewicy. Ówczesni raperzy przyjmowali często kaznodziejski ton, a opisując krytykowaną przez siebie rzeczywistość społeczną, wzywali zarazem do podjęcia działań, nawet najbardziej gwałtownych, na rzecz jej zmiany. Świadomi niechęci wielkich mediów do głoszonych przez siebie poglądów, szukali alternatywnych kanałów informacyjnych, umożliwiających im dotarcie do możliwie dużej liczby odbiorców. Znamienne, że gdy Professor Griff, „minister informacji” Public Enemy, oświadczał, iż „rewolucja nie będzie prezentowana przez telewizję”, lider tego zespołu, Chuck D., właśnie hip hop nazywał mianem czarnego CNN⁴.

² A. Ards, *Rhyme and resist*, „The Nation” 26 VII 1999, <http://www.thenation.com/doc.mhtml?i=19990726&c=1&s=19990726ards>

³ Z. Kowalewski, *Rap. Między Malcolmem X a subkulturą gangową*, Warszawa 1994. O Malcolmie X zob. też: Z.M. Kowalewski, *Malcolm X czyli rewolucja na stykach czarnego nacjonalizmu i socjalizmu (cz. I)*, „Lewą Nogą” 1999, nr 12.

⁴ M. Goran, *Public Enemy Power to the People and the Beats*, wrzesień 2003, http://www.marxist.com/Art-AndLiterature/public_enemy_art.html

Po kilku latach dominacji rapu polityczno-religijnego pojawił się inny nurt tej muzyki, tzw. gangsta, który wkrótce zawałdął amerykańską sceną hiphopową. O ile ten pierwszy rozwijał się zwłaszcza w Nowym Jorku i innych miastach Wschodniego Wybrzeża, o tyle centrum drugiego stało się Zachodnie Wybrzeże Stanów Zjednoczonych, z Los Angeles jako najważniejszym ośrodkiem. W gangsta-rapie sprzeciw wobec aparatu represyjnego państwa przeistoczył się w otwartą niechęć, by nie powiedzieć – nienawiść, do policji. Etos człowieka z getta walczącego o własną godność zastąpił wzorzec jednostki żyjącej poza prawem, a zamiast postulatów przebudowy społeczeństwa pojawił się nacisk na indywidualny sukces finansowy połączony z silnym eksponowaniem jego zewnętrznych form w rodzaju złotych łańcuchów, drogich samochodów i towarzystwa luksusowych kobiet. Gangsta-rap związany był mocno z subkulturą młodzieżowych gangów rywalizujących ze sobą o strefy wpływów w czarnych gettach. W praktyce ostrze krytyki dotąd wymierzonej w państwo i jego aparat skierowało się przeciwko bezpośrednim konkurentom, zarówno tym ze sceny muzycznej, jak i z otoczenia społecznego, a więc np. grupom z sąsiedztwa. Grupa NWA (Niggaz with Attitude) czy raperzy tacy jak 2Pac albo Ice-T gloryfikowali przemoc, wyrażali zachwyty nad bronią i kreowali etos przestępcy, który swoje poważanie i pozycję społeczną tworzy w oparciu o pogardę dla prawa i swoich rywali. Popularne stały się tzw. dissy, zbiory przytyków i wyzwisk kierowanych pod adresem konkurentów z muzycznego rynku, które często przeradzały się w beefy, kłótnie i awantury, w skrajnych przypadkach rozstrzygane nie tylko na płaszczyźnie agresji słownej, ale również fizycznej.

Styl gangsta wyszedł zwycięsko z rywalizacji z rapem politycznym, ale muzyka ze Wschodniego Wybrzeża wpłynęła również na najważniejszych wykonawców z Zachodniego Wybrzeża. W 1992 r. w Los Angeles doszło do krwawych zamieszek na dużą skalę. W trakcie rozruchów część miasta zamieszкана przez ludność kolorową została całkowicie opanowana przez młodzież (nie tylko czarną). Powodem wzburzenia tłumu był wyrok uniewinniający czterech białych policjantów, którzy rok wcześniej zabili Rodneya Kinga, czarnego motocyklistę próbującego uniknąć kontroli drogowej. Sytuację udało się opanować dopiero przy użyciu zmasowanych sił policyjnych. Było kilkadziesiąt ofiar śmiertelnych, setki rannych i bardzo poważne straty materialne. W amerykańskiej debacie publicznej po raz kolejny odżył problem stosunków rasowych, a wielu spośród raperów gangsta zaczęło nawoływać do pojednania między poszczególnymi gangami i zastąpienia bratobójczej walki wspólnym oporem wobec władzy.

W następnych latach hip hop stawał się coraz bardziej popularny, otwierały się przed nim podwoje rozgłośni radiowych i stacji telewizyjnych. Telewizja MTV początkowo niechętna Czarnym, wkrótce zaczęła puszczać ich muzykę, po czym stała się nawet wzorem politycznej poprawności (*political correctness*). Rap w USA przestał ograniczać się wyłącznie do czarnej publiczności, zdobywał popularność również wśród innych grup etnicznych, zwłaszcza tych dotkniętych społeczną marginalizacją – początkowo Latynosów, potem także białych⁵, i to nie tylko ubogich. Ostatnio szczególnie popularny jest Eminem,

⁵ Z M. Kowalewski, *op. cit.*, s. 90–92.

biały wykonawca wywodzący się z biednych przedmieść Detroit⁶. O grupie białych nastolatków z dobrych domów, której imponuje kultura czarnych gett i związana z nimi obyczajowość, opowiada film *Czarne i białe*⁷. Rap dzięki sile swego oddziaływania zdołał przyczynić się do odnowienia debaty na temat społecznych praw mniejszości etnicznych. Komercyjny sukces hip hopu przyniósł pewne skutki w zakresie poprawy stosunków rasowych w USA, a jego triumfalne wejście do mediów wprowadziło w kulturę popularną sporą dawkę buntu i nonkonformizmu. Zarazem jednak kulturze masowej po raz kolejny udało się stępić ostrze kontrkulturowej krytyki za pomocą wchłonięcia jej konceptów formalnych i eksponowania jej treści ludycznych. Wśród gwiazd muzyki pop modne stało się nagrywanie piosenek z raperami, pod znakiem zapytania stanął też autentyzm wielu raperów, którzy z gett wyprowadzili się do domków w bogatych suburbiach.

