

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Filozoficzny

Marta Giza

WYKLUCZENIE SPOŁECZNE ROMÓW W POLSCE
Próba filozoficznej i psychologiczno-religijnej
analizy zjawiska

Praca doktorska

Promotor: ks. prof. dr hab. Józef Makselon

Seminarium z psychologii religii

Kraków 2021

Marta Giza, Wykluczenie społeczne Romów w Polsce. Próba filozoficznej i psychologiczno-religijnej analizy zjawiska, praca doktorska napisana pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Józefa Makselona, Kraków, WF UPJPII, 2021, s.227.

Abstrakt

W pracy przedstawiono zagadnienie wykluczenia Romów w Polsce w oparciu o historyczne, kulturowe, psychologiczne, religijne oraz filozoficzne aspekty omawianego zjawiska. Celem pracy była próba odpowiedzi na pytanie o przyczyny niekorzystnej sytuacji tej mniejszości etnicznej w Polsce. Przedstawione zostały również wnioski z własnych doświadczeń autorki zdobytych w czasie pracy w świetlicy romskiej w Koszarach k. Limanowej. Rozprawa składa się z pięciu rozdziałów, wstępu, zakończenia oraz bibliografii. Zastosowano metodę analityczno-syntetyczną. Zawarta w pracy bibliografia składa się z 226 pozycji.

Słowa kluczowe:

dyskryminacja, kultura, marginalizacja, pragnienie mimetyczne, relacja Ja-Inny, religijność, Romowie, stereotypy, stygmatyzacja, wykluczenie społeczne.

Spis treści

Wstęp	6
Rozdział 1	
WIELOWYMIAROWOŚĆ WYKLUCZENIA SPOŁECZNEGO	14
1.1. Socjologiczne i psychologiczne aspekty wykluczenia społecznego	15
1.2. Przejawy wykluczenia społecznego	26
1.2.1. Stereotypy i uprzedzenia	26
1.2.2. Bierność społeczna	29
1.2.3. Nienawiść	30
1.3. Wybrane filozoficzne refleksje na temat zjawisk społecznych	33
1.3.1. Koncepcja pragnienia mimetycznego René Girarda	34
1.3.2. Teoria uczestnictwa Karola Wojtyły	45
1.3.3. Stosunek do Innego w filozofii Emmanuela Levinasa	48
1.3.4. Relacje z Innym w ujęciu Józefa Tischnera	52
1.3.5. Jacka Filka analiza obcości	59
Rozdział 2	
OBYCZAJOWO-RELIGIJNA SPECYFIKA ROMÓW	63
2.1 Źródła obyczajowości	63
2.1.1. Megaripen	64
2.1.2. Romanipen	69
2.1.3. Autorytet	75
2.2. Przejawy romskiej obyczajowości	77
2.2.1. Zaślubiny i wesele	77
2.2.2. Stosunki rodzinne	81
2.2.3. Narodziny dziecka	82
2.2.4. Choroba, śmierć i żałoba	83
2.2.5. Romskie strategie działania	88

2.3. Rola sakramentów	92
2.3.1. Chrzest	92
2.3.2. Pierwsza Komunia Święta i Bierzmowanie	94
2.3.3. Małżeństwo	94
2.4. Synkretyczny charakter romskiej religijności	95

Rozdział 3

UWARUNKOWANIA WYKLUCZENIA SPOŁECZNEGO ROMÓW

100

3.1. Historyczne tło wykluczenia społecznego Romów w Polsce	101
3.2. Międzynarodowe i krajowe organizacje romskie	106
3.3. Rządowe działania na rzecz integracji społecznej Romów	108
3.4. Dyskurs na temat wykluczenia społecznego Romów w Polsce	110
3.5. Romski stereotyp	114
3.6. Stygmatyzacja	120
3.7. Problem romskiej tożsamości	125
3.8. Rola zagłady w kształtowaniu się współczesnej romskiej tożsamości	130

Rozdział 4

GLÓWNE WYMIARY WYKLUCZENIA SPOŁECZNEGO ROMÓW

136

4.1. Edukacja i wychowanie	136
4.2. Problem pracy	147
4.2.1. Sposoby zarobkowania	150
4.2.2. Pomoc społeczna	151
4.2.3. Rodzina a praca	156
4.2.4. Skutki psychologiczne	158
4.2.5. Wyuczona bezradność a postawa roszczeniowa	165
4.3. Relacje społeczne	167
4.3.1. Mowa nienawiści	167
4.3.2. Samoocena wykluczenia	175

Rozdział 5

WSPÓLNOTY RELIGIJNE A ROMOWIE 179

5.1. Istota i funkcje religii 179

5.2. Kościół katolicki a Romowie 185

5.2.1. Wypowiedzi papieskie 185

5.2.2. Działalność duszpasterska w Polsce 189

5.3. Doświadczenia Romów w Kościele Zielonoświątkowym 192

Zakończenie 205

Bibliografia 211

WSTĘP

Wykluczenie społeczne jest współczesnym pojęciem, które łączy w sobie szereg zjawisk obecnych w przestrzeni każdego typu społeczeństw. O jego uniwersalnym charakterze przesądza niezwykle szeroki zakres znaczeniowy. Należą do nich m.in. ubóstwo, marginalizacja, deprivacja, bierność społeczna, bezradność, analfabetyzm, bezrobocie, różnego typu patologie społeczne. Omawiane zjawisko stanowi problem o charakterze antropologicznym i z tego względu prowadzony jest nad nim namysł na polu wielu nauk, np. socjologii, psychologii, polityki, ekonomii, a także filozofii. Interdyscyplinarność zagadnienia sprawia, że trudno określić wspólny, całościowy sposób rozumienia wykluczenia społecznego. Jak zauważa Damon (2012, s. 19), płynność pojęcia wykluczenia społecznego odpowiada też za jego nośność; nadaje bowiem różnym problemom jednoczący wydźwięk.

W Narodowej Strategii Integracji Społecznej dla Polski przyjętej przez rząd w 2004 r. zawarta jest definicja omawianego zjawiska, w której czytamy m.in.:

Wykluczenie społeczne to sytuacja uniemożliwiająca lub znacznie utrudniająca jednostce lub grupie, zgodne z prawem pełnienie ról społecznych, korzystanie z dóbr publicznych i infrastruktury społecznej, gromadzenie zasobów i zdobywanie dochodów w godny sposób. (NSIS, pkt 4, s. 22).

Do grup podatnych na wykluczenie społeczne powyższy dokument zaliczył osoby należące do romskiej mniejszości etnicznej. Inne wyszczególnione w nim grupy to m.in. dzieci i młodzież ze środowisk zaniedbanych, bezrobotne kobiety, osoby o niskich kwalifikacjach, osoby bezrobotne oraz żyjący w bardzo trudnych warunkach mieszkaniowych. Wydaje się, że Romowie wpisują się również w powyżej wymienione grupy ryzyka (NSIS, pkt 7, s. 67).

Szarfenberg uważa, że należy się zgodzić z Hilary Silver, która przyjęła, iż czynnikiem łączącym różne grupy uznane za zagrożone wykluczeniem społecznym jest ich niekorzystna pozycja społeczna. Na pytanie, na czym ona polega, próbował odpowiedzieć Fred Mahler, wyróżniając szereg wspólnych czynników charakteryzujących sytuację zagrożonych grup. Są to:

- ✓ Pozbawienie władzy i dostępu do podejmowania decyzji,
- ✓ Mniej praw a więcej obowiązków,
- ✓ Mniej możliwości wyboru a więcej ograniczeń,
- ✓ Mniej możliwości ekonomicznych i niższa pozycja ekonomiczna,
- ✓ Mniejsze możliwości edukacyjne, zawodowe, wypoczynku itp.,
- ✓ Większe narażenie na skutki społecznych nacisków i kryzysów,
- ✓ Dyskryminacja prawna,
- ✓ Społeczne naznaczanie (napiętnowanie) i praktyki dyskryminujące (Szarfenberg, 2008, s. 17).

W ich opisie Szarfenberg wskazuje na wyraźne ograniczenie podmiotowości osób, które z uwagi na swoją sytuację stają się zależne od woli i decyzji różnego rodzaju instytucji państwowych. Podlegający takiemu uprzedmiotowieniu człowiek traci w dużej mierze wpływ na szereg sfer życia, w tym bezpośrednio wiążących się z jego wolnością i godnością. Z uwagi na te negatywne konsekwencje proces, z jakim mamy do czynienia, przyczynia się w znacznej mierze do powstania mechanizmów utrwalających zaistniały stan rzeczy, tworząc pewnego rodzaju błędne koło, w którym wykluczenie społeczne staje się już nie tylko skutkiem różnego rodzaju czynników o charakterze społecznym, lecz również przyczyną powstawania dalszych, co sprawia, że wykluczenie społeczne i związana z nim marginalizacja stają się rzeczywistością osób i grup już w nie uwikłanych. Z tego względu omawiane zjawisko wiąże się ze skutkami psychologicznymi, do których zaliczyć można przede wszystkim utratę sensu życia, poczucia własnej tożsamości, wyuczoną bezradność oraz związaną z nią postawę roszczeniową, rozpad więzi rodzinnych i społecznych.

Romowie stanowią największą mniejszość etniczną Europy. Szacuje się, że jest ich około 8-15 milionów. W Polsce populacja ta liczy obecnie (zależnie od źródła informacji) od 13 do 30 tysięcy. osób. Za jedną z czterech zamieszkujących Polskę mniejszości etnicznych zostali uznani w 2005 r. Ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz języku regionalnym precyzuje to pojęcie, ustalając, iż dotyczy ono grup, które są mniejsze liczebnie od pozostałej części ludności Rzeczypospolitej Polskiej, różnią się od nich kulturą lub tradycją oraz językiem, dążą do ich zachowania, zamieszkują terytorium RP od co najmniej 100 lat oraz nie utożsamiają się z narodem zorganizowanym we własnym państwie (Dz.U. 2005 nr 17, poz. 1-3). Według *Encyklopedii PWN* grupa etniczna to:

grupa społ., którą charakteryzuje tylko jej właściwy zespół cech: nazwa (etnonim), język lub zdecydowanie odmienna gwara, wspólne pochodzenie z określonego terytorium lub od

wspólnego przodka, świadomość historii i kultury, system wartości i symbolika grupowa, religia, poczucie więzi łączącej jej członków przy jednoczesnym dystansie do innych grup.

Grupa etniczna ma określone, szczególne zadania. Prężyna (1982, s. 55) tak je opisuje:

Generalnie sprowadzają się one do rozwijania istotnych, konstytuujących ją elementów, jak język, kultura, tradycja. Dzięki temu właśnie możliwe staje się utrzymanie własnej tożsamości, będącej naturalnym i podstawowym celem każdej grupy etnicznej.

Romowie w Polsce należą głównie do czterech grup: Polska Roma (Cyganie Nizinni), Lowarów, Kelderaszów, i najliczniejszej z nich grupy Romów Karpackich (Bergitka Roma), która osiedliła się w kraju najwcześniej. Dokument, który pierwszy raz wspomina o Cyganach, pochodzi z 1401 r. i został sporządzony w Krakowie (Bartosz, 2012, s. 9). W XVI w. przywędrowali do Polski Cyganie z Niemiec, których zaczęto określać później jako Polską Romę. Kelderasze i Lowarzy migrowali z Siedmiogrodu i Wołoszczyzny dopiero w II połowie XIX w. Poza Cyganami Bergitka Roma wszystkie przybyłe grupy prowadziły wędrowny tryb życia, zajmując się głównie handlem końmi, rzemiosłem oraz wróżbiarstwem. Cyganie z grupy Romów Karpackich utrzymywali się z działalności usługowej dla ludności wiejskiej.

Obecnie najwięcej Romów z grupy Bergitka zamieszkuje południową część Polski, głównie małe miasteczka i wsie znajdujące się w województwach podkarpackim, małopolskim, śląskim i dolnośląskim. W przeciwieństwie do nich, pozostałe grupy zamieszkują głównie w miastach: Warszawa, Kraków, Poznań, Łódź, Puławy oraz Mielec. Podział ten spowodowany jest akcjami przeprowadzonymi w czasach PRL, które wymusiły osadnictwo wśród Romów prowadzących nomadyczny tryb życia (Romowie, gov.pl). Poszczególne grupy romskie w Polsce różnią się znacząco od siebie pod względem statusu społecznego, tradycji, używanych dialektów *Romani* oraz stosunkiem do społeczeństwa większościowego. Wymienione różnice znajdują odzwierciedlenie w poczuciu tożsamości poszczególnych grup, która kształtuje się w przypadku Romów w trzech obszarach – wewnątrzgrupowym, międzygrupowym oraz w obszarze relacji z nie-Romami. Choć Romowie od wieków pozostają obywatelami Polski, to jednak silne poczucie odrębności sprawia, że należy postrzegać ich jako osoby mające podwójną tożsamość. Paleczny (2007, s. 155) uważa, iż

dwujęzyczność i dwukulturowość nie jest w przypadku Romów etapem pośrednim, fazą procesu asymilacji, lecz raczej utrzymującym się od wielu pokoleń, permanentnym stanem odrębności etnicznej i ekskluzywizmu kulturowego. Dlatego można mówić w odniesieniu do Romów o istnieniu podwójnej tożsamości kulturowej.

Z tego względu należy przyjąć, iż społeczność ta w dalszym ciągu żyje na pograniczu dwóch kultur, uczestnicząc w różnych zakresach w dobrach przez te kultury oferowanych. Jeśli przyjąć za Czarnowskim (2019, s. 9), że kultura

jest dobrem zbiorowym i zbiorowym dorobkiem, owocem twórczego i przetwórczego wysiłku niezliczonych pokoleń,

to można mówić o niepełnym uczestnictwie Romów w kulturze społeczeństwa większościowego. Wiąże się ono najczęściej z szeregiem barier, a nawet zagrożeń o charakterze społecznym. Zaliczyć do nich można np. dyskryminację, stereotypizację i stygmatyzację. Z tego względu stanowią oni społeczność zagrożoną wykluczeniem społecznym niejako na mocy samych założeń.

Jak zauważa Ewa Nowicka (2009, s. 11), Romowie stają się obecnie przedmiotem badań nowego typu, których specyfika polega na przewadze motywacji ideologicznej nad poznawczą¹. Celem motywacji poznawczej jest poznanie i opisanie podlegających badaniu obszarów kultury dla pogłębienia wiedzy. Taki rodzaj motywacji charakteryzował etnologów i antropologów, którzy jako pierwsi zainteresowali się romskimi społecznościami. Zdaniem Nowickiej, wynikało to z faktu, iż Romowie nie stanowili wówczas „problemu społecznego” w takim rozumieniu, w jakim jest on stawiany we współczesnym dyskursie. Społeczność ta różniła się bowiem tak bardzo od reszty, iż za wcześnie było myśleć, że celem badań ma być próba dopasowania jej do społeczeństwa większościowego. Motywacja ideologiczna wiąże się natomiast z praktycznymi celami. Badacz wybiera obszar zainteresowań ze względu na konkretny problem, który stara się rozjaśnić i podać możliwości jego rozwiązania. Nowicka zwraca uwagę, że drugi rodzaj motywacji szczególnie może mocno wprowadzać rozbieżność pomiędzy tym, jak odnosi się badacz do badanej przez siebie kwestii, a stanowiskiem wobec niej ludzie należący do społeczności stanowiącej przedmiot jego badań. Autorka

¹ Ta zmiana dyskursu wiąże się z powstaniem szeregu nowych instytucji w ramach Unii Europejskiej, których celem jest poprawa politycznej i ekonomicznej sytuacji mniejszości etnicznych. Reinterpretacji podlegają głównie sposoby odnoszenia się do społeczności romskich. Działania zmierzające do asymilacji zostały zastąpione przez starania na rzecz integracji tej mniejszości ze społeczeństwami większościowymi.

zauważa, że wyraźnie widać tego rodzaju zależności w przypadku badań romologicznych.

Kwestie społeczne, jakie usiłują rozwiązać badacze społeczności romskich, stanowią „palący problem” w rozumieniu instytucji, w których imieniu badacz podejmuje swoją pracę. Nie musi to jednak oznaczać, że podobne „odczucie” problemu ma społeczność romska. Autorka stwierdza:

Już zatem wybór przedmiotu badań wprowadza nieuchronnie wartości i kategorie pojęciowe kultury badacza, zupełnie lub przynajmniej częściowo obce społeczności badanej. Istotą profesji antropologa jest badanie. Lecz jego powołanie zawodowe może być niezgodne z odczuciami ludzi, którzy stanowią przedmiot tego badania (Nowicka, 2009, s. 16).

Mając to na uwadze, starałam się podczas studiów nad problematyką dotyczącą zagadnienia wykluczenia społecznego Romów w Polsce, zadbać o jak najlepsze zapoznanie się i zrozumienie opinii samych Romów na temat ich życiowej sytuacji. Niniejsza rozprawa, z uwagi na specyfikę omawianego zjawiska, ma charakter interdyscyplinarny. Omawiając wykluczenie społeczne Romów w Polsce, konieczne jest bowiem wzięcie pod uwagę wyników badań wpisujących się w dziedziny socjologii, antropologii kulturowej, psychologii, religiológii oraz filozofii. Ten niezwykle obszerny zakres tematyczny ograniczony będzie jednak dzięki przyjęciu zasady omawiania danego, bezpośrednio związanego z głównym tematem pracy problemu, w perspektywie prezentowanej przez dziedzinę najbardziej z nim powiązaną. Przedstawienie treści poszczególnych rozdziałów uwidoczni główne problemy i próbę ich opisanie. Z racji podjęcia próby dokonania filozoficznej i psychologiczno-religijnej analizy sytuacji Romów w Polsce, w poniższej pracy zastosowałam metodę opisową, bazując na dostępnej literaturze przedmiotu. W ramach poszerzenia wiedzy z zakresu romologii przede wszystkim o informacje dotyczące relacji łączących Romów z nie-Romami, którzy z różnych względów pozostają z nimi w stałych kontaktach, podjęłam też studia podyplomowe na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Pedagogicznego im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, kierunek: „Romowie w Polsce – historia, prawo, kultura, stereotypy etniczne”. Fragment pracy dyplomowej kończącej studia pt. *Syndrom wyuczonej bezradności a postawy roszczeniowe. Analiza zagadnienia na przykładzie Romów w Polsce* został wykorzystany w niniejszej rozprawie. Miałam też możliwość uzyskania osobistego doświadczenia w pracy z dziećmi romskimi oraz zapoznania się z realiami życia Romów Karpackich zamieszkujących w Łososinie Górnej, pracując w charakterze nauczyciela wspomagającego w Świetlicy Ćwengry, kierowanej przez Caritas Diecezji Tarnowskiej.

Świetlica ta znajduje się w bezpośrednim sąsiedztwie osady romskiej, którą zamieszkuje około 100 osób. Dzięki trwającej półtora roku współpracy z rodzinami dzieci korzystających z zajęć odbywających się w świetlicy mogłam dobrze poznać zarówno nurtujące tę grupę problemy, jak i trudności związane z próbami rozwiązania części z nich. Zdobyte doświadczenie pomogło mi zyskać potrzebny dystans w spojrzeniu na tę etniczną mniejszość, którego nie mogłabym osiągnąć, poprzestając jedynie na badaniu literatury dotyczącej Romów. W trakcie studiów opublikowałam dwa artykuły związane z omawianym tematem pt. *Sytuacja Romów w Małopolsce jako przykład społecznego wykluczenia* oraz *Autorytet u Romów. Próba analizy przemian w zakresie rozumienia funkcjonowania przywództwa*.

W dysertacji używam określeń *Rom* i *Cygan* w zależności od problematyki, którą w danym miejscu analizuję. Choć już od dłuższego czasu panuje przekonanie, iż jedynym właściwym określeniem, jakim mogą posługiwać się osoby w stosunku do tej grupy etnicznej, jest etnonim Romowie, to jednak użycie egzoetnonimu Cygan uważa się za dopuszczalne w wypadku badań naukowych, które mają historyczno-antropologiczny charakter (Bartosz, Szewczyk, 2019, s. 12). Bartosz (2004, s. 90) tłumaczy to względami poprawności o charakterze historycznym:

Pisanie bowiem o Romach w odniesieniu do historii uważam za nieuprawnione, sugerujące istnienie świadomości narodowej i historycznej Cyganów w odległym czasie. Natomiast tam, gdzie mówi się o współczesnych zjawiskach, związanych z polityką integracyjną grup tej narodowości, nazwa Rom ma swoje uzasadnienie.

Ponieważ w pracy często pojawiają się (w różnych kontekstach) odniesienia do kultury romskiej i jej związków z kulturą społeczeństwa większościowego, dlatego przyjąłam tzw. globalne pojęcie kultury, którą Encyklopedia PWN opisuje jako obejmującą

całokształt duchowego i materialnego dorobku społeczeństwa, przekazywanych z pokolenia na pokolenie wierzeń i praktyk jego członków, przyjętych przez nich wzorów postępowania itd.

Prezentowana praca doktorska składa się z 5 rozdziałów, wstępu, zakończenia oraz bibliografii. Rozdział I składa się z dwóch zasadniczych podpunktów. W pierwszym z nich omawiam różne ujęcia wykluczenia społecznego, skupiając się na socjologicznej interpretacji tego zjawiska. Dodatkowo zasygnalizowana została problematyka (rozwinęta

w dalszych częściach pracy) związana z podstawowymi przejawami wykluczenia, do których zaliczyłam stereotypy i uprzedzenia, stygmatyzację, bierność społeczną oraz nienawiść. Część z tych zagadnień omówiona została w perspektywie psychologicznej. Druga część omawianego rozdziału koncentruje się na próbie odnalezienia przyczyn wykluczenia społecznego w obszarze namysłu filozoficznego. W tym kontekście za szczególnie istotną uznałam problematykę związaną z szukaniem źródeł przemocy występującej w relacjach społecznych w teorii pragnienia mimetycznego i mechanizmie kozła ofiarnego francuskiego uczonego René Girarda, którego twórczość można określić jako antropologię filozoficzną. *Mimesis*, rozumiana jako pragnienie Innego, stanowi wprowadzenie do problematyki relacji etycznej i wynikającej z niej odpowiedzialności za Innego w ramach filozofii Emmanuela Levinasa i Józefa Tischnera. Związki pomiędzy innością a obcością w filozofii dialogu przedstawione zostały na kanwie poglądów Jacka Filka. Ostatnim zagadnieniem omówionym z perspektywy filozoficznej jest pojęcie uczestnictwa w rozumieniu Karola Wojtyły.

W rozdziale II skupiam się na obyczajowo-religijnej specyfice Romów, szukając źródeł ich obyczajowości w dwóch niepisanych kodeksach postępowania: *Mageripen* i *Romanipen*. Pierwszy z nich dotyczy wewnętrznego sposobu funkcjonowania tej społeczności opartego na koncepcji skałań, natomiast drugi, oprócz zasad wskazujących na główne wartości kulturowe Romów, odnosi się również do kontaktów międzykulturowych. W rozdziale tym omówiona została również: charakterystyka kultury oralnej Waltera Onga, rola autorytetu opartego na tradycji w romskiej społeczności, romska obyczajowość przejawiająca się w najważniejszych wydarzeniach życiowych oraz romskie strategie działania. Ostatnie punkty tego rozdziału dotyczą życia religijnego Romów. Omówiona została rola sakramentów Kościoła katolickiego w życiu tej społeczności oraz synkretyczny charakter romskiej religijności. Treść opisanego rozdziału dotyczy problematyki antropologii kulturowej oraz religiologii.

Rozdział III stanowi próbę opisu uwarunkowań wykluczenia społecznego Romów. Ukazane zostały konteksty historyczne warunkujące romską sytuację bytową od czasów II Wojny Światowej do czasów obecnych. W dalszej części pracy przedstawiono mobilizację polityczną tej etnicznej mniejszości oraz działania rządu na rzecz integracji społecznej Romów. Uzupełnienie tej tematyki stanowi prezentacja dyskursu, jaki toczy się wśród znawców tematyki romskiej na temat wykluczenia społecznego Romów. Najczęściej wymienianymi uwarunkowaniami wykluczenia społecznego Romów są: romski stereotyp oraz zjawisko stygmatyzacji, które wywierają wpływ na toczący się proces przeobrażeń

romskiej tożsamości grupowej. Tym kwestiom, jak również roli zagłady w kształtowaniu się romskiej tożsamości, poświęcone są ostatnie punkty rozdziału. W rozdziale tym pojawiają się też zagadnienia związane z polityczno-prawną sytuacją Romów w Polsce, barierami natury psychologicznej związanymi ze współżyciem różnych kulturowo społeczeństw oraz próbą przekształcenia czy też wykorzystania traumy Holokaustu jako zwornika jednoczącego różnorakie romskie tożsamości.

W rozdziale IV omówione zostały główne wymiary wykluczenia tej etnicznej mniejszości w Polsce: edukacja i wychowanie, problem pracy i skutki psychologiczne długotrwałego bezrobocia, zagadnienie wyuczonej bezradności i jej związek z postawą roszczeniową oraz relacje społeczne, wśród których szczególną uwagę poświęciłam zagadnieniom mowy nienawiści. Rozdział kończy punkt ukazujący wykluczenie społeczne z perspektywy Romów. Również w tym rozdziale omawiana tematyka wiąże się z socjologią i psychologią.

W ostatnim, V rozdziale konkretyzuje się odpowiedź na pytanie o religijne aspekty wykluczenia społecznego Romów w Polsce. Aby odpowiedzieć na pytanie, czy w przypadku Romów w Polsce obserwujemy zjawisko wykluczenia społecznego, należy uwzględnić też ich możliwości realizacji potrzeb religijnych. Po analizie wartości religii w życiu człowieka zostały więc opisane związki Romów z Kościołem Katolickim oraz Kościołem Zielonoświątkowym, które stanowią główne wspólnoty ich religijnej afiliacji.

Zakończenie jest nie tylko podsumowaniem dotychczasowych analiz, lecz także wskazaniem potrzeby szerszego i wolnego od stereotypów spojrzenia na uwarunkowania życia i funkcjonowania Romów w ponowoczesnej cywilizacji, która z jednej strony neguje stabilność tradycji, a z drugiej walczy o tolerancję.

Rozdział 1

WIELOWYMIAROWOŚĆ WYKLUCZENIA SPOŁECZNEGO

Zjawisko wykluczenia społecznego stanowi temat badań różnych dyscyplin naukowych. Obecne jest również w debatach politycznych i publicystycznych, w których rozpatruje się różne jego przejawy. Chociaż mija już prawie pół wieku, odkąd pojawiło się ono w obszarze zainteresowań nauk społecznych, jego operacjonalizacja nadal pozostaje niekompletna. Z tego powodu koncepcja wykluczenia społecznego wyparła w dużej mierze zakorzenione już w naukowej i publicystycznej tradycji konkurencyjne określenia. Najważniejszym i zarazem najbardziej pojemnym z nich było pojęcie marginalizacji, które zwłaszcza na gruncie polskim zawierało w sobie prawie wszystkie elementy nowego określenia. Zdaniem Frieskiego (2004, s. 11-14) przejście angielskiego zwrotu *social exclusion* przez polską naukę podyktowane jest niemal powszechnym używaniem tego określenia w dyskursie polityczno-prawnym obecnym w agendach Unii Europejskiej. Nowe określenie wyparło stare, by pozostać w zgodzie z administracyjnym żargonem.

Pojęcie wykluczenia społecznego obecne w zjednoczonej Europie z jednej strony zyskało poparcie jako odpowiednie do opisu negatywnych zjawisk dotyczących dużych grup społecznych bez ich napiętnowania. Z drugiej strony jednak było krytykowane, a nawet zwalczane głównie za moralizatorskie i ideologiczne konotacje. Krytyka ta wiązała się, zdaniem Damona (2012, s.17), z obawą o to, że koncepcja wykluczenia społecznego przesłoni fakt istnienia niesprawiedliwości społecznych, które wynikają z uwarunkowań politycznych. Z tego też względu w dyskursie politycznym w okresie lat 70. i 80. zaczęto używać pojęć bieda i ubóstwo lub nowe ubóstwo. Termin ten powrócił jednak w latach 90., stając się dominującym określeniem na szereg negatywnych zjawisk społecznych zachodzących tak na poziomie narodowym, jak i europejskim.

Ze zjawiskiem wykluczenia społecznego wiążą się liczne zagadnienia pokrewne. Kowalak (1998, s. 16) wymienia długą ich listę: niepewność, brak stałości, upośledzenie, jedno i wielowymiarowe ubóstwo, bezbronność, nierówność społeczna, różnice społeczne, nędza, odrzucenie, dyskryminacja, relegacja, segregacja, dyskwalifikacja, deprywacja, odłączenie, brak umiejętności adaptacji, stygmatyzacja, niekorzystna sytuacja, nieformalny

apartheid. W dalszej części tego rozdziału przedstawię bardziej szczegółowo niektóre z nich. Ukazanie szerokiego spektrum rozumienia wykluczenia społecznego zarówno w aspekcie historycznym, jak i współczesnym służyć ma wydobyciu istotnych, stałych cech omawianego zjawiska. Dzięki temu możliwa będzie analiza sytuacji Romów w Polsce, którą przedstawię w dalszych częściach pracy. Ze względu na profil rozprawy, dokonam również próby powiązania wybranych zagadnień z propozycjami interpretacyjnymi niektórych filozofów.

1.1. Socjologiczne i psychologiczne aspekty wykluczenia społecznego

W literaturze przedmiotu funkcjonuje bardzo wiele definicji wykluczenia społecznego. Jeszcze większa jest ilość ich interpretacji i komentarzy. To bogactwo ujęć można tłumaczyć różnicami w zakresie rozumienia istoty omawianego zjawiska, a co za tym idzie zakresu używania tego terminu. Wynikają one z charakteru dziedzin, które zajmują się tą tematyką, jak również z sytuacji społecznej, gospodarczej i politycznej krajów, w których są omawiane. Na rozumienie problemu wykluczenia społecznego ma również wpływ historyczne i kulturowe dziedzictwo tych krajów. Trudno nie zgodzić się z opinią Melerowicza (2017, s. 38), który na podstawie przeglądu literatury wskazał, że konceptualizacja pojęcia społecznego wykluczenia zależy od dyscypliny naukowej oraz indywidualnej interpretacji. To ogólne stwierdzenie właściwie nie domaga się wyjaśnienia. Stanowić jednak może pewne tło do interpretacji wykluczania społecznego jako zjawiska wielowątkowego, kojarzonego także z innymi doświadczeniami społecznymi. W Narodowej Strategii Integracji Społecznej dla Polski (2004, s.20) możemy przeczytać:

W literaturze przedmiotu oraz w licznych dokumentach krajowych i międzynarodowych, definicje wykluczenia społecznego koncentrują się albo na określonych wymiarach zjawiska, np. ograniczeniach instytucjonalno - prawnych, albo na dominującym ryzyku (zagrożeniu wykluczeniem), np. ubóstwie, czy braku kwalifikacji, albo na grupach osób dotkniętych już wykluczeniem społecznym (np. bezdomnych, uzależnionych), albo na ukazywaniu obszarów, w których nastąpiło ograniczenie dostępu (np. do konsumpcji, informacji, kultury). Formułowane są też definicje opisujące proces wykluczania społecznego poprzez ukazywanie jego głównych przyczyn.

Termin wykluczenie społeczne (ang. *social exclusion*) został wprowadzony przez Lenoire'a, autora książki *Les Exclus* w 1974 r. Francuskie *exclusion* najwłaściwiej można przetłumaczyć jako „wykluczenie ze społeczeństwa zorganizowanego”, lecz na gruncie polskim, w okresie wczesnych badań nad tym zagadnieniem, funkcjonowało jako „ekskluzja” (Kowalak, 1998, s. 29). Lenoir posłużył się nim w odniesieniu do grupy osób pozostających poza francuskim systemem ubezpieczeń. Stwierdził, że 10% populacji ludności Francji pozostaje w stanie ekskluzji. Zaliczył do nich następujące grupy: niepełnosprawnych, samobójców, ludzi starych, maltretowane dzieci, osoby uzależnione od narkotyków, przestępców, matki samotnie wychowujące dzieci, rodziny z dużymi problemami, jednostki asocjalne. Zwrócił on też uwagę na sytuację osób niepełnosprawnych, które pomimo materialnego zabezpieczenia pozostają w sytuacji realnego wykluczenia społecznego. Perroux w pracy pt. *Masse et classe* zajął się ekonomicznym i socjologicznym problemem osób wykluczonych z systemu. W jego ujęciu wykluczenie to wielowymiarowe zjawisko bezpośrednio powiązane z ubóstwem. Dostrzegł on trudność w odróżnieniu osób, które znajdują się w ogólnie trudnej sytuacji życiowej od tych, które można uznać za osoby wykluczone. Uważał, że charakterystycznym dla tej grupy jest brak uczestnictwa w dobrach kulturowych i ekonomicznych. Sądzi się, że był pierwszym badaczem, który przeciwstawił uczestnictwo zjawisku wykluczenia (Damon, 2012, s. 16-17).

W próbach bliższego określenia złożoności wykluczenia społecznego wskazuje się na poziom opisu oraz poziom normatywny. Do poziomu opisu, opartego na przeprowadzonych badaniach diagnostycznych, należeć będą teorie społeczne oraz reformy polityczne. Poziom normatywny dotyczy zagadnień obowiązującego prawa. Zagadnienie wykluczenia społecznego można rozpatrywać jako przyczynę zachodzenia pewnych zjawisk, ale i jako ich skutek. Z tego względu w socjologii wyróżnić można kilka rodzajów przyjmowanych definicji; w części z nich kładzie się nacisk na ubóstwo w innych na brak uczestnictwa. Analizując pojęcie wykluczenia społecznego, Szarfenberg (2010, s. 121) wymienia jego trzy wymiary, które wyznaczają konkretną perspektywę badawczą: poznawczą, normatywną i polityczną. Badając to zjawisko w ramach wymiaru poznawczego działania skupiają się na opisie i wyjaśnianiu rzeczywistości. Wymiar normatywny wiąże się z oceną instytucji, jak też i ludzi oraz ich zachowań. Wymiar polityczny dotyczy wywierania wpływu na rzeczywistość poprzez projektowanie zmian w postaci reform. Termin ten przybiera określony wymiar w zależności od celu, jakiemu ma służyć.

Jak już wspomniałam, w polskich badaniach używany był dobrze ugruntowany w naukach termin marginalizacja. Pojęcie wykluczenie społeczne zastąpiło go głównie za sprawą konieczności ujednolicenia terminologii na poziomie międzynarodowym. Obecnie w literaturze różnych dyscyplin naukowych uznaje się te terminy za synonimiczne, choć - na co zwraca uwagę Sztumski (2008, s. 285-286) - *de facto* nie oznaczają tego samego. Marginalizacja odnosi się bowiem do problemu rozwarstwienia struktur społecznych; natomiast sednem wykluczenia społecznego jest usunięcie.

Używając określenia marginalizacja, Frieske (1999, s. 15) w swoich pracach konsekwentnie zwraca uwagę na historyczną ciągłość oraz przyczyny tego zjawiska. Wiąże on je ze stosowaną przez prawo rzymskie karą *proscriptio*. Polegała ona na pozbawieniu dłużnika całego majątku, w efekcie czego stawał się on osobą, która nie miała żadnych praw obywatelskich. Można ją było bez żadnych sankcji zabić, nie można natomiast było udzielić jej schronienia lub żadnej pomocy. W średniowieczu natomiast funkcjonowała sankcja nazwana *Friedlosigkeit* dotycząca tych, którzy byli winni zdrady. Wiązała się ona również z pozbawieniem majątku oraz praw obywatelskich. Instytucje społeczeństw tradycyjnych broniły w ten sposób ustalony porządek przed osobami, które z różnych powodów nie stosowały się do obowiązujących w nim reguł. Wspomniany autor podkreśla, że marginalizacja w społeczeństwach tradycyjnych i nowoczesnych stanowi dwa różne zjawiska. W okresie poprzedzającym nowoczesny porządek społeczny polegała ona na pozbawieniu praw, które przysługiwały osobom lub grupom ze względu na przynależność do określonego stanu społecznego. Nie można było mówić np. o chłopach, którzy pozbawieni byli rozmaitych praw osobistych i politycznych, jako o grupie zmarginalizowanej. Korzystali oni bowiem z praw przynależnych do ich stanu. Ludźmi tworzącymi margines społeczny w tym czasie byli ci, którzy nie potrafili wpisać się w przynależny im status społeczny. Nie spełniając określonych zadań wynikających z usytuowania w hierarchii społecznej, nie mogli również korzystać z przypisanych do niej praw.

Socjolog i teoretyk kultury Stefan Czarnowski, w eseju *Ludzie zbędni* z 1935 r. dokonał analizy genezy ruchu narodowo-socjalistycznego w Niemczech. Uznał, że jego powstanie w tak krótkim czasie było możliwe jedynie ze względu na ogromną liczbę ludzi zmarginalizowanych. Do „ludzi zbędnych” zaliczył: włóczęgów, bezrobotnych, bądź osoby, które pracują w sposób dorywczy, niezaradnych życiowo oraz zawodowych przestępców. Stwierdził, że wszystkie te grupy były oskarżane o prowadzenie

pasożytniczego trybu życia (Kowalak, 1998, s. 8). Ich społeczne potępienie nie wynikało jednak z czynów, jakich się dopuszczali, lecz z faktu, że nie należeli do żadnej z tradycyjnych warstw hierarchii społecznej. Tym samym stanowili oni dowód na niedoskonałość porządku społecznego, gdyż - jak zauważa Frieske (1999) - byli produktami tego porządku.

W 1978 r. *Słownik języka polskiego* podaje definicję marginesu społecznego, która wydaje się odpowiednikiem grupy nazywanej przez Czarnowskiego „ludźmi zbędnymi”, wyjaśniając, że jest to

nieliczna i mało znacząca warstwa społeczna, składająca się z jednostek prowadzących pasożytniczy tryb życia, wykołajonych, naruszających przepisy prawa i normy współżycia społecznego; męty społeczne (Słownik 1978 T.2, s.108. Za: Kowalak, 1998, s. 13).

Tym, co szczególnie przykuwa w niej uwagę, jest jednoznacznie negatywny wydźwięk. Współcześnie definicja zawarta w *Encyklopedii PWN* pozbawiona jest takich określeń. Jednak pozostało w niej echo określenia Czarnowskiego. Czytamy tam:

Margines społeczny, nieliczna grupa społeczna o małym znaczeniu składająca się z jednostek o niskim statusie społecznym, traktowanych jako zbędne ze względu na nieprzestrzeganie ogólnie przyjętych norm i zasad współżycia i subiektywnie za takie uważających się.

To samo źródło definiuje marginalizację jako

proces społecznego wykluczania pewnych grup ludzi z uwagi na względnie trwałą niezgodność ich postępowania z przyjętym przez dane społeczeństwo zespołem norm społecznych.

Kowalak (1998, s.29) uważa, że tym, co łączy osoby zaliczane do marginesu społecznego, jest deprivacja. Zwraca też uwagę, że marginalizacja może dotyczyć wielu różnych dziedzin, które jedynie w jakimś zakresie wiążą się z problematyką społeczną:

Przynależność do marginalnej grupy społecznej określa pozycję jej członków w społeczności jako całości. Zaklasyfikowanie do takiej grupy następuje na podstawie określonych, spełnianych przez daną jednostkę kryteriów i nawiązuje do typowych dla danej grupy, lub oczekiwanych od niej rodzajów zachowania i sposobów życia oraz przypisywanych danej osobie lub grupie możliwości działania lub zachowania.

Kwaśniewski (1997, s. 197) wskazuje na wielowymiarowość omawianego zjawiska, odnosząc je do różnych wymiarów życia społecznego:

Marginalizacja jest zjawiskiem wielowymiarowym; może być rozpatrywana jako cecha stanu więzi, sytuacji i możliwości działania jednostek i grup, udziału w dystrybucji dóbr, uczestnictwa w kulturze, sprawach politycznych, polityce itp. Bywa traktowana przez badaczy i teoretyków jako zjawisko dysfunkcyjne bądź funkcjonalne lub jako „naturalna” właściwość systemu społecznego. Marginalizacja społeczna znajduje także wyraz w postawach, przekonaniach, w ocenie sytuacji życiowej, szans i możliwości efektywnego uczestniczenia w życiu społecznym.

Za jedną ze współczesnych form marginalizacji można uznać etnocentryzm. Jest nią również egalitaryzm jako sposób podnoszenia poczucia wartości własnej grupy etnicznej, przy jednoczesnym umniejszaniu wartości innych grup. Inną formą marginalizacji jest też rasizm symboliczny (awersyjny) jako uosobienie negatywnych wpływów stereotypów określających daną grupę społeczną. Prowadzi to do eskalacji agresji językowej i przekonaniowej. Występuje on również przy jednoznacznie pozytywnej ocenie wartości charakteryzującej grupę własną. Marginalizacja społeczna nie musi dotyczyć dużych społeczeństw, występuje również na poziomie małych grup. Kryterium jest tutaj negatywna ocena wartości grup o niższej pozycji społecznej, która prowadzi do izolacji tych ostatnich. Zwoliński (2008, s.5-8) wymienia również marginalizację spontaniczną, którą opisuje w następujący sposób:

Najmniej zauważalna i niepoddająca się badaniu socjologicznemu jest marginalizacja spontaniczna jako reakcja społeczeństwa na różnego rodzaju grupy reprezentujące odrębność kulturową, obyczajową czy religijną.

Omówione zagadnienia można powiązać z dwoma nurtami współczesnego rozumienia wykluczenia społecznego. Pierwszy odwołuje się do weberowskiego rozumienia marginalizacji, stawiając nacisk na fakt, że to dążenie do maksymalizowania indywidualnych czy grupowych korzyści uruchamia mechanizmy *social exclusion*. Wykluczenie społeczne w rozumieniu Webera jest formą społecznego zamknięcia. Zagrożenie wynika z faktu wykorzystywania przywilejów jakiejś grupy w dostępie do określonych dóbr. Ten nurt rozumienia wykluczenia społecznego opiera się na konfliktowych koncepcjach nierównej dystrybucji zasobów i przywilejów społecznych.

Drugi nurt odwołuje się do kulturowych teorii, które kładą nacisk na procesy zakorzenienia człowieka w społecznej strukturze. Odnoszą się one do Durkheimowskiej koncepcji kulturowej i normatywnej asymilacji jednostki z dominującą kulturą (Grotowska-Leder, 2005, s. 27).

Niemiecki filozof i teoretyk kultury, który zajmował się też socjologią, Georg Simmel w istotny sposób przyczynił się do zrozumienia procesów społecznej marginalizacji, wprowadzając pojęcie „obcego”, który będąc związany z daną społecznością, jednak do niej nie należy. „Obcy” w rozumieniu Simmla to „potencjalny wędrowiec”, ale też i przybysz; osoba, która wchodzi w jakąś strukturę społeczną z zewnątrz i w niej zostaje. Jego członkostwo nie jest pełne, znajduje się on niejako na obrzeżu/granicy społecznych struktur. Według Frieskiego (1999, s. 12), dalsze badania nad marginalizacją pozwoliły odejść od sposobu Simmlowskiego rozumienia „obcego” jako przybysza czy też wędrowca, kierując zainteresowanie w stronę „inności obcego”, wynikającej z niewypełniania kulturowych standardów obowiązujących w danym społeczeństwie. Do zagadnień związanych z omawianym problemem włączono również rozważania na temat relacji dominacji – podporządkowania występującej pomiędzy różnymi grupami społecznymi. W tej perspektywie człowiek marginalny stał się synonimem niepełnego uczestnictwa w danym porządku społecznym, a ułomność uczestnictwa rozumiana była jako konsekwencja wyżej wymienionej relacji w zhierarchizowanej strukturze społecznej.

Rozważając tę tematykę, badacze skupiali się na sposobach postrzegania samych siebie przez osoby zmarginalizowane, wartościach charakterystycznych dla grup zmarginalizowanych oraz sposobie ich odbioru w społeczeństwie. Z tymi zagadnieniami związane są też dwie koncepcje: *underclass* rozumiana jako kategoria struktury społecznej i *kultura ubóstwa*. Koncepcja *underclass* pojawiła się w końcu lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Nazwa ta została użyta przez Myrdala w książce z 1962 r. pt. *Challenge to Affluence* na określenie grupy osób należących do dobrze prosperującego społeczeństwa, które ucierpiały w wyniku zmian strukturalnych związanych ze sposobem dystrybucji dochodów (Frieske, 1999, s. 16). *Underclass* stanowiły osoby bezrobotne lub pracujące dorywczo, które nie uczestniczyły w życiu społeczeństwa. Myrdal akcentował strukturalne przyczyny powstawania *underclass*, jednak później zaczęto ją łączyć z przyczynami o charakterze osobowościowym. Na podstawie oceny cech osób stanowiących *underclass* próbowano oddzielić tych, którzy zostali uznani za winnych swojej sytuacji od tych, którzy

nie mieli na nią wpływu. Golinowska (2008, s. 119) zwraca uwagę, że ten sposób rozumienia wykluczenia społecznego jest obarczony negatywnymi konotacjami. Koncepcja *underclass* wiąże się bowiem z marginalizacją, patologią społeczną, przestępczością, pasożytniczym stylem życia, alkoholizmem i unikaniem pracy. Również Kowalak (1998, s. 114) stwierdza, że wywołuje ona uzasadnione zastrzeżenia z uwagi na użycie terminu klasa społeczna wobec ludzi, których łączy skrajna bieda i brak pracy.