W Polsce hip hop na szerszą skalę pojawił się w połowie lat 90. XX w. Jego pojedyncze zwiastuny obecne były już wcześniej, ale prawdziwy boom zaczął się w 1995 r. wraz z płytą *Alboom* autorstwa Liroya, rapera z Kielc. Była to pierwsza na polskim rynku w pełni profesjonalna produkcja muzyki tego gatunku, z promującym ją teledyskiem i trasami koncertowymi. Twórczość Liroya okrzyknięta została polską odmianą gangsta-rapu z uwagi na pojawiające się w jego tekstach obrazki szarego życia brudnych podwórek, wulgarny język, który stanowić miał „prawdę czasu, prawdę ulicy”, etos drobnego przestępcy rodem z Kielecczyny, określanego mianem „scyzoryka”. W komentarzach przywoływano trudne dzieciństwo autora, a on sam podkreślał, że nie próbuje naśladować Czarnych z Bronxu, lecz jest reprezentantem nizin społecznych Kielc, będących „odbiciem większości polskich miast”. „Rap musi być radykalny – mówił Liroy w jednym z wywiadów – bo ci, którzy nas otaczają i tworzą pieprzone realia, są wystarczająco radykalni”⁸. Gdy jednak sprzedało się pół miliona egzemplarzy *Alboomu*, a jego autor zaczął być honorowany kolejnymi wyróżnieniami i podejmowany na dużych imprezach przemysłu fonograficznego, w błyskawicznie rozrastającym się środowisku hiphopowców zarzucono mu kreowanie się na gwiazdę i komercyjne wykorzystanie tego wizerunku.

Wkrótce po Liroyu z własną płytą zadebiutował współpracujący z nim niegdyś kielecki zespół Wzgórze Ya-Pa-3. Tworzący go MC – Radoskór, Zajka i Wojtas – sporo rapowali o seksie i narkotykach, ale większość ich tekstów przenikał duch obserwacji społecznej, zawierały nawet pewne akcenty polityczne. W rzeczywistości przedstawionej na płycie WYP3 pełno jest biedy, alkoholizmu, bezdomności, przestępczości i prostytucji. „Kapitalizm jest ustrojem takim / że ludziom ubogim wypruwa flaki” i „Jeden jest bogaty, a drugi na dnie / Choć Bóg chciał dobrze, życie jest wredne” – rymują raperzy w utworze *Po prostu życie*.

⁶ *8 mila*, reż. C. Hanson, USA 2002.

⁷ *Czarne i białe*, reż. J. Toback, USA 1999.

⁸ *Liroy, Transmisja wkurwienia*, „Brum” 1995, nr 9 (23). Zob. też inne rozmowy z tego czasopisma: *Skurwysyn, którego kochacie nienawidzić*, 1996, nr 7–8 (33–34); *Liroy, czyli kielecka szkoła jazdy*, 1999, nr 3 (65). Wszystkie wywiady przeprowadził Kuba Wojewódzki; dostępne są w Internecie: <http://muzyka.wp.pl/brum>

Po sukcesach wykonawców z Kielc na scenę wkroczyły zespoły z innych miast. Większość nowych grup zaczynała „w podziemiu”, wydając tzw. „nielegale”, czyli płyty nagrywane w domowych studiach i rozprowadzane poza oficjalnym obiegiem. Najlepsze grupy zdobywały uznanie poza własnymi środowiskami i coraz częściej podpisywały umowy z dużymi firmami fonograficznymi, przy czym normą stało się nagrywanie we własnym bądź zaprzyjaźnionym studiu i zlecanie potentatom muzycznego rynku jedynie dystrybucji płyt. Na największej w kraju scenie warszawskiej zaistniały zespoły takie, jak: Molesta, Warszawski Deszcz, ZIP Skład oraz bardzo aktywny DJ 600 V. W Poznaniu popularność zyskał Slums Attack i jego lider Peja. Choć w kraju przeważał i wciąż przeważa „uliczny” nurt hip hopu, w którym prym wiodą Warszawa i Poznań, pojawiły się i inne odmiany gatunku. Na Śląsku rozbłysnęła gwiazda zespołu Kaliber 44 – psycho-rapem nazywano jego pierwszą płytę *Księga Tajemnicza. Prolog*, na której mroczne, psychodeliczne teksty rapowane były do ciężkich podkładów. Część sceny odbiegającą od wizerunku „raperów z ulicy” dziennikarze określają mianem „inteligentnego hip hopu”. Zaliczani do niego są wykonawcy, tacy jak: Paktofonika, Eldo z zespołem Grammatik oraz Fisz. Niektórzy z „intelektualistów”, zwłaszcza ci unikający wulgaryzmów i problematyki „osiedlowej”, przez dużą część środowiska bywają odrzucani jako nieprawdziwi, wykreowani przez komercyjne media⁹.

Pytanie o autentyczność hip hopu warto też postawić w kontekście jego pojawienia się w Polsce. Wyjaśnienie trudno byłoby sprowadzić do wskazania przykładu innych sub- i kontrkultur, takich jak punk czy wcześniej ruch hippisów, które dość szybko przenikały do naszego kraju z Zachodu i po adaptacji do lokalnych warunków stawały się platformą pokoleniowego buntu młodzieży wobec dorosłych i kontrolowanych przez nich struktur społecznych. W tym przypadku sprawę komplikuje kontekst rasowy, trzeba wszak zauważyć, że poza USA hip hop stosunkowo najszybciej przyjął się w państwach takich jak Wielka Brytania czy Francja, a więc tam, gdzie mieszkają spore mniejszości Czarnych, które odegrały rolę swoistego pasa transmisyjnego nowego trendu. Co natomiast sprawiło, że polska młodzież tak ochoczo podchwyciła kulturę wywodzącą się z czarnych dzielnic wielkich miast USA?

Odpowiedź zacząć można od przypomnienia, że hip hop nie jest pierwszym w Polsce przypadkiem popularyzacji idei ruchu wywodzącego się z czarnej kultury. Już od końca lat 70. w naszym kraju obecna była rodzima wersja rastafarianizmu, nurtu religijno-społecznego zrodzonego na Karaibach z takiej interpretacji Biblii, w której Czarni są narodem wybranym, Afryka – Ziemią Obiecaną, a cesarz Etiopii Hajle Sellasje – nowym wcieleniem Zbawiciela. Na pierwszy rzut oka wszystko to słabo odpowiadało polskim realiom, a jednak PRL stał się jedynym krajem w dawnym bloku wschodnim, gdzie rozwinął się ruch rastamanów. Jego upowszechnieniu najbardziej przysłużyła się muzyka reggae, popularna wśród sporej części młodzieży, ale związki rodzimej kontrkultury z kulturą potomków dawnych niewolników znacznie przekraczały poziom upodobań muzycznych.

⁹ E. Zamojska, *Fenomen hip hopu w polskiej kulturze narodowej*, [w:] K. Pająk, A. Zduniak (red.), *Edukacyjne zagrożenia początku XXI wieku*, Warszawa–Poznań 2003, s. 59.

Pełna identyfikacja młodych Polaków z ideami tego „czarnego mesjanizmu” należała wprawdzie do rzadkości (choć i taka się zdarzała¹⁰), ale wiele z nich trafiło w naszym kraju na podatny grunt. Podchwyciono zwłaszcza sprzeciw wobec systemu nazywanego przez rastamanów Babilonem, ciemniącego człowieka, odbierającego mu wolność i godność. Na Karaibach i w Ameryce Babilon oznaczał przede wszystkim porządek narzucony masom czarnej biedoty, a w Polsce mógł być mieszaniną opresywnego socjalizmu realnego, mieszczańskiej moralności i skostniałej kultury oficjalnej. Polscy rastafarianie akceptowali też pacyfistyczną orientację ruchu, jego zainteresowanie dla duchowej sfery życia człowieka i postulat rozpoczęcia zmiany rzeczywistości od siebie samego, tj. pracy nad własną świadomością. Nad Wisłą stali się względnie popularni, bo połączyli wątki znane z innych kontrkultur – np. pacyfizm hippisów i punkowy bunt – z takimi rodzimymi tradycjami, jak mesjanistyczne utożsamienie się z narodem wybranym czy piętno życia w niewoli przez dziesiątki czy nawet setki lat.

Solidarność polskich rastamanów z ich czarnymi braćmi z Karaibów i państw zachodnich wynikała z poczucia wspólnoty doświadczeń: życia w zakłamanym i niesprawiedliwym systemie społecznym, własnej odmienności powodującej napiętnowanie i dyskryminację, tęsknoty do wolności i lepszego świata. „Czują się «białymi murzynami» – jak wielokrotnie mówili w ankietach z tego okresu”¹¹ – pisał o młodzieży lat 80. zeszłego wieku Jerzy Wertenstein-Żuławski. Z podobną analogią mamy do czynienia w przypadku hip hopu. Zasięg jego przyswojenia czy raczej adaptacji na naszym rodzimym gruncie wskazuje, że nie można tu mówić wyłącznie o podzieleniu pewnej mody. Decydującą rolę odgrywają czynniki społeczne i kulturowe, które nie tylko pozwoliły rozwinąć się hip hopowi w Polsce, ale przesądziły również o jego globalizacji. „«Błoki» są wszędzie takie same, a problemy ich mieszkańców podobne. To jest właśnie hip hop” – pisze Kamil Jaczyński, sympatyk i popularyzator tej kultury w Polsce¹². Doświadczenie pochodzenia z biednej dzielnicy najwyraźniej jest podobne bez względu na to, czy dzielnicą tą jest nowojorski Bronx czy warszawski Ursynów. Niezawiniona przez siebie przynależność do niższych warstw społecznych i poczucie dyskryminacji społecznej to – zdaniem Ewy Zamojskiej – jedno ze źródeł identyfikacji szerokich rzesz młodzieży na całym świecie z tym specyficznym produktem czarnych gett amerykańskich miast, jakim jest hip hop¹³. Fascynując prostotą i autentyzmem, powszechną dostępnością i możliwością szczerego przekazu, stał się on wyrazicielem nastrojów młodzieży wywodzącej się z wielkomiejskich blokowisk, pozbawionej perspektyw i świadomej swoich gorszych szans życiowych w porównaniu z rówieśnikami z „lepszymi” dzielnic. Młodzi ludzie w dosadnych, często wulgarnych tekstach

¹⁰ Np. deklaracje KristofarI, lidera wrocławskiego zespołu Stage of Unity.

¹¹ J. Wertenstein-Żuławski, *Między rozpaczą a nadzieją. Rock, młodzież, społeczeństwo*, Warszawa 1993, s. 93.

¹² K. Jaczyński, *Uwarunkowania kulturowe ekspansji hip-hopu*, styczeń 2002, <http://hip-hop.pl/teksty3.php?plik=g14i02.htm>

¹³ E. Zamojska, *op. cit.*, s. 54.

opowiadali o swoich lękach i frustracjach¹⁴. Dziwne brzmienie i dosadne słownictwo wykonawców nie przysporzyły im poparcia elit opiniotwórczych i osób kształtujących politykę mediów o największym zasięgu, ale już wkrótce okazało się, że pokaźna grupa publiczności utożsamia się ze związanym z tym stylem światopoglądem i jest gotowa uznać jego głos za swój własny.

Za pioniera hip hopu uchodzi Kool Herc, emigrant z Jamajki i disc-jockey (DJ) puszczający muzykę na ulicach Bronxu. Herc proste odtwarzanie płyt zamienił na mieszanie ze sobą (miksowanie) fragmentów utworów prezentowanych na przemian z dwóch gramofonów. Wśród uczestników prowadzonych przez niego imprez powstał break-dance, nowy styl tańca oparty w pewnej mierze na ekspresyjnych ruchach Jamesa Browna, znanego czarnego piosenkarza i kompozytora, po części zaś będący rodzajem akrobacji. Podczas swych występów Herc i inni DJ-e nie ograniczali się do miksowania płyt, ale starali się również nawiązać żywy kontakt z publicznością: przez mikrofon komentowali przebieg imprez, pozdrawiali znajomych i zachęcali wszystkich do wspólnej zabawy, posługując się przy tym zwykle rymowanym slangiem. Stopniowy wzrost znaczenia tej zabawy słowem doprowadził do wyodrębnienia się osobnej grupy nazywanej MCs (Masters of Ceremony albo Microphone' Controlers). Wyśpiewywane przez MCs teksty początkowo były jedynie dodatkiem do muzyki puszczanej w klubach i na ulicach, z czasem jednak stały się najważniejszym składnikiem utworów hiphopowych. Rozwój rapu był również mocnym impulsem dla graffiti, napisów i rysunków malowanych w podziemiach metra, na wagonach i na murach kamienic. Obecnie za cztery filary całej kultury hip hop uznaje się na ogół: rymowane melodeklamacje raperów, podkłady muzyczne tworzone przez DJ-ów, taniec break-dance oraz graffiti.