Z biernością i wykluczeniem społecznym łączy się zjawisko ubóstwa. Bieda prowadzi do wykluczenia z powodu braku zasobów materialnych, a związane z nią ograniczenie interakcji społecznych stymuluje postawę bierności. Koncepcja *Kultury ubóstwa* Lewisa ukazuje związki pomiędzy występującą od pokoleń biedą a wytworzonymi przez dotkniętą nią grupy mechanizmami obronnymi. Osoby należące do tych grup mają świadomość ograniczonych możliwości osiągnięcia stanu, który określany jest mianem sukcesu osobistego. Tak jak grupy *underclass*, nie uczestniczą one w podstawowych instytucjach skierowanych do ogółu społeczeństwa. Frieske (1999, s. 17) uważa, że tym, co różni *underclass* i *kulturę ubóstwa* jest inne rozłożenie akcentów oraz moralnych ocen. *Kultura ubóstwa* odnosi się bardziej do osób zamieszkujących dzielnice nędzy, które uznawane są za ofiary procesów zmiany społecznej. Jako takich nie oceniano ich też negatywnie poprzez skojarzenie z wykorzystywaniem państwowych instytucji pomocowych. *Kultura ubóstwa* uważana była za rodzaj mechanizmu adaptacyjnego, który pozwalał przetrwać osobom nie dość sprawnym w realiach nowoczesnych społeczeństw. Stąd termin ten odnosił się głównie do takich zjawisk jak: bierność, niezaradność życiowa, brak poszanowania dla własności, wartości pracy i edukacji, ale też do samotnego macierzyństwa. Krytyka koncepcji *kultury ubóstwa* spowodowana jest tym, że upatruje ona przyczyn ubóstwa głównie w postawie osób ubogich. Nie przykłada się w niej wagi do przyczyn strukturalnych (Kowalak, 1998, s. 114). Można wskazać na pewne punkty stykające zbliżające do siebie obie omówione koncepcje. Jednym z nich jest brak uczestnictwa w instytucjach społecznych spowodowany głównie ubóstwem. Innym są konsekwencje związane z długotrwałą marginalizacją. Można je określić wspólnym mianem mechanizmów umożliwiających przystosowanie się do warunków życia w biedzie poprzez wytworzenie konkretnych form zachowań.

Bardziej rozbudowane, syntetyczne ujęcia wykluczenia społecznego wskazują na ubóstwo, dynamiczność, procesualny charakter oraz wielowymiarowość wykluczenia

społecznego (Szarfenberg, 2008, s. 21). Wykluczenie społeczne jest związane z biedą, choć ten związek jest niejasny. Problemu nie stwarza jednak samo rozumienie wykluczenia społecznego, ale rozumienie ubóstwa. Biedę można bowiem uchwycić jako „biedę dochodową”, ale i jako niedostateczne zasoby, które ograniczają możliwość społecznej partycypacji. Wykluczenie społeczne może też być traktowane jako wielowymiarowe ubóstwo lub też jako korelat ubóstwa. W takim ujęciu poszerzono pojęcie ubóstwa o szereg sfer, w których brak uczestnictwa uznano za przyczynę wykluczenia. Przykładowo za czynnik nowego rozumienia ubóstwa uznano brak dostępu do możliwości rozwojowych.

Dla Giddensa (2012, s. 499) wykluczenie społeczne jest pojęciem szerszym niż ubóstwo, które obejmuje. Jego zakres tworzą różne czynniki zamykające jednostkom lub grupom dostęp do dóbr, w których ma udział większość społeczeństwa. Podobnie uważa Golinowska (2008, s. 116):

Wykluczenie społeczne nie jest synonimem ubóstwa, chociaż ubóstwo jest jednocześnie jednym z czynników wykluczenia społecznego; może być jego przyczyną, współwystępować z innymi wymiarami lub być skutkiem jakiegoś wymiaru wykluczenia, np. bezrobocia. Jednak ubodzy nie muszą być wykluczeni społecznie, a osoby wykluczone nie muszą być ubogie.

Termin wykluczenie społeczne oznacza na ogół globalne zjawisko, którego negatywne konsekwencje starają się zniwelować lub choćby zminimalizować połączone siły nauki i polityki. Wykorzystują one dorobek socjologii i nauk pokrewnych, by prowadzić dyskusję nad możliwościami przeciwdziałania opisywanym przez te nauki negatywnym procesom. Wykluczenie społeczne odmiennie rozumiane jest na gruncie brytyjskim, amerykańskim i francuskim. Badacze angielscy uznają, że przyczyny tego zjawiska są związane z niedostatecznie rozwiniętymi instytucjami (publicznymi i obywatelskimi), które ograniczają osobom wykluczonym możliwość uczestnictwa i podejmowania decyzji w życiu obywatelskim. Amerykańskie badania nad tym zjawiskiem łączą je z dwoma przyczynami: cechami osób wykluczonych oraz działalnością państwa. Pierwsza przyczyna wiąże się tutaj z negatywną oceną osób wykluczonych, przypisując im odpowiedzialność za swoje położenie. Przyczyna druga wskazuje na odpowiedzialność systemu opiekuńczego, który osłabia zdolności do samostanowienia jednostki poprzez zastosowanie niewłaściwych form wsparcia. Francuskie rozumienie

wykluczenia stoi w opozycji do amerykańskiego. Państwo nie stanowi w nim czynnika wykluczającego, to rozwój społeczny oparty na koncepcji otwartego społeczeństwa wywiera wpływ na podejmowane indywidualnie strategie życiowe. Instytucje o charakterze pomocowym mają za zadanie minimalizację nierówności społecznych, które w sposób nieunikniony występują w otwartym społeczeństwie (Golinowska, Broda-Wysocki, 2005, s. 32-33).

W polskich badaniach Golinowska (2008, s. 119-120) wyróżnia trzy źródła koncepcji wykluczenia społecznego. Pierwsze określić można jako historyczne - przyczyn tego zjawiska poszukuje się w przemianach związanych z okresem industrializacji. W takim rozumieniu punkt ciężkości położony jest na niebezpieczeństwach wynikające z braku zakorzenienia w strukturze społecznej. Drugie źródło obecne jest głównie w polityce społecznej - wykluczenie społeczne utożsamiane jest tu z ubóstwem. Charakterystyczne dla polskiego rozumienia wykluczenia społecznego jest ściśle połączenie tego zjawiska z utratą pracy w związku z przeobrażeniami i restrukturyzacją gospodarki. Eksperymenty społeczne państwa socjalistycznego, którego polityka oparta była na wielu instytucjach opiekuńczych, po 1989 r. przestały działać. W ten sposób grono ludzi uzależnionych od prawideł starego systemu rozpoczęło drogę wpisującą się w mechanizmy społecznej degradacji. Trzecie źródło stanowią prace Unii Europejskiej skupione wokół koncepcji integracji społecznej (inkluzji). Zadaniem, jakie stawia przed swoimi członkami Unia Europejska, jest dostosowanie prawa oraz kontrola jego przestrzegania poprzez odpowiednie instytucje w taki sposób, by był zgodny i spójny z jej wytycznymi. To właśnie UE, na co wskazuje autorka (s.116-118), ma obecnie główny wpływ na koncepcję, badania i politykę związaną z wykluczeniem społecznym. Podaje ona, iż w badaniach krajowych i UE uwzględnia się następujące wymiary wykluczenia społecznego: pracę, dochody, edukację, mieszkanie i jego otoczenie, posiadanie dóbr konsumpcyjnych, zdrowie, więzi społeczne – kapitał społeczny, dostęp do usług społecznych, uczestnictwo w kulturze, rekreację i partycypację polityczną.

Wykluczenie społeczne można zatem również rozważać w kontekście osłabienia więzi społecznej. Silne więzi społeczne pełnią dwie ważne funkcje. Z jednej strony stanowią gwarancje wsparcia wspólnoty w sytuacji zagrożenia, z drugiej sprawują kontrolę nad stałością ładu społecznego. Kryzys więzi związany jest z coraz większą mobilnością społeczeństwa, co przyczynia się do osłabienia lub też zerwania relacji z lokalnymi czy też pierwotnymi wspólnotami. Badania nad tzw. kapitałem społecznym wskazują, iż zanikają

tradycyjne formy relacji, jednak wzrasta rola nowych form związanych z technologią i wpływem mediów (Golinowska, 2008, s. 115).

Wykluczenie społeczne interpretowane jest również w kontekście słabości praktycznych zastosowań idei społecznego obywatelstwa. W ujęciu, które można nazwać instytucjonalnym, za podstawę rozważań przyjęto podstawowe dla społecznego obywatelstwa elementy: prawa i obowiązki obywatelskie. Wykluczenie społeczne wiąże się w tej interpretacji z sytuacją braku warunków, którymi są np. podstawowe prawa obywatelskie lub brak realizacji tych praw na skutek dyskryminacji pewnych grup, lub osób oraz niewypełnianie, ale też nieegzekwowanie obowiązków obywatelskich. Tak rozumiane wykluczenie społeczne stanowi skutek działania wymiaru sprawiedliwości (Kowalak, 1998, s. 30). W tym nurcie badań podejmowano też rozważania nad konkretnymi formami interwencji państwa na rzecz obywatelstwa. Można tu wskazać na koncepcję upodmiotowienia, w myśl której polityka przeciwdziałania ubóstwu i wykluczeniu koncentrowałaby się na wzmocnieniu świadomości praw i obowiązków oraz tworzeniu w tym celu odpowiednich instytucji wspierających (Golinowska, 2008, s. 114).

Wykluczenie społeczne ma charakter dynamiczny - stanowi proces, w którym można wydzielić pewne etapy. Paugam nazwał go „dyskwalifikacją społeczną” i podzielił na 3 fazy. Pierwsza określa sytuację, w której osoba bezrobotna lub zatrudniona w pewnych okresach utrzymuje więzi społeczne. W fazie drugiej następuje zniechęcenie do pracy i uzależnienie od opieki społecznej, jednak w dalszym ciągu utrzymane są wybrane role społeczne. Ostatnia faza charakteryzuje się pełnym załamaniem więzi społecznych (Grotowska-Leder, 2005, s.35).

Brytyjski socjolog Anthony Giddens rozumie wykluczenie społeczne jako koncepcję, która powstała na gruncie socjologii do badań nad nowymi formami nierówności społecznych. Definiuje ją krótko:

Wykluczenie społeczne to sytuacja, w której jednostki zostają pozbawione możliwości pełnego uczestnictwa w społeczeństwie (Giddens, Sutton, 2012, s. 498).

Dla tego badacza przeciwieństwem wykluczenia społecznego jest integracja społeczna – włączenie grup marginalizowanych do społeczeństwa. Biorąc pod uwagę ten cel, wyróżnia on „miękkie” i „twarde” podejście do wykluczenia społecznego. W pierwszym celu jest włączenie osób i grup wykluczonych do społeczeństwa. W drugim za cel działań przyjęto integrację społeczną poprzez podjęcie działań

hamujących tendencje i procesy wykluczające w dominujących grupach społecznych. W ten sposób ochrona osób wykluczonych i działania zmierzające do zmiany ich pozycji społecznej związane są z konkretnymi działaniami prawnymi na rzecz przeciwdziałania dyskryminacji.

Dyskryminacja wiąże się zawsze z niekorzystnym wyróżnieniem osoby lub grupy, pozbawieniem równych szans z powodu rasy, płci, koloru skóry, religii, narodowości, pozycji społecznej bądź poglądów politycznych. Można wyróżnić trzy rodzaje dyskryminacji: polityczną, społeczno-ekonomiczną oraz kulturalną. Dyskryminacja polityczna wiąże się z odmową praw politycznych, ograniczoną dostępnością aktywnego uczestnictwa w procesach decyzyjnych (głównie politycznych), brakiem dostatecznej reprezentacji w instytucjach, ograniczeniami w zakresie wolności słowa, swobody poruszania się, jak i wyboru miejsca zamieszkania. Dyskryminacja społeczno-ekonomiczna polega na ograniczeniu dostępu do rynku pracy oraz zasobów i usług społecznych. Ograniczenie w zakresie dostępności oświaty, swobodnego użycia rodzimego języka oraz kultywowania własnej tradycji tworzy dyskryminację kulturalną (Kowalak, 1998, s. 17-18).

Na koniec tej części rozważań chciałabym przywołać definicje zawartą w *Encyklopedii PWN*, według której wykluczenie jest

synonimem trwałej marginalizacji – pozostawania na uboczu spraw, którymi żyje ogół; jego widocznymi przejawami są: wykluczenie z rynku pracy (długotrwałe bezrobocie), nieuczestniczenie w życiu publicznym (czego wskaźnikiem jest absencja wyborcza), izolacja kulturowa i deprywacja materialna – fakt bycia ubogim; z kategorii ludzi wykluczonych rekrutują się członkowie tzw. podklasy, czyli kategorii niepodlegającej mechanizmom kształtującym strukturę klasową ze względu na takie czynniki, jak miejsce w zawodowym podziale pracy, stosunek do własności, posiadanie kapitałów wiedzy, kwalifikacji i siły roboczej; ludzie wykluczeni nie mają organizacji, która broniłaby ich interesów, nie są również obiektem zainteresowania polityków.

Podobną definicję wykluczenia społecznego odnajdujemy w *Encyklopedii zarządzania*, gdzie czytamy:

Wykluczenie społeczne to sytuacja, w której dana jednostka będąca członkiem społeczeństwa nie może normalnie uczestniczyć w działaniach obywateli tego społeczeństwa, przy czym ograniczenie to nie wynika z jej wewnętrznych przekonań, ale znajduje się poza kontrolą wykluczonej jednostki. Wykluczenie społeczne jest zjawiskiem wielowymiarowym

i w praktyce oznacza niemożność uczestnictwa w życiu gospodarczym, politycznym, jak i kulturowym, w wyniku braku dostępu do zasobów, dóbr i instytucji, ograniczenia praw społecznych oraz deprywacji potrzeb.

Wielowymiarowość wykluczenia społecznego można ukazać również poprzez wskazanie istotnych czynników i mechanizmów psychologicznych.

1.2. Przejawy wykluczenia społecznego

1.2.1. Stereotypy i uprzedzenia

Podczas rozmaitych debat na tematy społeczne bądź polityczne, a także w literaturze psychologicznej często używane jest pojęcie stereotypu. Choć wydaje się ono oczywiste, to jednak we współczesnych ujęciach psychologii społecznej ukazuje się nowe jego znaczenia i uwarunkowania oraz wiąże się je z uprzedzeniami (Macrae, Stangor, Hewstone, 1999). Słowo stereotyp według greckiego pierwowzoru oznaczające stężały obraz, współcześnie definiowane jest przez Encyklopedię PWN jako „podzielana społecznie wiedza, poglądy i oczekiwania wobec danej grupy społecznej”.

Stereotyp można rozpatrywać jako jeden z przejawów kategoryzacji społecznej, czyli sposobu, którym posługujemy się przy tworzeniu podziałów grupowych wyznaczających granicę: „My” – „Oni”. Taka, z konieczności uproszczona i schematyczna wiedza, pozwala nam dokonać redukcji w zakresie dysonansu poznawczego czy też konfliktu wartości w sytuacjach, w których brakuje nam odpowiedniej wiedzy, by je zrozumieć, lub też nie mamy na to czasu albo odpowiedniej motywacji. Wojciszke (2016, s. 475) opisuje stereotyp jako

schemat reprezentujący grupę lub rodzaj osób wyodrębnionych z uwagi na jakąś łatwo zauważalną, określającą ich społeczną tożsamość cechę, taką jak płeć, rasa, narodowość, wiek czy zawód.

Stereotypy wiążą się z uprzedzeniami wyrażającymi nastawienie/osąd w stosunku do członków innej grupy. Jako takie prowadzą do określonych reakcji - w przypadku uprzedzeń jest nią dyskryminacja. Stereotyp jako schemat poznawczy funkcjonuje głównie w wymiarze grupowym (kulturowym), choć można też mówić o stereotypie indywidualnym, powstającym na podstawie osobistych doświadczeń. Badania wykazały,

że zarówno stereotypy, jak i uprzedzenia są bardziej złożone, niż wcześniej myślano z uwagi na różną trwałość oraz możliwe modyfikacje:

W pewnych sytuacjach stereotypy znacząco wpływają na ludzkie sądy i zachowania, w innych natomiast nie wywierają żadnego wpływu. Wreszcie, niektórzy ludzie regularnie odwołują się do stereotypów, podczas gdy inni w ogóle tego nie robią (Macrae, Stangor, Hewstone, 1999, s. 9).

Stereotyp różni się od uprzedzenia tym, że może być pozytywny lub negatywny; uprzedzenie natomiast zawsze jest związane z negatywną oceną. Stereotypy charakteryzuje bierność i związane z tym stosunkowo niewielkie emocjonalne zaangażowanie. Uprzedzenia natomiast mogą stanowić silną motywację do działania, gdyż wiążą się zazwyczaj z silnymi emocjami. Stereotypy mogą istnieć samodzielnie, uprzedzenia występują natomiast w połączeniu z konkretnymi stereotypami. Badacze z nurtu społeczno-kulturowego są zdania, że wpływ na powstawanie i rozwój bądź też zanikanie uprzedzeń ma proces socjalizacji. Zwolennicy nurtu psychodynamicznego skupiają się natomiast na wewnętrznych predyspozycjach jednostki, ukształtowanych w wyniku osobistych doświadczeń. W modelu poznawczym, posługującym się pojęciem kategoryzacji rozumianej jako naturalny dla umysłu ludzkiego sposób przyswajania i porządkowania napływających z otoczenia informacji, kładzie się nacisk na ważność i specyfikę przetwarzania informacji w procesie uczenia się. Różne napływające informacje łączą się z innymi należącymi do tej samej grupy, tworząc bardziej rozbudowany obraz rzeczywistości. Zgodnie z modelem dysocjacji Devine'a informacje napływać mogą na dwa różne sposoby; niezamierzony (spontaniczny, oparty na wiedzy potocznej), który prowadzi do powstania różnego rodzaju stereotypów i zamierzony (świadomy), który rozwija rzetelną wiedzę na dany temat. Teoria tożsamości społecznej Tajfela próbuje natomiast powiązać mechanizm tworzenia się uprzedzeń z uniwersalną potrzebą każdego człowieka do stworzenia i zachowania pozytywnego obrazu samego siebie opartego m.in. na przynależności do konkretnej grupy społecznej. Z tego względu wytwarzane są modele porównujące różne grupy z wyraźnie widoczną preferencją grupy własnej (Pospiszył, 2008, s. 54-64).

Stereotypy wiążą się zatem z samooceną. Chodzi nie tylko o ich indywidualny wymiar, lecz także o fakt tzw. zbiorowej samooceny powiązanej z tożsamością grupową. Okazuje się bowiem, że zbiorowa samoocena może pomagać w podwyższaniu indywidualnej samooceny (Stangor, Schaller, 1999, s. 33). Stereotypy uzasadniają status

quo, pozwalają kojarzyć z własną grupą szlachetne i wyjątkowe cechy, a innych traktować jako ucieleśnienie wszystkiego, co stanowi ich zaprzeczenie. Co więcej, należący do obcej grupy są

nie tylko spostrzegani jako obdarzeni cechami, które odzwierciedlają wykonywane przez nich zadania, ale także uważani za naturalnie dostosowanych do pełnienia takich ról (Mackie, Hamilton, Susskind, Rosselli, 1999, s.55).

Zastanawiając się nad powstawaniem stereotypów, warto zwrócić uwagę na najbardziej oczywisty powód, jakim jest zespół rozmaitych potrzeb psychicznych. Ludzie często nawiązują do nich, tłumacząc swój stosunek do innych. Psychologowie kliniczni i społeczni podkreślają jednak, że proces stereotypizacji w znacznym stopniu przebiega automatycznie. Można więc mówić o jego nawykowym charakterze. Zauważa się, że jest on

zapewne wzmacniany przez zniekształcenie systematycznego przetwarzania informacji, które przyczynia się do powstawania w umyśle zbioru fałszywych danych, potwierdzających stereotypowe przekonania (Bodenhausen, Macrae, 1999, s. 191).

Niektórzy badacze zauważają, że próby stłumienia stereotypów nie przynoszą pożądanych skutków, okazuje się bowiem, iż ulegają one wówczas wzmocnieniu (mechanizm sprężyny). Być może należy przyznać rację psychologowi społecznemu, który pisze:

Niejednokrotnie powtarzam, że wszyscy posługujemy się stereotypami, a pierwszym krokiem ku ich przekroczeniu jest przywołanie ich na pierwszy plan, gdzie mogą zostać poddane miazdzącej krytyce (Schneider, 1999, s. 365-366).

Zresztą, zauważają to sami autorzy książki *Stereotypy i uprzedzenia* podejmując zagadnienie związku stereotypów z kulturą. Czytamy bowiem, że

czynniki kulturowe sugerują (choć nie dyktują) treść stereotypów – czyli to, co myślimy o różnych grupach – poprzez bezpośrednie promowanie niektórych stereotypów oraz pośrednio – poprzez sprzyjanie bądź utrudnianie pewnych zachowań poszczególnym grupom ludzi (...) kultura ogranicza możliwości poznawcze, często w sposób aktywny – wręczając nam kulturowo aprobowany komplet narzędzi poznawczych. Mówi się nam nie tylko, co mamy myśleć, ale także – w jaki sposób (Macrae, Stangor, Hewstone, 1999, s. 349).

Omawiając problematykę stereotypów i uprzedzeń nie można pominąć zagadnienia stygmatyzacji. Zdaniem Goffmana (2005), stygmatyzacja odgrywa rolę nadrzędną w stosunku do stereotypizacji, która stanowi jej bardzo ważną część. Rozróżnienie wirtualnej i aktualnej tożsamości społecznej, wprowadzone przez autora *Piętna*, ukazuje relacje, w jakiej pozostaje ona do procesu stygmatyzacji. Tożsamość określona jako wirtualna jest tożsamością związaną z oczekiwanym wyobrażeniem osoby. Aktualna tożsamość społeczna natomiast to rzeczywista prezentacja osoby w określonej sytuacji. Stereotypy wyznaczają więc niejako treść tożsamości wirtualnej. Rozbieżność (negatywnie odbierana) pomiędzy wirtualną a aktualną tożsamością stanowi istotę stygmatyzacji (Czykwin, 2007, s. 34-35). Stereotyp, w przeciwieństwie do stygmatu, nie wywołuje sam z siebie emocjonalnego naznaczenia, odnosząc się przede wszystkim nie do stereotypizowanego przedmiotu, lecz do tego, jak jest on postrzegany przez daną grupę podmiotów. Czykwin (2007, s. 39-44) zauważa, że stygmatyzacja:

- ✓ ma charakter moralny,
- ✓ charakteryzuje się inercją,
- ✓ jest nie do końca uświadomiona przez stygmatyzujących,
- ✓ nie ma charakteru racjonalnego,
- ✓ może być spostrzegana przede wszystkim z perspektywy spostrzegającego,
- ✓ centralną kategorią pojęciową związaną ze stygmatyzacją jest „poczucie godności”,
- ✓ wywołuje postawy ambiwalentne.

1.2.2. Bierność społeczna

Rozpatrując zagadnienie uczestnictwa, konformizmu czy dystansu społecznego warto zatrzymać się nad zjawiskiem bierności społecznej. W popularnym rozumieniu jest ona przeciwieństwem aktywności i zaangażowania. Jednak bardziej pogłębiony opis tego zjawiska wskazuje na wiele uwarunkowań i konsekwencji bierności społecznej. W jednym z naukowych opisów bierność jest definiowana jako

obserwowany w zachowaniu danej osoby brak przejawów jej woli, przeciwieństwo aktywności, czyli zachowania powodowanego wolą. Wymiar bierność - aktywność opisuje zatem poziom manifestowania w działalności własnej woli. Mylona czasem z beczynnością, brakiem reakcji, bierność nie jest z nią tożsama - brak działania może bowiem manifestować

zarówno nieobecność, jak i – przeciwnie – hamujący wysiłek woli (Lewandowska, 2008, s. 19).

Powiązanie zjawiska bierności z działaniem woli wydaje się interesujące. Odsyła ono do problematyki sensu życia, który konstytuuje się poprzez konkretne postawy i odniesienie do wartości. Jeżeli człowiek nie jest w stanie dotrzeć do absolutnego sensu własnego życia, wówczas pojawiają się postawy fatalistyczne, prowizoryczne, kolektywistyczne czy fanatyczne (por. Frankl, 1984). Można zatem przyjąć, że warunkiem zrozumienia wycofywania się z aktywności jest analiza filozofii życiowej danej osoby czy grupy społecznej (etnicznej). Chcąc zatem lepiej zrozumieć to zagadnienie, należy zwrócić uwagę m.in. na przekonania osób biernych dotyczące braku wpływu na własne życie. Konsekwencjami takich postaw są:

a) niższy poziom więzi społecznych (przede wszystkim sąsiedzkich), (b) silniejsze poczucie krzywdy i niezadowolenie z życia, (c) silniejsza alienacja od władzy i większe oczekiwania od władzy, (d) słabszy związek z miejscem zamieszkania (Keplinger, 2008, s. 39).

W badaniach bierności społecznej zwraca się uwagę także na tzw. wybiórczą bierność. Polega ona na tym, że osoba wyłącza się z uczestnictwa w pewnych działaniach i relacjach, jest natomiast aktywna w innych. W związku z tym postuluje się, żeby bierność rozumieć wielowymiarowo, podobnie jak jej związek z wykluczeniem. Bierność, rozumiana jako reakcja na strukturę społeczną, zazwyczaj pojawia się jako skutek wykluczenia. Scheuer (2018, s. 440-441) w związku z tym pisze:

Oczywiście może się zdarzyć, że wskutek np. ekonomicznie uwarunkowanego wykluczenia jednostka ograniczy do niezbędnego minimum swój udział w interakcjach społecznych w ogóle. Daje się jednak jednocześnie pomyśleć sytuacja (...), iż będzie wykazywała wzmoczoną aktywność w życiu politycznym, już choćby po to właśnie, aby zmienić porządek, który powoduje jej wykluczenie.

1.2.3. Nienawiść

Podjmując próby wyjaśnienia powodów pojawiania się uprzedzeń, stereotypów czy też wykluczenia społecznego, należy także odwołać się do zjawiska nienawiści. Według *Słownika współczesnego języka polskiego* nienawiść to:

Uczucie będące połączeniem wstrętu, niechęci, wrogości itp. w stosunku do kogoś lub czegoś, często powiązane z chęcią zniszczenia osoby lub rzeczy będącej obiektem tego uczucia, z pragnieniem odwetu, zemsty (Dunaj, 1996, s. 599).

Nawiązując do filozofii Schelera, który uważał, iż nienawiść – podobnie jak miłość - nie daje się sprowadzić do kompleksów uczuć i dążeń, M. Żardecka-Nowak (2016, s.60-61) pisze:

Nienawiść to uparte i nieustępliwe stawianie kogoś niżej, widzenie go zawsze w złym świetle. Taki sposób odnoszenia się do drugiego miałby pełnić rolę aktu poznania, nigdy jednak nie może za poznanie być uznany (...) Nienawiść nie jest poznaniem, lecz (podobnie jak miłość) aktem i ruchem – spontanicznym aktem duchowym i poruszeniem serca obierającym odmienny kierunek niż w miłości. Akt poznawczy zakłada pewien dystans do przedmiotu, tymczasem w nienawiści (tak jak w miłości) dystansu brakuje.

Być może jakimś wskazaniem drogi zapobiegania nienawiści jest kształtowanie tzw. inteligencji emocjonalnej, która łączy się bardzo wyraźnie z osobowościową dojrzałością. By ten problem nieco przybliżyć, odwołajmy się do niektórych danych psychologicznych na temat nienawiści, która stanowi przejaw lub źródło agresji. Z nieuświadomionych pokładów ludzkiej psychiki wyłania się zachowanie obronne i wtedy:

Nienawiść oskarża, choć nie zna, osądza bez wysłuchania, skazuje, bo tak się jej podoba. Nie uszanuje niczego, przekonana, że walczy z jakimś powszechnym spiskiem (Glucksmann, 2008, s. 10).

Ze zjawiskiem nienawiści łączy się w wieloraki sposób fakt czy proces alienacji. Zwrócił na to uwagę Karol Wojtyła w kontekście analizy partycypacji. Alienacja oznaczać może przeżywanie drugiego człowieka jako obcego, a zarazem obdarzonego mniejszą godnością. Taki stosunek sprawia, że:

Nie chcę wówczas otworzyć się na to *ja* drugiego, jestem ślepy na jego potrzeby, nie przyjmuję sygnałów dialogu i nie chcę zrealizować postawy uczestnictwa, do której jestem wewnętrznie wezwany (Waleszczuk, 2016, s. 78).

T. Scheff - jeden z najbardziej znanych współczesnych socjologów emocji zauważa, że miłość i nienawiść jako złożone emocje są w różny sposób uwikłane w tworzenie się więzi społecznych. Miłość przez trzy relacje, w jakie się wpisuje, tj. przywiązanie,

zestrojenie i atrakcyjność, umacnia więzi społeczne dzięki temu, że staje się źródłem poczucia spełnienia, dumy, szczęścia oraz sprzyja rozwojowi tożsamości. Nienawiść natomiast oznacza uczucie silnej wrogości, niechęci, odrazy, gniewu, wściekłości i wstydu, który rozwija się w wyniku

poczucia odrzucenia, braku akceptacji i szacunku ze strony innych, popełnionych błędów i porażek oraz wykroczeń przeciw uznawanym normom moralnym (Jasińska-Kania, 2010, s. 76).

Wykluczenie społeczne jest wyzwaniem dla realizacji podstawowej potrzeby afiliacji. W psychologii społecznej podkreśla się, że grupy mogą używać wykluczenia jako środka kontroli zachowania poszczególnych członków, a poprzez to wpływać na subiektywne wartościowanie grupowych norm. Wykluczenie generuje szereg dysfunkcji. Wśród nich warto zwrócić uwagę na zaniżenie samooceny, wzrost gniewu i agresji, wykluczenie czy ograniczenie realistycznego wartościowania zjawisk. Obserwuje się również postawy wycofywania się, a także przejmowania zachowań z podtekstem poczucia krzywdy. Wykorzystując rozmaite metody samooceny przystosowania, dobrostanu psychicznego oraz emocji stwierdzono między innymi, że ludzie wykluczeni z pożądanych przez siebie relacji albo grup przejawiają szeroką gamę negatywnych emocji, takich jak gniew, wstyd, zazdrość, litość, obniżenie poziomu zadowolenia z życia i poczucia jego sensu oraz nadziei, większy poziom lęku, a nawet ból fizyczny. Co ciekawe, w badaniach neurofizjologicznych przy pomocy rezonansu magnetycznego ustalono, że te same obszary mózgu są aktywowane podczas fizycznego bólu, jak i podczas społecznego wykluczenia. Mniejsze poczucie przynależności – związane z obniżeniem samooceny i dobrostanu psychicznego – może przejawiać się pod postacią symptomów chorobowych, w tym depresji (Hutchison, Abrams, Christian, 2007, s. 30-38).

Świat kultury jest zawsze światem wartości, wśród których jednymi z najważniejszych są wartości społeczne. Opisane powyżej zjawiska tworzą sprzyjające tło, na którym może zachodzić proces wykluczenia społecznego. Przykładem tego mogą być słowa Groma (2009, s. 157-158), który zauważa:

Uprzedzenia o charakterze etnicznym i rasistowskim jako takie nie oznaczają jeszcze gotowości do stosowania przemocy, tworzą jednak podstawę do nastawień wrogości do obcych oraz negatywnego traktowania (dyskryminacja) innych ze względu na ich przynależność

do określonej grupy, którą dewaluje się jako mniej inteligentną, uciekającą się do oszustw, chciwą itp.

Za jedną z najważniejszych przyczyn wykluczenia społecznego uznaje się powszechnie ubóstwo wynikające z długotrwałego bezrobocia oraz powiązany z tym problemem brak uczestnictwa w dostępnych dla społeczeństwa dobrach (w tym różnego rodzaju instytucjach). Sytuacja, w której znajdują się osoby wykluczone oznacza więc bycie

poddanym presji i doświadczeniom prowadzącym do niepewnej egzystencji, życia w teraźniejszości, bez tożsamości zapewniającej poczucie bezpieczeństwa, jak również bez szansy rozwoju osiąganego przez pracę i styl życia (Standing, 2014, s.60).

Bardzo szeroki zakres prowadzonych analiz sprawia, że wciąż poszerza się liczba grup uważanych za zagrożone społecznym wykluczeniem. Z tego względu zasadne jest zwrócenie uwagi na te mechanizmy funkcjonowania społecznego, w których szczególnie dobrze uwidocznione są źródła czy też przyczyny międzyludzkiej agresji. Wykluczenie społeczne wiąże się zawsze z występowaniem zjawisk naruszających ludzką godność. Biorąc pod uwagę różnorakie konsekwencje wynikające z samej istoty procesu wykluczenia społecznego oraz zjawisk mu towarzyszących, należy podjąć próbę zrozumienia ich w kontekście przynajmniej niektórych interpretacji filozoficznych.

1.3. Wybrane filozoficzne refleksje na temat zjawisk społecznych

W poniższym punkcie będą przedstawione poglądy głównych przedstawicieli filozofii dialogu, którzy pomagają lepiej zrozumieć relacje interpersonalne.

Dialog, w rozumieniu filozofii dialogu, stanowi podstawowy sposób bycia człowieka. Jednak należy go właściwie zrozumieć. Tym, co łączy przedstawicieli tego kierunku, są odniesienia do Biblii, jej sposobu rozumienia świata i człowieka, a także relacji do Boga. Dla Levinasa figurą najlepiej oddającą to, co najistotniejsze w jego filozofii, jest postać Abrahama, który usłyszawszy głos Boga, wyrusza w drogę ku ziemi obiecanej. Spotykani po drodze ludzie są dla niego posłańcami Nieskończonego – drogowskazami wytyczającymi szlak wędrówki. Przeciwnieństwem figury Abrahama jest homerycki Odys wracający do ziemi, z której wyszedł. Jego wędrówka zamyka się

w swoistym kole. Wychodzi od tego, co znane, by po wielu doświadczeniach i przeciwnościach odzyskać to, co utracił. Jak pisze Tischner (1986, s. 62), dla Odysa ludzie stanowią zazwyczaj przeszkodę w osiągnięciu celu. W filozofii dialogu świadek jest drogowskazem, autorytetem, który otwiera na myślenie przedmiotowe:

Myślenie dialogiczne jest zatem tak naprawdę procesem konstytuowania się naszej tożsamości w zetknięciu ze świadectwami innych żywych lub zmarłych, a może żyjących inaczej w śladach, które pozostawili; w listach, dziełach, życiowych wyborach. Myślenie to, nazwane także nowym myśleniem, nie jest zwykłą wymianą informacji, artykułowanych treści, lecz jest ono generowaniem sposobów bycia (Brejda, 2020, s. 203).

Myśl Girarda, choć nie można go jednoznacznie uznać za filozofa, skupia się na relacjach międzyludzkich badanych na poziomie analizy istotnych dla europejskiej kultury tekstów. Niektórzy uczeni są zdania, że prowadzone przez niego badania można zaliczyć do filozofii kultury. Wskazują również na powiązania myśli Girarda z francuskimi filozofami, wśród których wymieniany jest Levinas. Powodem tego jest wprowadzenie przez niego pośrednika - *Innego*, który jako model pragnienia staje pomiędzy ja pragnącym a przedmiotem (Strączek, 2015, s. 84-103). Z tego względu oraz z powodów bezpośredniego, moim zdaniem, powiązania jego badań ze zjawiskiem wykluczenia społecznego, zamieszczam opracowanie jego myśli w filozoficznej części pracy.

1.3.1. Koncepcja pragnienia mimetycznego René Girarda

Wyjaśnianie współczesnych zjawisk społecznych przy użyciu „klucza Girarda” jest stosowane w różnych dziedzinach. Chciałabym podjąć próbę pogłębienia rozumienia wykluczania społecznego w oparciu o mechanizm odkryty przez francuskiego antropologa. Zjawisko to - choć dopiero w ostatnich dekadach przyjęło postać naukowego i społecznego dyskursu - stanowi jeden z tych problemów, które stale towarzyszą kulturze. Girard zwrócił uwagę na przemoc stanowiącą fundament kultury. Przemoc ta zawsze jest związana z jakimś rodzajem wykluczenia społecznego. Choć współczesne badania (zwłaszcza w obrębie socjologii i nauk polityczno-ekonomicznych) każą upatrywać jej źródła w nierównościach społecznych, to jednak można twierdzić, że zawsze opiera się ona na bardziej podstawowych przyczynach. Wynikają one z tkwiących w człowieku predyspozycji, które objawiając się w wyborach, decyzjach i podjętych działaniach jednostek i wspólnot, mają tendencję do jednoczenia się i poszerzania zasięgu swojego

działania. Skierowane są przeciwko tym, którzy z różnych powodów zostali uznani za wrogów społecznych. Proces wyłaniania się tych wrogów związany jest z mechanizmem mimetycznym, a w skrajnych sytuacjach z figurą kozła ofiarnego.

Człowiek w rozumieniu Girarda jest istotą, która pożąda. To pożądanie nie ma z góry wyznaczonego przedmiotu. Nie jest on również wybierany z uwagi na jego obiektywną wartość, lecz raczej z uwagi na fakt, że stanowi obiekt pożądania innych ludzi. Charakterystyczne dla ludzkiej pożądliwości jest więc naśladownictwo. Girard uważa, że jedynie poprzez zbadanie konkretnych międzyludzkich relacji, możliwe jest wyjście poza przekonanie o niezależności podmiotu (Girard, 2006, s. 198). Przekonanie to - krytykowane przez strukturalizm, poststrukturalizm i hermeneutykę - nadal pozostaje żywe w postawach i zachowaniach ludzi. Teoria mimetyczna zaprzecza takiemu stanowisku, ukazując człowieka jako podmiot i zarazem przedmiot pragnienia mimetycznego (Drwięga, 2007, s. 145). Wymiar etyczny teorii Girarda polega na dostrzeżeniu i przewartościowaniu pojęcia ludzkiej wolności, uznając ograniczenia, które tkwią w samym centrum ludzkich wyborów (Antonello, Castro Rocha, 2006, s. 17). To naśladownictwo sprawia, że pragnienie jest dynamiczne, zmienne. Girard tak pisze:

Tylko pragnienie mimetyczne może być wolne, może być naprawdę ludzkie, ponieważ pragnienie to w większym stopniu wybiera swój wzorzec niż sam przedmiot. Pragnienie mimetyczne jest tym, dzięki czemu jesteśmy ludźmi, jest tym, co pozwala nam wyjść poza ustalone z góry, zwierzęce, instynktowe potrzeby i budować naszą własną tożsamość, która nie mogłaby być czystym stworzeniem z niczego. To właśnie mimetyczny charakter pragnienia uzdalnia nas do przystosowania się, to on umożliwia człowiekowi uczenie się wszystkiego, co musi umieć robić, by być uczestnikiem własnej kultury. Człowiek nie jest wynalazcą kultury – jest jej naśladowcą (Girard, 2006, s. 63-64).

Pragnienie jest wolne, choć nigdy nie jest autentyczne ani indywidualne. Wolność ta opiera się na tym, że wybór przedmiotu pragnienia związany jest bardziej ze wzorcem, niż z samym przedmiotem. Dzięki temu *mimesis* odsłania swoje pozytywne oblicze, którym jest zdolność do tworzenia i przekazywania wartości i dóbr kultury, jednak również:

odpowiada za to, co w nas najlepszego i najgorszego, co stawia nas poniżej zwierzęcia i co nas ponad nie wywyższa. Nasze nieskończone sprzeczności są ceną naszej wolności (Girard, 2002, s. 28).

Zatem w samym pragnieniu zawarta jest specyficzna ambiwalencja; to, co czyni nas

ludźmi, prowadzi również do pojawienia się przemocy. Wzorzec staje się rywalem w momencie, gdy zadziała mechanizm mimetyczny. Powiązanie pragnienia z naśladownictwem sprawia, że pojawia się samonapędzający się proces podwójnego związania (*double bind*). Tworzy on rodzaj węzła, który uniemożliwia wolne spełnienie pragnienia. Pragnienie wywołane i kształtowane przez model napotyka w swej dążności do spełnienia, na przeszkodę takiego samego pragnienia rywala. Podmiot i wzorzec wiążą się w relacji, która jest z istoty relacją konkurencji. Girard wyróżnia dwa rodzaje pośrednictwa, które występuje pomiędzy podmiotem a jego wzorcem. Pośrednictwo zewnętrzne występuje pomiędzy podmiotami, które żyją na różnych poziomach społecznej struktury. Brak bezpośredniej styczności pomiędzy podmiotami uwikłanymi w pragnienie mimetyczne sprawia, że nie może dojść pomiędzy nimi do konfliktu. Wynika to z faktu, iż nie jest możliwa rywalizacja o te same przedmioty z racji ich niedostępności. Pośrednictwo wewnętrzne wywołuje natomiast rywalizację i konflikt, gdyż występuje pomiędzy podmiotami zajmującymi podobną pozycję społeczną i z tej racji przedmioty, które wzbudzają pragnienie jednego z nich, są dostępne również dla drugiego (Girard, 2006, s. 50).

W początkowym stadium procesu rywalizacja mimetyczna skupiona jest na przedmiocie pragnienia. Rola wzorca nie jest w tym stadium widoczna. Jednak wraz z rozwojem i zaostrzaniem się konfliktu sytuacja ulega zmianie. Girard wskazuje na dwa momenty występujące w pragnieniu mimetycznym - jednym z nich jest złudna ważność przedmiotu, drugim funkcja zastępczych wzorców. Przedmiot rywalizacji mimetycznej zawsze niesie ze sobą informację o tym, kto go pragnie. Jest ona niejasna, gdyż w pragnieniu mimetycznym występuje związanie wzorca (jako przedmiotu pragnienia mimetycznego) z samym przedmiotem. Innymi słowy, przedmiotem pragnienia mimetycznego jest zarówno przedmiot, jak i wzorzec (Girard, 2006, s. 86). Powstały na skutek zadziałania mechanizmu mimetycznego konflikt pomiędzy podmiotem pragnienia a modelem pragnienia trwa bowiem nawet pomimo osiągnięcia sukcesu – wejścia w posiadanie pożądanego obiektu. Zdradza on w ten sposób prawdę, że to nie przedmiot pragnienia odpowiedzialny jest za konflikt, lecz jego źródła tkwią głębiej w naturze ludzkiej. Przedmiot staje się obiektem pragnienia z uwagi na prestiż, jaki wiąże się z jego posiadaniem. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na regulacyjną funkcję prestiżu uruchamiającego pewne procesy ewaluacyjne. Jak pisze Kociuba (2014, s. 256):

Mechanizm psychospołeczny eskalujący niezdrową konkurencję polega na tym, że nawet przedmioty o obiektywnie niewielkiej wartości nabierają jej, gdy pożąda ich ktoś z naszego otoczenia, ktoś o wysokim prestiżu.

Romejko (2002/2003, s. 58) podkreśla metafizyczny charakter opisywanego procesu:

Prestiż ten możemy określić jako uczucie metafizyczne, które nie przynosi pożytku o charakterze materialnym oraz komfortu egzystencjalnego. (...) Możemy tu mówić o ontologicznym lub metafizycznym pożądaniu. Naśladowany model przyjmuje postać idola, który zdaniem podmiotu pożądania posiada pełnię, której jemu brakuje. Z tego powodu model staje się jednocześnie przedmiotem czci. Metafizyczny charakter ludzkiego pożądania i wynikająca stąd eskalacja rywalizacji powodują, że uczestnicy konfliktu tracą z pola widzenia przedmiot pożądania, a koncentrują się na obopólnej nienawiści i zazdrości.

Gdy zależność łącząca podmiot pragnienia z rywalem zostaje uświadomiona, siła pragnienia wykracza poza przedmiot, skupiając się na przeszkodzie. Przedmiot pragnienia u obu stron relacji schodzi na drugi plan, zasłonięty jest bowiem koniecznością pokonania konkurenta. Jednocześnie podmiot i wzorzec pragnienia zwraca ich jednocześnie przeciwko sobie. W ten sposób zdaniem Girarda, następuje powiązanie pragnienia z przemocą, które trwale włączone zostanie w sposób myślenia i działania jednostek.

Wraz z zaostrzaniem się mimetycznej rywalizacji relacja pomiędzy podmiotami, ze względu na jej symetryczność, staje się relacją sobowtórów. Girard (2006, s.62-63) tak ją opisuje:

Podmiot ma tym większą skłonność do naśladowania swojego wzorca, im bardziej on sam go naśladuje. W końcu podmiot staje się wzorcem dla swojego wzorca, a naśladowca staje się naśladowcą swojego naśladowcy. Dokonuje się ciągły rozwój w kierunku coraz większej wzajemności, a zatem ku coraz ostrzejszemu konfliktowi.