Żaden z nich nie wymaga dużych nakładów finansowych, czynnym uczestnikiem kultury hiphopowej można więc z powodzeniem zostać dysponując minimalnym tylko budżetem. Początkowo do rapowania wystarczył mikrofon i dwa gramofony. To ubóstwo środków przyczyniło się do „odkrycia” skreczowania, szybkiego poruszania w przód i tył płytą położoną na talerzu gramofonu i uzyskaniu w ten sposób dźwięku „szurania”, na przemian podgłaśnianego i wyciszanego. W ten sposób gramofon stał się instrumentem, a „turntablizm” i „granie” na dwóch gramofonach jednocześnie urosło do rangi sztuki wymagającej niemal ekwilibrystycznej sprawności i lat ćwiczeń¹⁵. Inną nadzwyczaj oszczędną techniką jest beat-box, naśladowanie różnych dźwięków ustami, mogące z powodzeniem zastąpić akompaniament.

Najdroższym narzędziem potrzebnym do realizacji nagrania jest przeciętny komputer osobisty wyposażony w kartę muzyczną i program do obróbki dźwięku. Mikrofon i ściany wytłumione tekturowymi opakowaniami po jajkach wystarczą, by młody mieszkaniec bloku mógł się poczuć niemal tak, jakby do swej dyspozycji miał profesjonalne studio. Nie ma konieczności angażowania zespołu muzyków, bo nagrywać można nawet samemu.

¹⁴ Por. M. Babko, *O śląskim hiphopie słów kilka*, „Fa-Art” 2001, nr 6.

¹⁵ B. Haciański, *Wypasiony słownik najmłodszej polszczyzny*, Kraków 2003, s. 50–51.

Na komputerze muzyka zapisywana jest w postaci kilku bądź kilkunastu ścieżek – osobno perkusja, bas, linia melodyczna itd., a na podkład, który powstaje w ten sposób, nakładane są partie wokalne. Do rzadkości należy tradycyjne instrumentarium – gitary, bębny, instrumenty dęte zastępowane są przez sprzęt elektroniczny. Nieliczni twórcy samodzielnie komponują muzykę od początku do końca, nawet oferując szeroką gamę brzmień syntezatory nie cieszą się szczególną popularnością. W hip hopie króluje technika samplowania (ang. *sample* „próbka”) i loopowania (ang. *loop* „pętla”), polegająca na zapętleniu i mikrowaniu niewielkich fragmentów dźwiękowych, zaczerpniętych bądź to z płyt innych wykonawców, bądź z zestawów próbek (sampli), przygotowanych specjalnie do tego typu zastosowań. Taka metoda „komponowania”, świadomie oparta o cytaty i iterację, z trudem poddaje się ocenie w kategoriach zdroworozsądkowo pojmowanej oryginalności, stąd wielu DJ-ów przekornie nazywa hip hop muzyką złodziei. W świecie show-biznesu ma to duże znaczenie z uwagi na problematykę związaną z prawami autorskimi, jednocześnie zaś w zaskakujący sposób koresponduje z ideologią MCs, którzy na pierwszym miejscu stawiają szczerą i autentyczną własną ekspresję, co z jednej strony przynosi napiętnowanie plagiatów, a z drugiej – wypełnia teksty raperów wulgaryzmami i językiem dalekim od literackiej normy.

W Ameryce warstwa liryczna rapu opiera się na slangu używanym w czarnych gettach. W Polsce hip hop odwołuje się do języka ulicy – w tekstach rodzimych wykonawców pojawiają się słowa znane ze słownika dealerów narkotykowych, kibiców piłkarskich, kalki z więziennej grypsery czy hasła zapożyczone od subkultur młodzieżowych. Mogą one pełnić zróżnicowane funkcje: od zasygnalizowania utożsamienia ze środowiskami społecznego marginesu przez stylistyczne wzmocnienie wypowiedzi aż po celowe epatowanie słuchacza wulgarnością. Komercyjną karierę zrobił znaczek „Parental Advisory: Explicit Content” (w Polsce „Uwaga: Niecenzuralne Teksty”), początkowo wprowadzony w trosce o obronę dzieci i młodzieży przed zalewem wulgarności, stał się z czasem „najlepszą reklamą produktu, a wykonawcy zaczęli zabiegać o to, by opatrywano nim ich płyty”¹⁶.

Z drugiej strony nacisk, jaki kładzie się na władanie językiem przez MCs, sprawia, że polski hip hop potrafi być zaskakująco odkrywczy i twórczy, a jego wpływ wykracza daleko poza identyfikujące się z nim grono osób. Pokażna część słów prezentowanych przez Bartłomieja Chacińskiego na stronach *Wypasionej słownika najmłodszej polszczyzny* ma silne związki z kulturą hiphopową – w tym względzie równać się z nimi mogą jedynie słowa zaczerpnięte ze slangu internautów (zresztą często obie te kategorie zachodzą na siebie). Nic tak nie dodaje chluby raperowi jak oryginalne rymy, potencjał słowotwórczy, niespodziewane zbitki słowne czy sprawne improwizowanie (*freestyle*).

Językowa i liryczna sprawność autora jest w hip hopie jednym z najważniejszych powodów jego sławy, ale często bohaterem tekstów staje się sam proces twórczy, rzecz raczej rzadko spotykana w popie czy nawet rocku. Nie brak opowieści o byciu MC, wtrętów autotematycznych, ornamentacyjnej zabawy polszczyzną, ekwilibrystycznego składania

¹⁶ B. Chaciński, *op. cit.*, s. 6.

wyrazów z poszczególnych głosek i przedłużających się ciągów rymów, ujmujących swobodą skojarzeń i wykorzystywaniem dźwiękowej warstwy języka. Niektórzy przy tym świadomie porzucają „uliczne” korzenie i tak daleko posuwają się w rozwijaniu specyficznego artystyzmu swoich utworów, że bywają oskarżani o preintelektualizowanie i uprawianie sztuki dla sztuki, bądź – z drugiej strony – o przedstawianie świata w sposób zbyt hermetyczny lub nazbyt ugładzony dla celów komercyjnych.

Choć hiphopowa twórczość może być – zwłaszcza dla starszego pokolenia – szokująca z uwagi na dosadność cechującą większość raperów, im samym niepodobna odmówić dużej samoświadomości językowej. W 1997 r. pierwszy środowiskowy magazyn „Klan” za najlepszy utwór uznał *Język polski*, nagrany wspólnie przez zespoły Wzgórze Ya-Pa-3 i Kaliber 44, gdzie wśród popisów formalnych dostrzec można nutę językowego patriotyzmu. Język polski okazuje się płaszczyzną zdolną łączyć wykonawców z różnych środowisk i miast, a jeden z MCs, Jajonasz, nawołuje, by „hiphopową mową polskiej rzeczy polskie nadać słowo”. Z kolei tekst piosenki *Slang* warszawskiego rapera Pezeta jest rodzajem rymowanego słownika, który ma wyłuszczać tajniki leksyki używanej przez młodzież spędzającą czas na osiedlowych ulicach, przy czym niektóre z jego definicji same bywają niejasne, nie pochodzą bowiem z języka literackiego, lecz z innych slangów.

Język hiphopowców pełen jest wyrażen takich, jak: „elo” (cześć), „kseroboj” (plagiator albo ktoś nieautentyczny), „zajawka” (zainteresowanie, pasja), „ziomek” albo – częściej – „ziom” bądź „ziomal” (przyjaciel, kolega z podwórka), „ale opcja” (fantastycznie, świetnie) czy „jechać na wolnym” (improvizować). Występuje w nim również pewne zróżnicowanie regionalne, będące rezultatem naleciałości gwarowych i wpływów środowiskowych. Inaczej będzie rapował MC ze śląskich familoków, inaczej student warszawskiej uczelni artystycznej. W ten sposób w języku odciska się samoidentyfikacja społeczna, o której decyduje nie tylko samo pochodzenie z bloku lub poczucie związków pokoleniowych, ale przede wszystkim najbliższa okolica: osiedle, na którym się mieszka, grupa rówieśników z sąsiedztwa, miejsca spotkań z nimi, pobliska szkoła, sklep czy pralnia. W tekstach wielu wykonawców bloki, klatki, ławki, picie piwa, palenie skrętów i gonitwy z policją pojawiają się tak często, że ściągają na cały hip hop zarzuty monotonii, a także deprawacji młodego pokolenia. Tymczasem są one przede wszystkim próbą zapisu doświadczenia osobistego, które – tak się składa – jest jednocześnie udziałem mieszkańców innych osiedli, miast, państw i kontynentów.

Z ulic i prywatek Bronxu i Harlemu pochodzi kolejny składnik kultury hip hopu: break-dance. Jego wykonawcy, nazywani b-boys i b-girls, przykuwają uwagę płynnymi ruchami, gimnastyczną sprawnością i figurami akrobatycznymi. Widowiskowości tańcowi dodaje niewielka powierzchnia, na której realizowane bywają najbardziej nawet skomplikowane układy. W wielkomiejskich warunkach jedyną dostępną dla b-boya sceną stawały się kartonowe maty rozłożone na betonie chodników i ulic, za akompaniament natomiast wystarczała musiała muzyka puszczana z magnetofonu. Minimalne koszty potrzebne do realizacji ulicznego pokazu każdemu pozwalały zaprezentować swoje umiejętności. Pierwszymi tancerzami byli Czarni, wkrótce jednak w ich gronie znaleźli się też emigranci z Puerto Rico

i przedstawiciele innych mniejszości etnicznych. Mieszanka różnorodnych wpływów kulturowych wzbogaciła break-dance o nowe kroki i triki.

Z perspektywy związków hip hopu z biedą i sytuacją społecznej marginalizacji ciekawy jest wpływ, jaki na break-dance wywarła capoeira, brazylijska sztuka wywodząca się z tradycji afrykańskich. Capoeira łączy w sobie elementy walki, tańca, akrobatyki, muzyki i śpiewu. Wśród niewolników i mieszkańców ubogich dzielnic miast rozwijała się pomimo zakazów posiadaczy ziemskich i władz, widzących w niej zarówno niebezpieczną sztukę walki, jak i źródło tożsamości i dumy, narzędzie emancypacji niższych warstw społecznych. Choć break-dance to nie sztuka walki, podobnie jak capoeira dla wielu stał się stylem życia. Najlepsi wykonawcy zyskiwali szacunek kolegów, a dzięki zainteresowaniu, jakie ich taniec wzbudzał wśród przechodniów, mogli również liczyć na pewne korzyści finansowe. W zderzeniu z charakterystyczną dla gett subkulturą gangową rywalizacja między grupami tancerzy niekiedy spełniała również rolę bezkrwawych potyczek i walk o wpływy w poszczególnych dzielnicach i osiedlach. Komercyjny sukces odnieśli zwłaszcza ci, których kunszt stał się sławny poza granicami getta. Gwiazdy breaka występowały na wielu festiwalach, dużych imprezach muzycznych, a nawet oficjalnych uroczystościach państwowych. Wynajmowano ich do tańczenia w teledyskach, nagrywano filmy z ich udziałem i zatrudniano w teatrach do opracowywania układów choreograficznych.

W Polsce sporo młodych ludzi tańczy break-dance na osiedlowych chodnikach, szkolnych boiskach czy w salach gimnastycznych. Tancerzy, podobnie jak grupy capoeira, można czasami zobaczyć na ulicach centrów dużych miast. Choć trudno w tej chwili mówić o jakichś spektakularnych karierach, scena b-boyingu cały czas się rozwija – odbywają się konkursy i turnieje, zespoły i soliści tańczą przy okazji dużych imprez, wyjeżdżają na zagraniczne zawody, niektórzy występują w klipach muzycznych i programach telewizyjnych.

Graffiti, malowanie i pisanie na murach bloków, kamienic, budynków publicznych, na stacjach metra i wagonach pociągów, przypomina znaną od zarania dziejów formę artystycznej aktywności człowieka. Tym, co najwyraźniej odróżnia je od malunków naskalnych, jest rys nielegalności. Graffiti bowiem z założenia jest zajęciem cudzej przestrzeni, nieuprawnionym wkroczeniem w sferę cudzej własności. Dlatego też wciąż trwają spory, na ile jest ono zjawiskiem artystycznym, na ile aktem wandalizmu. Jego początki sięgają przełomu lat 60. i 70. ubiegłego wieku, kiedy to na budynkach, budkach telefonicznych i ścianach przejść podziemnych zaczęły się pojawiać wykonane flamastrem bądź farbą imiona czy pseudonimy młodych ludzi, pragnących oznakować miejsca, w których przebywali. Te próby zaznaczenia swojej obecności w przestrzeni publicznej nazywane były „tagami”. Wśród ich autorów rozpoczął się wyścig o to, kto zostawi najwięcej swoich śladów w możliwie trudnych do oznakowania miejscach. W gettach i slumsach „tagi” często były wyrazem rywalizacji młodzieżowych gangów, które w ten sposób zaznaczały strefy swoich wpływów. Upowszechnienie farb w sprayu sprawiło, że napisy stały się większe, bardziej kolorowe i łatwiejsze do zauważenia. To właśnie tego typu formy stanowią graffiti w ścisłym znaczeniu. W USA, a ostatnio również i w Polsce, szczególną popularność zdobyło malowanie pociągów, stacji kolejowych i ścian metra.