Podmiot i jego wzorzec wchodzi w coraz ściślejsze relacje naśladowcze, które sprawiają, że punkt odniesienia konfliktu przekracza granice skupienia się na „rzeczywistym” przedmiocie pragnienia w kierunku wzajemnego naśladowania uwikłanych w konflikt podmiotów. W pewnym momencie przedmiot rywalizacji przestaje odgrywać najważniejszą rolę, a nawet, jak twierdzi Girard, znika. Rywale skupiają się na samych sobie, przedmiot jest tylko pretekstem, by możliwa była walka. Przeciwnicy konfliktu stając się sobowtórami, zacierają istniejące pomiędzy nimi różnice.

Badając kultury tradycyjne, Girard rozważał proces kryzysu mimetycznego i jego konsekwencje w postaci figury kozła ofiarnego. Jego zdaniem, ład społeczny kształtowany jest przez tzw. zasadę różnic. Destrukcja istniejących, opartych na tradycji, struktur społecznych jest zwiastunem kryzysu mimetycznego, który wprowadza ogólne skonfliktowanie w ramy społeczeństwa. Skutkiem tego jest chaos obejmujący swym zasięgiem całość danej zbiorowości. Girard zwraca uwagę, że wzajemność, na której oparty jest normalny sposób funkcjonowania społeczeństwa, w warunkach narastającego konfliktu, przybiera postać tzw. złej wzajemności, w której ludzie skupiają się na agresywnych formach wymiany:

W społeczności wolnej od kryzysu wrażenie zróżnicowania wynika z różnorodności realiów, a także z systemu wymiany, przyczyniającego się do powstania różnic i tym samym skrywającego element wzajemności, które musi dopuszczać, gdyż inaczej przestałby być systemem wymiany, czyli kulturą (Girard, 1982, s.17).

Struktury społeczne, zapewniające dobre funkcjonowanie społeczeństwa, w wyniku wzmagającego się konfliktu, tracą swą pozycję i stopniowo chylą się ku upadkowi, co wywołuje zamęt i bezradność wśród ludzi. Zamęt ów wzmaga się, gdyż istnieje silna tendencja do tłumaczenia występowania kryzysów społecznych przyczynami moralnymi. Rzeczywiste przyczyny ukrywają się często pod zasłoną moralnej oceny jakiejś grupy osób. Mechanizm obwiniania raz uruchomiony ogarnia coraz szersze grono zwolenników. Konflikty, których jest wiele w początkowym stadium kryzysu, dotyczyć mogą różnych podmiotów i wzorców. Jednak wraz z narastaniem rywalizacji i zacieraniem się różnic, a w związku z tym wyłanianiem się sobowtórów, ogniska konfliktów zaczynają się łączyć. Prowadzi to do zjawiska łączenia się nieprzyjaciół w poszukiwaniu ofiary, która zjednoczy ich wszystkich w przekonaniu o jej winie (Girard, 2006, s. 77). Cała ich nienawiść, skierowana uprzednio w różnych kierunkach, koncentruje się wówczas na jednym wrogu, który stanowi uosobienie wszystkich rywalizacyjnych tendencji.

Grupa lub osoba, która zostaje uznana za szczególnie podejrzaną, zostaje też posądzana o wyjątkowo niegodziwe postępowanie. Girard wskazuje, że choć płaszczyzna możliwych oskarżeń jest zróżnicowana, jednak tkwi w niej pewna, dająca się odczytać zasada. Zarzucane czyny ogniskują się wokół sfery, która stanowi swoiste centrum danej kultury. Za typowe należy uznać podejrzenia o zbrodnie w stosunku do osób bezbronnych, profanacje religijnych świętości, zdradę narodową itp. Girard wyprowadza stąd wniosek, że rozmiar czy też destrukcyjna wartość zarzucanych jakiejś osobie lub grupie osób

zbrodni, stanowi odpowiednik skali niszczących zjawisk naturalnych, np. epidemii (Girard, 1982, s. 18-19). Stereotyp oskarżycielski, jak go określa Girard, opiera się na przeświadczeniu, że czyny dokonywane przez jedną osobę, lub niewielką grupę osób wprowadzają w życie wspólnoty zło, które może mieć moc dokonania zniszczeń w całym społeczeństwie. Odgrywa on rolę pośrednika pomiędzy słabością indywiduum a społeczeństwem. Irracjonalny charakter myślenia, które doszukuje się przyczyn społecznego zła w działaniu jednostki, polega na odwróceniu stosunku pomiędzy ogólną sytuacją społeczną i przestępstwem, które jest indywidualne. Girard stwierdza:

Skoro pomiędzy tymi dwiema płaszczyznami istnieje związek przyczyn i motywacji, nie może on nie prowadzić od zjawisk kolektywnych do indywidualnych. Prześladowcza mentalność porusza się w kierunku odwrotnym. Zamiast widzieć w indywidualnym mikrokosmosie odbicie bądź imitację płaszczyzny ogólnej, dopatruje się w poszczególnym osobniku i źródła i przyczyny wszystkiego, co ją rani. Odpowiedzialność ofiar, prawdziwa lub nie, podlega podobnemu urojonemu powiększeniu. (Girard, 1982, s.25).

Tłum, który powstaje z odróżnicowanych sobowtórów, szuka dostępnej formy zaspokojenia skumulowanej w nim tendencji. Jeżeli gromadzi się w związku z niepokojami społecznymi, będzie szukał winnych i przeciwko nim się skieruje. Nie mogąc oddziaływać na przyczyny naturalne, szuka tych, które mogą zaspokoić tkwiącą w nim wrogość. Agresywność tłumu ma na celu oczyszczenie wspólnoty z tego, co ją niszczy. (Girard, 1982, s. 19-20). Tłum ten w zależności od rozmiaru kryzysu albo wymusza na istniejących instytucjach konkretne działania, albo sam przejmuje funkcje wykonawcze, zarezerwowane w normalnym porządku dla odpowiednich instytucji.

W tym procesie dochodzi do wyboru ofiary, która może być przypadkowa lub nie, winna zarzucanej jej zbrodni lub nie. Kozioł ofiarny bowiem – to niewinny, który skupia na sobie powszechną nienawiść (Girard, 1992, s.16). Niewinność kozła nie zasadza się na tym, że nie jest on winnym jakiegoś przestępstwa, lecz na byciu przypadkową ofiarą wspólnej nienawiści tłumu. To ta wspólna nienawiść przesądza o niewinności ofiary. O jej wyborze nie decydują rzeczywiste jej czyny. Kluczowa jest natomiast przynależność do grupy, która z różnych względów narażona jest na prześladowanie. Wybór ofiary oparty jest na uniwersalnych cechach selekcji ofiarniczej, wśród których omawiany autor wyróżnia kryteria kulturowe, religijne oraz fizyczne. Wybór i zabicie kozła ofiarnego, stanowiąc ostatni etap rozważanego procesu, przywraca pokój w społeczności. Nie następuje powrót do wzajemnej nienawiści, gdyż uległa ona skanalizowaniu w jeden

obiekt, który został unicestwiony. Powyższe zdarzenie ma charakter założycielski, gdyż tłumaczy

schemat działania wszystkich społeczeństw ludzkich, począwszy od momentu przekroczenia progu hominizacji, przez archaiczne zakazy i rytuały, filozofię, teatr, medycynę, aż po współczesne systemy polityczne i popkulturę (Strączek, 2019, s.75).

Zrodzony z ofiary, obejmujący całą społeczność pokój całkowicie znosi wszystkie uprzedzające go źródła konfliktów. Odczucie pojednania jest tak intensywne, że uwolnione od „przyczyny zła” społeczeństwo uznaje, iż nastąpiła ingerencja jakiejś siły wyższej. Konflikt został zażegnany, więc to ofiara sprawiła, że odzyskano spokój. Ofiara zyskuje status *sacrum*, czyli musi „zawierać w sobie wszechmoc archaicznego bóstwa, które zdolne jest wywoływać dobro i zło” (Girard, 2006, s. 78-79). Mechanizm kozła ofiarnego kończy się więc etapem związanym z sakralizacją ofiary.

Etap ten nie występuje jednak w historiach opisanych w Biblii, co stanowi o jej wyjątkowości. Analiza tekstów wskazuje bowiem na występowanie jedynie dwóch etapów cyklu mimetycznego, tj. konfliktu i kolektywnej przemocy:

Sprzeciw wobec ubóstwienia ofiar łączy się z innym – najważniejszym – aspektem biblijnego Objawienia: boskość nie jest już przemieniona w ofiarę. Po raz pierwszy w dziejach ludzkości, to co boskie, i zbiorowa przemoc oddalają się od siebie (Girard, 2002, s. 132-133).

Biblia nie usprawiedliwia kolektywnej przemocy, stoi zawsze po stronie ofiar, które mówią własnym głosem (skarżą się na oprawców, podnoszą lament, szukają zrozumienia i sprawiedliwości u Boga).

W Ewangeliach ponownie mamy do czynienia z wszystkimi trzema momentami cyklu mimetycznego, co jednak nie oznacza, że chrześcijaństwo wprowadziło na powrót mitologiczną perspektywę. Zachowuje bowiem sposób rozumienia ofiary przez Biblię. Jezus jest ofiarą niewinną, która nie została przed śmiercią zdemonizowana. Inny jest więc proces, w którym dochodzi do uznania Jezusa za Boga. W przypadku ofiary Jezusa społeczność tworząca wspólnotę dzieli się na dwie nierówne grupy: większość, która pozostaje pod wyłącznym wpływem tradycji i kultury żydowskiej i niewielką grupę złożoną z apostołów i uczniów, która obwieszcza Boskość Jezusa. Tym samym złamana zostaje typowa dla mitów zasada jednomyślności. Taki schemat nie miał nigdy wcześniej miejsca w historiach opisywanych przez mity. Chrześcijaństwo wprowadziło nowy, dotąd

nieznany, sposób patrzenia na człowieka. Ukazało przemoc, która tkwi u podstaw ludzkiej religii i kultury. Uświadomiło człowiekowi, że w swych działaniach nie jest wolny. Girard stwierdza, że chrześcijaństwo doprowadziło do rozróżnienia dwóch przeciwstawnych typów transcendencji: fałszywej transcendencji mechanizmu ofiarniczego, opartej na nieświadomości co do prawdy o ofierze i katach, oraz prawdziwej, która ukazuje mimetyczny charakter kolektywnej przemocy i fałszywość pierwotnego *sacrum*. To nowe zrozumienie Girard (2006, s. 115) nazywa objawieniem, które

polega na ponownym przedstawieniu mechanizmu ofiarniczego przy jednoczesnym ukazaniu prawdy, tej mianowicie, że ofiara jest niewinna i że wszystko polega na mimetyzmie.

Na krzyżu dokonała się też przemiana sytuacji człowieka, który dzięki ujawnieniu samych źródeł przemocy, przestał być nią zniewolony. Przemoc wywarta na niewinnej ofierze, jawnie ukazana wszystkim i opisana ze szczegółami przez ewangelistów, stała się prawdą o sytuacji człowieka w świecie - jego zadłużeniu wobec (używając języka Biblii) Szatana, który uosabia oskarżycielską i zarazem samonapędzającą się siłę tkwiącą w konflikcie. Zadłużenie człowieka wobec zła polegało na wykorzystywaniu przemocy do wyrzucania przemocy. Tym sposobem pokój i ład społeczny zapewniany był za cenę uzależnienia się od mimetycznego mechanizmu. Jezus, jak pisze Girard (2002, s. 162), na krzyżu przybił oskarżenie, ukazując prawdę o nim – mord na niewinnym. Mechanizm został zburzony poprzez ukazanie zła i ukazanie gry, którą Szatan prowadzi z człowiekiem. To objawienie stawia człowieka w zupełnie nowej sytuacji, gdyż nie może on już pozostawać w nieświadomości i wykorzystywać przemoc w kolejnych cyklach mimetycznych. Rytuały ofiarnicze przestały spełniać swoje funkcje. Zmiana stosunku do ofiary spowodowała, że społeczeństwa nie mogły już szukać w ofierze ratunku i wyzwolenia od tkwiącej w nich przemocy. Powstrzymywanie się od niej stało się koniecznością związaną z załamaniem się struktury kozła ofiarnego. Skutkiem tej zmiany jest utrata ochrony, którą niosła ze sobą ofiara - wywoływanego przez jej unicestwienie społecznego *katharsis*. Chcąc przetrwać, społeczeństwa muszą skierować się na inną drogę i zrezygnować z przemocy. Zdaniem Girarda (2006, s. 140) jedynie naśladowanie Chrystusa pozwala na oparcie się mechanizmowi pragnienia mimetycznego. Chrystus pokazuje, że nie musimy żyć w ciągłych rywalizacjach mimetycznych. Możemy wyjść z tego błędnego koła, odrzuciwszy odwet i zastąpić go przebaczeniem, które otwiera nowe horyzonty. Girard (2002, s. 169) pisze:

Ujawniony mechanizm założycielski, mechanizm kozła ofiarnego – ekspulsja gwałtu przez gwałt – nie nadaje się już do użytku po jego ujawnieniu. Nie jest on już przydatny. Ewangelie interesuje zaś przyszłość ludzkości otwierająca się dzięki temu objawieniu, kładącemu kres owemu satanicznemu mechanizmowi. Skoro kozły ofiarne nie mogą już dłużej ratować ludzi, skoro prześladowcze przedstawienia zostały zdemaskowane, skoro w lochach zaświeciło światło prawdy, nie jest to złą, ale dobrą nowiną: nie ma boga gwałtu. Prawdziwy Bóg nie ma nic wspólnego z gwałtem i zwraca się do nas nie poprzez dalekich pośredników, lecz bezpośrednio. Syn, którego nam przysłał, jest z nim tożsamy. Godzina Królestwa Bożego wybiła.

Zdemaskowanie fałszywego obrazu ofiary sprawiło, że człowiek, patrząc na swoje dzieje, musiał skonfrontować się z prawdą. Girard (2006, s. 137) nazywa to nawróceniem:

... nawrócić się to znaczy uznać, że jest się prześladowcą. (...) Nawrócenie jest odkryciem, że choć tego nie wiedzieliśmy, zawsze naśladowaliśmy niewłaściwe typy wzorców, które wciągnęły nas w błędne koło skandali i wiecznego niezaspokojenia.

Akceptacja tego faktu sprawia, że możemy lepiej zrozumieć mimetyczny charakter pragnienia. Z analiz Girarda wynika, że rodzi się ono z dostrzeżenia braku w sobie. Sam Girard (2001, s. 89) stwierdza nawet, że „pragnienie według Innego jest zawsze pragnieniem bycia Innym”. Przedmiot staje się zatem pewnego rodzaju ekwiwalentem podmiotu, materialnym przejawem jego pragnień. Staje się chciany jedynie poprzez wybór, który zawsze jest zapośredniczony przez wzorzec. Świat przedmiotów staje się w ten sposób polem realizacji tkwiącej w naturze człowieka *mimesis*, wyznaczając kierunki ludzkiej pożądlivosti. Wartość przedmiotu ma więc wtórne znaczenie. Powstaje więc pytanie, czy można w ten sposób myśleć o wszystkich przedmiotach pragnienia. Girard zwraca uwagę, że analizuje sferę, która pozostaje na zewnątrz biologicznych instynktów, choć i one nie są, jego zdaniem, całkowicie wolne od mimetyzmu. Kierując się bowiem nawet najprostszymi instynktami, związanymi z realizacją podstawowych potrzeb, dokonujemy społecznie zapośredniczonych wyborów. To, co wybieramy, by je zrealizować, opiera się zawsze na naśladownictwie. *Mimesis* wyróżnia człowieka od zwierząt dzięki sile i dynamizmowi tkwiących w niej możliwości, gdyż kształtowanie się ludzkich pragnień zawsze przebiega w konfrontacji z drugim człowiekiem.

Czerpiemy ze wzorca to, co jest nam w jakiś sposób dostępne. Pragnąc tego, co nasz model, czynimy tak ze względu na to, kim i jaki on jest. Przenosimy zatem pragnienie tego, kim i jaki on jest, na pożądanie tego, czego on pożąda. Poprzez skierowanie naszej woli w kierunku pragnienia drugiego człowieka, w celu pozyskania tego, czego on pragnie, dokonuje się pewien rodzaj oczekiwanego i upragnionego w gruncie rzeczy utożsamienia się z nim. Utożsamienie to następuje dzięki swoistemu połączeniu naszej woli z jego wolą. To pragnienie, które powstało w nim, przywłaszczamy sobie, chcąc tego samego. W ten sposób możemy czuć się bardziej podobni. Zawsze jednak pierwsze jest uznanie tego, który staje się naszym wzorcem. To uznanie znowu jednak nie jest wolne, tylko uwikłane uprzednio w nieskończony ciąg zapośredniczeń społecznych. Można zatem powiedzieć, że każdy wybór stanowi skutek nieskończonego procesu naśladownictwa i jest zarazem przyczyną następnych ogniw tego łańcucha. Wybieramy bycie podobnymi, bo jesteśmy podobni, pozostając pod działaniem mimetycznego charakteru samego pragnienia.

Dla Girarda kultura zasadza się na różnicach. Ich zanikanie doprowadza do kryzysu przejawiającego się w postaci rodzących się konfliktów. Samonapędzające się dążenie do upodobnienia prowadzi do tego, że sam wzorzec zaczyna być naśladowcą tego, który go naśladuje. Jednakże chęć upodobnienia się do modelu, z uwagi na fakt, iż zawsze jest jedynie pewną imitacją, wywołuje wrogość, która pozostaje skryta, a nawet nieuświadomiona do czasu, gdy zmiana warunków sprawi, że się uzewnętrzni. Towarzysząca tym zjawiskom bezradność wywoływana jest przez niemożliwość realnego zaspokojenia podstawowego pragnienia, którym jest w rzeczywistości pragnienie innego. Osiągnięcie przedmiotu pożądania staje się zatem znakiem przejęcia, zagarnięcia, przywłaszczenia tego, co należało (choć tylko mentalnie w postaci pragnienia) do innego człowieka. Zdobycie tego, czego on pragnął, staje się materialnym znakiem wyższości. Przemoc związana z konfliktem zmienia się po jego zakończeniu w odpowiednią postawę podmiotów; staje się odzwierciedleniem ich nowego statusu. Następuje ustanowienie nowej hierarchii - pozycji wygranego bądź przegranego. Umocnienie władzy bądź też jej uzyskanie ustala się niezależnie od tego, jak nikłe i subtelne mogą być zarówno przedmioty pożądania, jak i realne cechy i możliwości uwikłanych w tę grę podmiotów.

Czasy współczesne cechuje dużo większa różnorodność wzorców w stosunku do tego, czym dysponowały poprzednie epoki. Człowiek współczesny, pomimo niskiej pozycji w strukturze społecznej, może pragnąć tego, czego pragnie ten, który znajduje się w lepszej sytuacji. Obecnie, jak zauważa Girard (2006, s. 69), panuje równość w sferze

pragnień. Jest to bardzo niebezpieczne bowiem:

Nie tylko że nie dostrzegamy w naszym świecie mimetycznych rywalizacji, ale je gloryfikujemy, ilekroć wysławiamy siłę naszych pragnień. Pochlebiamy sobie, że nasze pragnienia są na miarę „rzeczy nieskończonych”, ale nie dostrzegamy, co się za tą nieskończonością kryje, że ostatecznie chodzi o bałwochwalstwo bliźniego, które musi się łączyć z bałwochwalstwem nas samych, ale które z tym ostatnim tworzy kiepską parę. Nieuniknione konflikty, skutek naszej podwójnej idolatrii, są głównym źródłem ludzkiej przemocy. Tym bardziej skłonni jesteśmy otaczać bliźniego czcią, która przemienia się w nienawiść, im bardziej rozpaczliwie usiłujemy adorować samych siebie, im bardziej uważamy siebie za „indywidualistów”. Raz na zawsze miało z tym skończyć słynne przykazanie z Księgi Kapłańskiej: „... będziesz miłował bliźniego jak siebie samego”, czyli ani mniej, ani więcej od siebie (Girard, 2002, s. 23).

Jak wykazały analizy Girarda, narastające w społeczeństwie konflikty ulegają wchłonięciu przez te, które zrzeszają większą liczbę uczestników. Tworzący się tłum szuka ujęcia dla dręczącego go napięcia w osobach lub grupach szczególnie podatnych na stanie się figurą kozła ofiarnego. Omawiany autor wyróżnił tzw. preferencyjne cechy selekcji ofiarniczej:

Cechy te pozostają prawie niezmiennie w różnych kulturach. Ich stałość przeczy antropologicznemu relatywizmowi. Jeszcze za naszych dni określają one zjawiska zwane „wykluczeniem”. Nie zabija się już teraz tych, którzy je posiadają, i jest to postęp, jakkolwiek nietrwały i ograniczony (Girard, 2002, s. 89).

Oprócz wspomnianych wcześniej osób, które z powodu widocznych deformacji fizycznych lub schorzeń psychicznych, narażone są szczególnie na negatywny osąd społeczeństwa, również określone grupy mogą stać się ofiarami tłumu. Girard (1982, s. 22) pisze:

Na mniejszościach etnicznych oraz religijnych często skupiają się wrogie uczucia większości. I to stanowi kryterium selekcji ofiarniczej, niewątpliwie relatywnej, jeśli idzie o poszczególne społeczności, jednakże transkulturowej, jeśli idzie o samą zasadę. Nie ma społeczności, która nie poddawałaby swojej mniejszości, swoich niedostatecznie zintegrowanych bądź tylko wyróżniających się grup, pewnym formom, jeśli nie prześladowań, to co najmniej dyskryminacji (Girard, 1982, s.22).

Dookreśla też powód, dla którego tak się dzieje, stwierdzając:

To nie ich własną inność wyrzuca się mniejszościom religijnym, etnicznym, narodowym, lecz fakt, iż nie różnią się jak trzeba, a w krańcowym przypadku nie różnią się wcale (...)

Wbrew wszystkiemu, co się na ów temat mówi, to nie różnica staje się przyczyną obsesji prześladowców, lecz jest nią właśnie jej przemilczane przeciwieństwo: zatarcie się różnicy (Girard, 1982, s.26).

Sytuacja ta wpisuje się w uniwersalny charakter preferencyjnych cech selekcji ofiarniczej, gdyż omawiane przez Girarda teksty historyczno-literackie poświadczają, iż w przeszłości

ofiarami byli Żydzi, trędowaci, obcy, ułomni, wszelkiego typu wyrzutki, czyli – jak byśmy to dzisiaj powiedzieli – ludzie z marginesu (Girard, 2002, s. 84).

Czym więc byłoby wykluczenie społeczne w ramach teorii Girarda? Wyrzuceniem poza nurt tego, co akceptowalne? Uniemożliwieniem uczestniczenia w nurcie tego, co staje się coraz bardziej podobne z racji posiadania jakiejś cechy wyróżniającej, rodzaju skazy, która skupia na sobie uwagę połączonego wspólną nienawiścią tłumu? Skazaniem na samotność poprzez wykluczenie ze społecznych powiązań mimetycznego naśladownictwa? Wykluczenie u Girarda, to stanie się ofiarą – kozłem ofiarnym.

W filozofii dialogu drugi człowiek, określony terminem „Ty” konstryuuje „Ja” podmiotu. Stosunek do drugiego może przyjąć różne formy, jednak jest on zawsze jakimś wzorem, gdyż w komunikacji z nim tworzymy siebie, jest też i rywalem, gdyż w kontakcie z nim dostrzegamy swoją niewystarczalność, która naznaczona jest przez poczucie własnej znikomości, czy też niepełnowartości. W tym kontekście pojawia się pytanie o rolę wspólnoty w życiu człowieka. Tę problematykę można analizować, odwołując się do fenomenu uczestnictwa.

1.3.2. Teoria uczestnictwa Karola Wojtyły

Zagadnienie uczestnictwa łączy się ściśle z problematyką wspólnoty i tożsamości społecznej. Surdej wyróżnia trzy rodzaje partycypacji, które mogą występować (lub nie) w różnych kombinacjach, a które Kisiel przełożył na język społeczno-ekonomicznego i politycznego dyskursu nad zjawiskiem wykluczenia społecznego:

- ✓ strukturalną, która polega na formalnej przynależności do danej społeczności lub grupy społecznej,

- działaniową, opartą na aktywnym w niej uczestnictwie,
- ✓ ideacyjną, polegającą na subiektywnej identyfikacji z członkami tej samej społeczności, która umożliwia wspólne przeżywanie aktów kulturowych (Surdej, 1998, s.83, cyt. za: Kisiel, 2008, s.37-38).

Kisiel zwraca uwagę na fakt, że każda niepełna partycypacja niesie ze sobą jakąś formę wykluczenia. Gdy mamy do czynienia z kombinacją partycypacji strukturalnej i działaniowej, a nie występuje partycypacja ideacyjna, oznacza to, że osoba pozostaje w tej formie wykluczenia – nie jest mianowicie zdolna do identyfikacji z członkami grupy i wspólnego przeżywania danego aktu kulturowego. Taka niezdolność może wynikać z faktu nieznamomości tzw. kanonu kultury, który stanowi podstawę partycypacji działaniowej, ale i znajduje przełożenie na płaszczyznę ideacyjną. Taka analiza prowadzi do wniosku, że wykluczenie społeczne jest zjawiskiem powszechnym z uwagi na fakt, że rzadko doświadcza się sytuacji, w których dochodzi do tzw. pełnego uczestnictwa, jak również pełnego wykluczenia. Jest też zjawiskiem naturalnym i poniekąd koniecznym w pewnych ramach z uwagi na fakt, że podziały społeczne stanowią cechę każdej społecznej struktury (Kisiel, 2008, s. 40).

Wśród rozmaitych podejść filozoficznych do tego zjawiska szczególne miejsce zajmuje teoria uczestnictwa kard. Karola Wojtyły przedstawiona w *Osobie i czynie*. Przez uczestnictwo Kardynał rozumie:

Właściwość samej osoby, właściwość wewnętrzną i homogenną, która stanowi o tym, że bytując i działając „wspólnie z innymi”, osoba bytuje i działa jako osoba (...) osoba spełnia czyn i spełnia w nim siebie (Wojtyła, 1969, s. 295).

Odnosząc się do tego określenia, Wójtowicz (2000, s. 110) zauważa:

Kategoria uczestnictwa ma uwydatnić problem intersubiektywności już nie jako problem czysto poznawczy, ale wyrażony w sposobie działania człowieka z innymi. W rozważaniach tych K. Wojtyła wychodzi od bezpośredniego doświadczenia spełnienia wszystkich czynów w relacji międzyludzkiej, społecznej.

Wspólnota może być rozmaicie konstituowana poprzez uczestnictwo, które zasadniczo przybiera dwie postawy: solidarności bądź sprzeciwu. Obydwie są postawami autentycznymi. Solidarność oznacza gotowość bycia w określonej wspólnocie dla dobra całości. Ta obecność jest żywa i wyraża

gotowość „dopełnienia” tym czynem, który spełniam, tego, co wypełniają inni we wspólnocie (Wojtyła, 1969, s. 312).

Również sprzeciw jest postawą autentyczną, wynika bowiem z chęci pełniejszego i skutecznego uczestnictwa we wspólnocie. W analizie zagadnienia autentyczności postaw należy ostatecznie odwoływać się do układu odniesienia, jakim jest bliźni, gdyż w sposób istotny pozwala on zrozumieć fakt bytowania i działania wraz z innymi. Pozwala to również zrozumieć najgłębszy sens wszelkich wspólnot i społeczeństw. W *Osobie i czynie* czytamy:

Pojęcie „bliźni” oraz „członek wspólnoty (społeczeństwa)” służą niejako do porządkowania tych odniesień, przez co pomagają nam dokładniej i wszechstronniej zrozumieć samo uczestnictwo (Wojtyła, 1969, s. 319).

Autor tej tezy zaznacza dalej, że pojęcie „bliźni” jest bardziej podstawowe od pojęcia „członek wspólnoty”, ponieważ pozwala postrzegać człowieka jako wartość samą w sobie, niezależnie od tego, czy uczestniczy w jakiegokolwiek wspólnocie bądź tworzy społeczeństwo.

Interpretatorzy myśli kard. K. Wojtyły podkreślają, że uczestnictwo ma podstawy personalistyczne i stwierdzają:

Autentyczna wspólnota wymaga respektowania osobowego wymiaru każdego człowieka: tak własnego „ja”, jak i „ty” drugiego człowieka. Podstawą takiej wspólnoty jest więc człowieczeństwo i nadbudowana na nim relacja miłości (Polok, Kapias, 2016, s. 24).

W tym miejscu warto zaznaczyć, że koncepcje człowieka, które negowały lub ograniczały podmiotowość człowieka i jego osobową godność, doprowadziły do zapomnienia o jego wyjątkowości i niepowtarzalności. Usuwając ten, źródłowy dla istoty ludzkiej wymiar, doprowadziły do spłaszczonej wizji człowieka w kolektywizmie – gdzie stał się on pozbawioną cech osobowych i jednostkowych częścią kolektywu. Człowiek zatracił w ten sposób swoją podmiotową godność w zbiorowym, nieoznaczonym „MY”. Inne wynaturzenie godności i podmiotowości człowieka spowodowane było przez ideologię samotnego „Ja” obecną w indywidualizmie. To „Ja” kształtuje się w oparciu o absolutną wolność własnego człowieczeństwa, które nie jest niczym chronione przed sobą samym. Brak mu głębi, gdyż inni stanowią dla niego jedynie

lustro, ukazujące możliwe pragnienia i potrzeby. Tymczasem, zastanawiając się nad zdumiewającym misterium ludzkiej osoby, dostrzegamy jej zdolność do łączenia inności z jednością, czyli zdolność wchodzenia w relacje i tworzenie wspólnoty.

Nawiązując do kwestii wykluczenia i jego interpretacji, można przeprowadzić też taką argumentację. Człowiek staje się w pełni sobą przez oddanie się drugiemu i przyjęcie przez innego jako osobę. Mówimy wtedy o afirmacji i uczestnictwie. Angażuje ono obie strony relacji, tworzy wspólnotę osób, która zabezpiecza (scala) podmiotowość obu osób. Wykluczenie stanowi więc zerwanie tej pierwotnej relacji. Jest odrzuceniem człowieczeństwa w drugim, jego podmiotowości. Odrzucając jednak to, co było darem, człowiek traci z oczu samego siebie – przestaje tworzyć wspólnotę, niweczy związek „ja” z „ty”. Tym samym otwiera drogę do destrukcji człowieczeństwa. Wykluczenie osób bądź grup społecznych pozbawia społeczeństwo więzi z innością, która jest niezbędna, by człowieczeństwo było pełne. Jest to negowanie jakby niechcianej części siebie. Ujawnia to lęk przed sobą, przed rozkładem wartości, które muszą być nietrwałe, skoro towarzyszy im lęk o ich zatrącenie. Wykluczenie to zdradza obawę większości, co do swojego własnego statusu, kondycji, formy, poziomu rozwoju etycznego, rozwoju wiedzy itd. Odrzuca się więc to, co nie przystaje do obowiązujących norm lub kategorii: ubogich, niepełnosprawnych, kulturowo odmiennych, religijnie i politycznie niedostosowanych. Ujawnia się w tym złamanie normy personalistycznej, której przestrzeganie jest podstawą do uznania inności za potencjalnie ubogającą.

1.3.3. Stosunek do Innego w filozofii Emmanuela Levinasa

Levinas wyróżnił dwa rodzaje kultur (Skarga, 2002, s. 119-120). W kulturze immanencji króluje wiedza i co za tym idzie władza. Wolność góruje w niej nad sprawiedliwością, nie ograniczając w żaden sposób egoizmu jednostki. W tej kulturze nie ma dostępu do prawdy, gdyż prawda pojawia się w objawieniu Innego. Kultura heteronomii natomiast kieruje się ku temu, co inne i dlatego unika ona zawłaszczania, przemocy i schematyzacji. Levinas uważa, że Innego nie jestem w stanie objąć, bo jest całkowicie wobec mnie transcendentny, nie mogę go też zrozumieć, ale mogę wejść z nim w kontakt. Taka perspektywa stawia jednostkę wobec nieskończoności, nadając jej niezależność

i związaną z nią pełnią odpowiedzialności. Skarga (2002, s.130) opisuje to w następujący sposób:

Inny jest absolutnie inny, transcendentny wobec mojego świata, a jednak gdy wzywa, zobowiązuje. Nie jestem z nim w jednej płaszczyźnie, inny przemawia do mnie z wysokości, nakazuje mi się wznieść ponad siebie, wyzbyć się samolubstwa i samozadowolenia i zrozumieć, że nic mnie nie może uwolnić od odpowiedzialności za zło, które dotknęło innego, choć nie Ja jestem winowajcą. Ten inny to nakaz etyki heroicznej, etyki wręcz nieludzkiej, bo przewyżniającej słabość i naturalną chęć zamknięcia się we własnym świecie.

Nie mogąc doświadczyć nieskończoności w inny sposób, niż tylko jako pragnienie, człowiek musi zwrócić się do Innego. Pragnienie nieskończoności zawiera w sobie też pragnienie Dobra, które jest jego sensem, zatem w doświadczeniu Innego człowiek szuka tego, co nieskończone i dobre. Spotykając tego, który jest Inny, dokonuje się w nas swoiste przebudzenie ku temu, co inne w sensie nieskończonym. Różnorodność i nieskończoność (w przeciwieństwie do idei całości i jedności, która kultywowana jest w europejskiej filozofii) wiążą się w spójną całość, którą jest pragnienie nie-ja – tego, co Inne. Doświadczenie inności (Innego), jednoczące poszczególne obszary spotkań z drugim człowiekiem, staje się źródłem przebudzenia ku Innemu, który jest nieskończony.

Człowiek u Levinasa jest niezależny od drugiego człowieka w tak dużym stopniu, że nie mamy do niego prawie dostępu. Pomimo to, ten człowiek wzywa nas do odpowiedzialności i to odpowiedzialności nieskończonej. Wzywa człowiek, gdyż nie może wzywać bezpośrednio Bóg. Odpowiedzialność człowieka za drugiego jest bezwzględna i to ona stwarza w nas sens bycia to, że musimy przyjąć prawdę o naszej odpowiedzialności.

Życie człowieka staje się autentyczne, czyli prawdziwe, dzięki dialogowi, który umożliwia zakorzenienie się człowieka w świecie. Jest to możliwe dzięki powstaniu relacji podmiot-podmiot, czyli relacji etycznej, która w przeciwieństwie do relacji podmiot-przedmiot, otwiera człowieka na rzeczywistość inną niż obiektywizująca i poznawcza. W dialogu pierwszorzędą wagę ma wzajemne przekazywanie wartości przez oba podmioty relacji. Sam dialog wyrasta bowiem z wartości, jest formą uczestniczenia w nich, a to sprawia, że wymiar poznawczy dialogu ma zawsze wtórny charakter. Dialog jest spotkaniem z drugim człowiekiem, którego najważniejszymi cechami jest szczerość, szacunek i zaufanie. Spotkanie jest zawsze wydarzeniem, do którego dochodzi w momencie otwarcia się na drugiego człowieka. Jego warunkiem jest separacja – poczucie

odrębności. To ona wywołuje zarówno lęk, jak i pragnienie kontaktu z drugim.

Separacja to sytuacja człowieka zamkniętego w swoim własnym świecie, samowystarczającego, tworzącego samego siebie (swoją tożsamość) dzięki panowaniu i posiadaniu: „Separacja tworzy kontury subiektywnej egzystencji” (Levinas, 1998, s. 160). Substytucja natomiast określa sytuację człowieka w dialogu z Innym. Własna podmiotowość konstytuuje się i zarazem potwierdza, jednocześnie stając się utratą samego siebie na rzecz Innego.

Doświadczenie obecności innego człowieka nie musi być równoznaczne z dostrzeżeniem jego twarzy. Można, zdaniem Levinasa, poznawać człowieka, a nie poznać jego twarzy – prawdy o nim, którą ona wyraża. Termin twarz miał sprawić, że Inny nie zostanie uprzedmiotowiony. Twarz jest symbolem inności, symbolem zaś bliskości – spotkanie twarzą w twarz. Twarzy nie można zobaczyć – w tym sensie nie jest ona czymś zewnętrznym, należącym do świata zmysłowego. Doświadczyć jej można dzięki Mowie, która w rozumieniu Levinasa, jest czymś innym niż jej treść. Mówienie różni się od tego, co powiedziane. Wykracza poza formy zjawisk, jest otwarciem. Twarz – nie jest widzialna, ona mówi – jest Mową Innego, który nie jest możliwy do objęcia świadomością tkwiącą w więzieniu separacji. Twarz wyraża najgłębszą istotę osoby, poświadcza prawdę (Górzna, 2012, s. 63). Nie jest ona zespołem cech fizycznych, gdyż

możemy podjąć próbę poznania Drugiego, wychodząc od aspektu fizycznego, od kontekstu społecznego i kulturowego, ale nie doprowadzić do spotkania Drugiego w jego Inności. Drugi objawia się tam, gdzie kończy się hermeneutyka i egzegeza, tzn. władza podmiotu poznającego (Pluta, 1998, s. 137).

Przeciwstawiając się filozofii europejskiej, Levinas proponował filozofię opartą na nieskończoności i różnorodności. Pragnienie Nieskończoności ma charakter etyczny i ujawnia się w spotkaniu z innym, a jego sensem jest dobro. Dla Levinasa pragnienie nieskończoności jest fundamentalną kategorią, a pragnienie absolutnie Innego ma charakter metafizyczny. K. Tarnowski (2000, s. 361) pisze:

Oznaczając absolutny dystans między mną jako nieuleczalnie zamkniętą w sobie, razem z moim pragnieniem szczęścia, tożsamością a absolutnie innym, drugim, a także Innym absolutnym, Bogiem; pragnienie metafizyczne to pragnienie absolutnie Innego.

Relacja z Innym ma charakter metafizyczny z określonymi skutkami. Levinas (1998, s.361)

stwierdza więc:

Metafizyka, czyli stosunek z Innym spełnia się jako służba i jako gościnność. W tej mierze, w jakiej twarz Innego wprowadza nas w relację z trzecim, metafizyczny stosunek między mną a Innym przybiera formę My, wznosi się do poziomu państwa, instytucji, praw, które są źródłem powszechności.

Zaznaczmy w tym kontekście, że przemoc w filozofii dialogu zawsze jest związana z zamknięciem się człowieka na innego – drugiego. Wolność, która jest skierowana na własne ja, jest wolnością fałszywą, czyli samowolą, zawsze prowadzi do przemocy. Levinas nazwie ją wolnością arbitralną. Uniemożliwia ona zaistnienie wolności prawdziwej, która tworzy się jedynie poprzez spotkanie z Innym tzn. w relacji z drugim człowiekiem. Drugi człowiek ogranicza, a przez to też i przekształca samowolę ja w prawdziwą wolność.

Dla Levinasa dbałość o tych, którzy są najsłabsi w społeczeństwie stanowi drogę tych, którzy chcą naśladować Boga. Naśladowanie Najwyższego nie może dokonywać się bez odpowiedzialności za innych, która przejawia się jako dar. Brak daru z siebie określa Levinas jako „puste ręce”. Pomoc ta może oczywiście przybierać różne formy. Stwierdzenie Levinasa (1991, s. 28): „człowiek może czynić to, co powinien” skupia dyskusje nad ludzką wolnością na etyce. Staje się ona, w jego ujęciu, najważniejszym „prawodawcą”. Ograniczenie wolności poprzez powinność stanowi u Levinasa wynik rozważań nad stosunkiem do innego. To nie egoistyczne „ja” ma znaczenie w życiu jednostki, lecz „inny”, a raczej odpowiedzialność, którą on poniekąd wyznacza. Omawiany filozof stwierdza:

Przemocą jest każde działanie, które podejmujemy w taki sposób, jak gdybyśmy działali sami jedni: jak gdyby cała reszta świata istniała jedynie po to, by *przyjąć* to działanie. Przemocą jest więc także wszelkie działanie, jakiemu podlegamy nie będąc pod żadnym względem jego współwykonawcami (Levinas, 1991, s. 7).

Aby działanie nie było przemocą, musi pozostawać w relacji; związku zawierającym się w działaniu *wobec*. Nie działamy po to, by świat i całe stworzenie istniały po to, by jedynie zaspokajać nasze potrzeby. Taki rodzaj działania można by nazwać czynną przemocą. Przemoc bierna wiązałaby się u Levinasa z sytuacją odwrotną – sytuacją podlegania

działaniu innego, w którym nie uczestniczymy. Wydaje się więc, że *uczestniczenie*, a raczej jego brak, stanowi zwornik sytuacji, w której dokonuje się (można też powiedzieć – że jest dokonywane) działanie przemocowe. Levinas wziął pod uwagę wszystkie okoliczności, w których ludzkie działanie jest przemocą. Jediną postawą, w której nie ma miejsca na przemoc, jest uczestniczenie. Nie można więc mówić o żadnego rodzaju wolnych od przemocy działaniach, które nie mają otwartego – innymi słowy dialogicznego – charakteru. Działanie nieprzemocowe to działanie powstałe w sytuacji wzajemnego ścierania się ludzkich egzystencji. Stanowi ono rodzaj pokazywania, a raczej okazywania levinasowskiej twarzy. Nie wyklucza to oczywiście bycia w prawdzie w każdej sytuacji. Rozumiem przez to fakt odnajdywania twarzy innego w każdej sytuacji, niezależnie od tego, czy ma ona charakter konfliktu, czy też nie. Konflikt nie wyklucza uczestniczenia, stanowi jedynie jedną z jego form. We współczesnych formach działania na rzecz jakiejś grupy społecznej często nie bierze się pod uwagę punktu widzenia tej grupy. Opracowuje się różnego rodzaju strategie, mające na celu poprawę sytuacji tej grupy w oparciu o przekonania i dyrektywy „grupy decyzyjnej” na temat tego, jaki jest/ma ona problem i jak można go rozwiązać. Nie chodzi o to, że brak jest odpowiedniego rozeznania, albo nawet właściwej komunikacji w obrębie obu grup, a raczej o głębokość wzajemnego otwarcia - dostrzeżenia obszarów „swojskości” i „inności” w ramach wzajemnych kontaktów. Zdanie sobie z tego sprawy może doprowadzić do pewnego rodzaju przeniknięcia, połączenia w jedno dwóch zdawałoby się wykluczających się perspektyw. Nie musi to jednak oznaczać zaistnienia jakiegoś rodzaju zagarnięcia. Może najwłaściwszym określeniem pojawiającego się stanu byłoby „wczucie”. W wyniku tego obie strony relacji stawałyby się, by użyć ewangelicznego terminu, bliźniami. Tak pojęty bliźni może być porównany, przez zapewne niedoskonałą analogię, do organicznych bliźniąt, które, choć egzystują osobno i dysponują pełną wyłącznością własnych cech, to jednak powiązane są takim rodzajem więzi, która nie poddaje się zwykłym próbom opisu. Jedynie zatem doświadczenie umożliwia zrozumienie jego istoty. Doświadczenie to, jak wynika z filozofii Levinasa, jest nie tylko możliwe dla każdego człowieka, ale stanowi zarazem szczytową formę możliwych relacji międzyludzkich.

1.3.4. Relacje z Innym w ujęciu Józefa Tischnera

Dla Tischnera podobnie jak dla Levinasa, doświadczenie drugiego człowieka, spotkanie z nim, stanowi doświadczenie źródłowe. Więź z Innym jest zatem najważniejszą

aktywnością człowieka. To w niej rodzi się poczucie odpowiedzialności. Stanowi również warunek intencjonalności, gdyż daje zrozumienie sensu otoczenia - nadaje rzeczom sens (Kuderowicz, 2002, s. 154-155). Tischner (1993, s. 118) tak pisze:

Stosunek człowieka do świata (relacja intencjonalna) jest w sposób decydujący określony przez stosunek człowieka do człowieka (relacja dialogiczna). Gdy człowiek staje się wrogiem człowieka, jego świat przeistacza się w „pole bitwy”, pełne możliwych „okopów”, i „kryjówek”; gdy jako „oblubieniec” spotyka „oblubienicę”, świat staje się miejscem możliwego „zadomowienia”. Stosunek do świata okazuje się wykładnią stosunku człowieka do ludzi.

Posługując się analogią do teatru, można ująć to w inny sposób:

Płaszczyzna stosunku człowieka do świata tworzy *scenę* i jej zagospodarowanie wieloma rekwizytami, które wytyczają warunki przemieszczania się aktorów, natomiast na tej *scenie* rozgrywa się *akcja dramatu*, kiedy jednostki odnoszą się do siebie i spotykają (Kuderowicz, 2002, s. 169).

Człowiek znajdujący się na scenie jest osobą dramatu. Stanowi on centrum indywidualnych wartości, które wyznaczają jego niepowtarzalność. Każda osoba dramatu przeżywa świat i kontakty z innymi na swój własny sposób. Sposób „trawienia świata” nazywa Tischner (2017, s. 16) indywidualnym *skrętem* świadomości. W nim zawiera się sfera wolności osoby i obszar jej wyborów. Inny człowiek zawiera w sobie pewien paradoks

on jest inny niż ja, a jednak do mnie podobny – podobny w inności i inny w podobieństwie. Doświadczenie innego ma dwie strony: egotyczną i alteryczną, i jedna nie daje się oddzielić od drugiej. Inność innego wydobywa na jaw moją własną inność. Inność jest wzajemna. Inność zaskakuje, przynosi wciąż nowe niespodzianki, w całej przewidywalności jest nieprzewidywalna. Ciąg doświadczeń innego zamykają dwie granice: nigdy nie może dojść do tożsamości nas i nigdy nie może dojść do zupełnego zróżnicowania „między nami”. Zamknięta między tymi granicami inność jest dramatycznym ujawnieniem obustronnych tajemnic (Tischner, 2017, s. 11-12).