Zwolennicy graffiti podkreślają, że jest to sztuka będąca autentycznym wyrazem życia miasta, barometrem jego nastrojów, wolna od wszelkich pośredników, czy cenzorów, feerią barw i różnorodnością symboli rozkwitająca na wagonach pociągów¹⁷. Dzięki niej nawet zupełnie nieznane osoby mogą zwracać uwagę na siebie bądź swoje poglądy, walczyć o szerokie uznanie lub ważne dla siebie sprawy. Malowanie na pociągach i wagonach metra przydaje graffiti mobilności i pozwala obcować z nim milionom ludzi jadących codziennie do pracy środkami transportu publicznego. Funkcjonowanie tego rodzaju malarstwa ulicznego w pewnym stopniu przypomina strategię reklamy – dotrzeć do możliwie dużej liczby osób i możliwie głęboko zapisać im w pamięć. Różnice jednak nie polegają tylko na tym, że reklama wchodzi w przestrzeń publiczną legalnie, a graffiti na ogół z pogwałceniem prawa, lecz również na finansowym aspekcie obu zjawisk. Reklama jest rodzajem kosztownego przemysłu, wprowadzaniem do wyobraźni masowego odbiorcy znaków i symboli, które łatwo można przeliczyć na pieniądze (wzrost sprzedaży, rozpoznawalność marki) bądź zakres wpływów (mobilizacja społeczna, sukces wyborczy). W porównaniu z nią graffiti jawi się jako przedsięwzięcie niskobudżetowe albo całkiem bezpłatne, niekomercyjne (a wręcz antykomercyjne), czasem bezinteresowne, a więc bliskie ideałowi „sztuki dla sztuki”. Najlepsi z jego twórców zyskali wprawdzie uznanie krytyki i miejsce w galeriach, ale większość pozostaje anonimowa i wciąż skrywa się w podziemiu, nie czerpiąc ze swej działalności żadnych dochodów (choć zdarza się, że sprzedawane są np. reprodukcje ich grafik).

Inna sprawa, że spory „przemysł” wyrósł obok, czy też raczej – przeciwko, graffiti, bowiem bez względu na argumentację jego zwolenników zdecydowaną wojnę wydały mu władze amerykańskich miast, a do skutecznego zwalczania nielegalnych rysunków potrzeba znacznego nakładu pracy i środków. Przeciwnik z zasady działa z ukrycia i możliwie szybko znika z pola widzenia, a jego motywacja dla stróżów porządku bardzo często pozostaje niejasna. Dysproporcja środków, którymi dysponują obie strony, i charakter ich działań w pewnym sensie przypomina wojnę, którą po zamachach z 11 września 2001 r. USA i ich sojusznicy wydali międzynarodowemu terroryzmowi. Porównanie to jedynie częściowo jest nadużyciem, bowiem z punktu widzenia władzy graffiti jest nie tylko wandalizmem i niszczeniem cudzego mienia, ale również działalnością przyczyniającą się do wzrostu poważniejszej przestępczości. W myśl tzw. teorii rozbitej szyby tolerowanie nawet najdrobniejszych wykroczeń owocuje pogardą dla prawa i może szybko doprowadzić do coraz brutalniejszych i groźniejszych działań¹⁸.

Mimo pewnych sukcesów, które w walce z plagą graffiti odnotowały władze amerykańskich miast (zwłaszcza Nowego Jorku), wydaje się, że jego całkowita likwidacja nie jest możliwa. Z jednej strony samo graffiti żywi się etosem zakazanego owocu, stąd tak mizerne efekty przynoszą próby jego „cywilizowania” w rodzaju wyznaczania miejsc, gdzie malowanie jest dozwolone. Wzmoczenie represji często jedynie zwiększa emocje to-

¹⁷ J. Chang, *American Graffiti*, „Village Voice”, wrzesień 2002, <http://www.villagevoice.com/issucs/0237/chang.php>

¹⁸ Por. G. L. Kelling, C.M. Coles, *Wybite szyby. Jak zwalczyć przestępczość i przywrócić ład w najbliższym otoczeniu*, Poznań 2000.

warzyszące twórcom nielegalnych malunków na murach i tym większą przynosi im chlubę w przypadku powodzenia¹⁹. Z drugiej strony daje o sobie znać wspomniana przed momentem dysproporcja środków. Farby w puszcze są tanie i dostępne dla każdego, a ze względu na wielość ich „legalnych” zastosowań trudno sobie wyobrazić, by któregoś dnia można je było wycofać z rynku bądź zastąpić innymi produktami. Z kolei środki zmobilizowane przeciwko osobom malującym na murach są tak znaczące, że gwałtowne ukrócenie procederu graffiti spowodowałoby trudne do przecenienia skutki – tysiące osób (policjantów, ochroniarzy, malarzy czy budowlanców) straciłoby pracę i dochody.

Koncepcja „czterech elementów”, choć tak popularna, że nawet wśród samych hiphopowców bywa już przedmiotem autoironicznych komentarzy²⁰, nie obejmuje swoim zakresem wszystkich kulturowych aspektów opisywanego zjawiska. Pomija np. kwestię ubioru, tego wymiaru hip hopu, z którym najczęściej spotykają się osoby postronne. Tymczasem, mimo nacisku na autentyczną ekspresję i niechęć do bycia „zaszufladkowanymi”, zwolennicy tej kultury w praktyce noszą się w charakterystycznym i dość zuniformizowanym stylu. Najczęściej ubierają szerokie spodnie z obniżonym krokiem, luźne dresy i bluzy z kapturami, czapki-bejsbolówki (popularne są czapki z dużą literą X – symbolem nawiązującym do postaci Malcolma X, z czego chyba nawet wielu noszących takie nakrycie głowy nie zdaje sobie sprawy). Choć niektóre z tych ubrań wytwarzane są przez markowych producentów i bynajmniej nie należą do tanich, sam styl wyraźnie nawiązuje do strojów typowych dla niższych warstw społecznych: biednych z ulic czarnych gett, młodocianych gangsterów czy osiedlowych chuliganów. Szerokie spodnie, ostatnio w Polsce traktowane raczej jako pewien symbol tej kultury niż faktyczny element ubioru, mogą mieć nawet historyczne uzasadnienie: podobne wszak nosili czarni niewolnicy na plantacjach amerykańskiego Południa czy polscy chłopci – pozbawione pasów, mieli je zazwyczaj opuszczone, a krok często znajdował się niemal na wysokości kolan²¹.