Aby mogło dojść do spotkania z innym człowiekiem, konieczne jest uzyskanie bezpośredniego doświadczenia tragiczności, która przenika wszystkie sposoby bycia Drugiego (Tischner, 2013, s. 298). Tragiczność ta wynika z samej bytowej sytuacji człowieka w świecie, jego uwikłania w nieusuwalny horyzont dobra i zła. Dobra jako wartość zawsze zagrożone jest przez jakieś zło – antywartość. Samo to zagrożenie, a nie

jego urzeczywistnienie, sprawia, że sytuacja człowieka jest tragiczna - „wzywa do ocalenia”. Owo wezwanie skierowane do innego człowieka zakorzenione jest w wolności osób; można je ująć słowami: „jeśli chcesz, możesz”. Relacją człowieka do człowieka rządzi zasada dialogiczna, według której „Ja” zawsze jest odniesione do jakiegoś „Ty”. W rozumieniu Tischnera (1999b, s. 219), osoby są zawsze podmiotami dramatu wzajemności. Ich wzajemne odniesienia wyznaczone są przez pola możliwości:

Miejsce człowieka w przestrzeni obcowania nie jest punktem obok punktu, lecz jest polem określonych możliwości i niemożliwości, ściśle związanych z własną wolnością człowieka oraz z wolnością cudzą. W pojęciu „pola” kryje się pojęcie „drogi”, drogi zamkniętej lub otwartej, wiodącej skądś i dokądś (Tischner, 1977, s. 77).

Obszar wszystkich możliwych obcowania między ludźmi otwierany jest przez akt przedstawienia, który równoznaczny jest z podaniem imienia. Jest to ważne, gdyż człowiek posiadając imię „zna siebie w swoim imieniu i identyfikuje siebie poprzez swe imię” (Tischner, 1999a, s. 277). Przedstawienie się wydobywa na jaw obecność Ja aksjologicznego, które ukazuje w ten sposób godność tkwiącą w samym człowieku: „obecność indywidualnej wartości ludzkiej”. Otwarty w ten sposób „horyzont imienny sensu” wyznacza pola możliwości osoby. Podając swe imię staje na początku drogi, drugim krokiem jest usytuowanie się w przestrzeni sensu poprzez podanie „miejsca” – pola obecności. To miejsce wyznaczone jest przez dookreślenie kim się jest – to „kim” znajduje przełożenie na „gdzie” się jest, w otwartej już przestrzeni możliwych obcowania poznawczych człowieka. Tischner (1999a, s.282) pisze:

Przejrzystość człowieka dla drugiego człowieka jest wynikiem uprzestrzennienia. Tak więc akt przedstawienia siebie drugiemu jest aktem eksterioryzacji: jest wyjściem poza siebie, jest ukazaniem siebie jako istoty związanej z przestrzenią, z miejscem. Drugi, widząc miejsce, widzi zarazem mnie.

Miejsce, w którym znajduje się człowiek, wskazując na jego indywidualność, na wartości, które są dla niego istotne, wyznacza pole możliwości osoby. To pole jest też zarazem polem wolności człowieka w danym czasie.

Określeniem, które najbardziej podstawowo ujmuje stosunek pomiędzy osobami, jest słówko „wobec”. To ono, wnosząc wymiar czasowy (bycie obecnym w teraźniejszości), umożliwia wszystkie inne określenia relacji międzyosobowych. Określenie „wobec” ukazuje zatem podstawową zasadę umożliwiającą wzajemność, jest nią wspólne

„uczestnictwo w byciu”. Tischner (1977, s.79-81) wyróżnił trzy podstawowe obszary znaczeniowe, w których może zachodzić obecność człowieka dla człowieka. Są to obszary: wzajemności, przeciwieństwa i władania. W pierwszym z nich pola możliwości obu stron relacji określone są przy pomocy pary słówek „z – bez”, co wskazuje na możliwość zaistnienia wzajemności. Przykładem tego typu relacji jest partnerstwo, współpraca pomiędzy dwoma osobami. Obszar przeciwieństwa wskazuje, że pola obu stron relacji nie mogą zostać pogodzone. Relacja ta określona jest przez słówka „za – przeciw”, np. policjant – przestępca. Trzecim obszarem wymienionym przez Tischnera jest obszar władania, w którym między polami możliwości zaangażowanych stron zachodzi hierarchia, na którą wskazują słówka „nad – pod”. Relacja tego typu zachodzi pomiędzy np. wojewodą i burmistrzem, który poddaje się zwierzchnikowi. Każdy człowiek, przedstawiając się innemu, lokuje się w którymś z wymienionych obszarów (a raczej w różnych obszarach jednocześnie), odsłaniając tym samym pole swoich możliwości. Opisanie powyżej obszary możliwych relacji wyznaczają tzw. normalne obcowanie człowieka z człowiekiem. Nie jest ono zakłócone jakimś dysonansem – współpracownik pozostaje w relacji wzajemności z drugim, przestępca w relacji przeciwieństwa z policjantem, a wojewoda włada, roztaczając opiekę nad burmistrzem. Gdy jednak relacje te zostaną zaburzone, pojawia się chęć poznania prawdy, wyrażająca się w pytaniu dlaczego? To pytanie jednak powstaje w odniesieniu do wcześniejszego – normalnego – porządku i jako takie wprowadza czynnik piętnowania w sposób poznawania drugiego człowieka. Tischner (1977, s.84) pisze:

Poznajemy drugiego, „piętnując” go zarazem, mówiąc mu: „jesteś poza swoim miejscem”, „jesteś poza swoją prawdą”. Czym jest w tym kontekście „prawda” drugiego? Jest wiernością dla miejsca, jakie człowiek zajmuje w przestrzeni sensu. Poznanie „przez napiętnowanie” odznacza się szczególną formą: drugi pojawia się w nim a priori w polu promieniowania wartości negatywnych, jako przeciwieństwo tego, kim lub czym powinien być.

Zło, które Tischner upatruje wyłącznie w relacjach międzyludzkich, w stosunku człowieka do człowieka jako osoby dramatu, zostaje rozpoznane w opisanym powyżej akcie napiętnowania. Krzywda, która dotknęła jednostkę, naruszyła jej wartości indywidualne – jej pole możliwości, naruszając tym samym strukturę stosunków międzyludzkich oznaczających normalne obcowanie (Kuderowicz, 2002, s. 170). Zło jest nierozłącznie związane z ludzką wolnością i dlatego w filozofii Tischnera jest ona wolnością tragiczną. Jako zdolność wyboru dobra lub zła wystawiona jest wciąż na próbę.

Określając wolność jako sposób istnienia dobra, musimy według Tischnera przyjąć możliwość zła jako warunek wolności (Gadacz, 2005).

Wybierając zło, ulegając pokusie zła, człowiek zawsze szuka uzasadnienia, które postawi jego wybór w lepszym świetle, usprawiedliwi go i w konsekwencji przedstawi jako prawdę. Jednak, jak pisze Kuderowicz (2002, s. 169):

Istotną cechą doświadczenia zła okazuje się pycha, w której jednostka przyznaje sobie wartość najwyższą i poniża innych. Złu towarzyszy egoistyczne pożądanie, które ma uśmierzyć lęk przed innymi, przed światem; pożądanie ma zlikwidować poczucie zagrożenia i prowadzi samo do niszczenia i odmawiania innym wolności.

„Prawo pożądlivosti jest prawem odwetu”, stwierdza Tischner (1999b, s. 96). Świadomość krzywdy rodzi ból, którego źródło tkwi w przeświadczeniu skrzywdzonego, że coś zostało w nim zniszczone. Ten pasywny aspekt prowadzi do aktywnego – działania skierowanego na odpłatę. Wyróżnione przez Tischnera dwa aspekty odwetu – poznawczy i moralny spełniają odmienne role. Pierwszy może być uznany za pozytywny, gdyż uświadamia krzywdzicielowi zło, którego stał się sprawcą. Tym sposobem wywołuje w nim lub może wywołać poprzez wczucie, stany podobne do tych, które były udziałem jego ofiary, dając szansę na przyszłą zmianę zachowania. Moralna strona odwetu nie daje się w ten sposób „usprawiedliwić”:

Świadomość krzywdy splata się ze świadomością własnej niewinności i świadomością ogólnego zła świata. Powstaje spirala skojarzeń: im większa krzywda, tym większa niewinność, i im większa niewinność, tym większa krzywda. „Świat” jest sam przez się okrutny i „winny”, stąd w pełni zasługuje na unicestwiający odwet. Nie ma przy tym większego znaczenia, czy ofiarą odwetu pada człowiek niewinny, czy rzeczywisty krzywdziciel. Odwet wyłania się z ogólnej „złości na świat” – złości, która „nie ma czasu” na ustalanie różnic (Tischner, 1999b, s. 97).

Ludzkie doświadczenie ma u Tischnera dwa wymiary: agatologiczny i aksjologiczny. Pierwszy z nich ukazuje tragizm ludzkiego bytu – wzajemne, nieusuwalne połączenie zła z dobrem. Przeżycie zobowiązania pojawia się dopiero w wymiarze aksjologicznym, którego istotą jest wolna od przymusu możliwość zawarta w propozycji wyrażonej słowami: „jeśli chcesz, możesz”. Doświadczenie aksjologiczne jest więc doświadczeniem projektującym, wskazującym kierunki działania i umożliwiającym

powrót do normalnego obcowania (Gadacz, 2005, Kuderowicz, 2002, s. 172). To właśnie istotowe związanie dobra ze złem stanowi istotę dramatu. Świat człowieka jest światem, w którym zło jest nierozdzielnie związane z dobrem, przejawiając się w przestrzeni międzyludzkich relacji:

Zło nigdy do końca nie jest przewyciężone i niczym niezbywalny cień towarzyszy ludzkiemu byciu w świecie (...) Jakkolwiek dramat dzieje się na „scenie” świata, to jednak o jego przebiegu nie przesądzą elementy owej sceny (takie, jak np. cierpienie czy nieszczęście), lecz jedynie ludzka wolność. Jeśli doświadczenie zła, jako czegoś, czego „nie powinno być”, inicjuje ludzkie rozeznawanie się w świecie wartości, to doświadczenie dobra nadaje temu rozeznawaniu się sens i kierunek (Glinkowski, 2020, s. 125).

Odrzucając metody odwetu, pozbawiającego wolności człowieka przymusu, jak i wszelkiego rodzaju fałszu zwiazanego z próbami usprawiedliwiania cierpienia człowieka przez podawanie usprawiedliwień związanych z obiektywnymi warunkami, jako wzór postawy moralnej proponuje Tischner ewangelicznego miłosiernego Samarytanina, który zatrzymując się przy potrzebującym pomocy człowieku, nie rozważa przyczyn jego wypadku, nie ocenia zysków i strat wynikających ze zmiany planów, lecz podejmuje aktywność, by ulżyć jego doli (Kuderowicz, 2002, s. 158-175). Jest to wymagająca sytuacja, w której dochodzi do głosu odpowiedzialność za los innego, nieznanego, z którym nie wiążą mnie żadne więzi oprócz tych wynikających z samego uczestnictwa we wspólnym dramacie bycia. Zawierzenie siebie drugiemu człowiekowi, poleganie na drugim jest, jak zauważa Brejda (2020, s. 205), szczególnie wymagającą próbą, przed którą stawia nas myślenie dialogiczne:

Z wielu powodów nie jest to próba łatwa. Jednym z nich może być utrata wiarygodności ludzi, z którymi się stykamy, a w następstwie utrata zaufania do drugiego człowieka. Drugim powodem jest niezdolność do zawierzenia, powierzania siebie innemu, powierzenie mu własnej nadziei. Dużo atrakcyjniejsza dzisiaj wydaje się wiara w nieuczciwość niż w wierność.

Dla Tischnera (2013, s. 247) człowiek, który jest przeniknięty nadzieją, symbolizowany jest przez figurę pielgrzyma: „Pielgrzymem jest ten, który dzięki nadziei czyni właściwy użytek z przestrzeni”. Oznacza to, że skierowany jest on na przyszłość, w której ulokowany jest wyznaczony przez nadzieję cel. Nie lęka się on oderwać od przeszłości, jeśli stanowi ona balast utrudniający jego wędrówkę. Balast, w postaci cierpienia i krzywd doświadczonych w przeszłości, ciąży w kierunku utraty nadziei,

powodując zamknięcie się człowieka w kryjówce własnego egoizmu. Z tego „miejsca”, obwarowany lękiem, kieruje on do innych podejrzenie o wrogie zamiary. Taka strategia ma na celu obronę własnej, kruchej i zranionej tożsamości. Jego stan jest stanem upadku, w którym nadzieja marnieje, a wraz z nią odpowiedzialność względem drugiego człowieka. Pozbawiony normalnych obcowania z innymi, człowiek z kryjówki tworzy ich namiastki w postaci kontaktów, mających za cel zawładnięcie tymi, których uznał za wrogów. Tischner (2013, s. 251) nazywa to grą o zawładnięcie, która stanowi podstawową dla ukrytego człowieka formę osvajania bliźniego i świata. Poddanie sobie innych jest stanem przeciwnym do zrozumienia. Uniemożliwia wyzwolenie się z więzów lęku, które dla omawianego autora jest możliwe jedynie poprzez przekroczenie progu kryjówki. Za progiem roztacza się przestrzeń tworzenia zawierająca w sobie prawdę, która wyzwala. Z tą prawdą o sobie samym człowiek musi się skonfrontować i przyjąć ją taką, jaka jest – prawdą o cnocie lub winie, krzywdzie lub zdradzie, cierpieniu, odosobnieniu i w konsekwencji pozostawaniu w stanie samotności. Tylko prawda wyjawiona i powierzona innemu człowiekowi uruchamia w nim pokłady miłości przejawiające się w przebaczeniu. W ten sposób prawda wyzwala człowieka, nadając mu właściwe, zdrowe poczucie godności. Stan ten można za Tischnerem (2013, s. 269) nazwać sytuacją, w której „pozwala się drugiemu być”. Wyjście z kryjówek umożliwia dialog – zbliżenie z innymi ludźmi (Tischner, 2013, s.590).

Odwet może zatrzymać przyjęcie prawdy zawartej w „twarzy”. Twarz odsyła do dobra, które przynosząc nadzieję, staje się ochroną – usprawiedliwieniem istnienia. Chociaż również w twarzy odsłania się możliwość zła, to jednak jej objawienie będąc śladem Dobra - jego zapowiedzią, uwrażliwia na bezbronność, nagość i kruchość człowieka. Obecna jest w niej również niezbywalna godność osoby. Metafora twarzy, w ujęciu Tischnera, odsyła do obrazu Chrystusa, który umierając na krzyżu, wypowiedział trzy zdania: „Przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią”, „Boże mój, czemuś mnie opuścił” i „W ręce Twoje oddaję ducha mego”. W związku z tym Gadacz (2005) pisze: „Pierwsze z nich odsłania heroizm twarzy, drugie jej tragizm, trzecie - nadzieję ocalenia”.

Biorąc pod uwagę filozofię dramatu Tischnera, uprawnione wydaje się dokonanie pewnej interpretacji, którą chciałabym odnieść do powyżej przytoczonych zdań. Przebaczenie przywraca zaburzoną równowagę pomiędzy osobami dramatu. Umożliwia powrót do sytuacji wzajemności bez bagażu obciążeń wynikających z lęku przed innym człowiekiem. Wyrzywa z „kryjówek” i „bycia przeciw-sobie”. Tragizm związany z opuszczeniem przybierać może różne formy, również przejmującego uczucia

bycia opuszczonym przez Boga. Ulega on jednak rozbiciu przez oddanie, uobecnione w opartej na nadziei wierze w to, że zostanie się pochwyconym przez najwyższe Dobro. W słowach Chrystusa z krzyża uwidoczniła się zatem sytuacja dramatu człowieka w świecie, wraz z możliwością jego przełamania poprzez przebaczenie, nadzieję i oddanie. Zawieszony pomiędzy niebem a ziemią, Zbawiciel łączy w sobie człowieka (relacje międzyludzkie) i Boga (relacje człowieka z Bogiem). Jego życie nie oddaje jednak ani metafora Abrahama, ani Odysa. Nie zdążył on tam, gdzie nie był, ale też nie powraca do dawnego życia, które zostało przez niego utracone. Wcielenie zmieniło całkowicie sytuację Syna Bożego, który stając się Synem Człowieczym, umożliwił człowiekowi stanie się Dzieckiem Bożym. Wraz z tym człowiek, łącząc w sobie drogi Odysa i Abrahama, kierowany nadzieją, zdążył do Nieskończonego.

1.3.5. Jacka Filka analiza obcości

W rozważaniach dotyczących relacji z drugim człowiekiem pojawia się kategoria obcości. Filek (2004) dokonał jej analizy w paradygmacie współczesności, który nazwał też paradygmatem Innego. Obcość jest niemożliwa jako „jakaś obcość w ogóle”, stwierdza – zawsze odnosi się do jakiejś relacji, jakiegoś „dla”. Z tego względu można mówić o „strukturze relacyjnej” w samej istocie złożenia „bycia dla”. Podstawową kwestią staje się pytanie, co czyni z Innego obcego, a bardziej szczegółowo, jakie są podstawy odczucia drugiego człowieka, który jest „moim Ty” i „moim Innym”, obcego dla mnie. Skoro „Twoje Ty” i „Twoja inność” jest dla mnie warunkiem „mojego Ja”, to „Twoje Ty” staje się „moim Ty”, a „Twoja inność” staje się „moją innością”. Gdzie zatem pojawia się i z jakiego powodu obcość w tej pierwszej, czy może nawet pierwotnej relacji. Filek (2004, s. 4) tak ją określa:

Obcość jest tu sposobem mojego pojmowania Innego, sposobem rozumienia – albo może raczej nie-rozumienia – jego wezwania (...) Obcość jest tu specyficznym dystansem wobec osoby, którego nie tylko nie pomniejsza przestrzenna bliskość, lecz raczej go nawet zwielokrotnia. Obcość jest tu specyficznym, paradoksalnym dystansem w bliskości.

To my rozstrzygamy, że inność drugiego wywołuje w nas stan zagrożenia. Wynika to, zdaniem Filka, z naszej niepewności, która jest niepewnością egzystencjalną. Jest ona związana z brakiem pewności co do ważności obranego przez nas sposobu życia. Inny pokazuje nam, że można żyć inaczej, a to godzi w nasz spokój, wytrąca nas

z komfortu, do którego przywykliśmy i stawia w sytuacji problematycznej.

Taka podatność na wyprowadzenie z równowagi, w której tkwimy, wiąże się jednak z drugiej strony, z dominującą w nas skłonnością do uznawania (pomimo wszystko) naszego sposobu życia za właściwy, a nawet jedynie słuszny. Każdy inny, uznany zostaje za obcego w chwili pojawienia się naszej konstatacji, że kwestionuje nasz sposób życia i nie ma racji. Okazuje się, że nasza niepewność z jednej strony, jak i pewność z drugiej strony, niejako same wytwarzają konflikt. Obcość pojawia się więc jako plon tego konfliktu. Dokonujemy obserwacji, a zaraz po niej oceny - najczęściej negatywnej. Inny staje się obcym i jako taki nie jest miłym gościem. Filek (2004, s.6) podsumowuje taką postawę w słowach:

Podstawą takiego właśnie przeżywania inności jest obsesja, na jaką od swego zarania cierpi mentalność nowożytna, obsesja niepewności, niepewności co do siebie, co do sposobu swego życia. Owa obsesja niepewności przyjmuje również postać obsesji pewności. Ale ostatecznie to zawsze ja pozwalam na to, by Inny mnie kwestionował, bo żyję tak, że takie kwestionowanie ma swą rację bytu.

Ze zjawiskiem obcości wiąże się doświadczenie swojskości, stanowiąc jego przeciwieństwo. Swoi to ci, którzy żyją tak, jak ja. W takim ujęciu musi zaistnieć obcość w stosunku do innych, którzy nie są swoi. Pytanie brzmi: Czy nie jest to cecha ludzkiej egzystencji; nieprzekraczalna bariera, na którą jesteśmy skazani? Obecność różnorodnych form egzystencji – mozaiki kultur, wytwarza naturalną niepewność i zarazem ciekawość. Poddaje zawsze w wątpliwość to, w czym się aktualnie znajdujemy i stawia pytanie o odpowiedzialność. Odpowiedzialność za Innego w ramach paradygmatu współczesności jest większa niż odpowiedzialność za „swojego”. Wkraczamy w ten sposób na problemy związane z Innym, którego wołanie stanowi pewnego rodzaju apel. Apelem tym może być np. bieda; ten wymiar inności, który niemal powszechnie budzi w nas poczucie obcości. Dzieje się tak w sytuacji zetknięcia osób należących do społeczeństwa dobrobytu z osobami z kręgu społeczeństwa biedy, które zostają określone poprzez ich sytuację bytową. Ta preferencja zrodzona jest z naturalnej skłonności by to, co swoje preferować i to w sposób zdawałoby się oczywisty, niepodlegający dyskusji. Ważna jest postawa obcego, który do nas apeluje. Gdy działa z pozycji siły, traktujemy go jak agresora, gdy z pozycji słabego, nie możemy uciec się do takiej prostej reakcji. Zyskuje on paradoksalnie nad nami władzę, gdyż nie możemy wystąpić przeciwko niemu i czuć się z tym dobrze – nie ocenilibyśmy wówczas własnych działań jako adekwatnych

do sytuacji. Przez to, obcy z jego roszczeniem, wywiera na nas niejako przymus działania na rzecz poprawy jego sytuacji. Omawiany autor tak to tłumaczy:

Jego słabość, jego bieda stanowi o mocy jego roszczenia. Więcej bowiem mocy ma prośba słabego niż silnego. Moc prośby silnego nie jest mocą jego prośby, lecz mocą jego siły. Siła zazwyczaj jest jedynie wyrazem niemocy (Filek, 2004, s. 8-9).

Podkreśla on różnicę w stosunku do Innego, która dokonała się wraz z przejściem na myślenie charakterystyczne dla paradygmatu współczesności. Uprzednie paradygmaty myślowe, nakierowane były na poznanie Innego. W ten sposób nie można było nawiązać relacji opartej na odpowiedzialności. Inny pozostawał zawsze kimś nieosiągalnym, do którego nie było dostępu lub zostawał, można powiedzieć, wchłonięty poprzez proces poznawczy – sprowadzony do obiektu i jako taki przyswojony przez poznający podmiot. Jego inność w ten sposób zostawała zniesiona. Paradygmat drugiej osoby gramatycznej zniósł zaporę, która uniemożliwiała właściwą relację z Innym. To już nie zawładnięcie ani nierozwiązywalna niedostępność były wynikiem podejmowanych prób zrozumienia relacji Ja-Ty, lecz wezwanie, uprzednie w stosunku do myślenia i działania. To wezwanie (apel) Innego rodzi odpowiedzialność, której nie mogę pominąć, aby nie zatracić siebie. Tę kwestię podsumowują następujące zdania:

Kwestionowanie Innego byłoby bowiem kwestionowaniem własnej odpowiedzialności. Kwestionowanie własnej odpowiedzialności byłoby zaś unicestwianiem siebie, bowiem Ja to moja odpowiedzialność – odpowiedzialność konstituuje dopiero podmiot, stanowi niejako jego substancję, bez odpowiedzialności jeszcze nie istnieję. Uchronienie inności jest przeto warunkiem relacji, a ta warunkiem odpowiedzialności, a ta z kolei warunkiem własnej podmiotowości. Bez tego, że jesteś radykalnie Inny, nie ma mnie, nie ma mojej miłości (Filek, 2004, s. 12).

Odpowiedzialność stanowi substancję podmiotu, ta konstatacja Filka, wydaje się przemawiać, za tezę, iż bez drugiego człowieka, moje człowieczeństwo jest jedynie potencjalne. Zagadnienie odpowiedzialności dopiero w paradygmacie współczesności nabiera właściwego, pełnego wyrazu. Tym samym pozwala pokonać bariery, tworzone przez obiektywistyczny, jak też i subiektywistyczny sposób rozumienia Innego. Samo poznawcze odniesienie do Innego, podobnie jak i skupienie się na samym sobie jako źródle wiedzy, wykrzywia obraz możliwych relacji. Relacja etyczna możliwa jest jedynie w opartym na odpowiedzialności spojrzeniu na drugiego człowieka. Ja, zwraca się

do Ty, które odczuwa go jako przebywającego w tej samej sytuacji egzystencjalnej.

Nie może pozostać obojętne, zawsze w jakiś sposób odpowie. Dopiero rodzaj tej odpowiedzi, ukazywać będzie stosunek do wzywającego. Może on być obojętny, wrogi lub przyjazny, lecz zawsze będzie odpowiedzią. Różnica pomiędzy paradygmatami polega, moim zdaniem, na dotarciu do punktu w horyzoncie myślenia, który umożliwia zrozumienie, jak i opisanie mechanizmu warunkującego odpowiedzialność, jako tego, który przekracza dystans złudnej samowystarczalności podmiotu. To przekroczenie wyrywa człowieka nie tylko z poczucia pewności opartego na, posługując się językiem Heideggera, dyktaturze *Się*, lecz sięgając głębiej, uwalnia go z jego wyczuwalnej samotności, wskazując na Innego, który pozostaje w tej samej sytuacji egzystencjalnej.

Rozdział 2

OBYCZAJOWO-RELIGIJNA SPECYFIKA ROMÓW

W kolejnym rozdziale zostanie ukazana swoistość romskiej obyczajowości z uwzględnieniem aspektu religijnego. Ma ona określone źródła i przejawy. Obejmują one praktycznie wszystkie przejawy życia oraz cały proces rozwoju człowieka, splatając w jedno kulturowe nawarstwienia i religijność, która ma synkretyczny charakter.

2.1. Źródła obyczajowości

Aby lepiej zrozumieć szczególny charakter obyczajowości Romów, najpierw warto przywołać definicję obyczajowości. Zazwyczaj przytaczany opis obyczajowości zawiera w sobie elementy historycznej tradycji, socjologii, psychologii czy zwyczajów religijno-obrzędowych. Stąd wynika następująca definicja obrzędowości, wyraźnie korespondująca z wcześniej przedstawionymi charakterystykami Romów:

Obyczaj jest formą zachowania, która jest powszechnie przyjęta w danej grupie, zbiorowości czy społeczności, poparta tradycją charakterystyczną dla danego regionu, czasu i okoliczności. Obejmuje przekonania, zasady, wierzenia, sposoby myślenia, postępowania, rytualizację z tym związaną, wraz z „prestżem dawności” (...) Obyczaj pozwala uzewnętrznzić cechy kultury, które świadczą o odrębności narodowej (...) Funkcjonuje również jako zbiór norm przekazywanych ustnie (Baniak, 2004, s. 269).

Z analizą i opisem społeczności Romów wiąże się szereg problemów. Bardzo trudno jest bowiem oddzielić sferę świecką i religijną w romskim sposobie życia. Nie można w tym wypadku mówić o kulcie, w rozumieniu wydzielonej przestrzeni czy też typowych dla nowoczesnych społeczeństw form jej wyrazu. W romskim świecie kultury brak jest bowiem tych elementów, które charakteryzują społeczeństwa osiadłe, choć również oni od kilku pokoleń mogą być do takich zaliczani². W religiologii i filozofii kultury podkreśla

² W tej części pracy odnoszę się jedynie do kultury romskiej, która nie została jeszcze naruszona przez współczesny „globalizm”. Opis i analiza zjawisk zachodzących w kulturze romskiej pod wpływem zmian wpływających w największej mierze z działań podejmowanych w ramach wspólnej polityki Unii

się, że w społeczeństwach opartych na tradycji, nakierowanie ku *sacrum* jest uwarunkowane przez konkretną kulturę, która - rozwijając się - tworzy własną historię (Eliade, 1999, s.10-11). W przypadku Romów należy koniecznie wziąć pod uwagę, że ich historia jest historią ludu koczującego, choć - jak zauważa Ficowski (1953, s. 154) - nie jest to koczownictwo związane z naturą, lecz ze światem społecznym. Píše on:

Koczownictwo w klasycznym znaczeniu nacechowane jest m.in. czerpaniem środków życiowych z natury, głównie przez pasterstwo, myślistwo, rybołówstwo itp. Cyganie szlaki swych wędrówek przenieśli na tereny cywilizowane i stąd ich pasożytnictwo, gdyż zamiast dóbr czerpanych z natury pozostały im źródła inne: korzystanie z cudzej własności drogą kradzieży, oszustwa czy też zręcznego wyludzania przy pomocy środków doskonałych przez całe wieki wędrówek i dyskryminacji. Środki te to także wróżba, zręczne korzystanie z zabobonności, a nawet niekiedy – sugestie, bliska hipnotycznej³.

Paleczny zwraca uwagę na fakt, iż międzykulturowe stosunki interpersonalne określane są często poprzez normy postępowania ukazujące inne kultury jako zagrożenie, a określone formy kontaktów z jej przedstawicielami wręcz za poniżające. Mają one głównie za cel ochronę danej kultury przed obcymi wpływami:

Kodeksy postępowania – obyczajowy, religijny, prawny – nakładają na wszystkich bez wyjątku członków grupy kulturowej normy postępowania i zachowania w kontaktach z reprezentantami innych kultur. Kontakty te, zwłaszcza bezpośrednie, uważa się bardzo często za zagrożenie dla „czystości” własnej kultury, kałające religijnie, „brukające” moralnie, poniżające kulturowo. Dotknięcie pariasa przez bramina, obnażenie przed innowiercą twarzy przez muzułmankę, siadanie Żyda w dzień szabasu przy jednym stole z gojem, stosunek Roma do gadziego, to przejawy tej samej ukształtowanej oraz utrwalonej grupowo orientacji i postawy jednostek (Paleczny, 2007, s. 62).

2. 1.1. Mageripen

Mageripen, choć określa zasadniczo wewnętrzny sposób funkcjonowania społeczności romskiej, to jednak już przez samą swoją ekskluzywność świadczy o stosunku tej społeczności do nie-Romów, czyli *gadziów*. W sposób bezpośredni dbałość o „czystość”

Europejskiej oraz współczesnych odniesień różnych Kościołów, będzie przedstawiony w rozdziale 5.

³ Przywołany cytat pioniera polskiej cyganologii ma dla współczesnego czytelnika wydźwięk zdecydowanie negatywny. Jednak skorzystałam z tej wypowiedzi, gdyż w dalszej części pracy będzie mowa o kradzieży, oszustwie i wyludzaniu jako strategiach romskiego sposobu radzenia sobie w sytuacji braku innych możliwości.

własnej kultury określa kodeks *Romanipen*, gdyż to w nim zawarte są zasady, określające właściwe sposoby kontaktów międzykulturowych (Paleczny, 2007, s. 62). Wspomniany już Eliade stwierdza, że człowiek religijny (a takie zawsze były społeczeństwa tradycyjne) konstituuje swój świat poprzez odkrycie pewnego stałego centrum, które stanowić będzie swoistą świętą przestrzeń. W ten sposób zostaje zerwana homogeniczność przestrzeni i wyodrębniony zostaje świat, który dana społeczność może uznać za swój. Przestrzeń, która rozciąga się na zewnątrz ustanowionego świata, jest przestrzenią obcą. W różnych religiach tę funkcję sprawowały miejsca lub też obiekty uznawane za hierofanie (Eliade, 1999, s. 16). W przypadku Romów nie możemy mówić o tego typu formach. Romskim odpowiednikiem świętej przestrzeni jest *Mageripen*, który ma zasadnicze znaczenie dla romskiej tożsamości kulturowej. Określając podstawowe „punkty orientacji”, w tym wypadku społeczne tabu, stwarza on potrzebny fundament dla innego „kamienia węgielnego” romskich społeczności – kodeksu *Romanipen*, gdyż ten - określając stosunki panujące pomiędzy Romami, a także stosunki z nie-Romami - bazuje na zawartej w *Mageripen* koncepcji skałań. Romowie nie dysponują zapisem swoich kodeksów, uznając je za spuściznę przodków – tradycję. Ten sposób postępowania umożliwia im zachowanie własnej, odrębnej tożsamości. Paleczny pisze:

Kultury tradycyjne i narodowe przypisują człowieka do wspólnoty, przywiązują go do tradycji, obyczajów, norm, wpajają najważniejsze wartości, określają orientację światopoglądową i ideologiczną (Paleczny, 2007, s.56).

Natomiast Kowarska (2005, s. 13) stwierdza, że członkowie tej społeczności

uznają za tradycje wszystkie wartościowane dodatnio elementy związane z przeszłością i przodkami (...) Romowie wartościują rzeczywistość wykorzystując tradycję jako narzędzie oceny. Niekiedy odwoływanie się do tradycji jest hasłowe, co może wynikać z braku wiedzy o tym, czym ona jest.

Paleczny (2007, s. 84) zalicza kulturę romską do tzw. kultury wstydu z uwagi na ważność kodeksu zakazów *Mageripen*, którego przekroczenie – ujawnienie nieprzestrzegania go – wiąże się z uczuciem wstydu. Bezpośrednią konsekwencją tego jest stan skalania, który staje się udziałem winnej osoby. Zostaje ona pozbawiona praw, a reszta społeczności stosuje wobec niej ostracyzm. Wszystkie kary *Mageripen* mają charakter doczesny – największe nieszczęście to śmierć, choroba itd.

Ze stanem skalania wiąże się też utrata dobrego imienia, honoru i hańba. Z tego względu *Mageripen* należy uznać za kategorię społeczną. W praktyce zawsze odnosi się on do sytuacji, w których uczestniczy druga lub trzecia osoba⁴. *Mageripen* według definicji Ficowskiego (1953, s. 143) oznacza skalanie czynności, stanu, jak i przedmiotu kalającego. Istotą tego kodeksu stanowi podział na to, co jest rytualnie czyste (*žužo*) i nieczyste (*magerde*). Przestrzeganie tego kodeksu (jak i kodeksu *Romanipen*) dotyczy Romów o tradycjach wędrownych, do których w Polsce należą Lowarzy, Kełderasze i Polska Roma, choć jest różnie przez te grupy rozumiany. Nie występuje on zupełnie u grupy Bergitka Roma⁵ (Bartosz, 2004, s. 129). Można powiedzieć jednak, że zachowała się wśród tej grupy mentalność oparta na *Romanipen*, według której oceniają oni członków swojej społeczności (Krzyżowski, 2008, s. 40). Dychotomia ta ma wiele płaszczyzn. Pierwsza z nich w prosty sposób dokonuje rozdziału poprzez wskazanie, że osoba, która przestrzega zasad *Mageripen*, jest czysta i może w związku z tym w pełni uczestniczyć w życiu wspólnoty. Osoba, która dopuściła się zaniedbań, staje się nieczystą i na pewien okres zostaje z niej wykluczona. Okres wykluczenia zależy od rodzaju zaciągniętej winy. Do najcięższych wykroczeń, które skutkują dożywotnim i całkowitym wykluczeniem ze społeczności romskiej, należą te, które łamią zasadę solidarności społecznej: morderstwo, donosicielstwo do władz niecygańskich na pobratymców, złodziejstwo oraz oszustwo (Ficowski, 1989, s. 55).

Romowie wyróżniają dwa rodzaje skałań: wielkie i małe. Skalania uznawane za wielkie są nakładane, jak również zdejmowane z osoby winnej przez najwyższy romski autorytet – *Szero Roma*. Mniejszymi przewinieniami zajmuje się osoba określana jako *Jonkary* (rodzaj pomocnika *Szero Roma*). Wielkie skalania dotyczą spożywania zakazanych zwierząt, kontaktów z ludźmi, którzy z racji wykonywanego zawodu są nieczyści (np. hycel), użycia żelaza podczas bójki, pomocy położnicy przy porodzie, uwiedzeniu żony Romowi, szczególnie gdy przebywa on w więzieniu, prostytucji i kontaktów z prostytutkami (Ficowski, 1953, s. 143-146).

Drugą płaszczyznę skałań stanowi sfera podziału ciała człowieka na dwie części – górną, która jest czysta i dolną uważaną za nieczystą. Podział zachodzący na tej

⁴ Romowie bardzo dbają o to, by nie stać się *magerdo* – skalanym, ale dopiero świadectwo drugiej osoby (pełniacej rolę świadka) skutkuje konsekwencjami społecznymi. Choć w praktyce nie zawsze są przestrzegane wszystkie zasady zawarte w *Mageripen* w prywatnym życiu rodzin, to jednak w życiu wspólnotowym w sposób demonstracyjny zapewnia się o ich przestrzeganiu i znaczeniu.

⁵ Jak jednak zauważa Bartosz (2011, s. 30), obecnie grupa ta zaczyna odwoływać się do zasad kodeksów. Tłumaczy się ten fakt chęcią zbliżenia do grup, które stoją wyżej w romskiej hierarchii z racji posiadania tradycji wędrownych.

płaszczyźnie jest szczególnie ważny w odniesieniu do kobiet. Mają one bowiem, w przekonaniu tej społeczności, nieporównywalnie większą w stosunku do mężczyzn możliwość wprowadzenia nieczystości, a co za tym idzie skalania. Z tego względu tak ważne są w tej kulturze zasady odpowiedniego zachowania pomiędzy mężczyznami a kobietami, ubioru, prowadzenia gospodarstwa domowego, a szczególnie sposoby przygotowywania posiłków. Odpowiedzialne za tę sferę codziennego życia są kobiety. Muszą więc przykładąć dużą wagę do właściwego, zabezpieczającego pożywienie ubioru, jak i dbać o inne zasady odnoszące się do przygotowywania jedzenia. Zobowiązane są również do przestrzegania zasad związanych z tymi okresami w ich życiu, które w sposób szczególny mogą narażać wspólnotę na niebezpieczeństwo skalania, np. okres porodu i połogu. Kobieta może również doprowadzić do wielkiego skalania mężczyzny, uderzając go ubiorem okrywającym dolną część jej ciała. Ten rodzaj skalania ma jednak dodatkowe znaczenie; stanowi bowiem rodzaj swoistej broni kobiety, która w wyjątkowych okolicznościach może jej świadomie użyć, sprawiając, że mężczyzna, który zachowuje się w stosunku do niej niewłaściwie, zostanie skalany. Ów zakaz obyczajowy dawał Cygance całkowite poczucie „osobności”, zapewniając zarazem bezpieczeństwo osobiste w jej kontaktach ze współplemieńcami.

Trzecia płaszczyzna rytualnie pojmowanej czystości i nieczystości odróżnia to, co zewnętrzne (czyste) od tego, co wewnętrzne (nieczyste). Z tej racji Romowie przykładają dużą wagę do higieny, która ma znaczenie rytualne. Ten rodzaj odniesienia znajduje też odzwierciedlenie w stosunku do wymienionej już sytuacji kobiety podczas porodu czy też menstruacji. Odpowiada również romskiemu stosunkowi do kobiet, które mogą zyskać w tej społeczności pozycję autorytetu jedynie po przekroczeniu biologicznie uwarunkowanej granicy możliwości rozrodczych. Kobieta staje się czysta w sensie rytualnym dopiero po menopauzie. Innym przykładem odniesienia tej płaszczyzny podziału na czyste i nieczyste jest stosunek do zwierząt. Te, które mają zwyczaj np. wylizywania się (np. pies czy kot) są nieczyste, z racji mieszania tego, co zewnętrzne z tym, co wewnętrzne. Mięso ze zwierząt nieczystych nie może być spożywane.

Kategoria „skalania” wyznacza granicę pomiędzy tym, co dozwolone, a tym, co zakazane. *Mageripen* wyznacza sfery tabu, których przekroczenie rzeczywiste bądź też symboliczne skutkuje skalaniem. Każdy moment przejścia pomiędzy sferami jest niebezpieczny i w związku z tym wymaga szczególnej ostrożności.

Zasady rytualnej czystości kierują życiem i obrzędowością romską. Można powiedzieć, że wszystkie tradycyjne formy rytualnych zachowań mają swoje uzasadnienie

w koncepcji czystości i nieczystości. Na przykład wierność małżeńska i stosunek do zdrady, nierówno rozłożony w tej społeczności, wynika z różnego u mężczyzn i kobiet stopnia podatności na skalanie. Kobieta, z racji swojej fizjologii i związanych z nią potencjalności, musi w szczególny sposób dbać o swoją godność, aby jej zachowanie nie wywierało zgubnego wpływu na męża i rodzinę. Romowie, którzy w ortodoksyjny sposób przestrzegający zasad *Mageripen*, posiadają bardzo szczegółowy zbiór zasad kierujących niemal każdą życiową sytuacją. Skalanie u Romów łączy się nieodzownie z pozbawieniem osoby skalanej prawa uczestniczenia w pełnym życiu społecznym, np. wspólnych posiłkach. Przyczyną tego stanu jest lęk przed zbrukaniem innych – czystych – osób. Skalanie jest „zaraźliwe”; poprzez kontakt z osobą, która jest *magerdo*, przechodzi na osoby czyste i kała je.

Roma, który stał się *magerdo* – skalany nie mógł spożywać posiłków razem z innymi Romami, gdyż wtedy powodował on skalanie wszystkich współbiedników. Nie można było również jeść wspólnie z grupami uznawanymi za skalane. Z tego więc względu Romowie z grupy Polska Roma, chcąc uniknąć skalania, nie zasiadali do posiłku z Romami Karpackimi. Dla grup o tradycjach wędrownych ci Romowie mają status *manuś*. Romowie Karpaccy nie mają w swoich zwyczajach tego typu izolacji. Mogą więc biesiadować wspólnie zarówno z wszystkimi romskimi grupami, jak i *gadziami*, dla których mają oni szacunek. Choć *gadzio* nigdy nie może stać się Romem, to jednak, gdy jest wobec tej społeczności przyjazny i uczynny, może zasłużyć na uznanie go za osobę, do której odnosi się określenie *manuś*. Oznacza to, że człowiekowi temu przysługuje atrybut człowieczeństwa. Z taką osobą Romowie mogą utrzymywać bliskie kontakty, co przejawia się również poprzez wspólne spożywanie posiłków. Z drugiej strony *gadzio*, jako osoba obca, nie może skalać Roma. Możliwe więc również było spożywanie z nim posiłków. Wszystko zależało od tradycji i norm obowiązujących w danej grupie. Od tej zasady były pewne wyjątki; wyłączeni z przywileju wspólnego spożywania posiłków byli ci *gadziowie*, którzy wykonywali zawody uznawane za Romów za nieczyste, np. lekarz, akuszerka, hycel, rzeźnik, sprzątaczką. Nieczystość tych zawodów wynikała z konieczności ciągłego stykania się z krwią i innymi wydzielinami ciała, posądzania o zabijanie koni, jedzenie psów oraz styczności z brudem i innymi nieczystościami. Z oczywistych względów Romowie nie mogli również wykonywać tych zawodów (Bartosz, 2004, s.131- 139).

Koncepcja skałań wiąże się z szeregiem reguł dotyczących codziennego życia Romów. Zakres ich przestrzegania określa sposób funkcjonowania jednostki w grupie oraz sposób postrzegania i traktowania innych grup romskich. Grupy podejrzewane

o zaniedbywanie zasad związanych z rytualną czystością uważane są za skalane w oczach tych grup, które przywiązują do nich szczególną rolę. Mróz i Mirga (1994, s. 271) zauważają, że skalanie samo w sobie stanowi wartość poprzez umożliwienie oddzielenia tego, co czyste od tego, co nieczyste. Wiedza ta stanowi powód do poczucia wyższości Romów w stosunku do *gadziów*.

2.1.2. Romanipen

Kodeks określający specyficzny porządek społeczny, oparty na obowiązującym wewnątrz romskiej społeczności zbiorze praw wyrastających z zespołu wartości kulturowych, nazywa się *Romanipen*. Jego zachowywanie i przestrzeganie określa romski sposób odbierania świata. Dla Romów to przestrzeganie *Romanipen* nadaje tożsamość grupową. Rom jest Romem jedynie wtedy, gdy przestrzega kodeksu. Tym sposobem kodeks ten ma zdolność wykluczenia nie tylko poszczególnych osób, ale i całych grup z romskiej społeczności. (Kapralski, 2012, s. 85-101). *Romanipen* oznacza romskość, która kultywowana jest poprzez główne wartości tej społeczności, którymi są:

- ✓ manifestowanie romskości,
- ✓ poszanowanie języka romani,
- ✓ poszanowanie wzajemne – zasada *patyw*,
- ✓ szacunek wobec starszych – zasada *phuripen*,
- ✓ prawdomówność – zasada *ćaćipen*,
- ✓ przestrzeganie *Mageripen* (Bartosz, 2011, s. 24-32).