Strój hiphopowców umożliwia ich identyfikację, odróżnia zarówno od innych grup młodzieżowych, jak i od „normalnej” reszty. W przeciwieństwie jednak do popularnych w USA złotych łańcuchów i podobnych dodatków, mających przyciągnąć uwagę, w Polsce przeważa swoista estetyka bylejakości. Dominacja kolorów szarych, brzydlawych i czarnych przypomina nieco filozofię „zero look” typową dla kilka lat wcześniejszej tzw. Generacji X i stylu grunge: nie wyróżniać się, wręcz robić wrażenie zaniedbanego, odciąć się od wpływu oficjalnych kreatorów mody. Wprawdzie w grupie hiphopowcy, podobnie ubrani i ostrzyżeni, wyglądają mogą niemal jak paramilitarny oddział, ale w pojedynkę stają się znacznie bardziej niepozorni, zdolni do wtopienia w tłum jako szary przechodzień, wracający z treningu sportowiec, niedbały młodzieniec w zwisających spodniach, z czapką z daszkiem zasłaniającym oczy przed promieniami słońca albo nasuniętym na głowę kap-

¹⁹ Np. jeden z polskich zinoń poświęconych graffiti nosił tytuł *Nie daj się złapać*.

²⁰ B. Chaciński, *op. cit.*, s. 49.

²¹ K. Jaczyński, *Nie szata zdobi człowieka, ale... Język i stylizyka hip-hopowa*, sierpień 2003, <http://hip-hop.pl/teksty3.php?plik=n0149.htm>

turem, który wszak nie musi być żadnym znakiem rozpoznawczym, lecz może po prostu chronić przed zimnem i wiatrem. Gdyby określić ich strój mianem „munduru”, trzeba by dodać, że jest to mundur maskujący.

Na zewnątrz polscy hip hopowcy jawią się zatem jako wypadkowa wpływów rodem z czarnych gett amerykańskich metropolii i zdominowanych przez białych miast i campusów Zachodniego Wybrzeża USA, gdzie narodziła się X Generation, pokolenie dorastające w czasach kryzysu, niepewne swej przyszłości, niechętne komercji oraz nieufne wobec mediów i reklamy. Oba te środowiska łączyła marginalizacja i przeżywane zbiorowo poczucie alienacji społecznej, oba też – samodzielnie i niezależnie od siebie – wypracowały swoiste „brudne” estetyki, które zrobiły furorę w kulturze oficjalnej. Dziś wokół polskiego hip hopu zachodzi proces podobny tego, co Christopher Tison pisał o grunge: „Neutralne, szare, bezwartościowe, bo przywołujące bezrobocie i zdolność wtopienia się w tłum, staje się modnym towarem na nowo powstającym rynku”²², ale jeszcze parę lat temu, w jego heroicznym okresie, zdarzało się, że hiphopowcy sami szyli sobie ubrania (członkowie zespołu Ewenement założyli nawet małą firmę odzieżową o nazwie „Respekt”²³).

Mimo iż rzeczywistość w polskim hip hopie (a przynajmniej w jego „ulicznej” odmianie) jest na ogół odmalowana w ciemnych barwach, bardzo rzadko doszukać się w nim można postulatów jej przebudowy. Rapowcy nie chcą zbawiać świata, chociaż próbują sobie radzić w tym, który jest, albo marzą, by samemu móc w przyszłości prowadzić lepsze życie. Wsparciem zawsze służy grupa przyjaciół z okolicy, bo aby przetrwać w nieprzyjaznym młodemu człowiekowi wielkomiejskim środowisku, potrzebne są zaufanie i solidarność. Pragnienie poprawy własnego losu prowadzi czasami również na ścieżkę bezprawia – kradzieże, drobne rabunki i rozprowadzanie narkotyków są najprostszą drogą do zdobycia pieniędzy. Przy tym w odczuciu wielu hiphopowców, nie wydają się one gorsze od działań elit finansowych czy politycznych, zdemoralizowanych i pazernych, grabiących resztę społeczeństwa, choć bynajmniej nie zmusza ich do tego ich własna sytuacja życiowa²⁴.

Innym sposobem na przetrwanie w świecie szarej rzeczywistości są narkotyki. Ich powszechne używanie trudno jednak byłoby uznać za przejaw tendencji autodestrukcyjnych. Hiphopowcy na ogół są fanami stosunkowo taniej i łatwo dostępnej marihuany oraz podobnych do niej narkotyków „miękkich”, natomiast droższe „twarde” środki odrzucają jako szkodliwe dla zdrowia i niebezpieczne dla osobowości; również alkohol nie cieszy się specjalnie dobrą opinią, co w polskiej kulturze młodzieżowej jest pewnego rodzaju nowością. „Lepiej żebyś pił, niż palił, twierdzi społeczeństwo, z tym że ziele to jest spokój, a alkohol to szaleństwo” – śpiewają Gutek, Bas i Hastu. Zresztą hip hop, który chce być szczerym wyrazem przeżyć i doświadczeń młodych Polaków, nie może przejść obojętnie wobec marihuany również dlatego, że jej używanie stało się niemal powszechnym składnikiem

²² Ch. Tison, XXXXXXXXXXXXXXXX, „bruLion”, nr 25, s. 145.

²³ Wywiad z zespołem, http://www.h_h.friko.pl/pliki/zespoły/ewe_wyw.html

²⁴ Por. np. *Zakazane piosenki. Z raperem Peją rozmawiają L. Ostalowska i C. Ciszewski*, „Gazeta Wyborcza”, 28.11.2002; K. Jaczyński, *Hip-hop jako zjawisko socjalno-polityczne*, VI 2001, <http://www.hip-hop.pl/teksty/projector.php?id=97>

wielkowiejskiej rzeczywistości. Według badań ISP w 2000 r. okazjonalnie paliła ją niemal połowa nastolatków z Warszawy, a liczba ta wciąż rośnie. Populacja jej konsumentów dawno już przestała być marginesem, i to nie tylko w sensie ilościowym, ale również społecznym – coraz częściej po „skręta” czy „fajeczkę” sięgają przedstawiciele elit²⁵. Jeśli cokolwiek w tej sytuacji budzi zdumienie raperów, to fakt, że tak powszechna używka jest zakazana przez prawo. Represje wobec konsumentów marihuany nie są dla nich argumentem na rzecz jej odrzucenia, ale – przeciwnie – dowodzą jedynie oderwania władzy (decydentów, policji) od przekonañ zwykłych ludzi.