Zasada *patyw* i *phuripen* reguluje relacje międzyosobowe w społeczności. Do jej istoty należy demonstrowanie szacunku wobec rodziny, jak również manifestowanie gościnności. Romowie zobowiązani są również ze szczególnym szacunkiem odnosić się do starszych spośród własnej grupy. Dotyczy to szczególnie relacji dzieci-rodzice oraz stosunku wszystkich młodych osób do starszych. Szacunek ten należy się im z samego faktu starszeństwa. Obie te zasady wpisują się w podstawową wartość dla tej kultury, którą jest duma z bycia Romem. Zagadnienie szacunku wobec starszych wiąże się również ściśle z rozumieniem autorytetu w społeczności romskiej. Kwestia ta będzie szerszej omówiona w dalszej części pracy, w tym miejscu warto jednak krótko skupić się na tym, co dotyczy

rodziców. Badania Kowarskiej w latach 2006-2008 w grupie Polska Roma wykazały, że wszystkie rody deklarowały ważność zasady *phuripen* w ich codziennym życiu, wskazując jednak na obawy co do jego odpowiedniego zachowywania w przyszłości. Jako przykład niech posłuży następująca wypowiedź przedstawiciela tej grupy:

Bo ja jeszcze szanuję ten obowiązek, który muszę mieć, dla moich dzieci ja to przekażę. Ale czy moje dzieci to uszanują, potraktują to, co było dobre, to ja nie wiem. Ja na przykład szanuję, że tam, gdzie mój tatuś rozmawia z jakimiś ludźmi przy stole, czy w ogóle w towarzystwie, ja tylko słucham. Ja nie mogę powiedzieć, coś dodać: a to tak nie było. Nie mogę ująć komuś starszemu jakieś słowo. (...) On przewyższa mnie wiekiem i w ogóle rangą, że on jest Romem przez 50-60 lat. Ma wąsy, brodę i on jest po prostu mądrzejszy. Ja wiem, że jest i go szanuję za jego wiek. (...) za jego cnotę, że on jest wychowany doskonale, że swoje dzieci szanuje, kocha, ożenił tam, gdzie trzeba. Ja go za to szanuję. Tak ja to przyjmuję, czy moja siostra. Tak jestem po prostu wychowany. Bo tata jak powiedział (...) to było święte. (Kowarska, 2008, s. 85).

Zasada starszeństwa - połączona z głębokim odczuciem wspólnej tożsamości - sprawia, że każda starsza kobieta jest dla dzieci i młodzieży ciotką (*bibi*), a mężczyzna wujkiem (*kako*). Tak też zwracają się oni do nich, niezależnie od tego, czy łączy ich pokrewieństwo, czy też nie. Inną zasadą zawartą w kodeksie *Romanipen* jest *ćaćipen* – prawdomówność. Romowie zobowiązani są do prawdomówności wobec innych Romów, a udowodnienie komuś kłamstwa wiąże się z dużym wstydem i stanowi poważne wykroczenie przeciw moralności (Bartosz, 2004, s. 134). W sytuacjach spornych, by obronić dobre imię, Rom posądzany o kłamstwo był sądzony przez odpowiednie władze.

Romowie mają obowiązek manifestowania dumy wynikającej ze swojego pochodzenia, ponieważ wartość bycia Romem ma znaczenie podstawowe dla tej społeczności i to z niej wynikają wszystkie dalsze zasady kodeksu. Manifestowanie romskości przejawiało się poprzez używanie języka romskiego zawsze, gdy było to możliwe. Miało również ten walor, że posługując się nieznanym dla innych językiem, Romowie mogli bez obawy omawiać różnorakie sprawy dotyczące ich życia nawet w trakcie kontaktów z nie-Romami. Z tego powodu język ten należało chronić przed obcymi (*gadziami*), to znaczy nie pozwalać, by był on badany i nauczany poza kręgami romskimi. Taki sam zakaz obowiązywał też w stosunku do obyczajowości romskiej. Wtajemniczanie obcych w zasady, którymi Romowie kierowali się w życiu, uznawane było za szczególnie wielkie wykroczenie przeciwko *Romanipen*. Szczególnie dotkliwie zakaz

ten dotknął słynną romską poetkę Papuszę, która poprzez kontakty z Ficowskim przyczyniła się do otwarcia nowych perspektyw dla przyszłych badaczy tej kultury.

Dokonując niejako rozliczenia niezwyklej przyjaźni, która ich łączyła, Ficowski (1986, s. 152.) w książce *Demony cudzego strachu* pisze:

Droga Siostrzyczko przyszło Ci za to zapłacić, aby spełniło się twoje dawne marzenie o pozostawieniu po sobie czegoś trwałego i pięknego na świecie. Wiem, że przyczyniłem się i do tej przyszłej twojej sławy, i do tej minionej twojej klęski. To pierwsze nie jest naprawdę moją zasługą, to drugie nie jest naprawdę moją winą. Mimo to dziś czuję w sobie ciężar współodpowiedzialności za te wszystkie biedy, którymi Cię kiedyś obarczono, choć wiem, że były nieuniknione. Wybacz mi, jeśli możesz.

Papusza w liście do Ficowskiego z 18 listopada 1952 r. próbuje nie tylko usprawiedliwić się, ale i wyraźnie przedstawia swoje przekonania:

A ja swego narodu cygańskiego nie zdradziłam ani na szubienicę nie wydałam. Bo każdy wie o tym, że kury kradli i wróżyli i tak dalej, z czego żyli i czemu jeździli po świecie ten ciemny a mądry naród. (...) a może kiedyś we świecie zrozumieją że ja nic złego nie zrobiłam i nikomu nie zrobiłam żadnej krzywdy i nie staram się o to. Ja myślę, że za jakie trzy lata jak Pan Bóg da spokój, to wszystkie cygańskie tajemnice będą na wykładach. i będą Cyganie żyć jak uczciwi ludzie, choć pszykro trochę z tym się pogodzić, bo człowiek się żył i wyrósł wśród tego dziwnego życia (...). Ale pomalutku to wszystko zaginie, jedna tylko mowa zostanie i to gdzie nigdzie (Kuźniak, 2013, s. 130).

Książka Ficowskiego *Cyganie polscy* ukazała się w 1953 r. Jej treść stanowił opis obyczajów i wierzeń tej społeczności oraz słownik z wyrażeniami romskimi przetłumaczonymi na język polski. Wkrótce potem Papusza ciężko zachorowała psychicznie na skutek szykan ze strony własnego środowiska. Przeżycia i sytuację ostracyzmu społecznego ze strony własnej społeczności oddają jej własne słowa:

Z taboru byłam, teraz znikąd jestem. Dyżko mówił: „Nie pisz wierszy, bo będziesz nieszczęśliwa”. A ja pisała jak ta głupia i stało się teraz, że nigdzie nie należę. Cygany stronią ode mnie, odgradzili się i milczą. Za książkę pana Ficowskiego nienawiść na mnie rzucili. W ogóle nie chcą ze mną rozmawiać, w sklepie się ze mnie śmieją, kiedy idę chora i pokazując legitymację rencistki. Nie wiem dlaczego, przecież niefałszowana i z twarzą własną (Kuźniak, 2013, s. 180).

Niechęć do ujawniania romskiego stylu życia oraz wierzeń wynikała nie tylko z lęku, iż konsekwencje tego będą dla Romów jedynie negatywne, ale też opierała się na głęboko zakorzenionym wśród Romów poczuciu wyższości wobec *gadziów*. Określenie to ma wśród tej społeczności jednoznacznie negatywny charakter. Jako synonim obcego służy do określania wszystkich tych, którzy nie należą do społeczności Romów. Zachowanie w jak najwyższym stopniu kultury romskiej stanowiło też bardzo skuteczny środek zachowania własnej, odrębnej tożsamości. Bartosz tak pisze:

Romowie na różny sposób definiują swoją tożsamość, swoją romskość. Zgodni jesteśmy co do jednego: definiujemy swą tożsamość w opozycji do gadziów (*gadzio* - nie-Rom). Rom, wedle naszej tradycji, oznacza osobę o najwyższych wartościach moralnych i intelektualnych (Bartosz, 2011, s. 24).

Sposób, w jaki Romowie pojmują świat, jest typowy dla społeczeństw, które żyją w świadomej izolacji od innych kultur. W ten sposób nie tylko bronią swojej tożsamości, ale i okazują otaczającym ich społeczeństwom, że ich niechęć i lęk wobec nich wywołuje takie same uczucia. Grupy, które są prześladowane, wykazują duży brak tolerancji w stosunku do innych oraz postawy wyższości, które rekompensuje towarzyszące im poczucie braku wymiernego wpływu na własne losy. Analizując stosunek Romów do obcych Yoors (1973, s.68-69) doszedł do następujących wniosków:

Cywilizacja Gadziów nie mogła dla Rom mieć żadnego znaczenia. Wszystko, z czym dane im było się stykać, sprowadzało się do nieszczęścia, brudu, nieprawości, osobników upośledzonych i z marginesu społecznego. Ich kontakt ze światem Gadziów zbyt często ograniczał się do osób, zabiegających o wróżbiarskie bądź czarnoksięskie usługi; osób, które ukazywały wobec Cygana swoje niepowodzenia, a także obnażały swoje własne bezwzględne żądze i małostkowe zawiści; policjantów, którzy samowolnie wychodzili poza literę prawa, zboczeńców poszukujących byle jakich podniet. To obcowanie z tymi właśnie aspektami kultury Zachodu odwodziło ich od chęci integracji, zrównoważało powaby wyższego poziomu materialnego życia Gadziów. Stany emocjonalne, które Cyganie wyjawiali wobec świata zewnętrznego, były zmienne w sposób nie dający się przewidzieć; z usposobienia pojednawczy, bez jakiegokolwiek uprzedzenia przechodzili do grózb i na odwrót. Wielką przyjemność sprawiał im zamęt, jaki swoją niekonsekwencją wywoływali w umysłach Gadziów.

W dalszej części pracy w szerszy sposób omówione zostaną wypracowane przez Romów formy kontaktów z nie-Romami, zarówno te, które należą już do przeszłości,

jak i współczesne. W tym miejscu należy jednak zaznaczyć, że kultura romska należy do kultur tradycyjnie oralnych, co w zasadniczy sposób, zwłaszcza w przeszłości, określało i różnicowało ją w stosunku do kultur społeczeństw pisma i druku. Bardzo szczegółowo opisał ten rodzaj kultury Ong (1992, s. 61-78), wskazując na podstawowe cechy sposobu wyrażania myśli przez jej członków. Są to:

- ✓ Addytywność - narracja obfituje w spójniki, które ułatwiają mówcy wypowiedzanie się. Dzięki takiej strukturze myśl i mowa oralna unika hierarchizacji przekazywanej treści, a wydobycie znaczenia uzależnione jest od zrozumienia wszystkich elementów składowych wypowiedzi.
- ✓ Nagromadzenie - określenia użyte w mowie mają na celu wzbogacenie przekazywanej treści. W tym celu stosuje się utrwalone w danej kulturze formuły językowe, dzięki którym pewniki bądź zasadnicze odniesienia zostają utrwalane. Ten sposób przekazywania myśli ułatwia równocześnie jej zapamiętywanie.
- ✓ Redundancja (obfitość) – obecna w języku kultur oralnych ma na celu poprawę zrozumienia mówcy oraz wzmocnienie zapamiętywania.
- ✓ Zachowawczość (tradycjonalizm) – polega na stosowaniu stałych, typowych dla danej kultury motywów (mitów, bajek, opowieści) wzbogacając je o współczesne odniesienia. Oryginalność budowana jest dzięki dostosowywaniu przekazywanej prawdy do konkretnego audytorium. Naturalna interakcja z interlokutorami wymaga wprowadzania nowych elementów do opowieści, która przy każdej kolejnej odsłonie wzbogaca się o nowe warianty.
- ✓ Bliskość ludzkiego świata (stosowanie odniesień do świata ludzkiego) – świat przedmiotowy, by był lepiej zrozumiały, zostaje przedstawiany w relacji do świata ludzkiego i związanych z nim działań. W kulturze oralnej brak jest zwyczaju przekazywania wiedzy o konkretnych umiejętnościach w postaci samodzielnego zbioru wskazań.
- ✓ Zabarwienie agonistyczne wypowiedzi usytuowane zawsze w konkretnym kontekście ludzkiego życia - określony rodzaj wypowiedzi, np. przysłowie, ale też określenia typowe dla przechwałek lub przezywania kogoś mają na celu doprowadzenie słuchacza do pełnej zaangażowania odpowiedzi. Stanowią one nie tylko ekspresję własnych przeżyć, lecz rodzaj gry, a nawet sztuki, w której można wykazać się oryginalnością i inteligencją. Podobna sytuacja ma miejsce

w przypadku pochwał, które w tego rodzaju kulturze wyrażane są z wyraźną przesadą.

- ✓ Empatia i zaangażowanie – poznanie oznacza utożsamienie się z tym, co poznawane dzięki empatii oraz wspólnemu przeżywaniu.
- ✓ Homeostaza – życie w swoistej terażniejszości, które utrzymuje równowagę dzięki utracie wspomnień nieistotnych z punktu widzenia obecnej sytuacji wspólnoty. Znaczenie poszczególnych słów ujawnia się jedynie poprzez ich użycie dla uwidocznienia konkretnych sytuacji życiowych. Użycie to łączy się zawsze z określonym gestem, tonem głosu, wyrazem twarzy; określa całościową sytuację człowieka.
- ✓ Sytuacyjne użycie słów – utrzymanie minimalnego zakresu abstrakcji pojęć. Używane pojęcia pozostają możliwie najbliżej realnego życia konkretnego człowieka.

Biorąc pod uwagę powyższe cechy, łatwo można dostrzec, iż kontakty kultury oralnej z kulturami opartymi na piśmie i druku muszą prowadzić do szeregu nieporozumień. Najistotniejszą kwestią jest to, że w kulturze oralnej język bardziej wyraża sposób działania niż myślenia. Słowo ma więc szczególną, można powiedzieć, stwórczą moc. Z tego też względu Romowie przykładają dużą wagę m.in. do imion, które często różnią się od tych, które występują w oficjalnych dokumentach. Imiona, którymi posługują się wewnątrz własnej społeczności, są niechętnie wyjawiane obcym. Nie mają też trwałego charakteru i można je zmieniać z różnych powodów (Kowarska, 2005, s. 9). Szczególnym przykładem znaczenia imion jest romskie pozdrowienie, w którym wyraźnie uwidocznione jest powiązanie imienia z dobrym losem osoby, która je nosi.

W kulturze oralnej przechowywanie i przekazywanie tradycji następuje poprzez powtarzanie najważniejszych dla niej treści. Dlatego taką wagę przykładają do dokładności w użyciu określonych wyrażen i zwrotów. Społeczeństwa kultury oralnej, zapominając treści kulturowe, tracą je na zawsze. Z tego względu konieczna jest dbałość o tradycję, która przekazywana jest jedynie ustnie. Wobec powyższego nie trudno jest zrozumieć, dlaczego do tej pory tak ważną wartością jest wspólnota i dlaczego Romowie walczą o możliwość utrzymywania swoich tzw. „skupisk”.

Kultura oralna określa styl życia oraz funkcjonowania danej społeczności. W przekazywaniu romskiej tradycji ważną funkcję pełniły różnego rodzaju opowieści, które miały służyć określonym, ważnym dla Romów celom. Na przykład gawędy stanowiły

rodzaj mówionych kronik które, choć łączyły w sobie elementy prawdziwe i fikcyjne, nie prowadziły do problemów z ich rozróżnieniem. Fikcja miała służyć do budowania nastroju, dzięki któremu łatwiej było zapamiętać treści nie tak barwne, ale prawdziwe. Wątki dydaktyczne zawarte w gawędach miały informować o charakterze i zwyczajach *gadziów* z różnych krajów. Uczono w nich również podstawowych słów obcych języków potrzebnych do kontaktów handlowych lub wróżenia. Podobnie ważne były pieśni i muzyka, które nie stanowiły prostej rozrywki. Niosły one określone przesłania i pełniły ważne funkcje (Yoors, 1973, s. 200-207).

2.1.3. Autorytet

Tradycyjnie autorytet u Romów ściśle związany jest z zasadą starszeństwa. Wiek jednak nie jest liczony w latach, lecz w cyklach życia. Zarówno mężczyzna, jak i kobieta, którzy posiadają wnuki, uznawani są za naturalne autorytety (status „starszego”), choć zazwyczaj zdanie mężczyzny uznawane jest za ważniejsze niż kobiety. Romowie zakładają rodziny w młodym wieku, dlatego ważne są również widoczne oznaki dojrzałości, które świadczą o zgromadzeniu potrzebnych doświadczeń życiowych. Status autorytetu wiąże się z prawem wyrażania własnej opinii oraz podejmowania decyzji w sprawach rodzinnych i rodowych. Oprócz starszeństwa ważne są cechy osobowościowe: inteligencja, mądrość, przedsiębiorczość, spryt czy też umiejętności komunikacyjne. Ich posiadanie powinno znaleźć wyraz w działaniach, jakie podejmuje. O osobie świadczy również poziom jej zamożności, bo stanowi widoczny wskaźnik zaradności życiowej. W romskich społecznościach status majątkowy podkreślany jest często poprzez noszenie złotej i dobrze widocznej biżuterii oraz wielkość i cenę posiadanego samochodu. Wygląd zewnętrzny osoby też ma znaczenie; im ktoś lepiej się prezentuje, tym większy wzbudza szacunek. Grupy Romów wędrujących wybierały dodatkowo spośród siebie osobę o najwyższym autorytecie jako przywódcę. Funkcja ta wiązała się też z władzą sędziowską. W grupie Polska Roma władzę tę posiada wybierany przez społeczność *Szero Rom* (Człowiek Głowa), który pełni zazwyczaj swoją funkcję dożywotnio. Funkcja ta wiąże się z wielką odpowiedzialnością, gdyż zadaniem obejmującego ją mężczyzny jest dbanie o zachowanie i przestrzeganie tradycji. Z tego względu wybór paść może jedynie na człowieka o nieskazitelnym życiorysie, doskonałej opinii wśród Romów, wyróżniającego się mądrością i sprawiedliwością. Zdarza się, że po jego śmierci, na urząd

powoływany jest syn, który jednak musi posiadać wszystkie wyliczone powyżej cechy.

Szero Rom zajmuje się rozsądzaniem jedynie ważnych spraw (Bartosz, 2004, s. 140).

Grupy wędrowne tworzyły *kumpanię*⁶ – tabor, który składał się z rodzin najczęściej powiązanych pokrewieństwem. Jednak, po uzyskaniu zgody przywódcy, również inne rodziny mogły do niego dołączyć. Tabor nie funkcjonował jako stała struktura; jego funkcjonowanie wyznaczone było praktycznymi względami. Gdy zaistniały określone powody, mógł się dzielić i łączyć z innymi, by lepiej odpowiadać interesom tworzących go rodzin. Dla rozstrzygania sporów zwoływana była rada starszych, zwana *Kris*. Tworzyło ją od kilkunastu do kilkudziesięciu starszych mężczyzn, którzy obdarzeni byli szczególnym autorytetem w swoich rodach. Konkretnym obradom przewodniczył któryś z nich, ale decyzje podejmowane były wspólnie przez całą radę (Kowarska, 2005, s. 27-28). *Kris* reprezentował zatem zbiorową mądrość Cyganów i nie opierał się na żadnym zamkniętym systemie prawnym. Skargi, którymi się zajmował, nazywano *bajura*. Były to przede wszystkim sprawy związane z niedotrzymaniem umów. Gdy sprawa dotyczyła konfliktu, którego nie można było rozwiązać z powodu pewnych braków (np. braku świadków przy stwierdzeniu kradzieży), wszczynano postępowanie *solah* – rytualne dochodzenie prawdy. W czasie *solah*, które miało określony ceremoniał, odbywało się przesłuchanie wszystkich osób, mogących mieć coś wspólnego ze sprawą. Dochodzenie odbywało się przy obecności sędziów, którzy tworzyli *kris* oraz starszyzny *kumpanii* zarówno mężczyzn, jak i kobiet. Wspomniany autor opisuje przebieg takiego dochodzenia. Przygotowywano przedmiot kultu, np. krzyż, fotografie zmarłych osób należących do klanów, bukiet polnych kwiatów (symboliczne wyobrażenie przedwczesnej śmierci) oraz płonącą, woskową świecę. Przedmioty te rozłożone były na chuście o jaskrawym kolorze, leżące na polnych kamieniach. Przysięgę odbierał *Krisatori o baro*. Osoba poszkodowana stała przed ołtarzykiem i jako pierwsza była przesłuchiwana. *Krisatori o baro* powtarzał słowa przysięg o coraz silniejszym brzmieniu. Każda z nich poza stwierdzeniem niewinności osoby przesłuchiwanej w danej sprawie, zawierała zaklęcie, które miało dotknąć ją dotknąć w przypadku, gdyby mówiła nieprawdę. Przesłuchiwany po każdej ogłoszonej przez sędziego przysiędze odpowiadał *Bater* (niech tak się stanie). Ten sposób orzekania wyroków w sprawach, co do których nie dysponowano odpowiednimi dowodami, pozostawiał przodkom (*Mule*) ostateczny sąd w danej sprawie.

⁶ W grupie Lowarów i Kełderszów zwierzchnictwo nad tzw. *kumpanią* sprawował *Rom Baro* (Wielki Pan), zwany również *Kapo*.

Odwołanie się do zmarłych, którzy u Romów wzbudzali duży lęk, stanowiło szczególnie dobre zabezpieczenie przed krzywoprzysięstwem (Yoors, 1973, s. 247-251).

Zwyczaj składania przysięg, by dowieść własnej niewinności, funkcjonuje do czasów obecnych. Często korzystano z przedmiotów o symbolicznym znaczeniu, np. palącej się świecy, wody święconej czy krucyfiks. Złamanie przysięgi danej w kościele uznawane jest za ciężkie przewinienie, gdyż obraża samego Boga. Przysięgi dotyczyły różnych spraw; nie tylko dowodzenia niewinności. Dość często przysięgą zobowiązywano się do abstynencji. Cyganie głęboko wierzą, że za złamanie przysięgi złożonej w poświęconym Bogu miejscu winnego spotka kara, dlatego też nigdy (wiedząc o przysiędze) nie próbują wpływać na osobę, która ją złożyła, namawiając do jej złamania lub drwiąc z niej (Bartosz, 2004, s. 130-131).

2.2. Przejawy romskiej obyczajowości

Obyczajowość romska jest bogata i dotyczy niemal wszystkich przejawów życia tej społeczności. Określa ona zarówno znaczące wydarzenia w historii życia Roma (np. zaślubiny i wesele czy doświadczenia egzystencjalne: choroba i śmierć), jak i sposoby społecznego funkcjonowania (np. rodzina, czy strategie radzenia sobie).

2.2.1. Zaślubiny i wesele

Ceremonia zaślubin do czasów współczesnych ma wiążący charakter dla wszystkich Romów. Ślub odbywa się często dopiero w czasie późniejszym nieraz, gdy młodzi stają się rodzicami. Zaślubiny mają znaczenie zarówno dla samych narzeczonych, jak i dla całej społeczności. Pozwalają na przyjęcie przez nich nowych ról społecznych w sposób, który jest zgodny z romską tradycją. Aranżacja małżeństw tradycyjnie należy do rodziców obojga młodych, choć obecnie młodzi najczęściej wybierają sami. Ważne jest jednak, by rodzina i starszyzna zaakceptowali wybór i zgodzili się na związek. Zgoda rodziców jest ważna z powodów praktycznych. Młodzi zazwyczaj nie są w stanie utrzymywać się sami i potrzebują wsparcia rodzin. Ważne jest również, by została zachowana tradycja. Rodzice do tej pory mają dużą władzę nad wyborem życiowego partnera dla swoich dzieci mogą nawet, jeśli pojawi się jakiś ważny powód, zerwać ślub w czasie samej ceremonii.

Ustalenie terminu zaręczyn ma miejsce w czasie wizyty rodziny narzeczonego w domu panny. Należy to do jej obowiązków. Gdy kawaler jest starszy to on pierwszy idzie spytać rodziców panny o zgodę na chodzenie z nią. Gdy dostaje zgodę, przyjeżdża jego rodzina i omawiany jest czas zaślubin. Zgoda rodziców na „chodzenie” młodych jest równoznaczna ze zgodą na zaślubiny. Z powodu tego, że małżeństwa aranżowane były przez rodziców czasem na wiele lat przed zaślubinami, miała ona charakter wiążący.

Współcześnie w grupie Polska Roma chłopiec z rodzicami udają się do domu wybranej panny, by prosić o zgodę na ślub. Do tradycji należy uszanowanie rodziców dziewczyny poprzez pocałunek w rękę, który chłopak spełnia na kolanach. Gdy rodzice wyrażają zgodę i pobłogosławiają młodych, narzeczonemu wręcza ojcu dziewczyny pierścionek zaręczynowy, by to on założył go córce (Kowarska, 2005, s.112).

U Romów o tradycjach wędrownych utrzymuje się nadal zwyczaj tzw. porwań. W ten sposób wymuszana jest zgoda na zaślubiny w sytuacji, gdy rodziny nie popierają wyborów młodych Romów. Dziewczyna może być porwana bez jej zgody, ale najczęściej młodzi świadomie decydują się na taką formę. W przeszłości udawali się do innej grupy i tam żyli wspólnie nieraz aż do czasu, gdy na świecie pojawiły się już ich dzieci. Związek musiał być wówczas uznany przez rodziny. Zwyczaj ten był w przeszłości typowy dla grup wędrownych jednak obecnie również Romowie z Bergitka Roma, uciekają się do niego. Najczęstszą formą jest wspólna ucieczka młodych na krótki okres – do kilku dni – po których wracają oni do swojej grupy już jako związek, który trzeba jedynie formalnie usankcjonować poprzez zaślubiny. Konieczność uznania tak zawartego związku wiąże się z wartością dziewictwa dla całego romskiego społeczeństwa. Młoda kobieta, która jedynie podejrzewana jest przez innych Romów o niezachowanie cnoty, pozbawiona jest szans na dobre zamążpójście. Z tego powodu dziewczyna, która według romskich standardów, mogła już zostać żoną, była pod szczególną opieką i kontrolą rodziny. Nie mogła chodzić sama, ani spotykać się na osobności z chłopakami. By zapobiec ewentualnemu porwaniu, dziewczynki były odprowadzane i przyprowadzane ze szkoły przez zaufaną osobę. Chroniło je to również przed ewentualnością posądzeń i obmów.

Romskie zaślubiny (*mangavipen*) w grupie Polska Roma przebiegają według następującego porządku: obecna jest przy nim cała rodzina, udziela go zawsze osoba obdarzona autorytetem (starszy mężczyzna lub kobieta), która wyjaśnia młodym, czym jest małżeństwo, na jakie narażone jest trudności, z jakimi obowiązkami się ono wiąże, oraz że jest związkiem, który zawiera się raz na całe życie. Po przemowie młodzi pytani są o to, czy chcą się pobrać i czy rodzice wyrażają na to zgodę. Dopiero po uzyskaniu pewności

młodym wiąże się dłonie chustą starej kobiety. Może być w tym celu użyta również wstążka, tasiemka, a nawet sznurek czy też fartuch. Młodzi składają następnie obietnicę wierności małżeńskiej. Gdy to nastąpi, goście oblewają ich szampanem lub wódką. Ważny jest kolor chusty oraz rodzaj alkoholu. Według tradycji kolor czerwony uosabia szczęście i dobre zdrowie, chroni też przed chorobami. Alkohol natomiast musi być „szlachetny”, gdyż używany jest w rytuale, po to, by przywołać szczęście. Do zabiegów o quasi-magicznym charakterze należy w tradycji Romów podrzucanie do góry nowożeńców. Kobiety podrzucają pannę młodą, a mężczyźni pana młodego. Ma to zapewnić im płodność i zarezerwowane jest tylko dla tych par, które zawierają związek po raz pierwszy i nie uciekały się do porwania w celu wymuszenia zgody rodziców i starszyny na zawarcie związku. Na koniec tej części *Mangavipen* młodzi całują starszyny w prawą dłoń, co stanowi publiczne okazanie należnego im szacunku oraz posłuszeństwa wobec ich autorytetu. Do tradycji należy również składanie życzeń młodym, tzw. winszowanie, które również stanowi przywilej starszyny. Traktuje się je jako wypowiedzi w imieniu wszystkich zaproszonych gości (Kowarska, 2005, s. 118-123).

Obrzędowość związana z zaślubinami w grupie Bergitka Roma z Koszar jest uboga; obejmuje jedynie dwie czynności rytualne – symboliczne związanie rąk nowożeńców chusteczką, którego dokonuje starsza, powszechnie szanowana osoba należąca do wspólnoty, oraz spełnienie toastu przez młodych, którzy piją szampana, wino lub wódkę z jednego naczynia. Młodzi ludzie muszą podczas rytuału zaślubin wspólnie i jednoznacznie wyrazić chęć zawarcia małżeństwa. Osoba, która go dokonuje pyta, czy chcą być razem na całe życie oraz, czy się kochają. Małżeństwo nie może być zawarte poprzez przymus. Do tradycji należy również podziękowanie rodzicom panny za jej wychowanie i opiekę nad nią do czasu zaślubin. Chłopak obiecuje troszczyć się o ich córkę, tak jak czynili to rodzice. Po dokonaniu tych czynności zaczyna się uczta, której towarzyszy muzyka. Czas jej trwania zależy od zamożności rodzin zaślubionej pary. Jednak dla Romów uczta nie jest jedynie poczęstunkiem, lecz stanowi wyraz czci oddawanej gościom. Znajduje to odzwierciedlenie w samej nazwie zasady *pativ*, która oznacza zarówno szacunek, jak i uroczyste przyjęcie (Bartosz, 2004, s. 133).

W przeszłości do tradycji grup wędrownych należał obyczaj pokładzin. Po spełnieniu wspólnego kielicha młodzi udawali się do innego pokoju. Gdy cnota panny została dowiedziona, rodzina pana młodego wręczała podarki, gdy nie, to mogło dojść nawet do zerwania zaślubin lub do bardzo skromnej uroczystości, bez podarków. Gdy pokładziny odbywały się w późniejszym czasie i dziewczyna okazała się „niedobra”,

jej rodzice musieli zwrócić wszystkie podarunki oraz koszty wesela. Byli również zhańbieni.

Na wesele Romowie zapraszali wszystkich członków danego skupiska. Obecnie zwyczaj ten nie jest przestrzegany, jednak liczba gości zazwyczaj jest duża, gdyż na uroczystość przyjeżdżają całe rodziny, które normalnie nie mieszkają w jednym skupisku. Podarunki dla młodych nie są obowiązkowe i daje je ten, kogo na to stać. Bardzo dużą wagę nadal przywiązuje się do wystawności uczty, na której powinno być mnóstwo jedzenia i picia oraz towarzyszyć jej musi muzyka. Czas trwania uczty zależy od zamożności rodzin młodej pary (Lubecka, 2005, s. 247-251).

Zwyczaj nakazywał zawieranie małżeństw w obrębie własnej grupy etnicznej, z wyłączeniem bliskiej rodziny. Ważne było również to, by partner pochodził z nacji, która jest szanowana przez społeczność romską. Wiązało się to np. z zakazem zawierania małżeństw Romów pochodzących z Polska Roma z Romami z Bergitki Roma. Dla przykładu przytaczam wypowiedzi księży z parafii w Łososinie Górnej, do której formalnie przynależy romskie skupisko w pobliskich Koszarach:

Bo ci Cyganie z Bergitka Roma nie są poważani nawet wśród swoich. Nie są traktowani jako „porządni” Cyganie, ale jako pariasi. Był taki jeden tutejszy Cygan i chciał się żenić gdzieś pod Lublinem, ale jak tamci dowiedzieli się, że on jest od nas, to nie było już mowy o żadnym ślubie” (Ks. Ryszard Stasik – proboszcz).

Tutaj są tylko Cyganie z Bergitka Roma czyli z Romów Karpackich. Są pogardzani przez innych Romów, np. z Polska Roma, którzy zdecydowanie odcinają się od Bergitka Roma. Był taki przypadek, że Darek, tutejszy Cygan chciał żenić się z dziewczyną z Polska Roma. Mówiłem mu, że to niemożliwe, ale on się uparł. Chciał do nich jechać. Poradziłem mu, aby pojechał dopiero po moim telefonie, gdy jego wizyta zyska aprobatę u Polska Roma. Uparł się. Zadzwoiłem przy nim i oczywiście rozmowa była bardzo przykra. Tutejsi Romowie zostali nazwani psojadami, koniojadami. Cyganie z Polska Roma nie życzyli sobie żadnych kontaktów z Romami z Koszar, nie mówiąc już o zaręczynach. dla nich Bergitka Roma to gorszy gatunek Cyganów. a pogarda od pobratymców bardzo boli (Ks. Stanisław Opocki, pełniący funkcję duszpasterza Romów; Lubecka, 2005, s. 246).

Kowarska (2005, s. 159) na podstawie wywiadów przeprowadzonych z Romami z grupy Polska Roma stwierdza, że uważają oni, iż związki małżeńskie z grupą Romów Karpackich są nierealne z uwagi na nieprzestrzeganie *Romanipen* oraz różnicę statusu.

Proces związany z aranżacją małżeństw nieco inaczej przedstawia Yoors (1973, s. 259-290), który był świadkiem codziennego życia grupy Lowarów, wędrując z nimi przez różne kraje Europy. Do tradycji tej grupy należało aranżowanie małżeństw w czasie wielkich spotkań różnych klanów. Dochodziło do nich np. przy zebraniach *kris*. Wyszukanie odpowiedniej żony dla synów należało do rodziców pana młodego. Mężczyźni rozważali zalety dziewcząt, które były w odpowiednim wieku do zamążpójścia. Najważniejszym kryterium była nienaganna opinia dziewczyny. Następnie omawiano jej wychowanie, charakter, usposobienie, talent do prowadzenia gospodarstwa domowego, cierpliwość wobec małych dzieci, stan zdrowia, odporność na przeciwności, umiejętność wróżenia, gotowania, podejmowania gości, jak również gotowość do sprostania wszystkim potrzebom, jakie będzie miała przyszła rodzina. Gdy te cechy zostały omówione, mężczyźni rozważali urodę dziewczyny oraz jej umiejętności taneczne i śpiewacze. Porozumienie ojców w sprawie zaślubin dzieci stanowiło obowiązującą umowę ślubną. Zatwierdzana ona była swego rodzaju ceremoniałem picia dobrego alkoholu z jednej butelki i objęciem się mężczyzn. Małżeństwo było jedyną możliwą formą wejścia w świat mężczyzn. Ideą kobiecym było macierzyństwo, męskim natomiast swoisty kult rodziny. Za nienaturalny stan i dlatego zupełnie niezrozumiały uchodził natomiast celibat. Młodzi, których zaślubiny aranżowano nie mogli ze sobą rozmawiać, ani kontaktować się w żaden sposób. Po zaślubinach natomiast do czasu pojawienia się ich pierwszego dziecka, nie mogli używać wobec siebie określeń mąż i żona.

Rodziców obojga młodych obowiązywała odpowiedzialność za nową rodzinę również po zaślubinach. Zmiana polegała jedynie na tym, że rodzice dziewczyny nie musieli już pilnować cnoty córki. Jednak w sytuacjach szczególnych (zdrada małżeńska lub niewłaściwe jej traktowanie przez teściów) mieli obowiązek przyjęcia jej z powrotem do siebie (Yoors, 1973, s. 290).

2.2.2 Stosunki rodzinne

Stosunki panujące w rodzinie, w grupach zachowujących tradycję, podporządkowane są zasadom *Romanipen* i *Mageripen*. Romowie są społecznościami patriarchalną, stąd do dzisiaj widoczna jest dominacja mężczyzn w sprawach ważnych dla rodziny i rodu. Kobieta musi być posłuszna ojcu i mężowi i uznawać ich racje za swoje. Szczególnie ważnym zadaniem mężczyzny jest dbałość o rodzinę i o to, by jak najlepiej zachowywano w niej tradycję. Nie oznacza to, że kobieta nie pracuje i wyłącznie zajmuje się domem.

W przeszłości praca kobiet – wrózenie, żebranie – była szczególnie ważna. Kobieta, która nie potrafiła zapewnić żywności na utrzymanie rodziny, nie była dobrą kandydatką na żonę. Mężczyźni zajmowali się sprawami, które wymagały więcej trudu i siły, np. handlowaniem końmi, kowalstwem, pracą fizyczną w zakładach. W czasach wędrówek decydowali o trasach podróży i zapewniali bezpieczeństwo. Świat kobiet stanowiło macierzyństwo i dbanie o tzw. ognisko domowe. Z racji szczególnych właściwości kalających musiały one postępować w sposób bardzo świadomy, by nie dopuścić do „zanieczyszczenia” posiłków, a nawet rzeczy wchodzących w skład gospodarstwa domowego. Z tego względu sposób wykonywanych prac był ściśle obwarowany wytycznymi *Mageripen*:

Cyganka kochała, nie kochała, musiała być dobra dla męża. a posłuszna żona zna swoje obowiązki lepiej niż „Ojciec nasz”: nie bądź leniwa, bo znudzisz się mężowi. Mąż zawsze ma rację. On jest górą, on twoim panem (Kuźniak, 2013, s. 36).

2.2.3. Narodziny dziecka

Narodziny dziecka są niewątpliwie jednym z najradośniejszych wydarzeń dla rodziny i dla całej romskiej społeczności. Jednak pojawienie się nowo narodzonego człowieka wiąże się z koniecznością przeprowadzenia szczególnych rytów z uwagi na tzw. skalenie porodowe, które jest obwarowane ze strony kodeksu *Mageripen*. Skalenie to wynika z faktu, iż noworodek nie jest jeszcze członkiem wspólnoty. Stanie się nim dopiero po spełnieniu pewnych uświęconych tradycją rytów. Jako pierwszy środek do oczyszczenia używana była woda, co miało znaczenie nie tylko dla oczyszczenia ciała dziecka po porodzie, ale również oczyszczenie symboliczne. Tego typu ablucja była też pierwotną formą chrztu (Kowarska, 2005, s. 77). Okres izolacji kobiety i dziecka był różny w zależności od grupy.

W społeczności Bergitka Roma nie występują obrzędy związane z izolowaniem rodzącej i jej dziecka oraz późniejszym obrzędem włączenia do wspólnoty. Wynika to z jednej strony z zasadniczego przejęcia zwyczajów okolicznej ludności oraz faktu, że obecnie dzieci rodzą się w szpitalu, więc tradycyjny wymóg izolacji jest spełniony. Obrzędy oczyszczenia też nie są konieczne, gdyż wszystko, co wiąże się z czasem porodu, odbywa się w szpitalu. U innych grup, szczególnie w przeszłości, kiedy Cyganie wędrowali taborami, zwyczaj izolacji rodzącej był ściśle przestrzegany.

Rodziła ona poza obozowiskiem, a w porodzie pomagać mogła albo osoba nieromskiego pochodzenia (jako nieczysta z natury), bądź romskie mężatki. Nie mogły natomiast pomagać młode dziewczęta i stare kobiety, które jako czyste nie mogły mieć styczności z nieczystą. Okres odizolowania matki i dziecka (też uznawanego za nieczyste) trwał około 6 tygodni. Po tym okresie ojciec dziecka mógł je pocałować, co stanowiło zarazem symboliczny akt przyjęcia dziecka do wspólnoty (Lubecka, 2005, s. 240).

Po ochrzczeniu dziecka Romowie Karpaccy wyprawiają ucztę. Obyczajem romskim jest chwalenie się dzieckiem przez rodzinę, szczególnie przez matkę. Do jej obowiązków należy również, by przy obecności gości przepowiadała jego przyszłość, pokazując ją w jak najlepszych barwach. Celem przepowiadania jest zapewnienie pomyślności w życiu dziecka. Pozostali członkowie uroczystości wypowiadają się w podobnym tonie, co stanowi pewnego rodzaju zaklinanie fortuny. Dziecko jest pokazywane każdemu, kto przyjdzie, brane na ręce, obsypywane serdecznościami. Dostaje też podarunki, które mają wymiar materialny i symboliczny, wpisując się w życzenia pomyślności w całym życiu. Często jest to złota biżuteria. Dziewczynki otrzymują złote kolczyki, czasem z koralami, gdyż Romowie do dzisiaj wierzą, że „Cyganka musi mieć kolczyki” (Lubecka, 2005, s. 238). Bardzo rzadko u tej społeczności występuje zwyczaj (pochodzący od Romów węgierskich – Kelderasy), zawiązywania dziecku na rączce czerwonej wstążki, chroniącej je od uroków.

2.2.4. Choroba, śmierć i żałoba

Osoba chora jest otaczana stałą opieką rodziny. Jest tak nawet w sytuacji koniecznej hospitalizacji. Romowie licznie odwiedzają chorego i towarzyszą mu tak długo, jak tylko jest to możliwe. W rodzinie panuje smutek i nadzieja na wyzdrowienie. Wola towarzyszenia osobie chorej prowadzi często do nieporozumień, a nawet konfliktów pomiędzy rodziną chcącą w ten sposób okazać swoją miłość a personelem medycznym. Zwyczaj częstych i długich odwiedzin pozostaje bowiem w sprzeczności z panującym przekonaniem, że osoba chora potrzebuje spokoju i odpoczynku. Sytuacja ta dotyczy Romów z grupy Bergitka, która nie przestrzega kodeksu Romanipen. Dla Romów z grup, w których tradycja jest nadal żywa, odwiedziny szpitala i kontakty z lekarzami nie są dobrze widziane.

Umierający Rom otoczony jest bliskimi i dalszymi krewnymi. Stanowi to okazję tak dla umierającego, jak i każdego, kto chce się z nim pożegnać, do przebaczenia win

uzyskania wybaczenia. Yoors (1973, s. 239) przytacza specjalną formułę, którą posługiwali się w takich okolicznościach Lowarzy: „Wybaczam ci, niech także Bóg tobie wybaczy”. Po śmierci rozpoczynają się rytuały przejścia, w których uczestniczą wszyscy bliscy i dalsi krewni oraz członkowie danego skupiska. Łęńska-Bąk (2011, s. 143) zwraca uwagę, że:

Śmierć jest zdarzeniem otwierającym okres przejścia, a każdy, kto uczestniczy w związanych z nią obrzędach, znajduje się na ten czas w fazie liminalnej, w której wszelkie codzienne i zwyczajne zachowania muszą być zawieszone. (...) W kulturze cygańskiej śmierć i wszelkie dyktowane przez nią zachowania wciąż wpisują się w symbolikę rytuału. Dzieje się tak przede wszystkim z tego powodu, że w diasporze tej nadal istnieje niezwykle silna wiara w moc autentycznego szkodenia (bądź pomagania) przez tych, którzy odeszli ze świata śmiertelników. Wciąż, tak jak w kulturze magicznej, a także średniowiecznej, a potem długo jeszcze w kulturach typu ludowego, przyjmuje się (wierzy), że dusza zmarłego po odejściu z tego świata, żyje nadal, tylko w innym wymiarze, ale wciąż ma takie same i co ważne – materialne potrzeby.

Kobiety zajmują się przygotowaniem zmarłego do pogrzebu. Po umyciu ciała nakładają na twarz chustę, w której jest wycięty otwór, by dusza mogła powrócić do ciała, jeżeli taka będzie jej wola. Tradycyjnie kieszenie ubrania zmarłego wypełniało się pieniędzmi i papierosami. Do trumny chowano również grzebień i igłę (Kuźniak, 2013, s. 328)⁷. Romowie czynią tak nadal, pomimo sprzeciwu księży, gdyż wierzą, że zmarły, który został zaopatrzony w potrzebne przedmioty, nie powróci, by nękać bliskich. (Lubecka, 2005, s. 262). Wszyscy odrywają się od swoich zadań i rozpoczynają czuwanie, które trwa aż do 3 dnia po śmierci, w którym odbywa się pogrzeb. Zmarły, o ile jest to możliwe, spoczywa w rodzinnym domu. Przy trumnie zwyczajowo czuwają głównie kobiety, mężczyźni zajmują inne pomieszczenie. W dalszym ciągu panuje zwyczaj głośnego lamentowania. Przyjeżdżający żałobnicy towarzyszą rodzinie, rozmawiają o zmarłym jedynie w pozytywny sposób i przy okazji dyskutują na aktualne, ważne tematy. Młodzież zachowuje się bardziej swobodnie. Krewni zmarłego mają obowiązek zadbać o wyżywienie, tak by najbliższa rodzina mogła skupić się jedynie na trwaniu w żalu.

W niektórych grupach (np. Lowarzy) wszyscy członkowie danej *kumpanii* solidarnie łączyli się w żalu i nie przyjmowali jedzenia. Nie można też było dbać o wygląd

⁷ W grupie Bergitka Roma panował zwyczaj, że przed zamknięciem trumny wkładano do niej również rzeczy, które zmarły lubił, np. papierosy, małą buteleczkę wódki, zegarek, złoto oraz pieniądze, które należały do zmarłego (Lubecka, 2005, s. 262).

ani wykonywać normalnych zajęć. Wolno było natomiast pić herbatę, kawę lub silny alkohol, by wytrzymać długotrwałe czuwanie. Jak pisze Yoors (1973, s. 112):

Cyganie całkowicie oddawali się rozpacz. Niepomni na wszystko inne, przeżywali te chwile z prostotą i gwałtownością niepokojącą umysł człowieka Zachodu.

Ostatniej nocy przed pogrzebem nikt nie udawał się na spoczynek i nie podejmował zwyczajnych zajęć. Nie można było również zostawić zmarłego ani na chwilę samego.

Przed wyprowadzeniem zwłok rodzina żegna się ze zmarłym, całując go w czoło przy głośnym płaczu kobiet. Trumną uderza się trzy razy o próg domu. W przeszłości należało również do tradycji wypicie kieliszka wódki na grobie i wypowiedzenie formuły o znaczeniu magicznym, czyli mającej moc przekształcania rzeczywistości: „Lekka ziemia na jego grób”, która rozpoczynała wędrówkę zmarłego do wieczności. Z uwagi na bardzo negatywny odbiór tej części rytuału przez księży oraz wiernych nie-Romów, została ona jednak przeniesiona na czas przyjęcia po pogrzebie, gdzie powtarzana jest przy każdym wypitym kieliszku wódki (Lubecka, 2005, s. 264). Pogrzebowi Roma powinna towarzyszyć muzyka. Szczególnie chętnie grano na skrzypcach. Obecność kapłana i przeprowadzenie przez niego rytuału pogrzebu jest dla Romów szczególnie ważne. Wierzą oni, że ta „ostatnia posługa” umożliwi spokojne odejście zmarłego w zaświaty. Znaczenie takiego przeżywania pogrzebu tłumaczy poniższa interpretacja:

W tym kontekście dopiero można zrozumieć, dlaczego mimo aspektu kałającego śmierci, wszyscy gromadzą się wokół zmarłego. Lęk przed demonami jest silniejszy niż lęk przed skalaniem i każe przetrwać ten pierwszy. Koncepcja wzajemnej jedności i przenikania się dwóch światów tłumaczy także ścisłe przestrzeganie rytuałów pogrzebowych, szczególnie tych obrzędów, które są bezpośrednio związane z rytuałem włączenia, a więc bezpiecznego zamknięcia etapu życia na ziemi umożliwiającego wejście do świata zmarłych. Powtórzmy jeszcze raz, że jeżeli pogrzeb nie został odprawiony zgodnie z obowiązującymi rytuałami przejścia, przede wszystkim z uwzględnieniem rytuałów włączenia, dusze zmarłych pozostaną w stanie marginalizacji. Nie mogąc zakończyć wędrówki będą błąkać się i powracać do świata żywych jako demony niebezpieczne dla wszystkich, których spotkają na swej drodze. Także to wierzenie tłumaczy, dlaczego Cyganie bardzo dbają o to, aby ksiądz uczestniczył w pogrzebie i mocą tego sakramentu pozwolił duszy odejść do Boga. W tym przypadku ich zachowanie przypomina trochę zakład Pascala, gdyż religijność Romów to synkretyzm magii i prawd wiary (Lubecka, 2005, s. 262-263).

W przeszłości panował również zwyczaj rzucania na trumnę złotych monet oraz wylewania na grób alkoholu. Żałobnicy po raz ostatni powtarzali, że odpuszczają zmarłemu jego winy i proszą go o wybaczenie wszystkich krzywd. Odchodząc od grobu mówiono: „Teraz zostawiam ciebie Bogu”.

Po pogrzebie Romowie organizowali pierwszą z czterech uczty (*pomana*), aby uczcić zmarłego, w której nie uczestniczyła jednak bliska rodzina. Żałobnicy przy jedzeniu i picciu wygłaszali odpowiednie mowy, np. „Oby to jedzenie stało przed tobą i czciło twoją pamięć, oby także wyszło nam na zdrowie i sprzyjało dobremu samopoczuciu”. Następne *pomany* obchodzone były po dziewięciu dniach od śmierci, po 6 tygodniach, 6 miesiącach

i w rocznicę zgonu. Wtedy żałoba się kończyła. Nie wolno jej było przedłużać, gdyż, jak wierzono, nadmierny żal mógł wzbudzić w duszy zmarłej osoby chęć powrotu do bliskich w celu przyniesienia im pociechy. Rodzina odwiedzała też grób i po indywidualnej modlitwie każdy wypijał kieliszek wódki, wylewając pierwszych kilka kropli na grób ze słowami „Lekka ziemia zmarłym”. Kończono żałobę również słowami: „Otwieram jego drogę w nowym życiu i uwalniam go z pęt mojego smutku” (Yoors, 1973, s. 334-335), lub „Już jego drogi zamknięte. Uwalniam go z pęt mojego smutku. Teraz będziemy śpiewać i tańczyć! Oby to było dla niego! Kończę żałobę!” (Kuźniak, 2013, s. 49).

Do rytuału przejścia należał też zwyczaj niszczenia osobistych rzeczy zmarłego. Śmierć dla Romów oznaczała skalanie, dlatego też wszystkie rzeczy zmarłego (np. ubrania, pościel, przedmioty codziennego użytku) również stawały się skalane. Nie wolno ich było wyrzucić, gdyż zmarły mógłby po nie wrócić. W przypadku tego zwyczaju, który obowiązywał nawet w grupie Bergitka Roma, występowały pewne niekonsekwencje, które wynikały zapewne z ubóstwa tej grupy. Rzeczy, które były w dobrym stanie, można było zostawić jako pamiątkę po zmarłym lub rozdać najbliższej rodzinie. Zwyczaj zostawiania rzeczy zmarłego na pamiątkę został przeniesiony na grunt społeczności romskiej ze społeczeństwa większościowego (Lubecka, 2005, s. 264). Romowie wierzyli również, że po śmierci trzeba umarłego nie tylko pochować, ale i „napoić”. Rytuał pojenia obecny u grupy Polska Roma rozciągnięty był na 6 tygodni. Przebiegał on w następujący sposób:

Chłopiec lub dziewczynka w zależności czy umarł mężczyzna czy kobieta codziennie w południe napełnia w rzece dzban. Potem przelewa wodę do szklanki i częstuje spotkanych Cyganów. Żeby się nie pomylić, codziennie robi karby na patyku. Ostatniego dnia je zlicza, patyk łamie na pół i związuje tak, żeby powstał krzyż. Przymocowuje do niego pięć zapalonych

świeczek. Jedną ośrodku, a pozostałe na czterech krańcach. Krzyż puszcza na rzekę. Ponownie napełnia dzban i szklankę. Robi to tyle razy, ile było nacięć na patyku. Na koniec obie rzeczy wrzuca do wody. Zmarły ugasił pragnienie (Kuźniak, 2013, ss. 48-49).

Woda, jak również obdarowywanie miały dla Romów znaczenie symboliczne. Służyła do rytualnego oczyszczania oraz miała właściwości mediacyjne, wyznaczając granicę pomiędzy światem żywych i zmarłych. Obdarowywanie szczególnie obcych pełniło funkcję zapewnienia pomyślności wspólnocie (Łęńska-Bąk, 2011, s. 145). Można więc przyjąć, że zwyczaj ten miał za zadanie nasycenie zmarłego tak, by jego duch nie niepokoił wspólnoty. Romowie wierzą, że zmarli mogą kontaktować się z żywymi i wpływać na ich losy, choć komunikacja ta przybiera inną formę.

Śmierć dotykająca małe i często zamknięte społeczności załamuje nie tylko strukturę rodziny, którą bezpośrednio dotknęła, ale również rozбивa strukturę całej społeczności (Łęńska-Bąk, 2011, s. 142). Stanowi też niewątpliwie najtrudniejsze wydarzenie, z uwagi na silne więzi, jakie łączą romskie rodziny.

Bogaci Romowie mają do dzisiaj zwyczaj stawiania okazałych grobowców, które wyglądem przypominają bizantyjskie cerkiewki. Takie grobowce mają kilka funkcji – umożliwiają odwiedzającej rodzinie schronienie się w środku i świętowanie według romskich zwyczajów, chronią grobowiec zarówno przed zbezczeszczeniem, jak i przed cmentarnymi złodziejami. Czasem Romowie tworzą w grobowcach coś w rodzaju komnaty grobowej wypełnionej sprzętami przypominającymi pozycję, zawód i zamożność zmarłego. Odwiedzając grób, pozostawiają na nim czasem plastikowe butelki wypełnione wodą lub wylewają na niego czerwone wino. Do dzisiaj funkcjonuje też zwyczaj kładzenia na płycie nagrobnej zapalonych papierosów; szczególnie gdy zmarły lubił palić.

Dwa święta ku czci zmarłych: Dzień Wszystkich Świętych i Dzień Zaduszny zostały przejęte z religii katolickiej. Romowie czczą je w podobny sposób jak reszta społeczeństwa. Jedyną różnicą był opisany już zwyczaj picia wódki na grobie. Z uwagi na wstyd praktyka ta jednak zanika. Nieliczni Romowie, którzy pozostali wierni temu obyczajowi, odwiedzają groby w nocy, by bez wścibskich spojrzeń *gadziów* dopełnić ten zwyczaj.

2.2.5 Romskie strategie działania

Strategie działania Romów wytworzone na przestrzeni wieków oparte były na akceptacji życia takim, jakie ono jest w danym czasie. Dlatego skupiały się one głównie na rozwiązywaniu aktualnych problemów, które zagrażać mogły bezpieczeństwu grupy lub zachowaniu odrębności kulturowej. Yoors (1973, s. 173) tak to ujmuje:

Główną obroną Romów była ich ruchliwość, symulowana nędza, swoboda poruszania się, obojętność wobec konwenansów czy etykiety. Ocalenie zawdzięczali jednak przede wszystkim swojej ruchliwości. Nie przeciwstawiali się – po prostu odjeżdżali. Nie tracili nigdy z oczu rozróżnienia i podziału na Romów i Gadziów. Nie oczekiwali niczego od świata, który nie był ich światem i z logiczną konsekwencją nie poddawali się nigdy pokusie nadziei. Będąc koczownikami byli przeświadczeni, iż życie należy zawsze wyobrażać sobie jako horyzont: „wiodąca do jakiegoś celu droga nie oddziela nas od miejsca, do którego zmierzamy – stanowi ona właściwą jego część”.

Romowie nie starali się o to, by wzmocnić pozytywne relacje z ludnością danego terenu. Kontaktowali się z nimi tylko w konkretnych celach, takich jak zdobycie informacji lub pożywienia. Nie oczekiwali zrozumienia dla ich sposobu życia oraz nie tłumaczyli się z niego. Wszystko, co nie dotyczyło Romów, było traktowane jako obce i należało wobec tego zachować dystans, jak i daleko idącą ostrożność. Samych *gadziów* uważali za niezwykle łatwowiernych i naiwnych. Przez to nie zasługiwali w oczach Romów na szacunek tylko na pogardę. Rozmowy, które z nimi odbywali, dotyczyły jedynie tematów, które były dla nich ważne, tzn. użyteczne. W innych przypadkach dokładali wszelkich starań, by zniechęcić *gadzia* do tematu. Yoors (1973, s. 174) tak pisze:

Zapytani wprost, wykazują całkowite lekceważenie dla logiki i stają się nie do przeniknięcia we wszelkich sprawach, których nie chcą poruszać, czemu bynajmniej nie towarzyszy jakiegokolwiek poczucie zakłopotania z ich strony. Mają w pogardzie tych łatwowiernych Gadziów, którzy są na tyle naiwni, by wierzyć, że można uzyskać zgodne z prawdą odpowiedzi w tak mało subtelny sposób.

Romowie radzili sobie z ciekawością obcych w szczególny sposób. Byli przekonani, że *gadziowie* bardzo chętnie mówią o sobie, dlatego nauczyli się, że w niewygodnych sytuacjach należy wyrażać im podziw i zadawać mnóstwo nieważnych pytań. Każdy *gadzio*, zdaniem Romów, będzie mówił tak długo, aż się zmęczy i zapomni, o co

właściwie chciał pytać. Tego typu „rozmowy” przeciągały się godzinami. Inną strategią było dawanie wykrętnych odpowiedzi. Zadając pytanie, *gadzio* musiał się liczyć z tym, że dostanie tyle różnych odpowiedzi, ilu Romów zapyta. Odstraszano ciekawskich również w mniej subtelny sposób: inscenizowano bójkę, młode kobiety zaczynały zachowywać się nachalnie, a dzieci stawały się agresywne lub popisywały się w sposób gorszący obcego (Yoors, 1973, s. 72). Sposób zadawania pytań, z którymi obcy zwracali się do Romów, drażnił ich swoją bezpośredniością. Romowie uznawali, że pytającym brak sprytu i nie zachowują wymaganej przez Romów grzeczności. Oznaczał również wścibstwo, co było szczególnie negatywnie oceniane przez tę społeczność. Dla Romów, którzy byli nauczani, iż należy zachowywać jak najdalej idącą delikatność w sprawach dotyczących innych ludzi, była ona również oznaką szczególnego braku kultury i prostactwa. Dla wędrujących taborami Romów szczególnie ważne było przestrzeganie tzw. osobności. Oznaczała ona, iż należy dokładać starań, aby ludzie, z którymi żyje się w bliskim sąsiedztwie, mogli czuć się swobodnie oraz należy unikać wszelkich zachowań, które mogą wywoływać zgorszenie. Ta szczególna wrażliwość grup koczujących wynikała z konieczności stałego przebywania w jednej gromadzie. Nie przeszkadzało to oczywiście we wspólnym świętowaniu. Romowie wykorzystywali zazwyczaj wolny czas na prowadzenie długich rozmów, śpiew i taniec.

Sposób, w jaki Romowie starali się zapewnić sobie środki potrzebne do życia, wydaje się w sposób bezpośredni wynikać z opisanych powyżej sposobów oceniania nieromskich społeczności. Najczęściej uciekali się więc do kradzieży, oszustw oraz żebrania. Inną, bardziej subtelną formą było wróżenie. Romowie nie uznawali kradzieży za zły czyn, jeżeli dokonana została na *gadzio*. Jednak i w tym wypadku obowiązywały pewne zasady. Można było kraść jedynie rzeczy potrzebne do zaspokojenia podstawowych potrzeb Romów. Nie wolno było natomiast dopuszczać się tego czynu z chciwości. To uczucie nadawało bowiem kradzieży charakter występku. Wynikało to z przeświadczenia, iż chciwość prowadzi do rozbudzenia niepotrzebnych pragnień i do żądzy posiadania (Yoors, 1973, s. 48-56). Kradzieży dopuszczały się najczęściej kobiety, które musiały zdobyć pożywienie dla rodzin. „Sztukę” tę nabywały już jako dzieci, ucząc się od swoich matek, którym towarzyszyły. Należało wykazać się sprytem, by nie zostać przyłapaną na gorącym uczynku. Romki wykorzystywały sytuację, gdy nikogo nie było w pobliżu, lub stosowały strategię odwrócenia uwagi w sytuacjach, kiedy nie można było pozostać niezauważoną. Jedna z kobiet skupiała na sobie uwagę *gadziego*, a inna w tym czasie próbowała coś „zdobyć”. Często wyłudzały jedzenie lub pieniądze, odwołując się

do zabobonności prostych ludzi. Najpierw wprowadzały niepokój i lęk stwierdzeniami o czarach lub urokach, które zostały rzucone na daną osobę lub jej dom, by później powiedzieć, że są w stanie odczynić i wypędzić zło. Za tę usługę należało oczywiście zapłacić. Udana „transakcja” utwierdzała Romki w przeświadczeniu, że nie można litować się nad tak głupimi ludźmi (Kuźniak, 2013, s. 15). Podobnego rodzaju oszustwem było wróżenie. Oprócz zapłaty przynosiło ono dodatkową korzyść w postaci zdobywania informacji na temat nastrojów panujących na danym terenie. Fakt, że ludzie chętnie korzystali z tej „usługi” wskazywał bowiem na duży niepokój, a o jego rodzaju można było się dowiedzieć obserwując reakcje emocjonalne i słuchając tego, co „klienci” mówili. Romki doskonale opanowały sztukę psychologicznej analizy i zadawania właściwych pytań. Potrafiły nie tylko dowiedzieć się jak najwięcej o danej osobie, tak by móc na nią jak najlepiej oddziaływać, lecz także zyskać dodatkowe informacje o nastrojach i zagrożeniach panujących na danym terenie. Wróżenie było formą zarobkowania i jako takie skierowane było do *gadziów*. Romowie nie mieli w zwyczaju wróżenia dla siebie, uważali bowiem, że

łaknienie poznania przyszłości bierze się z niemożności uciszenia obaw, jakie nas trapią. Zamiast zaspokojenia wróżbiarstwo stwarza wiecznie odnawiające się pragnienie usłyszenia przepowiedni tego, co ma nastąpić, zbliżone charakterem do nałogowego hazardu, jedynie szkodliwszego, gdyż traci się nie pieniądze, lecz przenikliwość. Tłumi ono świadomość naszych problemów, a to jest „szaleństwem”. Jest ono daremną i samounicestwiającą się pogonią za dogodnym rozstrzygnięciem problemów moralnej uczciwości, a wywołane jest niechęcią stawienia czoła życiu takiemu, jakie ono jest. Większość ludzi częściej zwraca się do wróżek, raczej by znaleźć potwierdzenie własnych obaw aniżeli własnych nadziei. (...) strach zuboża, gdy tymczasem afirmacja cierpienia może wzbogacić (Yoors, 1973, s. 78-79).

Jeszcze inną formą zdobywania środków do życia było żebranie. W ten sposób mogły zarabiać głównie dzieci. Z racji swojego wieku i widocznych oznak biedy były one bardzo skuteczne.

Owa natrętna i uporczywa żebranina cygańskich dzieci, wszędzie gdzie się znalazły, wywoływała u obserwatora całkowicie fałszywy obraz rzeczywistych warunków ich życia, chyba że zdawał on sobie sprawę z żywotności, zdrowia, wesołego usposobienia, a także talentów aktorskich, a przy tym nie dał się zwieść ich łachmanom (Yoors, 1973, s. 70).

Zniszczone ubrania, które opisuje przywołany autor, nie wynikały z rzeczywistej biedy tej romskiej grupy, lecz ze stosunku do rzeczy (w tym ubrań) jakie mieli. Nie stanowiły one dla nich wartości oddzielonej od ich przeznaczenia. Ubranie było noszone dotąd, aż przestało spełniać swoją funkcję, czyli chronić ciało. Romowie nie nabywali też rzeczy, które nie były im potrzebne. Uważali, że człowiek, który tak czyni, staje się ich niewolnikiem. Zarówno nadmierne pragnienia, jak i posiadanie rzeczy nieużytecznych sprawia, że człowiek przestaje być wolny. Majątek stanowił źródło wpływów, a nie powód, by nabywać niepotrzebne przedmioty (Yoors, 1973, s. 173). Bogaty Rom mógł wydać ogromne pieniądze na ucztę, ponieważ czyniąc to, rozszerzał swoje wpływy w społeczności. Pieniądze potrzebne były również w sytuacji konieczności wykupienia jakiejś osoby z więzienia lub przekupienia urzędnika państwowego.

Romscy mężczyźni z grupy Lowarów zajmowali się handlem końmi. Jako znakomici znawcy tych zwierząt wiedzieli jakich sposobów użyć, by koń jak najlepiej prezentował się na targu. Uciekali się nieraz do sztuczek, które sprawiały, że koń, który był stary i chory na krótki czas odzyskiwał utracone zdrowie. Dzięki tym zdolnościom mogli zarabiać kupując za małe pieniądze zwierzęta, które nie nadawały się już do pracy i po jakimś czasie sprzedawać je z dużym zyskiem. Oczywiście nie oznacza to, że nie handlowali również w sposób uczciwy. Jednak, gdy była taka konieczność, z racji obowiązujących w tej społeczności zasad, nie mieli skrupułów w oszukiwaniu nieromskich nabywców.

Zupełnie inny był też sposób doświadczania przestrzeni i czasu przez tę społeczność. Ciągłe zmienianie miejsca pobytu wiązało się bowiem z uczuciem straty, szczególnie gdy miejsce było piękne. Gdy Yoors, jako mały chłopak, boleśnie przeżywał wyjazd z miejsca, które mu się szczególnie podobało, pouczony został przez starą Romkę:

Powiała, że tracąc je, tym bardziej będę pielęgnował wspomnienie tego miejsca z tklivością, jaką zachowujemy dla pragnień, których nie zaspokoiliśmy całkowicie. Powiała też, że i ja z czasem nauczę się w pełni i namiętnie korzystać z każdej pojedynczej przemijającej chwili, nie odczuwając potem żalu. Próbowła mi powiedzieć, że Rom żyją w nieustannej doczesności: wspomnienia, marzenia, pożądanie, głód, instynktowne pragnienie jutra – wszystko to głęboko tkwiło w terażniejszości. bez „teraz” nie istniało żadne „przedtem”, podobnie jak nie mogłoby istnieć żadne „potem”. Powiała, że „dla Lowara świeczka nie jest zrobiona z wosku, lecz cała jest płomieniem (Yoors, 1973, s. 51).

2.3. Rola sakramentów

Dla Romów najważniejsze są te zwyczaje, które pochodzą z ich tradycji. Natomiast stosunek do sakramentów świętych stanowi w głównej mierze efekt działalności duszpasterskiej kapłanów. Zarówno cechy posiadane przez kapłanów, jak i odpowiednie podejście do tej społeczności wspólnoty Kościoła katolickiego mają znaczenie dla pogłębiania się romskiej religijności sakramentalnej (Niedźwiecka, 2016, nr 40).

2.3.1. Chrzest

Bartosz (2004, s. 94) pisze, że najważniejszym z sakramentów (często jedynym) był dla Cyganów chrzest, choć i on traktowany był bardzo pragmatycznie. Zdarzało się w przeszłości, że dziecko chrzczono kilkakrotnie, by prosząc bogatych *gadziów* na chrzestnych otrzymać wartościowe prezenty. Romowie wiedzieli o zwyczaju nieodmawiania prośbom o zostanie rodzicem chrzestnym oraz przesądzie, który mówił, że posiadanie cygańskiego chrześniaka przynosi szczęście. Tego typu praktyka miała dodatkową wartość, gdyż odpowiednio dobrani chrzestni stawali się pewnego rodzaju opiekunami dziecka, a poprzez to również byli przychylni jego rodzinie. Chrzest wiązał się też z uzyskaniem przez dziecko metryki, a dokument ten poświadczając tożsamość, chronił przed zarzutem włóczęgostwa i aresztowaniem. Romowie wierzyli też, że chrzest chroni dziecko od wpływu złych mocy, tym samym chroniąc całą społeczność, do której to dziecko należy. Chrzest rozumiany był też jako remedium na choroby dziecięce. Obowiązkiem więc rodziców było zadbać o ochrzczenie dziecka. Innymi powodami były: zadbanie o przyszłość dziecka w szczególnie trudnych sytuacjach, np. śmierć rodziców, otwarcie drogi do następnych sakramentów Kościoła katolickiego oraz wprowadzenie go w życie religijne. Chrzestni byli wybierani przez rodziców dziecka lub przez starszyznę spośród osób szanowanych i często zamożnych. Mogli być nimi również zaprzyjaźnieni nie-Romowie. Dziecko, gdy jego wiek już na to pozwala, musi darzyć swoich chrzestnych szacunkiem, natomiast sami chrzestni powinni je traktować w sposób lepszy niż inne dzieci. Romowie chrzczą swoje dzieci w różnym wieku. Najczęściej kiedy minie skalenie porodowe kobiety, czyli pomiędzy 2 a 6 miesiącem. Wynika to z faktu, że w tym czasie nikt oprócz matki nie może wziąć je na ręce. Jednak, gdy dziecko choruje, chrzest odbywa się jak najszybciej, by pomóc mu wyzdrowieć lub umożliwić powrót do Boga.

Zdarza się też, że chrzest odbywa się dopiero wtedy, gdy występuje konieczność obecności dziecka na cmentarzu. Romskie wierzenia nie pozwalają nieochrzczoneму dziecku przebywania na cmentarzu, z uwagi na szczególnie silne w tym miejscu oddziaływanie złych mocy. Innym powodem odkładania chrztu jest oczekiwanie na przyjazd rodziny, która mieszka za granicą, co może trwać nawet kilka lat. Romowie czasem czekają też aż dziecko podrośnie i będzie można je ładnie ubrać do chrztu, by pięknie wyglądało. Jeszcze innym powodem są finanse. W tradycji romskiej małżeństwo, które doczekało się pierwszego dziecka, uznawane jest za dojrzałe. Chrzest pierwszego dziecka powinien być więc związany z wystawieniem wspaniałej uczty, na którą często nie stać młodego małżeństwa ani ich rodziny. W takim przypadku chrzest odbywa się zazwyczaj w późniejszym okresie.

Szczególnym zaszczytem w grupie Polska Roma jest zaproszenie i przyjęcie tego zaproszenia przez *Szero Roma*. Oznacza ono bowiem prestiż dla całej rodziny i wyraz jej akceptacji przez najwyższy autorytet tej grupy. Wspólne świętowanie w obecności tradycyjnego przywódcy podkreśla również wspólnotę wszystkich Romów. Do kościoła udają się z dzieckiem przede wszystkim rodzice i chrzestni, a liczni goście zostają i oczekują ich powrotu w domu. Tam witają nowo ochrzczonego muzyką i śpiewem. Panuje zwyczaj, że po przyjeździe starszyzna danego rodu lub jedna osoba, która cieszy się najwyższym autorytetem, w imieniu całej społeczności składa dziecku i jego rodzicom życzenia, które łączą w sobie błogosławieństwo i życzenia pomyślności (Kowarska, 2005, s. 79-94).

Członkowie grupy Bergitka Roma z Koszar i Limanowej zawsze podkreślają, jak pisze Lubecka (2005, s. 238), że są katolikami a chrzest jest dla nich sakramentem koniecznym. Zwraca jednak uwagę, że czasem odbywa się on, dopiero gdy dziecko chodzi do szkoły. Czasem również połączony jest z ceremonią ślubu rodziców. Taka podwójna uroczystość chętnie przez Romów zostaje włączona w przebieg romskiej pielgrzymki do sanktuarium Matki Boskiej Bolesnej w Limanowej. Chrzest w społeczności Romów z osiedla Koszar i Limanowej przebiega według zwyczaju obecnego w reszcie lokalnego społeczeństwa. Po uroczystościach kościelnych, odbywa się przyjęcie, na które zapraszani są wszyscy członkowie wspólnoty oraz księża. Szczególnie mile widziana jest obecność proboszcza, która ma wymiar nobilitujący tak dla rodziny, jak i dla reszty wspólnoty. Podobnie jak w przypadku innych romskich uroczystości, gdy rodzina jest bogata, świętowanie może trwać wiele dni.

2.3.2. Pierwsza Komunia Święta i Bierzmowanie

Do sakramentów, które nie znajdują odzwierciedlenia w romskich zwyczajach, należy Pierwsza Komunia Święta i Bierzmowanie. Praktykowanie ich związane jest z uczęszczaniem dzieci do szkoły i wpisuje się w zasady współżycia społecznego z nie-Romami. Przebieg ceremonii nie odbiega od tego, jak przeprowadzany jest wśród innych dzieci. Romski charakter tej uroczystości zostaje nadany przez świętowanie w licznym gronie. W przypadku Bierzmowania podobnie jak i w rodzinach nieromskich, nie ma zwyczaju przygotowywania uczy. Sakrament Pierwszej Komunii Świętej uważa się za ważny, gdyż umożliwia on zawarcie sakramentalnego małżeństwa w przyszłości. Romowie podkreślają jednak również to, że czują się prawdziwymi chrześcijanami i chcą wychować dziecko zgodnie z zasadami wiary. Zarówno Sakrament Pierwszej Komunii Świętej, jak i Bierzmowania nie wpływają na sposób funkcjonowania dziecka i jego rodziny w romskiej społeczności. Większą wagę do tych sakramentów przykładają Romowie, którzy pozostają w związkach z nieromskimi partnerami (Kowarska, 2005, s. 94).

2.3.3. Małżeństwo

Romowie nie traktują sakramentu małżeństwa za właściwy początek wspólnego życia narzeczonych. Zaślubiny (*mangavipen*) według tradycji cygańskiej nadal pozostają najważniejszym i wiążącym rytuałem. Jednym z problemów związanych z katolickim ślubem był, zwłaszcza w przeszłości, młody wiek małżonków. Często za mąż wydawano dziewczynki w wieku 12 – 15 lat, w zależności od stopnia ich dojrzałości, chłopcom natomiast szukano żon, gdy osiągnęli minimum 15 lat. Praktyki te były zawsze powodem niechęci czy wręcz oburzenia społeczeństwa większościowego. Dziś ten wiek uległ opóźnieniu. Ślub kościelny, a także cywilny pozostaje uroczystością traktowaną instrumentalnie; umożliwia on korzystanie z szeregu korzyści, np. zasiłku dla dzieci, opieki medycznej dla całej rodziny, rozliczania zobowiązań podatkowych wspólnie ze współmałżonkiem. Lubecka (2005, s. 244) uważa, że przyczyną niechęci do formalizacji związku był też fakt, iż w przeszłości ślub umożliwiał lepsze kontrolowanie Romów przez komunistyczne władze. Nie bez znaczenia jest też fakt, iż sprawujący ceremonie tego typu nie należą do społeczności romskiej, lecz reprezentują świat *gadziów*.

Często podaje się również koszt związany z organizacją ślubu kościelnego jako powód odkładania go na później. Romowie obawiają się również konsekwencji potencjalnego złamania przysięgi małżeńskiej. Przysięga złożona przed Bogiem ma dla Romów szczególne znaczenie, a zawierając oparty na tradycji związek w młodym wieku, obawiają się o jego trwałość. Gdy jednak na świecie są już dzieci i para zdobyła pewność, że jest w stanie żyć razem aż do śmierci, sakrament ślubu i związana z nim możliwość korzystania z innych sakramentów sprawiają, że Romowie decydują się zawrzeć związek sakramentalny (Niedźwiecka, 2016, nr 40). Jednak to tradycyjne zaślubiny stanowią najważniejszy i często jedyny rodzaj ślubu uznawanego przez wszystkie romskie grupy. W przypadku, gdy zawierany jest związek sakramentalny, zwyczaj darowania sobie przez małżonków obrączek traktowany jest jedynie jako rodzaj pamiątki, swoisty rekwizyt obrządku, który nie pochodzi z ich tradycji, więc nie ma dla nich szczególnego znaczenia (Kowarska, 2005, s. 117). Warto w tym miejscu nadmienić, że w ostatnich latach Romowie obwiniają „instytucję ślubu według prawa gadziów” za częstsze niż dawniej rozpady małżeństw.

2. 4. Synkretyczny charakter romskiej religijności

Częste zmienianie miejsc obozowania, zarówno w odniesieniu do mniejszych, jak i do większych obszarów powodowało, że Romowie przyswajali sobie elementy kultur krain, które przemierzali. Miało to wpływ na wytworzenie specyficznej religijności, która łączyła w sobie szereg elementów występujących głównie w religijności ludowej wschodniej Europy oraz typowych dla Afryki i Azji. Z tego względu badacze przyjmują, że ma ona synkretyczny charakter. Religijność romska stanowi połączenie religii dominującej w krajach, w których żyli, z zestawem wierzeń i praktyk magiczno-religijnych utrwalonych już w ich tradycji, a stanowiących spuściznę wielu setek lat wędrowania. Dopasowywali też stale nowe, zapożyczone formy religijności do wymogów własnej kultury. Jak pisze Machowska (2011, s. 139):

Wyobrażenia demoniczne, będąc połączeniem różnorodnych wątków wierzeniowych, nie tworzą spójnego systemu. Część z nich jest modyfikacją ich słowiańskich pierwowzorów, inne stanowią wątki zapożyczone.

Podobnego zdania są też Jakoubek i Budilova (2011, s. 90), którzy uważają, iż religijność Romów, choć posługuje się chrześcijańskimi symbolami i retoryką, to jednak jej charakter nie jest chrześcijański. Wskazuje na to, ich zdaniem, natura rytuałów, które są dla nich ważne, a które pozostaje w sprzeczności z chrześcijańską wiarą:

W większości przypadków religijność mieszkańców romskich osad ma charakter chrześcijański (...), przy czym chrześcijaństwo jest jedynie „fasadą”, pod którą skrywa się „tradycyjna” (przedchrześcijańska) struktura ich systemu religijnego czy *wewnętrzna logika* poszczególnych archaicznych rytuałów.

Synkretyzm w popularnym ujęciu oznacza łączenie w całość zbieżnych, a nawet przeciwnych poglądów. W słowniku terminów filozoficznych synkretyzm stanowi:

Połączenie różnych i niejednokrotnie niezgodnych, a niekiedy sprzecznych doktryn w niespójną całość. Synkretyzmem nazywano np. łączenie w późnej starożytności doktryn religijnych z systemami filozoficznymi, a w XVI w. – platonizmu a arystotelizmem (Podsiad, Więckowski, 1983, s.379).

Synkretyczność romskiej religijności polega na połączeniu tradycji religii chrześcijańskich, islamu z elementami pogaństwa, a nawet hinduizmu. Elementy te, związane z tradycją poszczególnych grup, tworzą różnorodne religijne formy. Mróz (2007) jest zdania, że nie można mówić o zachowaniu indyjskich form wiary w religijności Romów. Chociaż zachowały się one z pewnością w samej nazwie najwyższej istoty – *Devel*. Słowo to określa Boga we wszystkich dialektach języka *romani*. Samo słowo wywodzi się z sanskrytu, w którym *deva* oznacza istotę niebiańską oraz jasność (Milewski, 2001, s. 19). Również określenie *beng* – diabeł, *raśaj* – duchowny, *truśul* – krzyż ma pochodzenie indyjskie. Bóg (*Devel*) jest rozumiany na sposób religii chrześcijańskiej, która wywarła, zdaniem Mroza, największy wpływ na religijność Romów. Bóg jest pojmowany jako wszechwiedzący, surowy i sprawiedliwy sędzia. Przyzywa się Go, składając przysięgi, by dowieść własnej niewinności, jak również po to, by wzbudzić lęk u osób, które mogłyby w czasie przysięgi skłamać.

Na inny sposób rozumienia religijnych zasad zwraca uwagę Bartosz (2004, s.130-131), który stwierdza, że niektórzy z Romów wierzą, że *Romanipen* zawiera przykazania boskie i z tego względu życie zgodne z nim przesycane jest religijnym duchem. Bóg jest pojmowany poprzez swego rodzaju intuicyjne odczucie. Nie chodzi tu jednak, jak zaznacza wspomniany autor, o zachowanie norm chrześcijańskich. Religia,

którą przyjmowali, przebywając przez dłuższy czas w danym kraju, miała dla nich wartość pragmatyczną. Postępowanie takie stanowiło wypracowaną strategię, gdyż jako obcy, którzy dodatkowo wyróżniali się z wyglądem, potrzebowali jakiegoś elementu, umożliwiającego nawiązanie pokojowych relacji. Do tego celu szczególnie dobrze pasowała religia. Stając się wyznawcami panującego w danym kraju wyznania, mogli liczyć na przychyłność i wsparcie zarówno władców, jak i zwykłego ludu. Nie oznacza to, że Romowie rezygnowali z własnych wierzeń i związanych z nimi obrzędów. Starali się jedynie o to, by nie wyróżniać się i tym bardziej nie drażnić rdzennej ludności przejawami religijności, które były odmienne od tych, które w danym kraju panowały.

Romowie uważają się za lud religijny. Często w ich wypowiedziach występują stwierdzenia, że modlitwa towarzyszy im w każdych okolicznościach. Z własnych doświadczeń wiem, że bywają przekonani, iż gdy Rom się o coś pomodli, to jego modlitwa zostaje wysłuchana. Modlitwa towarzyszyła im również w sytuacjach, które z punktu widzenia nie-Roma należy ocenić za złe moralnie, np. pomoc w kradzieży lub oszustwie *gadzia*. Tak też stwierdza w jednym z wywiadów romski piosenkarz i kompozytor Don Vasyl (Studnicki, 2010):

Najpierw jest Bóg, potem są rodzice, potem starsi, potem rodzina. Cygan nawet jak szedł ukraść konia czy kurę, to prosił Boga: pomóż, żeby mi się udało, żebym ukradł.

Gdy byłem małym dzieckiem, wędrowaliśmy taborami po Polsce. Nieraz odczuwałem głód. Mama chodziła na wieś, żeby przynieść coś do jedzenia. a tata mówił mi wtedy tak: „Synku, zaśpiewaj i zatańcz, a Bozia rzuci ci chlebek”. Ja śpiewałem, tańczyłem, aż tak się zmęczyłem, że zasypiałem. W tym czasie mama wracała do obozu, a tata brał chleb, mleko i to, co mama zdobyła, i kładł koło mojej głowy. Kiedy się budziłem, tata mówił: „Widzisz, synku, Bóg przyniósł ci chleb i mleko”. Tak się uczyłem i śpiewać, i wierzyć.

Ks. Opocki - krajowy duszpasterz Romów - poświadcza, że Romowie modlą się w różnych okolicznościach. W sprawach szczególnie ważnych jak np. powrót do zdrowia chorej osoby czy też za dusze zmarłych często zamawiane są msze św. Wynika to z ich głębokiej wiary, że dusza zmarłego potrzebuje pomocy. Modlitwa towarzyszy też Romom w sytuacjach codziennych (Studnicki, 2010, s. 39). Proboszczowie parafii, do których należą Romowie, uważają jednak często, że ich religijność jest powierzchowna. Jako wyznacznik takiego stanu rzeczy podają oni często niesystematyczne uczestnictwo Romów w niedzielnych mszach świętych. Jedynie msza święta pogrzebowa odbywa się

z udziałem całej społeczności, do którego należał zmarły. Z drugiej strony księży ci są zgodni, że Romowie nie wypierają się wiary. Kowarska (2005, s. 79) zauważa:

Przedstawiciele Kościoła twierdzą, że Romowie przeżywają wiarę na płaszczyźnie: Bóg – Ja, natomiast sam Kościół traktują jako instytucję potrzebną im do usankcjonowania uznawanych przez nich obrzędów kościelnych.

Mróz (2007) natomiast zwraca uwagę, że choć liczni autorzy podają, iż dla Romów znaczenie ma jedynie zewnętrzna oprawa obrzędów religijnych, a stosunek do dewocjonaliów związany jest z wiarą w ich siłę magiczną, to jednak nie można powiedzieć, że jest to obraz całej społeczności. Przeciwnie temu świadczy, jego zdaniem, głębokie przeżywanie przez Romów pielgrzymek do miejsc, które są im szczególnie bliskie, a które wiążą się najczęściej z kultem maryjnym. Moim zdaniem, jednak są one dla nich ważne głównie ze względu na bogatą oprawę tych uroczystości i ich zbiorowy charakter. W ten sposób Romowie mogą dać upust swojemu zamięłowaniu do wspólnego wędrowania często przy akompaniamencie muzyki i śpiewu. Pielgrzymki stanowią też doskonałą okazję do spotkań z licznymi krewnymi, które zawsze mają dla Romów dużą wartość.

Do szczególnie ważnych dla Romów miejsc kultu należy np. Sanktuarium w Rywałdzie Królewskim, w którym znajduje się figura Maryi nazywana przez nich Matką Boską Cygańską. Romowie przybywali do tego sanktuarium taborami już w okresie międzywojennym (Rywałd). W 1930 r. miał miejsce w tym sanktuarium cud uzdrowienia romskiego dziecka. Jego matka z wdzięczności obcięła swoje długie włosy i podarowała je Matce Bożej. To wydarzenie uważa się za początek szczególnego kultu, jakim Romowie darzą to sanktuarium. W 1949 r. miało miejsce inne ważne wydarzenie. Była nim szczególnie liczna pielgrzymka, która pod przewodnictwem romskiego króla chciała w ten sposób podziękować za ocalenie od śmierci tych, którzy przeżyli II Wojnę Światową (U stóp M.B.Cygańskiej). Romowie systematycznie od kilkadziesiąt lat pielgrzymują również na Jasną Górę (8 grudnia – święto Matki Boskiej Niepokalanej), do Limanowej (w połowie września), gdzie znajduje się bazylika z figurą Matki Boskiej Bolesnej, oraz na Górę Św. Anny na Opolszczyźnie. Do sanktuariów leżących poza granicami Polski, które Romowie otaczają szczególną czcią, należą: Lourdes (Francja), Romainville (Francja), Saint-Maries-de-la-Mer (Francja), Altenberg (Niemcy), Saragossa (Hiszpania),

Compostel Rodopy (Bułgaria), Csatka koło Peczu (Węgry), Litmanova (Słowacja), Gaboltoy (Słowacja) i inne (Bartosz, 2004, s. 127-130).

Ważny dla tej społeczności jest również kult świętych, zwłaszcza św. Jerzego, który dla Romów w Rumunii i z krajów bałkańskich jest patronem kowali. Romowie mają również swojego patrona - błogosławionego męczennika Zefiryna Jimez Malla. Jego beatyfikacji dokonał w roku 1997 Jan Paweł II.

Rozdział 3

UWARUNKOWANIA WYKLUCZENIA SPOŁECZNEGO ROMÓW

Golinowska (2008, s. 119) wymienia trzy źródła koncepcji wykluczenia społecznego obecne w polskich badaniach. Pierwsze określa ona jako historyczne; przyczyn wykluczenia społecznego, w tym także dotyczącego Romów, można upatrywać w zmianach, które zaszły w społeczeństwie wskutek procesu industrializacji. Drugie źródło obecne jest w polityce społecznej, która rozważa to zjawisko jako ściśle powiązane z ubóstwem związanym z utratą pracy na skutek restrukturyzacji gospodarki po 1989 r. Trzecie źródło dyskursu stanowi wynik prac Unii Europejskiej i skupia się głównie na zagadnieniu integracji społecznej.

Rozważając przyczyny złej sytuacji Romów w Polsce należy z pewnością ukazać szersze historyczne uwarunkowania, które wpłynęły na koleje losu tej etnicznej mniejszości. Ubóstwo i zależność od instytucji pomocowych państwa stanowi konsekwencje zachodzących przemian polityczno-gospodarczych, ale są też w znacznym stopniu związane ze specyfiką romskiej kultury, która wyznacza zakresy komunikacji i możliwe formy współpracy tej grupy ze społeczeństwem większościowym. Niezwykle istotne jest również rozpatrzenie przemian, jakie dokonały się w obrębie tożsamości romskiej w czasach współczesnych. Dotyczy to zarówno świadomego projektowania zmian w zakresie tożsamości przez romskich intelektualistów i działaczy politycznych, jak i tych zmian, które dokonują się w sposób naturalny, dotykając wszystkie romskie grupy. Większość z tych drugich stanowi prostą konsekwencję globalizacji, rozrostu konsumpcjonizmu, upadku autorytetów oraz nastawienia, które najprościej określić mianem apoteozy indywidualności, wywierającej przemożny wpływ na życie całego społeczeństwa.

W pierwszej części tego rozdziału skupię się na przedstawieniu najważniejszych historycznych uwarunkowań wykluczenia Romów w Polsce oraz ich wpływie na sytuację polityczną tej grupy. Przyczyny i wymiary ich wykluczenia stanowią treść rozdziału IV. z tego względu ograniczę się w tym miejscu jedynie do ukazania szerszego tła dla podjętych tam rozważań. Omówię m.in. zagadnienia związane ze stereotypizacją

i stygmatyzacją Romów. Następnie przedstawię zagadnienie przekształceń, jakie zachodzą współcześnie w romskiej tożsamości.

3.1. Historyczne tło wykluczenia społecznego Romów w Polsce

II Wojna Światowa była okresem, w którym Romowie doświadczyli niespotykanego do tej pory okrucieństwa. Przez nazistowski reżim zostali uznani za ludzi aspołecznych z powodu rzekomego posiadania wrodzonych skłonności kryminalnych i innych cech uznawanych za szkodliwe. Rzesza interesowała się Cyganami również ze względu na ich aryjskie pochodzenie, które jednak, by pozostać w zgodzie z ideologią tego systemu, musiało zostać całkowicie zdeprecjonowane, aby można było dokonać na nich zagłady w ramach programu oczyszczania Europy, a szczególnie Niemiec, z obcych rasowo mieszkańców. To zainteresowanie znalazło wyraz w działalności Instytutu Badania Higieny Rasy, którego przedstawicielami byli antropolog doktor Robert Ritter i doktor Ewa Justin. Próbowali oni naukowo potwierdzić tezę endogenicznego charakteru Romów jako ludności, która pomimo podejmowanych zabiegów socjalizacji w nieromskim społeczeństwie, nie jest zdolna do zmiany. Liczba Romów, którzy zostali zamordowani podczas II Wojny Światowej, jest trudna do oszacowania. Z tego względu Stowarzyszenie Romów w Polsce podaje jedynie możliwy przedział, który zawiera się w liczbach od 300 do 600 tysięcy ofiar. Stanowi to odpowiednio 30-60% populacji europejskich Romów (Eksterminacja Romów...). Restrykcje wobec tej społeczności rozpoczęły się krótko po rozpoczęciu wojny. Należały do nich m.in. nałożenie obowiązku rejestracji, poddawania się badaniom rasowym oraz ograniczenia w swobodzie przemieszczania się. Romowie byli usuwani z terenu Niemiec i przesiedleni do gett i obozów żydowskich na terenie utworzonego w Polsce Generalnego Gubernatorstwa. Na podstawie rozkazu Heinricha Himmlera z grudnia 1942 r. rozpoczęto deportację Romów do obozu koncentracyjnego. Miejsce deportacji był utworzony w Auschwitz-Birkenau tzw. obóz familijny (Zigeunerlager), do którego kierowano Sinti i Romów z całej okupowanej Europy. Szacuje się, że w obozie zginęło 21 tys. Romów (Romowie).