Powtarzana wielokrotnie kwestia: „pochodzę z biednej dzielnicy, ale staram się jakoś sobie radzić”, nie zawsze oznacza wejście w konflikt z prawem. Wysokim uznaniem cieszy się czynne zaangażowanie w tworzenie kultury hiphopowej, atutem jest własna praca i jej oryginalne efekty. Pisanie tekstów, miksowanie muzyki, malowanie po murach albo taniec break-dance służyć mają przede wszystkim ocaleniu własnej osobowości. Wyrazić siebie, swoje troski i problemy, to podzielić się nimi z przyjaciółmi i stworzyć więź z tymi, którzy podobnie patrzą na otaczający ich świat. Ideałem jest, gdy można jeszcze na tym zarobić. Raperzy nie twierdzą, że nie chcą sprzedawać swojej muzyki, mówią jedynie, że nie może to stać się celem samym w sobie. Eldo z warszawskiego Grammatika stwierdza w wywiadzie, że zarabianie na hip hopie jest złe, „jeżeli zaczynasz robić coś tylko po to, żeby zarobić”, i dodaje: „nagrywając płytę, nie myślę o zarabianiu, nagrywam ją z chęci, z pragnienia”. Dopóki człowiek jest szczerzy, dopóty nie może się wstydzić tego, że inni płacą za to, co on tworzy. Każdy przecież musi jakoś żyć, również artyści, a zarabianie na hip hopie własną pracą nie tylko łączy przyjemne z pożytecznym, ale jest też uczciwe i legalne.

Polski hip hop bez wątpienia jest inny niż amerykański. Ma inne tradycje, grono odbiorców, otoczenie społeczne, w którym funkcjonuje i rozwija się. Nie odwołuje się do argumentów rasowych, a raczej do etosu kontrkulturowego buntu, nie jest polem potyczek między gangami, lecz artykulacją napięć i konfliktów pokoleniowych, jego publiczność jest statystycznie młodsza, a wykonawcy – lepiej wykształceni. Mniej tu broni, gett, wagonów metra, barier językowych, różnorodności etnicznej i religijnej, a także – mimo wszystko – pieniędzy (również tych, na jakie opiewają kontrakty). Więcej za to szarości, bezrobocia, korupcji, ignorancji i przemijających mód, ale często również autentyzmu czy ambicji literackich. Rodzimy hip hop godzi się z tym, że jego recepcja zjawisk zza oceanu nie ma żadnego odpowiednika, który mógłby oddziaływać w przeciwną stronę. Ma więc świadomość własnej peryferyjności, ale jednocześnie potrafi z niej czerpać pewnego rodzaju „gorzką dumę”.

W obu przypadkach natomiast podobne jest osadzenie w uboższej części populacji, pochodzenie z „gorszych” dzielnic, doświadczenie marginalizacji, braku perspektyw i równych szans w świecie, w którym ciągle narastają różnice majątkowe i kontrasty społeczne. Dopełnieniem bolesnego odczucia tych nierówności jest wspólne dla Czarnych z USA i młodzieży z polskich osiedli przekonanie, że ich przynależność do niższych warstw spo-

²⁵ M. Czubaj, *Polak na zielonej trawce*, „Polityka” 2003, nr 47.

łecznych nie jest skutkiem indywidualnego wyboru czy świadomie podejmowanych (bądź zaniechanych) działań, ale takich niezależnych od człowieka czynników, jak pochodzenie rasowe bądź społeczne. Pomimo to hip hop daleki jest od bierności i postaw kapitulacyjnych. Rozwijając się wśród niezamożnych społeczności doskonale wykorzystał dostępne mu środki wyrazu, niedrogie, ale o dużym potencjale oddziaływania. Co więcej, potrafił przekuć ten swój artystyczny minimalizm w dowód własnej szczerości i bezpośredniości: dobry rym zaprapowany do sklejonego z sampli podkładu stał się odpowiednikiem tekstów wykrzykiwanych przez punków w rytm prostego ale głośnego jazgotu elektrycznych gitar.

Tak jak amerykański hip hop dawno przekroczył granice gett zamieszkiwanych przez mniejszości etniczne, tak hip hop w naszym kraju przestał być jedynie domeną buntującej się przeciwko własnemu losowi młodzieży z ubogich wielkomiejskich osiedli. W obu przypadkach podobnie, choć w różnym czasie, przebojem wdarł się na listy przebojów i artystyczne salony, zawojował media mainstreamu i z kontrkultury z gruntu opozycyjnej wobec kultury oficjalnej stał się jednym z jej składników. O powodzeniu konkretnych wzorów kulturowych na „wolnym rynku mód i idei” decyduje m.in. liczebność grona ich odbiorców, a pod tym względem hip hop ma wyjątkowo duży zasięg, odwołuje się wszak nie do elit czy jednostek o jakiejś specyficznej wrażliwości, ale do wszystkich, którzy doświadczają niedostatku i niepewności jutra. A biednych lub tych, którzy za biednych się uważają, zawsze jest więcej niż bogatych. Paradoksalnie więc komercyjny sukces hip hopu wpisany jest w jego logikę „reprezentowania marginesu”. I choć z jednej strony istnieje pokusa zatracenia się w rzeczywistości show-biznesu i zastąpienia tego, co się chce wyrazić, tym, co chce usłyszeć możliwie szerokie grono odbiorców, z drugiej strony pozostaje nadzieja na znalezienie takiej formuły ekspresji, która będzie jednocześnie szczerym zapisem, artystycznym przetworzeniem codziennej egzystencji, potrafiącym budować emocjonalną wspólnotę młodego pokolenia wychowanego w osiedlach wielkich miast. Jak rymuje Ziaja, występujący jako gość w utworze *Płyta* z debiutanckiej płyty zespołu Fenomen:

*Przekaz, który trafia do ogółu, to jest dla mnie wyczyn
To dla młodych ludzi, bo to głównie ich dotyczy
Niech usłyszą, niech zobaczą, niech odczują to samo
Co widziałem i odczuwałem z chwilą opisywaną.*