Wojna wyrządziła niepowetowane szkody romskiej kulturze, zubażając tradycję, rozbijając grupowe i rodowe więzi oraz naruszając spójność wewnętrznego systemu wartości (Mróz, 2007, s. 200). Problematyka związana z zagładą Romów podczas wojny długo była nieobecna w dyskursie nad Holokaustem. Po raz pierwszy pojawiła się w randze naukowego zagadnienia podczas międzynarodowej sesji zorganizowanej w 1983 r.

w Warszawie przez Główną Komisję Badania Zbrodni Hitlerowskich. (Bartosz, 2004, s. 89). Po II wojnie światowej działania rządu skierowane były na uzyskanie jednorodnego etnicznie państwa. W tym celu prowadzone były akcje wysiedleńcze, które skupiły się na ludności niemieckiej i ukraińskiej. Mniejszości autochtoniczne poddane były natomiast silnej repolonizacji. Choć termin mniejszość narodowa nie występował w tym czasie w Konstytucji ani w innych dokumentach, a przynależność do tych grup uważano za sprawę prywatną, praktyka wskazywała na silny nacisk wobec etnicznych mniejszości, które próbowano zasymilować. Szacuje się, że w Polsce przetrwało około 20-30 tys. Cyganów, czyli ich populacja zmniejszyła się 2 lub 3 krotnie. Na skutek zmiany granic rozproszeniu uległy rodziny, co oznaczało niejednokrotnie zerwanie więzi, które i tak były nadszarpnięte na skutek wojny (Mróz, 2007, s. 210). Działania państwa wobec Romów, których celem była ich produktywizacja i osiedlenie, rozpoczęły się już pod koniec 1949 r. przeprowadzeniem spisu ludności cygańskiej. Podjęto również akcje udzielania wsparcia materialnego tym grupom, które prowadziły osiadły tryb życia. Nie zachęciło to jednak koczujących Romów do zaprzestania wędrówek. Podejmowali oni co prawda pracę i korzystali z oferowanych im miejsc mieszkalnych, ale jedynie po to, by móc spokojnie przetrwać zimę. Z wiosną, zazwyczaj potajemnie, wyruszali na dalszą wędrówkę. W 1952 r. uchwałą Prezydium Rządu (nr 452/52) w *sprawie pomocy ludności cygańskiej przy przechodzeniu na osiadły tryb życia*, podjęte zostały dalsze działania na rzecz osiedlenia Romów. Prowadzono akcje uświadamiające, ewidencjonowano tych Cyganów, którzy koczowali i udzielano wsparcia osiedleńcom. Przeprowadzone akcje nie przyniosły jednak żadnych rezultatów. Z tego względu w styczniu 1964 r. zdecydowano o podjęciu znacznie bardziej radykalnych działań. Należały do nich: rejestrowanie ludności cygańskiej w lokalnych urzędach połączone z wydawaniem i kontrolowaniem dokumentów potwierdzających tożsamość, ograniczenie możliwości odbywania wędrówek poprzez restrykcyjne zastosowanie przepisów regulujących np. stan pojazdów czy tych dotyczących ochrony środowiska naturalnego, wypełnianie obowiązku szkolnego dzieci oraz obowiązku pracy. Najważniejszym dniem, który stał się dla Romów symboliczną datą zakończenia wędrówek, był 23 marca 1964 r. W tym dniu skoordynowane siły administracji rządzącej podjęły bezpośrednie działania w zimowych siedzibach romskich, skrupulatnie sprawdzając dokumenty, warunki bytowe, sytuację zdrowotną, wypełnianie obowiązku szkolnego dzieci, źródła utrzymania rodzin oraz stopień korzystania z opieki społecznej. Romowie zostali też ostrzeżeni co do konsekwencji podjęcia przez nich

dalszych wędrowek. Podjęte działania przyniosły pożądane przez władze efekty, gdyż do końca 1969 r. prawie wszyscy Romowie zostali osiedleni (Sochaj, 2015, s. 27-36).

Mróz (2007, s. 211, 215) uważa, że Polska Ludowa zajęła się Cyganami również z tego względu, że jako producenci i dystrybutorzy potrzebnych ludności wiejskiej przedmiotów, umożliwiali tym ostatnim indywidualną egzystencję. W czasach gdy chciano prowadzić centralnie sterowaną gospodarkę, takie przejawy prywatnej przedsiębiorczości traktowane były jako działania bezpośrednio skierowane przeciw systemowi i oceniane jako wysoce szkodliwe społecznie. Niezależność i relatywnie większa zamożność tych grup, w stosunku do osiedlonych uprzednio Romów, jak i chłopów, dodatkowo pobudzała do działań mających na celu włączenie ich w tryby ogólnej maszyneryi społecznej. Omawiany autor zwraca również uwagę na fakt, iż w działalności władz okresu PRL wymuszających osadnictwo na romskiej społeczności, nie trzeba dopatrywać się świadomego działania na rzecz wyrzucenia Romów poza główny nurt społeczny. To brak przygotowania zaplecza socjalnego dla tej grupy w postaci mieszkań, zatrudnienia, form ułatwiających proces adaptacyjny do nowych warunków życia, przyczynił się do ich marginalizacji (Mróz, 2007, s. 215). Na uwagę zasługuje również fakt, że od tego czasu nastąpiła, wymuszona nową sytuacją, wyraźna zmiana w sposobie komunikacji społeczności romskiej ze społeczeństwem większościowym. Problemy związane z pracą i edukacją dzieci, jak i zamieszkiwanie często w bezpośrednim sąsiedztwie nie-Romów, sprawiły, że po obu stronach dochodziło do mniejszych lub większych konfliktów. Romowie, których relacje z nie-Romami ograniczone były głównie do kontaktów związanych z handlem lub drobnymi usługami, czuli się obco w zupełnie nowym dla nich środowisku. Dla nieromskich sąsiadów również stanowili problem, z racji przyzwyczajenia odpowiednich w warunkach wędrownych, ale zupełnie nieprzystających do realiów wielorodzinnych lokali mieszkalnych.

Z biegiem czasu bardziej przedsiębiorcze rodziny romskie zaczęły coraz lepiej przystosowywać się do nowej sytuacji. Było to tym łatwiejsze, że władza, osiągnąwszy swój cel, przestała nadmiernie interesować się ich losem. Romowie zaczęli korzystać z możliwości wyjazdów zagranicę (Węgry, Bułgaria, Rumunia i Niemcy Wschodnie) w celach handlowych, by przywieziony towar (najczęściej tekstylia) sprzedawać z zyskiem po powrocie do Polski. Działalność ta przyczyniła się do znacznego wzbogacenia części Romów, lecz stała się też powodem zazdrości i podejrzliwości ze strony biedniejszego społeczeństwa polskiego.

Koniec lat 70. był okresem, w którym szczególnie pogorszyła się sytuacja ekonomiczna w Polsce. W tym też okresie doszło do eskalacji nienawiści w stosunku do Romów. W jesieni 1981 r. miał miejsce pogrom Romów w Koninie, a później również w Oświęcimiu. Pogromy te, zdaniem Mroza (2007, s. 218), spowodowane były ubóstwem i politycznym napięciem, jakie panowało w kraju. Nasileniu uległo stereotypowe postrzeganie Romów, związane w tym wypadku szczególnie z obserwowaną wyższą stopą życiową części tej społeczności. Doprowadziło to do podejrzeń co do legalności źródeł ich utrzymania lub posądzeń o wykorzystywanie pomocy społecznej, czyli życie na koszt państwa.

Kwadrans (2015a, s. 207) zauważa, że okresy przełomowe w historii Polski, były zarazem okresami, w których Romowie cieszyli się najmniejszym zainteresowaniem władz państwowych. Z tego też względu stan wojenny nie był dla Romów tak niekorzystny, jak dla reszty społeczeństwa. Aparat władzy skupiał się na przeciwnikach politycznych, a Cyganie nie byli uważani za rewolucyjny element społeczności, mogli więc pozwolić sobie na większą niż wcześniej swobodę. W tym czasie część Romów powróciła do tradycji obozowania na terenach zielonych, pracy na bazarach i wrózenia. Pomimo iż linia polityczna państwa w stosunku do Romów była konsekwentnie prowadzona, to jednak kryzysom gospodarczym i politycznym towarzyszyła wzmożona aktywność grup romskich, które próbowały wykorzystać ten czas na poprawienie swojej sytuacji. Zagadnienia praw czy też kultur mniejszości etnicznych i narodowych nie były w tych latach przedmiotami publicznego namysłu. Pojawiały się one jedynie w charakterze ciekawostek etnicznych podczas różnego rodzaju festiwali, gdzie mogli pokazać swój folklor.

Przemiany ustrojowe po 1989 r. spowodowały, że dotychczasowa sytuacja Romów uległa zasadniczej zmianie. Budowa społeczeństwa obywatelskiego, w miejsce dotychczas obowiązującej linii politycznej starającej się wzmocnić jedność narodową sprawiła, że rozpoczął się okres dostosowywania prawa do standardów obowiązujących w Europie. Dzięki zapisom w konstytucji oraz szczegółowym rozporządzeniom mniejszości zyskały gwarancje zachowania własnej odrębnej tożsamości i kultury. Wprowadzono też zapisy dotyczące form i zakresów instytucjonalnego uczestnictwa tych grup w życiu publicznym. Zjawisko wykluczenia etnicznego przestało wiązać się z próbą doprowadzenia do jednorodnego narodowościowo państwa, czyli przestało mieć charakter działań politycznych wobec całych grup. Otwarcie granic umożliwiło szukanie lepszych warunków życia w innych krajach, co sprzyjało bardziej przedsiębiorczym Romom. Dramatycznie

zmieniła się natomiast sytuacja Romów z grupy Bergitka Roma, którzy straciwszy pracę w państwowych dotychczas zakładach, nie mogli odnaleźć się w nowej, opartej na wolnym rynku rzeczywistości. Spowodowało to nie tylko zubożenie już i tak najniższej umiejscowionej w hierarchii społecznej grupy, lecz również dalsze zmiany w stosunkach ze społeczeństwem obywatelskim. Poczucie zagrożenia i niejasna przyszłość sprawiły, że Romowie zaczęli w większym stopniu zamykać się w obrębie własnych wspólnot, a nie mogąc znaleźć stałych źródeł utrzymania, stali się odbiorcami pomocy społecznej.

Okres ten sprzyjał jednak również pozytywnym działaniom. Mobilizacja Romów na skutek obietnic ze strony państwa (m.in. status mniejszości i związane z nim uprawnienia) wzbudziły nadzieję na poprawę losu. Zdaniem Gerlicha (2001, s. 12), było to nowe podejście, gdyż do tej pory mobilizacje romskie występowały jedynie wskutek zaistnienia konfliktów z większościowym społeczeństwem. Zmiany, jakie przyniosła nowa polityka państwa, przyjmowane były początkowo z dużą nieufnością i ostrożnością. Powody tego stanu były dwa: tradycyjna nieufność w stosunku do obcych (nie-Romów) oraz brak potrzebnych informacji.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej (Gov.pl) z dnia 2 kwietnia 1997 r. w rozdziale II omawia wolności, prawa i obowiązki człowieka i obywatela. W artykule 35 zapisane są prawa mniejszości (narodowych i etnicznych) będących obywatelami Polski. Mają oni prawo do zachowania własnego języka, obyczajów i tradycji oraz rozwoju własnej kultury, tworzenia instytucji kulturalnych, edukacyjnych i religijnych. Artykuł ten wskazuje również na prawo mniejszości do wpływania na organy władzy w sprawach, które odnoszą się do ich kulturowej tożsamości. Poprzedzające artykuły 30 i 32 mają zasadnicze znaczenie w zakresie ochrony praw człowieka, stanowiąc podstawę dla ustaleń art. 35. Pierwszy z wymienionych mówi o nienaruszalnym charakterze godności przysługującej każdemu człowiekowi. Godność ta stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela, a jej ochrona i poszanowanie jest obowiązkiem władzy publicznej. Z artykułu tego wynika, że państwo ma obowiązek bronić godności osób, które z różnych względów mogą być narażone na niewłaściwe traktowanie. Artykuł 32 skupia się na kwestii równości wszystkich wobec prawa, którego skutkiem są działania skierowane przeciwko każdej z możliwych form dyskryminacji (politycznej, społecznej, gospodarczej).

Dokładne zapisy regulujące prawa mniejszości w Polsce, zostały zawarte w *Ustawie o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz języku regionalnym* z dnia 6 stycznia 2005 r. Romowie zostali w niej uznani za mniejszość etniczną, czyli nieposiadającą państwa narodowego, z którym mogliby się utożsamiać (Dz.U.2017.0.823,

art. 2, pkt 3). Szczególnie ważne są stwierdzenia zabraniające stosowania praktyk asymilacyjnych wobec mniejszości bez ich zgody oraz o zakazie dyskryminacji ze względu na przynależność do danej mniejszości. Ustawa ta gwarantuje również „prawo do własnej decyzji w kwestii traktowania siebie jako osoby należącej bądź nie do określonej mniejszości”. W następstwie powstałych dokumentów powołano w 2005 r. Komisję Wspólną Rządu i Mniejszości Narodowych i Etnicznych – organ opiniodawczy i doradczy Prezesa Rady Ministrów. W jej ramach powstał specjalny Zespół do spraw romskich, którego zadaniem jest monitorowanie sytuacji Romów w Polsce; szczególnie zwracanie uwagi na przejawy dyskryminacji oraz na działanie programów rządowych skierowanych do tej mniejszości. W celu przeciwdziałania dyskryminacji mniejszości zamieszkujących Polskę dokonano nowelizacji *Kodeksu pracy*, *Ustawy o pomocy społecznej*, *Ustawy o promocji zatrudnienia i instytucjach rynku pracy* oraz *Ustawy o równym traktowaniu*. Ta ostatnia w art. 6, 7 i 8 mówi o zakazie dyskryminacji w dostępie do edukacji, opieki zdrowotnej i społecznej. Również prawo karne przewiduje kary za zachowania agresywne na tle etnicznym lub narodowościowym (Maciejewska, 2016, s. 14-21).

3.2. Międzynarodowe i krajowe organizacje romskie

Początki ogólnokrajowych i międzynarodowych organizacji romskich zaczęły pojawiać się w latach pięćdziesiątych w Niemczech, Francji i Anglii. Jednak dopiero na I Światowym Kongresie Romów zorganizowanym w 1971 r. w Orpington pod Londynem, podjęto istotne kwestie na rzecz umożliwienia Romom prowadzenia działalności o charakterze politycznym. Służyć temu miało powołanie Międzynarodowego Komitetu Cyganów z prezydentem, którym został Rom z Jugosławii – Slobodan Berberski. Oprócz postulowania nowej nazwy – Rom, na określenie Cyganów z całego świata oraz wniosku do ONZ dotyczącego uznania Romów za odrębny naród, uczestnicy kongresu dokonali wyboru symboli narodowych. Przyjęto kolorystykę flagi romskiej, której niebieski i zielony kolor ułożone w poziome pasy kojarzyć się ma z niebem i ziemią. Na środku, nawiązując do flagi indyjskiej, umiejscowiono koło, które wiąże się z wędrownym stylem życia prowadzonym w przeszłości przez większość Romów. Ustalono również hymn romski. Następny kongres odbył się w 1978 r., a głównymi jego dokonaniem było uznanie indyjskich korzeni Romów oraz powołanie organizacji – Romani Union, która miała reprezentować Romów na arenie międzynarodowej (Bartosz, 2004, s. 200-201). Zadaniem International Romani Union (IRU), działającej obecnie przy

Komisji Bezpieczeństwa i Współpracy Europejskiej, jest zintegrowanie Romów, zamieszkujących różne kraje wspólnoty, poprzez nadanie im wspólnej tożsamości narodowej. Kolejne kongresy (Getynga 1981, Jadwisin pod Warszawą 1990) podejmowały kwestie, których wspólnym celem była poprawa sytuacji Romów w wymiarze politycznym i społecznym. Określono status Romów jako narodu, który nie rości sobie prawa do własnego terytorium, ponawiano żądania do Niemiec w sprawie odszkodowań wojennych, przedstawiono również projekt standaryzacji języka. Projekt ten miał bardzo duże znaczenie jako jeden z czynników integracji różnych grup cygańskich. Różnice pomiędzy poszczególnymi dialektami były i są nadal tak duże, że czasem istnieje konieczność posługiwania się innymi (obcymi dla Romów) językami, by móc się porozumieć. Właśnie wyeliminowaniu tej konieczności miała służyć standaryzacja języka romskiego. Jednak z powodu wspomnianych powyżej różnic oraz silnego przywiązania zwłaszcza ludzi starszych do własnego dialektu, do tej pory nie udało się stworzyć wspólnej odmiany *romani* (Mróz, 2007, s. 223). Oprócz IRU powstała w Niemczech konkurencyjna organizacja o międzynarodowym zasięgu – Roma National Congress. Ważnym wydarzeniem w przestrzeni polityki romskiej było również powołanie Romskiego Parlamentu w 2000 r. podczas obrad V Kongresu Romskiego w Pradze. Polskim przedstawicielem został w nim Roman Chojnacki (Bartosz, 2004, s. 205).

Najstarszą w Polsce romską organizacją, która prowadzi działalność do tej pory, jest tarnowskie Stowarzyszenie Kulturalno-Społeczne Romów „Centrum Kultury Romów w Polsce”. Powstało ono już w 1963 r., choć pod inną nazwą – Cygańskie Stowarzyszenie Kulturalno-Oświatowe „Nowe Życie”. Również w Tarnowie, przy Muzeum Okręgowym, powstała w 1979 r. z inicjatywy Adama Bartosza, wystawa monograficzna *Cyganie w kulturze polskiej*. W jej przygotowaniu aktywnie uczestniczyło również tarnowskie stowarzyszenie. Wspólną inicjatywą obu instytucji jest też bardzo ważny dla kształtowania świadomości historycznej Romów projekt - Tabor Pamięci Romów, który pierwszy raz wyruszył 12 sierpnia 1996 r. Obecnie ma on charakter międzynarodowej uroczystości (Bartosz, Gancarz, 2014, s. 49). Celem projektu jest upamiętnienie lokalnych miejsc martyrologii Romów. Ma on również wymiar integracyjny z uwagi na to, że biorą w nim udział Romowie z różnych grup romskich, jak i nieromscy uczestnicy. Muzeum Etnograficzne, powstałe w 1990 r. jako oddział Muzeum Okręgowego, do dzisiaj gromadzi zbiory cyganologiczne. Wspomniane muzeum wydaje również od 2008 r. czasopismo *Studia Romologica*, które jest jedynym w Polsce pismem naukowym poświęconym Romom (Smaza, 2016).

Najważniejszą w Polsce organizacją romską o charakterze politycznym jest utworzone w 1992 r. Stowarzyszenie Romów w Polsce, którego siedzibą jest Oświęcim. Jest to organizacja o charakterze ogólnopolskim, której jednym z najważniejszych działań jest obrona praw obywatelskich, w tym praw związanych ze statusem mniejszości etnicznej Romów. Stowarzyszenie wydaje systematycznie od 1995 r. własny kwartalnik społeczno-kulturalny pt. *Dialog Pheniben*. Zdaniem cyganologa i Roma, Andrzeja Mirgi, powstanie tego stowarzyszenia związane było bezpośrednio z wydarzeniami, które miały miejsce w Mławie (tzw. pogrom mławski, do którego doszło 26 i 27 czerwca 1991 r.) i stało się początkiem mobilizacji Romów w Polsce. Jego zdaniem, konflikt, którego charakter uważa za etniczny, uświadomił Romom ich własną bezsilność w kryzysowych sytuacjach. Poczucie zagrożenia sprawiło, że rozpoczęto rozmowy na temat konieczności wyłonienia własnych przedstawicieli, którzy mieliby osobowość prawną i mogli reprezentować romską społeczność w instytucjach. Mirga (1997, s. 178) uważa jej powstanie za „początek nowego etapu w historii polskich Cyganów”. W tym samym roku i z podobnych powodów doszło do powstania Stowarzyszenia Mniejszości Narodowej Cyganów „Solidarność”, które swoim zasięgiem obejmuje region i miasto Kielce (Bartosz, 2004, s. 209). Do liczących się w skali krajowej organizacji romskich należy zaliczyć również Związek Romów w Polsce z siedzibą w Szczecinku, założony w 2000 r. W ramach swojej działalności wydaje on czasopismo *Romano Atmo* oraz stanowi organ założycielski Instytutu Pamięci i Dziedzictwa Romów oraz Ofiar Holokaustu (Sochaj, 2015, s. 47).

3.3. Rządowe działania na rzecz integracji społecznej Romów

Od momentu podjęcia przez Polskę w 1994 r. starań o członkostwo w Unii Europejskiej działania na rzecz integracji Romów stały się jednym z priorytetowych zadań organów rządzących. Z uwagi na ich wielowymiarową złą sytuację przeprowadzono szereg analiz występujących problemów, by móc opracować odpowiednie projekty naprawcze. Jako pierwszy powstał *Pilotażowy program rządowy na rzecz społeczności romskiej w województwie małopolskim na lata 2001-03* (Gov.pl), z uwagi na liczebność oraz stopień upośledzenia społecznego zamieszkującej tam populacji. Program spełnił oczekiwania twórców oraz został pozytywnie odebrany przez romską społeczność. Z tego względu rozszerzono jego zasięg na teren całej Polski.

19 sierpnia 2004 roku Rada Ministrów przyjęła *Program na rzecz społeczności romskiej w Polsce* (Raport końcowy...), którego celem było zwalczanie różnych form wykluczenia tej społeczności. Opracowano pomoc w zakresie edukacji, poprawy sytuacji bytowej i socjalnej, opieki zdrowotnej oraz wsparcie dla przedsiębiorczości (NSIS, pkt 4, s. 67). Ramy czasowe tego programu obejmowały lata 2004-2013. Oprócz wyżej wymienionych dziedzin wsparcia podjęto również działania na rzecz bezpieczeństwa i przeciwdziałania przestępczości na tle etnicznym, edukacji obywatelskiej, kultury i zachowania romskiej tożsamości etnicznej oraz propagowania wiedzy o społeczności romskiej wśród Polaków. Następnie uruchomiony został *Program integracji społecznej Romów w Polsce na lata 2014-2020* (Gov.pl).

Oba programy skupiały się na różnych dziedzinach pomocowych, jednakże edukacja zajmowała w nich szczególne miejsce. Raport końcowy z badania ewaluacyjnego *Programu na rzecz społeczności romskiej w Polsce* realizowanego w latach 2004-2010, sporządzony po sześciu latach działania wykazał, że społeczność romska aż w 88% ankietowanych deklarowała zadowolenie z oferowanej im pomocy. Niezadowolenie okazało jedynie 12% respondentów. Szczególnie starsi Romowie oceniali pozytywnie podejmowane w ramach programu działania.

Niedawno weszła w życie kolejna edycja programu pod nazwą *Program integracji społecznej i obywatelskiej Romów w Polsce na lata 2021-2030* (Gov.pl). Zawiera on również ewaluację poprzedniego projektu. Do jego mocnych stron zaliczono m.in. funkcjonowanie sieci asystentów edukacji romskiej i wprowadzenie tej funkcji do rejestru oficjalnych zawodów, poprawę sytuacji edukacyjnej (w tym zmniejszenie odsetka romskich uczniów w szkołach specjalnych), upodmiotowienie oraz aktywizację obywatelską Romów. Słabych stron jest jednak znacznie więcej niż mocnych. Zwrócono uwagę np. na poziom kształcenia romskich uczniów (średnia ocen nie przekracza oceny dopuszczającej), brak efektywnych strategii na poziomie lokalnym (pomimo dobrego rozpoznania potrzeb zamieszkujących dany teren Romów), brak działań skierowanych bezpośrednio do młodzieży, kobiet i dziewcząt romskich, możliwe nadużycia wynikające z charakteru pracy asystentów edukacji romskiej (ma on jedynie pomagać, a nie wyręczać lokalne romskie społeczności w różnorodnych problemach). Zwrócono również uwagę na konsekwencje, występującej na szeroką skalę w romskiej społeczności tzw. szarej strefy zarobkowej. Z uwagi na cel działań pomocowych, którym jest przede wszystkim aktywizacja zawodowa Romów, stanowi to poważny problem. Uznano więc, że aby poprawić ten stan rzeczy, należy jeszcze bardziej wspierać szkolnictwo w tym szkolnictwo

zawodowe. Zwrócono uwagę, że inne działania programowe nie przyniosą oczekiwanych rezultatów, jeśli nie nastąpi znacząca poprawa efektywności w tym zakresie. Kontynuowane będzie też wsparcie w dziedzinie poprawy warunków bytowych i aktywizacji zawodowej Romów na zasadach uwzględniających wyniki ewaluacji poprzedniego programu.

3.4. Dyskurs na temat wykluczenia społecznego Romów w Polsce

Trwająca w Polsce dyskusja na temat przyczyn wykluczenia Romów ukazuje złożoność problemów, z jakimi boryka się ta grupa etniczna. Poniżej przedstawione zostaną poglądy wybranych romologów: Nowickiej, Kaprańskiego, Palecznego i Bartosza na temat omawianego zagadnienia.

N o w i c k a uważa współczesny dyskurs na temat przeobrażeń romskiej społeczności zamieszkującej tereny byłego bloku wschodniego, powiązany z traktowaniem jej w kategoriach wykluczenia, marginalizacji czy też dyskryminacji za nietrafny. Zwraca uwagę, iż w przeszłości nieobecne było tego typu podejście. Badacze tej grupy etnicznej zwracali uwagę na jej wieloaspektową odmienną od społeczeństw obywatelskich krajów, wśród których przebywali. Skupiali się oni na opisie zewnętrznym kultury, wykazując czysto poznawcze podejście:

Obcość była tak duża, że można było mówić o cechach specyficznych, ale nie myślano nawet o integracji. Społeczności romskie były tak kulturowo odległe, że nie brano nawet pod uwagę ich „wcielenia” w społeczeństwo większościowe (Nowicka, 2003, s. 20).

Zwraca też uwagę na fakt, że aż do XIX w. Romów nie można było określać w kategoriach marginalizacji z uwagi na to, że w rzeczywistości stanowili oni odrębny stan, „odrębną enklawę kulturową, społeczną i polityczną”. Dopiero pojawienie się społeczeństw otwartych, opartych na ideologii liberalizmu, która dąży do pełnej inkluzji społecznej, doprowadziło do naznaczenia Romów jako grupy wykluczonej. Autorce (2009, s. 19) bliższe jest określenie marginalizacji w rozumieniu Roberta Ezry Parka, skupiające się na odmienności ludzi, którzy dokonali zmiany kręgu kulturowego na skutek migracji. Ich sytuację określał on mianem „kulturowej hybrydy” z uwagi na brak pełnego przystosowania się do środowiska większościowego, jak i mniejszościowego. Uważa ona, że u Romów można odnaleźć tego typu

niedostosowanie społeczne. Odmienny sposób funkcjonowania społecznego, do którego zaliczyć trzeba brak uczestnictwa w ważnych obszarach życia społeczeństwa większościowego, łączy się u Romów z niską pozycją społeczną oraz niską oceną ze strony innych grup. Wyjaśnienie tego stanu rzeczy, zdaniem autorki, tkwi w różnicach kulturowych (Nowicka, 2003, s. 22). Podstawy wzajemnej niechęci Romów i społeczeństw obywatelskich mają źródło w odmienności wartości i celów i to one doprowadzają do sytuacji, które czasem przybierają postać otwartych konfliktów. Wynika to, zdaniem autorki, przede wszystkim z faktu, iż wymuszony przez zmiany społeczno-cywilizacyjne wzmożony kontakt obu grup, prowadzi do zderzenia się odmiennych światopoglądów, a to skutkuje narastaniem wzajemnych napięć w obrębie obu społeczności. Za najlepszy przykład takiego procesu Nowicka uważa instytucję szkoły, w której konieczność utrzymywania stałego kontaktu pomiędzy uczniami romskimi i nieromskimi, ujawnia różnice w sposobie wyrażania własnej tożsamości, mogące powodować szereg trudnych sytuacji (Nowicka, 2007, s. 135).

Analizując przemiany tożsamości grup romskich, Nowicka odwołuje się do koncepcji wartości rdzennych Jerzego Smolicza. Wartości te stanowią grupę, na której opiera się dana kultura i bez których nie jest możliwe jej utrzymanie. Wokół tych wartości budowana jest struktura społeczna wraz z możliwością identyfikacji przynależności do grupy. Na podstawie licznych badań przeprowadzonych przez autorkę wśród społeczności romskiej w Polsce, zalicza ona do nich: 1. rodzinną i grupową lojalność, 2. strukturę autorytetów opartą na idei starszeństwa, 3. miłość do dzieci, 4. język, 5. zachowanie najważniejszych obyczajów (Nowicka, 2019, s. 38).

Wartości kulturowe społeczności mniejszościowej łączy silna relacja z wartościami grupy dominującej i to w jej ramach dokonują się przeobrażenia tożsamości etnicznej. Jeśli wartości rdzeniowe obu grup są różne, prowadzi to do zaburzeń w ich koegzystencji. Nowicka również w tym wypadku za przykład podaje instytucję szkoły - jej wpływ na kształtowanie się postaw i przekazywanych wzorców należących do kanonu wartości ważnych dla społeczeństwa większościowego. W przypadku romskiej mniejszości etnicznej, dla której najważniejsze są więzi rodzinne, rodowe i plemienne działania, które uderzają w ich trwałość i stabilność, prowadzą do załamania jednej z wartości rdzeniowych, czyli do rozmycia się romskości w społeczeństwie większościowym. Stąd też edukacja szkolna stanowi do tej pory problem dla społeczności romskiej. Zdaniem autorki, jedynie przeprowadzenie istotnych zmian kulturowych po stronie kultury społeczności mniejszościowej i większościowej, może sprawić, że konflikty

związane z wartościami rdzeniowymi nie będą prowadzić do napięć (Nowicka, 2019, s. 97).

K a p r a l s k i (2012, s. 213) analizując przyczyny marginalizacji Romów w historiografii, zwraca uwagę, że jest ona wtórną wobec marginalizacji społecznej Romów. Konsekwencją procesu społecznego wykluczenia Romów ze społeczeństwa większościowego był, jego zdaniem, brak wspólnie budowanej pamięci, co świadczy o symbolicznym wykluczeniu ze „wspólnoty wartości i pamięci”. Wykluczenie z historiografii wiązało się też z postrzeganiem tej grupy nawet przez czołowych przedstawicieli tradycyjnej cyganologii (Yoors, Ficowski) jako prymitywnej społeczności żyjącej poza historią. Pogląd taki świadczyć może o głęboko zakorzenionych stereotypach, które z jednej strony podkreślają szczególną witalność tego ludu, z drugiej natomiast kruchość i nietrwałość romskiej pamięci, która znika wraz ze śmiercią tych, którzy mogliby o niej dać świadectwo (Kapralski, 2012, s. 217). Niska pozycja społeczna Romów i brak realnej władzy uniemożliwiała im też podejmowanie działań, które zyskiwałyby oficjalny status. Taka sytuacja, zdaniem autora, utrzymuje się również obecnie, na co wskazuje przewaga dyskursu etniczno-kulturowego bądź też związanego z polityką społeczną wobec Romów nad dyskursem, w którym uznawani są oni za uczestników procesu historycznego, w tym tego, który dotyczy ich w najwyższym stopniu – Holokaustu. Autor zwraca uwagę, że odpowiedzialne za to jest również postrzeganie Romów jako społeczeństwa, które ze względu na cechy kulturowe nie ma przed sobą przyszłości i czeka je rozmycie się w społecznościach większościowych na skutek marginalizacji, asymilacji i akulturacji (Kapralski, 2012, s. 210). Owa opinia o nieprzystawalności tradycyjnej romskiej kultury do wymogów współczesnego świata bazuje na istniejącej w jej ramach opozycji swój (Rom) – obcy (nie-Rom). Chociaż część świata uznawana przez Romów za nieprzyjazną, stanowiła dla nich wartość niezbędną z uwagi na status źródła ich materialnej egzystencji, to jednak zachowanie odrębności własnej grupy, w rozumieniu tradycyjnej romskiej kultury, możliwe było tylko poprzez rygorystyczną izolację od świata nieromskiego. Kontakty z „obcymi” regulowały normy należące do ich własnej kultury (Kapralski, 2012, s. 195). Konkludując namysł nad sytuacją tej mniejszości, omawiany autor pisze:

Asymilacja i marginalizacja, dwie strategie nowoczesności stosowane wobec Romów, mają cechę wspólną; jest nią usunięcie ich z pola widzenia. I jako zasymilowani, i jako zmarginalizowani stają się „niewidzialni” dla innych. Jednak gdy z różnych powodów (na przykład dyskursu rasistowskiego) pełne „obywatelstwo” świata, do którego mieliby się

asymilować, nie jest im dane, komunikat kierowany do Romów zmienia się, nawiązując do słynnego zdania Raula Hilberga, z: „nie macie prawa żyć wśród nas jako Romowie”: na: „nie macie prawa żyć”, a historia zagłady Romów w czasie II wojny światowej dobitnie ukazuje zbrodnicze implikacje tego zwrotu (Kaprański, 2012, s. 408).

Zadaniem, przed którym nadal stoją romscy działacze, jest zatem odnalezienie trzeciej drogi, która mogłaby zagwarantować Romom zachowanie kulturowej odmienności, nie wykluczając ich jednocześnie ze społeczeństw większościowych. Działania podejmowane przez romski ruch polityczny zmierzają więc w kierunku stworzenia transnarodowej kultury politycznej, przejmującej niektóre funkcje tradycyjnej kultury. Kaprański (2012, s. 214) stwierdza jednak, że:

Zmiana takiego stanu rzeczy wymagałaby daleko idącej rewizji pamięci publicznej, w tym uznania przez większość bycia winnymi prześladowania Romów, czemu skutecznie przeciwdziałały domeny praktyk kulturowych działając na rzecz dyskryminacji romskiej historii i wykluczenia ich wspomnień z dziedzictwa przeszłości.

P a l e c n y zwraca uwagę na dysonans wartości i ambiwalencję postaw, w które uwikłana jest ta społeczność. Z jednej strony ceni sobie ona wartości rdzenne, z drugiej Romowie świadomi są tego, iż właśnie kultywowanie tradycji najczęściej jest przyczyną niemożności wyrwania się z kręgu rozmaitych form wykluczenia, którym podlegają. Cechy, które w jednym kontekście uznawane są przez społeczeństwo większościowe za pozytywne, w innym odpowiedzialne są za negatywne postrzeganie członków tej społeczności. Paleczny (2007, s. 155) wymienia takie cechy jak: spontaniczność, towarzyskość, skłonność do uciech i zabawy oraz beztroski stosunek do życia.

B a r t o s z zwraca uwagę na jeszcze inny problem, którym jest zupełny brak kształcenia Romów w zakresie ich historii i kultury. Badacz stwierdza wprost, że dyskryminacja i wykluczenie społeczne Romów wynikają z ich upośledzenia kulturowego. Jest ono, jego zdaniem, wynikiem upośledzenia edukacyjnego, choć nie tylko ono jest za to odpowiedzialne. Romowie są bowiem jedyną mniejszością etniczną w Polsce, która nie posiada własnych instytucji edukacyjnych oraz odpowiedniego systemu edukacji. Wiąże się to z brakiem wiedzy na temat własnej historii, a co za tym idzie, własnej kultury i języka (Bartosz, 2010, s. 30).

3.5. Romski stereotyp

Ze zjawiskiem wykluczenia społecznego wiąże się problematyka stereotypizacji⁸. W przypadku omawianej społeczności ma ona szczególne znaczenie z racji wielowiekowych, trudnych relacji łączących ten lud z innymi narodami. Kształtowanie się pierwszych stereotypów dotyczących Cyganów sięga końca Średniowiecza. Początkowe wzmianki zawarte w dokumentach, wyodrębniające tę społeczność spośród innych, ukazują rozpowszechnianą przez nich samych historię tłumaczącą ich pochodzenie, jak i sposób życia. Do takich zaliczyć można podanie o wygnaniu Cyganów z Egiptu i konieczności podjęcia trudów pielgrzymowania po obcych krajach, by zmazać zaciągniętą w przeszłości winę. Różne były podania na temat legendarnej winy Cyganów, ale często pojawiającymi się motywami było kazirodstwo, trzymanie w biblijnej niewoli Żydów i odmowa pomocy uciekającej do Egiptu Świętej Rodzinie (Milczarczyk, 1997, s.14-15). Inne podania, wyprowadzające ród Cyganów z Egiptu, mówią natomiast, że musieli oni opuścić swoją ojczyznę, by bronić chrześcijańskiej wiary. Obie wersje tego podania wpisują się w przedstawianie Cyganów jako ludu pokutników, co doskonale korespondowało z utrwaloną wśród chrześcijańskich państw tego okresu wiarą, iż takim ludziom należy się jak największa pomoc.

Niemal równocześnie zaczynają pojawiać się informacje o nadużywaniu przez nieznaną przybyszów gościnności. Oskarżenia o kradzieże, napady i wyłudzenia łączą się też z rosnącym przekonaniem o magicznych umiejętnościach Cyganów. Taki wizerunek miał związek z egzotyczną urodą przybyszów, odmiennymi ubiorami oraz proponowanymi przez nich usługami wróżbiarskimi. Wędrujące grupy cygańskie różniły się znacznie od siebie także pod względem posiadanego majątku.

Początki stereotypu dotyczącego Cyganów charakteryzuje więc dwuznaczność odzwierciedlająca sposób, w jaki byli postrzegani przez rdzenną ludność Europy. Można nieco ogólnie powiedzieć, że tworzył się pozytywny i negatywny stereotyp. Zastanawiając się nad problemem powstania stereotypowego wizerunku Cygana, Mróz (2007, s. 197) stawia pytanie: czy to sami Cyganie swoim sposobem życia sprawili, że on powstał, czy też to nie-Cyganie poprzez własny odbiór i ocenę tej grupy go wytworzyli. Stwierdza, że trudno znaleźć w tej kwestii jednoznaczną odpowiedź. Wskazuje jednak,

⁸ Zob. Rozdział I niniejszej pracy.

że ze względu na uzależnienie ekonomiczne od ludności krajów, przez które wędrowali, Cyganie nie mogli lekceważyć opinii na swój temat i z tego względu zaczęli upodabniać się do powstałego stereotypu:

Mamy więc do czynienia z paradoksalną sytuacją: specyfika życia cygańskiego, jego odmienność posłużyły do wytworzenia stereotypowego wyobrażenia Cygana, a następnie doprowadziły do oceniania ich samych przez zgodność z tym obrazem. To zaś zaczęło skłaniać Cyganów, może nawet intuicyjnie do uwzględniania tej niecygańskiej wizji podczas kontaktów z nie-Cyganami (Mróz, 2007, s. 197).

Stosunek do Cyganów zmieniał się w Europie, co znajdowało odzwierciedlenie m.in. w aktach sądowniczych. Mróz (2001, s. 221-55), analizując dzieje tej społeczności w Rzeczypospolitej XV-XVIII w., podaje, iż na ten okres przypada stereotyp Cygana złodzieja i porywacza dzieci. Słabnie również mit związany z religijnym wytłumaczeniem ich sposobu życia. Gryszkiewicz (2015, s. 46) uważa, że retoryka polegająca na odczłowieczaniu Cyganów wywodzi się z postrzegania tej grupy jako ściśle związanej z naturą. Powodem tego był zarówno ich sposób życia, jak i jego niezrozumienie przez osiadłe społeczeństwa krajów, które przemierzali. Przypisywano im cechy zwierzęcia czy też dzikusa, człowieka prymitywnego, np. irracjonalność czy też nieumiejętność panowania nad popędami. Cygan był też postrzegany w czasach wiktoriańskich, jako posiadający wrodzone skłonności przestępcze. Lombroso, na podstawie dostępnych prac poświęconych temu ludowi, ukuł termin „zbrodniarza urodzonego”. Znacznie wcześniej, bo w 1783 roku Grellmann opublikował książkę *Die Ziganer*, która zawierała treści wskazujące, że jej autor wierzył, że Cyganie dopuszczają się kanibalizmu. Grellmann zaufał doniesieniom z hrabstwa Hont, terenu dzisiejszego pogranicza słowacko-węgierskiego, w których schwytano i oskarżono 133 osoby pochodzenia cygańskiego o rabunek, zbrodnie i kanibalizm. Podczas tortur, większość schwytanych osób przyznała się do zarzucanych win. Podejrzewanie Cyganów o ludożercze skłonności dość często pojawiało się na terenach Europy nawet w XX w. Prasa brukowa epatowała obrazowymi tytułami z toczących się procesów sądowych. Dla przykładu warto wspomnieć o tzw. procesie koszyckim, z którego doniesienia zamieszczone w czasopiśmie *Głos Polski* z 6 marca 1927 r., opatrzone były tytułem: „Potworne wyznania cyganów-ludożerców. Mięso ludzkie w zupie ziemniaczanej” (Gryszkiewicz, 2015, s. 46-49).

Na podstawie literatury można stwierdzić, że negatywny stereotyp Cygana związany był z ich wyglądem, językiem, jak również z cechami charakteru i sposobem

życia. Uważano ich więc za lud obcy, który dodatkowo stanowi zagrożenie dla ładu społecznego. Odmienność wyglądu wiązała się z powstawaniem negatywnego stereotypu również z uwagi na powszechną od czasów średniowiecza opinię o związku tego, co ciemne z siłami zła. Ficowski (1985, s. 357) wskazuje na postrzeganie Cyganów w Polsce jako istot demonicznych nie tylko z racji wyglądu, lecz także sposobu życia, który dla ludzi był niezrozumiały, a przez to tajemniczy i niedostępny.

W powszechnej opinii Cyganie uważani byli też za ludzi nieuczciwych, leniwych, niedbających o przyszłość i areligijnych. Te negatywne cechy wiązano z ich nieznanym pochodzeniem. Powyżej opisany sposób myślenia przetrwał do dzisiaj, zwłaszcza w myśleniu starych ludzi, którzy mieli osobiste doświadczenia z tą społecznością. Dobrze ilustruje to następująca wypowiedź:

Nie wiadomo skąd oni są do końca. Z dobrych stron nie przyszli. Jakie to jest w życiu to pochodzenie. Przyszli widać z takich stron jak łoni są, wynieśli to od nich, gdzie żyli, bo między naszymi ludźmi, katolikami się tego wszystkiego nie nauczyli (...). W nic nie wierzą, Boga nie mają w sercu, dzikie jakieś, złe takie, że taki strach i dzieci trzeba było pilnować przed nimi bo takie są złe...” (inf. Aniela Z., ur. 1913, zapis 1997). (Gerlich, 2001, s. 79).

Również powiązanie dziejów Cyganów z pokutnikami, którzy nie odkupili jeszcze swojego grzechu, nadal jest żywe, co obrazuje wypowiedź innej respondentki Gerlicha (2001, s. 81) urodzonej w 1925 r. Wypowiedź została zapisana w 1998r.:

Cyganie to są jedni chyba ludzie na świecie, co nie robią nic, a jak robią, to tak tyle co ino. Tak zawsze z nimi było. Od samego początku. To jest jakiś ich grzech. To jest też kara za coś tam. Bo człowiek musi zawsze pracować, jak tak nie robi, to jest koniec. To za grzech jakiś ich wielki ta wielka kara.

Charakterystyczne dla tej wypowiedzi jest połączenie kary za nieznaną winę z brakiem pracy, która w rozumieniu ludowym stanowiła szczególnie cenną wartość. Wina Cyganów musiała być wielka, skoro karą jest brak pracy.

Można sądzić, że sami Cyganie, poprzez przekazywanie ludom krajów, przez które się przemieszczali legend i swoistych mitów na temat swojego pochodzenia, przyczynili się do tego, by stworzyć wokół siebie aurę tajemniczości. Miały one głównie za cel usprawiedliwienie lub też wytłumaczenie odmiennego sposobu życia, którego jedną z głównych cech była nomadyczność. Część z opowiadanych podań miała wydźwięk

pozytywny, jednak istniały też odmienne wersje, które stawiały tę społeczność w negatywnym świetle. Przykładem może być historia wskazująca na pochodzenie Cyganów od człowieka, niosącego gwoździe, którymi Chrystus miał zostać przybity do krzyża na Golgocie:

Szeroko znany w Europie, a także w Polsce, wątek z gwoździami i ukrzyżowaniem Chrystusa, w którym Cygan kradnie czwarty gwoździe, przez co popełnia grzech (...) i zostaje ukarany (cały naród nigdy nie będzie mógł zaznać miejsca i skazani będą na wieczną wędrówkę), w wersji cygańskiej ma odwrotny sens. W wersji zanotowanej przez ks. Olszewskiego kradzież gwoździa była motywowana intencją ulżenia męce Chrystusa (...) (Mirga, Mróz, 1994, s. 77).

Powyższą historię można więc różnie interpretować – motywacja kradzieży może być uznawana albo za szlachetną, albo wskazującą na wyjątkowy cynizm osoby, która się jej dopuściła. Wnioski, jakie Cyganie wysnuwali z tej historii, również są różne. Z jednej strony próbowali usprawiedliwiać tym legendarnym czynem kradzieże, których się dopuszczali, tłumacząc, że sam Bóg im na to pozwolił w nagrodę za dobry uczynek legendarnego Cygana. Z drugiej natomiast złodziejstwo uznane zostało za grzech, który sprowadził na Cyganów winę ciągnącą się za tym ludem przez pokolenia (Gerlich, 2001, s. 87).

Inne, bardzo wyjątkowe podanie przytoczone przez Mirgę i Mroza (1994, s. 75) tłumaczy, dlaczego Cyganie, w przeciwieństwie do innych ludzi, nie muszą ani pracować, ani martwić się o zbawienie. Przyczyna tego stanu wiązała się w tym przekazie z pochodzeniem Cyganów od Adama i pierwszej kobiety, którą jednak nie była biblijna Ewa. W tej opowieści Ewa jest drugą kobietą, tą, która poprzez nieposłuszeństwo Bogu sprowadziła na świat grzech pierworodny. Cyganie, jako pierwotne potomstwo Adama nie są zatem obarczeni skutkami tego grzechu.

Stereotypowy wizerunek Cygana znalazł swoje odzwierciedlenie we wszystkich słownikach języka polskiego (Dźwigoł, 2007, s.9-23). Hasło „Cygan” pojawiło się już w XVI-wiecznym słowniku, w którym oprócz znaczenia podstawowego zawarte było również przenośne: oszust, krętacz, człowiek nieuczciwy. W niektórych słownikach (np. Słowniku Warszawskim) występuje natomiast jedynie znaczenie przenośne. Słownik Lindego, oprócz znaczenia słowa Cygan: „Cygan, odarty, włóczęga, opalony”, „Cygan, szalbierz, mataca, krętarz, złodziey, łotr”, podaje również znaczenie terminu „cyganić”: „oszukiwać jak cygan, w pole wywodzić, matać, plątać, wikłać, kręcić”. Oprócz tych negatywnych znaczeń Dźwigoł wyodrębnia jeszcze inne sformułowania obecne

w słownikowych definicjach Cygana, np. spryciarza i cwaniaka, lenia i partacza, włóczęgę i lekkoducha oraz muzykanta.

Cygan jako synonim włóczęgi występował nawet w dokumentach państwowych. Dla przykładu, w 1922 r. w Anglii uchwalono ustawę o włóczęgostwie, w której użyto nazwy Cygan:

wszystkich ludzi podających się za Cyganów, wróżących [...], zamieszkujących w namiotach albo wozach należy uznać za włóczęgów i wagabundów, dla których przewiduje się karę do sześciu miesięcy więzienia (Fraser, 2001, s. 113).

Odniesiono się do niej w 1967 r. i orzeczeniem Sądu Najwyższego stwierdzono, że ustawa ta odnosi się do wszystkich osób, które nie mają stałego zameldowania i zatrudnienia, prowadzących wędrowny styl życia, a które nazywane są terminem Cygan.

Jednoznacznie negatywny wydźwięk mają do tej pory wszystkie synonimy terminu „cyganić”. Internetowa wyszukiwarka (synonim.net) podaje długą listę pojęć z nim związanych, m.in.: bajerować, bujać, kantować, kiwać, kłamać aż się za kimś kurzy, kłamać jak najęty, kłamać jak pies, kłamać jak z nut, łgać, motać, mydlić komuś oczy, naciągać, nabierać, opowiadać bajki, oszukiwać, rolować, wciskać ciemnotę, wciskać kit, bałamucić, blefować, dezinformować, łudzić, mamić, ogłupiać, omamiać, tumanić, zwodzić, uwodzić, puszczać wodze fantazji, ubarwiać, wyolbrzymiać.

Historycznie ugruntowany negatywny wizerunek Cygana przetrwał, choć oczywiście ulegając zmianom, do tej pory. Kolejne jego reinterpretacje prowadziły do zamiany cech, które dawniej były oceniane jako negatywne, na pozytywne i odwrotnie. Z uwagi na fakt, że współcześnie społeczeństwo jest coraz lepiej zorientowane w historii i realiach życia Cyganów/Romów, ich stereotypowy wizerunek uległ częściowej poprawie. Do jego istotnych, pozytywnie wartościowanych elementów należy etos wędrowności, silnych więzi łączących rodzinę, jak i umiejętności przystosowania się do nowych sytuacji. Do tego, w powszechnym odbiorze, cechuje ich wewnątrzgrupowa lojalność, jak i szczególne uzdolnienia muzyczne. Negatywny stereotyp wiąże się natomiast nadal z nieuczciwością, awanturnictwem, lenistwem, brakiem szacunku do nauki i pracy, marnotrawstwem, roszczeniowością oraz brakiem przyszłościowego myślenia. Paleczny (2003, s.35) pisze:

Stereotyp Roma niezdolnego do systematycznego wysiłku produkcyjnego i pracy zarobkowej jest na tyle silny i zakorzeniony w świadomości członków polskiej większości jak i romskiej mniejszości etnicznej, iż posiada przymuszający, zewnętrzny wobec pojedynczych Romów i ich skupisk lokalnych charakter „samospełniającego się proroctwa”. Romowie nie czynią nic, by zmienić własne położenie ekonomiczne i zawodowe.

Zachowanie takie wynika z przekonania Romów, że i tak nie są w stanie pokonać przeszkód wynikających z ich pozycji w strukturze społecznej. Tym samym zostają skazani na pogłębianie się wielopokoleniowej marginalizacji. Mechanizm ten wydaje się mieć też, zdaniem cytowanego badacza, odzwierciedlenie w stereotypowym postrzeganiu Romów przez tych członków społeczeństwa większościowego, którzy mają różnego rodzaju kontakt z tą grupą etniczną.

Przypuszczenia Palecznego (2003, s. 37), znalazły potwierdzenie w badaniach przeprowadzonych wśród studentów WSB-NLU w Nowym Sączu, którzy w większości przypadków mieli osobiste kontakty z Romami. Wyniki wskazały, że negatywny stereotypowy wizerunek Roma odpowiada ich własnym ocenom. Aż 67% respondentów uznało, że cechą, która odzwierciedla usposobienie Romów, jest złodziejstwo, 25% myśli o Romach jako brudasach i taki sam procent widzi w nich leni i nierobów (Butrym, Popiela, 2015, s. 181). Sami Romowie uważają, że opinie na ich temat w społeczeństwie większościowym są niezwykle krzywdzące i skutkują bardzo dużym dystansem pomiędzy grupą własną, a nie-Romami.

Romski autostereotyp zawiera pozytywne cechy, wśród których dominuje obraz wolnego człowieka, zdolnego, gdy zachodzi taka potrzeba, do zmiany miejsca zamieszkania. Z uwagi na międzynarodowe powiązania rodzinne nie lęka się też szukać lepszego życia w kraju, którego język nie jest mu znany. Rom szanuje tradycję i niesione przez nią wartości, wśród nich szczególnie wspólne zamieszkiwanie z innymi Romami. Istotnym elementem autostereotypu tej grupy jest niezwykle silne przeżywanie czasu, w którym Cyganie wędrowali taborami, palili ogniska, handlowali końmi i zajmowali się wróżeniem. Występuje ono nawet u tych grup, których historia nigdy nie była związana z takim trybem życia (Kowarska, 2010, s. 18).

Problematyka stereotypów i związanych z nimi konsekwencji społecznych pozostaje w silnym związku ze zjawiskiem stygmatyzacji, stanowiąc jego istotną część. Romów należy zaliczyć do grup społecznie napiętnowanych, z uwagi na posiadanie cech, które w sposób istotny odróżniają ich od reszty społeczeństwa.

Analizując problematykę związaną z rodzajami piętna, Goffman wyróżnia kategorię tzw. dewianta społecznego. Społeczeństwo dewiacyjne stanowi natomiast grupa osób, które w otwarty i dobrowolny sposób buntują się przeciwko własnej sytuacji społecznej. Do tej kategorii zalicza autor *Piętna*, bardzo różne grupy, w tym Cyganów, a także członków bohemy, muzyków jazzowych, pracowników wesołych miasteczek, ludzi show-biznesu, kryminalistów, prostytutki i narkomanów. Opisując tę kategorię społeczną, stwierdza:

Są to ludzie, którzy w opinii społecznej w pewien sposób kolektywnie zaprzeczają porządkowi społecznemu. Są postrzegani jako niezdolni do wykorzystania dostępnych możliwości awansu w rozmaitych dziedzinach uznawanych przez społeczeństwo, okazują jawny brak szacunku dla osób wyżej od nich stojących w społecznej hierarchii, nie są pobożni, słowem – dowodzą porażki społecznych systemów motywacyjnych (Goffman, 2005, s. 187).

Czykwin (2007, s. 32-34) zwraca uwagę, że określenia stygmatyzacja i dewiacja nie mogą być traktowane jako synonimiczne. Stygmatyzacja, w przeciwieństwie do dewiacji, nie jest zasadniczo związana z intencjonalnym łamaniem norm społecznych, stanowiąc niezawiniony i przykry stan odrzucenia przez społeczeństwo, z uwagi na niewypełnianie oczekiwanych norm czy też ze względu na stereotypowe wyobrażenia. Goffman zalicza do tej grupy Cyganów, biorąc zapewne pod uwagę fakt, iż kierują się wewnątrzgrupowymi standardami, które pozostają często w jawnej niezgodności do regulowanego przez prawo porządku społecznego.

Cyganie, jako grupa naznaczona piętnem odmienności, przejawiają szereg istotnych cech, które są wspólne i dla innych napiętnowanych grup. Można wśród nich wyróżnić te, które odnoszą się do wewnętrznej struktury grupy, jak i te, które powstają w kontaktach z osobami nieobarczonymi piętnem – w terminologii Goffmana zwanych *normalsami*. Do najważniejszych opisanych przez autora *Piętna* (2005) należą:

- ✓ Wsparcie wewnątrzgrupowe oraz w stosunku do osób, które pozostają w bliskich relacjach z daną grupą ze względu na wykonywany zawód, więzi rodzinne lub szczególną życzliwość. Goffman nazywa takie osoby *zorientowanymi* z racji tego, iż są one zaznajomione z sytuacją grupy napiętnowanej, cieszą się ich zaufaniem i oferują różnego rodzaju pomoc.
- ✓ Relacje pomiędzy osobami z piętnem bądź też całymi napiętnowanymi grupami a *normalsami* przybierają postać specyficznego balansowania pomiędzy szczerością a stosownością u obu grup. Dzieje się tak z uwagi na fakt, iż piętno stanowi rodzaj soczewki, na której skupia się uwaga obu stron relacji, uniemożliwiając prawdziwą komunikację i tworzenie więzi.

Wymienione powyżej cechy ulegają rozbiciu na szereg dalszych, kształtujących wzajemne stosunki wewnątrz i zewnątrzgrupowe. Wsparcie wewnątrzgrupowe może ulec zniekształceniom lub zostać wycofane w sytuacjach, które wywołują dysonans u poszczególnych członków napiętnowanej grupy. Może to prowadzić nawet do zaburzenia poczucia własnej tożsamości. Dla przykładu, gdy osoba z piętnem dostrzeże stereotypowe lub uznane przez nią za negatywne zachowania osób z własnej grupy, wzbudzić to może w niej niezwykle silne negatywne uczucia. Jako osoba z piętnem z jednej strony związana jest z grupą, która też to piętno nosi, z drugiej utożsamia się ona z grupą szerszą – *normalsami*. Czuje ona niechęć w stosunku do niewłaściwych, jej zdaniem, zachowań własnej grupy i wstydzi się z jej powodu. Z drugiej strony zaczyna odczuwać wstyd za uczucie wstydu względem własnej grupy. Powstaje dysonans, który odpowiedzialny jest za wiele przykrych stanów psychicznych. Nie jest ona w stanie ani odrzucić własnej grupy, ani jej zaakceptować. Rodzi to samoalienację, która sprawia, że osoba taka odczuwa napięcie zarówno w stosunkach z przedstawicielami własnej grupy, jak i z *normalsami* (Goffman, 2005, s. 149-150).

Z tego typu problemem borykać się mogą przedstawiciele młodej romskiej elity – liderzy, którzy stają się nowoczesnymi autorytetami dla tej społeczności. Liczne publikacje dotyczące roli i funkcji autorytetu u Romów, wskazują na fakt, że znajdują się oni w wyjątkowo trudnej sytuacji, bycia pośrodku dwóch różnych kultur. Działają oni na rzecz interesów romskich, ale najczęściej wśród społeczności nieromskiej. Specyfika ich zaangażowania społecznego wymusza na nich ciągłe balansowanie pomiędzy odmiennymi znakami komunikacyjnymi dwóch kultur, różnymi systemami wartości, jak i osobistymi przekonaniami. Lider obarczony odpowiedzialnością za konsekwencje podjętych przez siebie działań próbuje wpływać na zachowania własnej grupy, by osiągnąć dla niej zamierzone korzyści w świecie *normalsów*. Niejednokrotnie próbując budować pozytywny

obraz romskiej społeczności na arenie politycznych wpływów, musi mierzyć się z negatywnym wizerunkiem Romów, który nie jest jedynie wynikiem zakorzenionej w społeczeństwie większościowym stereotypowej opinii, lecz powstaje na skutek bieżących sytuacji, które stawiają ich własną grupę etniczną w negatywnym świetle. Taka sytuacja z konieczności sprzyja powstawaniu ambiwalentnej tożsamości oraz pogłębia uczucie samoalienacji.

Podobna sytuacja ma miejsce w doświadczeniu pracy asystentek romskich, których zadanie polega na tworzeniu i utrzymywaniu możliwie najlepszych relacji pomiędzy rodzicami i dziećmi pochodzenia romskiego a gronem pedagogicznym szkoły, w której są zatrudnione. Występują one w pozycji mediatora pomiędzy dwoma, faktycznie różnymi społeczeństwami. Zawód i związany z nim status społeczny, choć z pewnością przydatny dla grupy romskiej, nie jest jednak często powodem uzyskania przez asystentki szczególnej popularności we własnej grupie. Dzieje się tak z uwagi na fakt, koniecznego w tym zawodzie odniesienia do w dalszym ciągu nie w pełni akceptowanego przez Romów świata szkolnej edukacji. Asystentka romska musi przekazywać różne, często negatywne, informacje rodzicom, co nie przysparza jej sympatii we własnej wspólnotie. Postrzegana jest zatem jako ktoś, kto pracuje dla *gadziów*, stoi po ich stronie i z tego względu znajdować się może w pozycji pewnego rodzaju wykluczenia. Pełnienie takiej funkcji wzmacnia dystans z jednej strony pomiędzy asystentką a własną grupą etniczną, z drugiej natomiast prowadzi do powstania relacji zależności, w której to asystentka może się pochwalić wpływami i konkretnymi działaniami (na rzecz Romów) w nieromskim środowisku. Tego rodzaju sytuacja prowadzi do powstania innych niż wewnątrz społeczne, naturalne więzi grupowe. Dzieje się tak dlatego, że pomimo opisanej powyżej przynależności (głównie z uwagi na pracę) do nieromskiej społeczności, jej grupą naturalną (prawdziwą) jest ta, która dzieli jej piętno.

Na podobne konflikty narażone są również osoby *zorientowane* które, choć cieszą się zaufaniem osób z piętnem, to jednak pozostają pod stałą obserwacją i często w sytuacjach konfliktowych tracą wsparcie tej społeczności. Dzieje się tak z powodu podejrzeń, że życzliwość osoby *zorientowanej* jest ograniczona przez różnego rodzaju czynniki, które w każdej chwili mogą zaburzyć jej pozycję w grupie. Przykładem związanym ze społeczeństwem romskim może być sytuacja nauczyciela wspomagającego pracującego w świetlicach romskich, którzy z racji wykonywanej pracy mogą liczyć na dobre stosunki z romskimi rodzinami, jednak jest ona zawsze zagrożona ryzykiem ich zerwania. Osoby z piętnem w sytuacjach konfliktowych przyjmują bowiem często strategię

zachowania sprzyjającą podkreślaniu dystansu wobec zarówno *normalsów*, jak i osób *zorientowanych*. Stanowi to przejaw wewnątrzgrupowej lojalności pozwalający też na podkreślanie wyższości własnej grupy nad innymi:

Nosiciel piętna może również otwarcie kwestionować na wpół ukrytą dezaprobatę, z jaką traktują go normalsi, oraz dopatrywać się niedociągnięć w zachowaniu osób pretendujących do roli „zorientowanych”, czyli nieustannie obserwować działania i słowa innych, póki nie zauważy choćby cienia znaku, że ich akceptacja jest tylko na pokaz (Goffman, 2005, s. 156).

Wzajemne stosunki osób obarczonych piętnem z resztą społeczeństwa skupiają się na utrzymaniu poprawności relacji społecznych. Jednak *normalsi* nigdy nie będą w stanie zrozumieć ciężaru, jaki wiąże się z noszeniem piętna oraz tego, jak wielki wpływ ma ono na kształtowanie się psychiki osób napiętnowanych. Ich akceptacja, zdaniem Goffmana, jest raczej tolerancją, swoistą taktowną akceptacją, wyznaczającą również granicę, którą osoby napiętnowane nie powinny przekraczać, gdyż grozi to złamaniem wykształconej przez obie strony chwiejnej równowagi we wzajemnych stosunkach:

Generalna recepta jest oczywista. Od jednostki z piętnem oczekuje się, aby swoim zachowaniem nie dawała do zrozumienia, że jej brzemię jest ciężkie ani że dźwiganie go sprawiło, że stała się inna niż my. Jednocześnie osoba ta musi trzymać się od nas na taką odległość, dzięki której będziemy mogli bezboleśnie potwierdzić to przekonanie na jej temat. Inaczej rzecz ujmując, radzi się jej, aby się naturalnie odwzajemniała, akceptując siebie i nas, akceptując siebie w sposób, w jaki my sami nie byliśmy gotowi jej w pełni zaakceptować. Żłudna akceptacja może w ten sposób być podstawą żłudnej normalności (Goffman, 2005, s. 165).

Może też z tego względu niektóre elementy kultury romskiej są tak promowane. Pozwalają one bowiem na wytwarzanie się owej żłudnej normalności i utrzymywanie odpowiedniego dystansu pomiędzy stygmatyzowanymi a resztą społeczeństwa. Szczególnie dobrze obrazuje tę tendencję pokazywanie romskiego folkloru, zwłaszcza zespołów taneczno-muzycznych, które podczas występów pokazują *normalsom* szczęśliwych Romów, którym dobrze się powodzi. Kultura romska przedstawiana jest tutaj w postaci najbardziej przyciągającej uwagę i zawsze mile widzianej przez społeczeństwo. Jednak ta forma również stanowi pewnego rodzaju grę, w której napiętnowana grupa na użytek grupy piętnującej przedstawia produkt zgodny z oczekiwaniami tej ostatniej. Kolorowe i bardzo bogate stroje, jak również rytmiczne piosenki nie są bowiem owocem

prawdziwej kultury cygańskiej. Są tworzone na użytek *gadziów* i od wieków były wykorzystywane przez Cyganów w celach zarobkowych, odpowiadając na zapotrzebowanie publiczności chcącej zanurzyć się w wybujałej egzotyce.

Inaczej wygląda codzienność, z jaką zmagają się muszą stygmatyzowani. Wizerunek, który stwarza osoba poprzez komunikację inną niż twarzą w twarz, może być różny od tego, jaki zostanie wytworzony w trakcie relacji bezpośredniej. Osoby z piętnem, które nie jest dostrzegalne we wszystkich sytuacjach społecznych, muszą się liczyć z weryfikacją ich obrazu przez *normalsów* w trakcie sytuacji, w której ich piętno zostanie dostrzeżone (Goffman, 2005, s. 113). W przypadku trudności, z którymi borykać się musi duża ilość osób romskiego pochodzenia, problem ten ma ważne znaczenie. Przykładem może być sytuacja poszukiwania zakładu odbywania praktyk szkolnych przez romską uczennicę, której historia jest mi znana. Gdy pytania o możliwość odbycia praktyki w konkretnych miejscach kierowane są telefonicznie i rozmówca w toku przekazywania podstawowych informacji nie ma możliwości zdobycia wiedzy na temat pochodzenia uczennicy (np. używanie poprawnego języka, brak romskiego akcentu), odpowiedzi są zazwyczaj pozytywne i odzwierciedlają faktyczne możliwości prowadzenia praktyk w danym przedsiębiorstwie. Jednakże już w momencie poproszenia o nazwisko ucznia, by umówić się na spotkanie wstępne (najpóźniej natomiast w momencie bezpośredniej rozmowy), potencjalny przedsiębiorca zaczyna w różny sposób robić trudności. Czasem dopytuje się o miejsce zamieszkania, żeby jednoznacznie ustalić, czy dana osoba jest Romem (co jest bardzo dobrym wskaźnikiem w małych miejscowościach, w których większość mieszkańców dobrze orientuje się, gdzie mieszkają Romowie - czasem samo nazwisko wystarcza, by jednoznacznie ustalić tożsamość osoby). Sytuacje poszukiwania zakładów, w których można odbyć praktyki, są przez to nie tylko nieprzyjemne, lecz także najczęściej (jeżeli nie zawsze w przypadku małych miejscowości, gdzie ilość takich miejsc jest ograniczona) skutkują bezpośrednią odmową. Jeżeli romski uczeń nie spotyka się z nią przez telefon, to jest mu ona przekazywana w trakcie rozmowy bezpośredniej. Przedsiębiorca nie zawsze kieruje się osobistymi, negatywnymi doświadczeniami na temat tej mniejszości etnicznej, lecz stereotypowe nastawienie, któremu podlega, jak również wiedza na temat odbioru Romów przez jego klientów sprawia, że nie chce ryzykować opinią własnego zakładu. Zależności te występują niezależnie od tego, czy z pytaniem o możliwość odbycia przez romskiego ucznia praktyki w konkretnym zakładzie zwraca się osoba pochodzenia romskiego, czy też nieromskiego (np. nauczyciel wspomagający, znajomy rodziny).

Jeszcze inna jest sytuacja związana z nauką przedszkolną, a zwłaszcza szkolną romskich uczniów, którzy przez znaczny okres dzieciństwa nie są wprowadzani w relacje z innymi, nieromskimi dziećmi. Stałe przebywanie w zamkniętej zazwyczaj społeczności małej romskiej wspólnoty sprawia, że dopiero w związku z podjęciem nauki szkolnej przeżywają stres związany z koniecznością zmierzenia się z nowymi sytuacjami. Odmienność wyglądu, zasad funkcjonowania społecznego i wyznawanych wartości w sposób wyrazisty ujawnia się właśnie w tym okresie. Dla dzieci wiąże się to zazwyczaj z negatywnymi doświadczeniami obcości w nowej grupie i poczucia własnej odmienności.

Rozważania na temat piętna przeprowadzone przez Goffmana wskazują, że jedynie umiejętność zdystansowania się – nieutożsamiania się – z własnym piętnem może prowadzić do budowania prawdziwych relacji społecznych z *normalsami*. Zdanie sobie przez obie strony relacji sprawy, że poza piętnem osoba, która je posiada, jest w takim samym stopniu „pełna”, jak każdy *normals* sprawia, że piętno staje się pewnego rodzaju własnością osoby, rodzajem cechy bądź „naturalnego ograniczenia”. Brak utożsamiania się ze swoim piętnem umożliwia osobie je posiadającej, nabranie dystansu, jaki cechuje *normalsa* w stosunku do własnych ułomności. Formy kontaktów pomiędzy nosicielami piętna a *normalsami* oparte na różnego rodzaju udawaniu (zbytńia grzeczność, swoista uległość i wyrozumiałość lub z drugiej strony bezceremonialność, natarczywość i ciekawskość), nie sprzyjają powstaniu naturalnej relacji opartej na wolnym od uprzedzeń poznawaniu drugiej osoby.

3.7. Problem romskiej tożsamości

Próbując zrozumieć przekształcenia, jakim podlega współcześnie romska tożsamość, nie można uniknąć postawienia tego zagadnienia w nieco szerszym kontekście. Czas tradycyjnej koncepcji tożsamości, bazującej na klasycznych prawach naturalnych, zawierających się w wierze w istnienie pewnego porządku moralnego, ustąpił miejsca koncepcji tożsamości późnej nowoczesności z jej ideą tożsamości fragmentarycznej, która sprowadza się do braku jakichkolwiek stałych punktów odniesienia (Graban, 2020, s. 17-31). Nawiązując do Baumana i jego koncepcji wolności, bardzo ważnej w kształtowaniu się tożsamości, interpretatorka jego myśli dookreśla związek tych pojęć, stwierdzając:

Metoda konstruowania, wyłaniania własnej tożsamości dostępna jest powszechnie, polega na wyłanianiu z ogólnie dostępnego zbioru symboli tożsamości pasujących w danej chwili do siebie elementów. Wiąże się to z ciągłym dokonywaniem wyborów. Ta metoda buduje tożsamość jako wizualny obraz: kształt ciała, ozdoby, kształt domu, jego otoczenia, żywności, dóbr materialnych, usług i wiedzy. Tak wygląda wolność wyborów. W świecie płynnej nowoczesności wolność to wolność konsumencka (Prejsnar-Szatyńska, 2001, s. 65).

Autorka zauważa też, że zdaniem Baumana, we współczesnym świecie niemożliwa jest stabilność w zakresie tożsamości, której się nie odkrywa, lecz nieustannie tworzy. Kopańska (2010, s. 33) również podkreśla tę zmienność i kruchość tożsamości:

Współcześnie, w gwałtownie zmieniającym się świecie, tożsamość jest bardzo krucha. Nieustannie ulega przekształceniom. Poszukujemy przecież coraz to nowych punktów odniesienia, wartości, aksjomatów, na których moglibyśmy ją budować. Dotyczy to także przedstawicieli mniejszości, o których tożsamości mówi się, że jest bardziej autentyczna, wierna sobie i że nie poddaje się zmianom tak łatwo, jak tożsamość większości. Nie oznacza to jednak, że jest niezmienna (Kopańska, 2010, s. 33).

Jak wykazały analizy przeprowadzone przez Kaprańskiego (2012, s. 408), nie można mówić o jednej romskiej tożsamości, która wyznaczałaby ramy dla pytania: Kto jest Romem we współczesnym świecie? Tożsamości romskie nazywa on hybrydycznymi, z powodu współistnienia w nich trzech wymiarów: kulturowego, społecznego i historycznego, które w zależności od grupy przyjmują różną postać.

W psychologii społecznej wyróżnia się tożsamość indywidualną i społeczną. Pierwsza z nich pozwala danej jednostce odróżniać od innych członków własnej grupy i jest szczególnie ważna w relacjach interpersonalnych. Tożsamość społeczna natomiast dotyczy stosunków międzygrupowych. Można w jej ramach wyróżnić wymiar subiektywny dotyczący poczucia własnej tożsamości, jak i obiektywny, w którym to inni kształtują obraz postrzegania samego siebie przez jednostki. Dokonuje się to poprzez oczekiwania i osądy społeczne (Libiszowska-Żółtkowska, 2009, s. 12).

Przynależność do grupy społecznej ma zasadnicze znaczenie w życiu jednostki, gdyż stanowi jedną z podstawowych ludzkich potrzeb. Człowiek jako byt społeczny nakierowany jest na bliskość osób, które może nazwać podobnymi (z którymi się identyfikuje). Pozwala mu to zaspokoić inne podstawowe potrzeby, np. bezpieczeństwa, stabilności, zakorzenienia. Tożsamość społeczna wyrasta zatem z identyfikacji z określoną grupą społeczną i w ten sposób wytwarza określoną postać:

Przynależność społeczna zdaje się być podstawową motywacją człowieka, a silna autoidentyfikacja z kategoriami społecznymi stanowi jedną z trwałych konsekwencji tej motywacji. Zachowanie takiej autoidentyfikacji, problem jej utrzymania, utraty i restytucji jest więc ważną dla ludzi kwestią, tak ważną, że ujmują ją w kategoriach silnie moralizowanego pojęcia godności (Wojciszke, Stajniak, 2001, s.78).

Analizy tożsamości obejmują również aspekt związany z jej trwałością, przy czym wyróżnia się tożsamość stabilną i niestabilną. Ta ostatnia zmienia się względnie szybko wraz ze zmianą środowiska, presji mediów czy określonych interesów. Natomiast tożsamość stabilna może być predykatorem zachowań człowieka w rozmaitych sytuacjach, gdyż posiadający ją człowiek prezentuje określony, własny styl życia. Najbardziej pożądanym stanem jest tzw. tożsamość zrównoważona. O takiej tożsamości mówimy

w przypadku osób, u których zarówno tożsamość społeczna, jak i indywidualna jest dobrze ukształtowana. Z brakiem tożsamości spotykamy się wówczas, gdy u jednostki nie ukształtowała się dobrze ani tożsamość społeczna, ani tożsamość indywidualna (Grzesiak-Feldman, 2006, s.47).

Zagadnienie tożsamości wiąże się w szczególny sposób ze sferą wartości, które są znaczące dla danej kultury i z tego względu dotyczą samych podstaw rozumienia człowieczeństwa. Można zatem stwierdzić:

Pytania o tożsamość są równocześnie pytaniami o istotę człowieczeństwa, jego kondycję, świat i system wartości, o grupy odniesień wyznaczające ramy tożsamości społecznej (Libiszowska-Żółtkowska, 2009, s.16).

Ten sposób rozumienia tożsamości sprawia, że wiąże się ono ściśle z pojęciem godności, która stanowi „poczucie jednostki (i/lub jej otoczenia), że jest ona w pełni człowiekiem” (Wojciszke, Stajniak, 2001, s.76). Nie chodzi tu oczywiście o kwestie biologicznych definicji, lecz o pewnego rodzaju wzorzec o charakterze kulturowym, który definiuje człowieczeństwo jako pewien zbiór cech. Kulturowa definicja człowieczeństwa obejmuje przynależność jednostki do własnej społeczności, w której pojęcie to jest definiowane oraz wypełnianie standardów obowiązujących w danej społeczności, co stanowi normatywny wzorzec zachowań.

Innym sposobem definiowania kategorii „bycia człowiekiem” jest ograniczenie go do formy kontekstualnej. W tym wypadku zastępowana jest szeroka definicja kulturowa

węższą definicją, w której podstawiona zostaje inna kategoria społeczna, spełniająca wymogi dokonanej redukcji znaczeniowej:

W procesie kontekstualnej substytucji kategorii „człowiek” przez inną kategorię, ta ostatnia oznacza zawsze jakąś realnie istniejącą grupę społeczną o odrębnej i łatwo zauważalnej tożsamości, o której mówi się i czuje „my” (Wojciszke, Stajniak, 2001, s.76).

Stopień autoidentyfikacji jednostki z daną kategorią społeczną warunkuje trwałość istnienia tej substytucji. Powszechność występowania autoidentyfikacji jednostek z kategoriami społecznymi jest tłumaczona tym, że przynależność do cenionej grupy społecznej odgrywa ważną rolę w podnoszeniu samooceny jednostek. Łączy się też bezpośrednio z motywacją. Jak zauważają autorzy, pojęcie godności ściśle związane jest z moralną oceną, uniwersalizacją tych ocen oraz występowaniem sankcji uzależnionych od tej oceny. Utrata godności wiąże się więc z utratą tożsamości:

Utrata tej przynależności oznacza, że do jednostki przestają się stosować normy nakazujące szacunek dla człowieka, a także zwyczajnie stosowane normy moralne i obyczajowe normy przyzwoitego postępowania. Wykluczenie z kategorii ludzie jest więc równoznaczne z wykluczeniem moralnym (Wojciszke, Stajniak, 2001, s.79).

Na tle powyższych opisów można lepiej zrozumieć kwestie związane z kulturową tożsamością Romów. Tożsamość kulturowa zawsze zasadza się na opozycji swój-obcy, wobec której się konstytuuje i różnicuje. Mówiąc o tożsamości kulturowej tej grupy społecznej, należy dookreślić pojęcie tożsamości etnicznej. Tożsamość etniczna zbudowana jest na różnicach pomiędzy grupami, które pozwalają oddzielić członków własnej społeczności od obcych. Z tego względu ważna jest świadomość granicy etnicznej, która wyznacza świadomość dystansu (ograniczeń w zakresie komunikacji) dzielącego odrębne grupy:

Granica etniczna oddziela członków grupy od nie członków; pierwszym przysługują określone prawa i przywileje, wynikające z ich przynależności, których pozbawieni są drudzy. Obejmuje ona także mniej lub bardziej wyraźne kryteria włączania do grupy, przyznawania statusu bycia członkiem grupy, i kryteria wykluczania nieczłonków (Mirga, Mróz, 1994, s. 264).

Do przejawów tożsamości etnicznej należą określone zachowania wynikające z przyjętych norm i wartości grupy. Tworzą one pewien zbiór oznak i symboli wchodząc w zakres

samoidentyfikacji jednostki, umożliwiając też innym określenie tożsamości etnicznej danej jednostki (Mirga, Mróz, 1994, s. 264).

Współczesny dyskurs na temat romskich tożsamości podejmuje próbę określenia podstawowej kwestii, która wynika z pytania: Kto jest Romem? Jak wykazują prace krajowych i międzynarodowych badaczy, bardzo trudno jest podać stały i obejmujący wszystkie grupy zespół cech, które pozwalałyby na jednoznaczne określenie romskości. Trudności w „klasyfikacji” polegają na tym, że Romowie stanowią społeczność w najwyższym stopniu zróżnicowaną. Wynika to z pełnej diaspory tego ludu i wielowiekowych wpływów społeczeństw większościowych narodów, wśród których zamieszkiwali. Nawet kodeks postępowania *Romanipen* nie może stanowić dobrego zwornika pomiędzy romskimi grupami. Jego zasady różnią się bowiem w zależności od grupy i od kraju, którego kulturę w jakimś zakresie wchłonęła. Nie można ustalić też, które z zasad *Romanipenu* są rdzennie cygańskie, a które stanowią naleciałość kultur, z których w czasie swoich wędrówek czerpali. Romowie nie są też współcześnie wędrowcami, gdyż jedynie około 5% tej społeczności zachowało tę tradycję.

Z uwagi na powyższe trudności można wyróżnić dwa stanowiska w odniesieniu do problematyki romskiej tożsamości. Część badaczy - podkreślając różnice dzielące poszczególne romskie grupy - uważa, że należy traktować je jako odrębne grupy etniczne. Inni, skupiając się na podobieństwach, uważają, że można mówić o ich wspólnej tożsamości. Mirga i Mróz (1994, s. 265) formułują następujące argumenty:

Niezależnie od ugrupowania, tożsamość etniczna Cyganów jest przede wszystkim odnoszona do nie-Cyganów; natomiast na niższym poziomie – do tożsamości innych grup cygańskich. W tym wypadku wartości, z którymi się identyfikują lub które uznają za podstawowe dla tożsamości własnej, nie są zasadniczo odmienne. Różnica, jaka się zaznacza, dotyczy subiektywnej (grupowej) oceny stopnia respektowania owych wartości, albo inaczej określania, w jakim stopniu dana grupa jest cygańska (co jest m.in. podstawą do hierarchizacji ugrupowań cygańskich z perspektywy danej grupy). Nie mamy zatem tu do czynienia z różnymi tożsamościami etnicznymi Cyganów, tworzonymi na podstawie czy ogniskującymi się wokół odmiennych lub przeciwstawnych systemów wartości, lecz z tą samą tożsamością.

Wyżej cytowani autorzy są zdania, że spośród wielu kryteriów etniczności trzy są najważniejsze: wartość skalania, wzory eksploatowania nie-Cyganów i wędrowny tryb życia (niekoniecznie związany ze stanem faktyczny, a raczej jako pewien stan umysłu). Dodatkowo odróżnia ich również brak oparcia tożsamości na wartościach religijnych

(wyznaniowych) oraz pamięci historycznej. Tę pamięć szczególnie kształtuje doświadczenie zagłady.

3.8. Rola zagłady w kształtowaniu się współczesnej romskiej tożsamości

Kapralski (2012, s. 21) uważa, że w celu zrozumienia doświadczeń Romów, należy zwrócić szczególną uwagę na trzy istotne, wzajemnie ze sobą powiązane, zagadnienia: tożsamość, pamięć i traumę. O tożsamości nie można bowiem mówić bez uwzględnienia roli pamięci. Wśród wielu sposobów rozumienia pamięci zbiorowej szczególnie ważna wydaje się tzw. teoria interakcyjna, nazywana przez Kapralskiego także teorią transakcyjną czy relacyjną, gdyż umożliwia badanie głębszych relacji pomiędzy pamięcią i poczuciem tożsamości. Pamięć społeczna odnosi się wówczas do:

- (1) relacji między przeszłością a upamiętniającymi ją symbolami; (2) relacji między przeszłością a indywidualnymi wierzeniami, uczuciami i sądami na jej temat; (3) relacji między ludźmi, których przedmiotem jest przeszłość (Kapralski, 2012, s. 57).

Tak rozumiana pamięć oraz związana z nią tożsamość najbardziej ogniskuje się w doświadczeniu zagłady, jaka spotkała Romów z rąk niemieckich oprawców.

Wiedza o holocauście obecna była w świadomości Romów tylko w ograniczonym zakresie. Wypowiedzi odnoszące się do czasów zagłady wskazują jednak na pamięć o losach rodziny oraz większych zbiorowości cygańskich, które doświadczały prześladowań. Zmiana, która nastąpiła w społeczności romskiej na skutek różnorodnych działań mających na celu podniesienie poziomu edukacji historycznej tej grupy, polegała na dostrzeżeniu w cierpieniach, które dotknęły poszczególne rodziny, wymiaru zbiorowości. Romowie uświadomili sobie fakt, że zbrodnie hitlerowskie skierowane były na ich całkowitą likwidację. Funkcję łącznika pomiędzy starym a nowym sposobem przyjmowania i przeżywania tragicznej historii stanowiły badania i publikacje powstałe w kręgach społeczeństw większościowych. To one przeniknęły stopniowo do świadomości Romów. Pierwsze publikacje w Polsce na ten temat to *Zapomniany Holocaust. Rzecz o zagładzie Cyganów* z 1993 r. ks. Waldemara Chrostowskiego oraz *Cyganie na polskich drogach* z 1965 r. Jerzego Ficowskiego. Państwowe Muzeum w Oświęcimiu zorganizowało też w latach 90. konferencję pt. *Sinti i Roma w KL Auschwitz-Birkenau i ich los w latach 1933-1945*. W kwietniu 1993 r. Romowie uczestniczyli natomiast w pierwszym

zorganizowanym spotkaniu upamiętniającym prześladowania w Auschwitz-Birkenau.

Ustanowiono również dzień 2 sierpnia, w którym hitlerowcy dokonali likwidacji obozu cygańskiego w Auschwitz-Birkenau, jako stałą datę uroczystości ku czci ofiar zagłady. Współcześnie można mówić o nowym typie narracji dotyczącej zagłady Romów podczas II wojny światowej. Gerlich (2001, s. 28) stwierdza, że jest ona

pojmowana przez samych zainteresowanych jako przejaw swoistego awansu własnej grupy. Jakie są źródła takiego sposobu myślenia? Romowie reagują w tym przypadku nader prosto. Oto ich realni przodkowie, składając w latach nazizmu ofiarę ze swego życia, utwierdzili w historii własnego narodu konkretny syndrom poniżenia i ofiary, zaś teraźniejszości nadali jakościowo nowy wymiar, zarówno aksjologiczny, moralny, kulturowy, ideowy i wreszcie polityczny. Ten naród „bez historii” nagle wtargnął do świadomości elit, i to nie tylko, jako zbiorowość, której nie można już pomijać milczeniem. Jego trwanie jest już swoistym przejawem „zmowy milczenia”, nawet „przyzwolenia”, i w jakimś sensie braku jednoznacznego potępienia oprawców. (...) Generalnie jednak wiedza na temat historii, uwarunkowań, specyfiki i rozmiarów romskiej zagłady nie jest powszechna. Ale rodzi się i w sposób wyraźny wpływa także na strukturę, specyfikę i charakter romskiej tożsamości. Bo Romowie, mając świadomość nikłej wiedzy o własnej historii, są przekonani, że to właśnie zagłada ich przodków w czasach nazizmu zmieni oblicze Romów w świadomości współczesnych narodów świata (Gerlich, 2001, s. 28).

O poczuciu własnej tożsamości decyduje też nazwa, jaką się przypisuje danej osobie czy zbiorowości ludzkiej. Dlatego zasadne wydaje się przedstawienie procesu dochodzenia do nazwy *Rom*.

Nazwa Cyganie została nadana temu ludowi przez obce narody. Zdaniem cyganologa Fransa de Ville'a, ma ona pochodzenie tureckie. Słowo *tchingan* lub *zingar* znaczy siodlarz i oznacza zawód uprawiany przez Cyganów w Turcji (Mróz, 1971, s. 196). Stała się ona popularna wśród wielu krajów jako nazwa wspólna różnych grup np.: Tsiganes, Zigeuner, Cikáni. Różnorodność nazw własnych poszczególnych nacji cygańskich sprawiła, iż podjęto próbę odwołania się do terminu, który pochodzi z ich własnego języka. Nazwę *Rom* postulowali początkowo nie-Cyganie, chcąc

zwrócić powszechną uwagę na przedmiot swoich zainteresowań, podnieść prestiż tej grupy w oczach własnych społeczeństw, zaś samym Cyganom podsunąć sposób na podwyższenie samooceny, z czego oni skwapliwie skorzystali (Bartosz, 2004, s. 87).

Już w 1971 r. na I Światowym Kongresie Romów w Londynie podniesiono kwestię zmiany nazwy Cyganie (egzoetnonim), którą uznano za niosącą szereg negatywnych skojarzeń, na Rom (etnonim). Nie spotkało się to jednak z jednomyślnym poparciem wszystkich grup, dlatego już podczas obrad III Kongresu Romów w Getyndze w 1981 r. grupa Sinti z Niemiec zażądała utrzymania ich nazwy własnej i poszerzenia nazwy kongresu w taki sposób, by obejmował obydwie postulowane nazwy. Postulat ten przyjęto. III Kongres Romów i Sinti zwrócił się do władz ONZ z żądaniem uznania nazwy Rom i przyznania (w każdym z krajów) członkom tej społeczności prawa odrębnego narodu. Na IV kongresie, który odbył się w Polsce w 1990 r., powrócono jednak do pierwszej nazwy.

W Polsce użyto nazwy Rom oficjalnie po raz pierwszy w 1984 r. Wiązało się to ze zmianą statusu regionalnego Stowarzyszenia Cygańskiego w Tarnowie na Kulturalno-Społeczne Stowarzyszenie Romów (Bartosz, 2004, s. 86). Nowa nazwa nie zawsze spotykała się z uznaniem zarówno ze strony nieromskich badaczy, jak i części romskiej elity. Jednak, jak pokaże poniższy przykład, większość Romów opowiedziała się za nią w sposób zdecydowany.

W 1996 r. podczas spotkania zespołów cygańskich „Romane Dyvesa” miała miejsce polemika, którą Gerlich uznał za manifestację nowego romskiego nacjonalizmu. Jerzy Ficowski i trzech młodych romskich liderów podjęli temat nazewnictwa grup romskich. Ficowski został skrytykowany za używanie nazwy Cyganie w swoich wypowiedziach. Zwrócono mu uwagę, że nazwa ta jest negatywnie nacechowana, obca Romom i nadana im przez środowisko zewnętrzne. Uznano ją też za poniżającą. Ficowski bronił swego stanowiska, wskazując na jej historyczne uwarunkowania, nie przekonał jednak swoich oponentów. Za właściwą nazwę uznano powszechnie *Rom* i domagano się, by jedynie tym terminem nazywać ich społeczność. Choć polemika wywiązała się spontanicznie, to jednak uświadomiła wszystkim zmiany, jakie zaszły w sposobie postrzegania siebie i swoich praw przez romskie środowisko.

Propagowana początkowo przez romskie elity nowa nazwa, została zaakceptowana przez romskie grupy. Gerlich zwraca uwagę na konteksty, które kryją się za zmianą starego nazewnictwa:

Można wręcz wnosić, że sam termin „Cyganie” zdaje się stanowić dla tej grupy nienawistny synonim tego wszystkiego, co uważają za nieprawdziwe, krzywdzące i bolesne, a co zawiera się w ich potocznym oglądzie zewnętrznym. Samo pojęcie więc jest naznaczone stygmatem

nieprawdy, nosi w ich rozumieniu tylko skojarzenia negatywne. I choć w praktyce Romowie sami często używają terminu „Cyganie”, to jednak nowa nazwa ma istotne znaczenie propagandowe. Jest formułowanym na zewnątrz znakiem przemian, także sygnałem potrzeby nowego oglądu własnej grupy przez nie-Romów. Ale być może także przez samych zainteresowanych (Gerlich, 2001, s. 111).

Mról w artykule z 2014 r. wypowiedział się krytycznie w sprawie zmiany określenia „Cygan” na „Rom” w języku polskim. Wyszedł od prostej konstatacji: słowo „Cygan” i „Rom” nie funkcjonują w tym samym zakresie znaczeniowym. Autor wyraża przekonanie, że zamienne i automatyczne posługiwanie się terminami „Cygan” i „Rom” jest nieuprawnione i wynika z braku refleksji nad podstawami tego rozróżnienia. Pojęcie „Cygan”, na co wskazuje autor, obecne było od początku pojawienia się tej grupy na obszarze polskim. Najwcześniejsze dokumenty pochodzą już z 1401 r. Ponieważ pojęcie „Rom” pojawia się tylko jeden raz w urzędowej dokumentacji w 1642 r., dlatego nie można, jego zdaniem, wnioskować, że miało ono charakter na określenie grupy; mogło wpływać z innych, bardziej przypadkowych względów. Wątpliwości cytowanego autora budzi pochopte i nieuzasadnione wykorzenienie ustalonych wiekowo określeń. Zwraca on uwagę na fakt, że stereotyp Cygana miał nie tylko negatywny wydźwięk. Zawierał również szereg cech, które kojarzone były bardzo pozytywnie, np. muzyczne talenty, trwałość i wyjątkowość więzi rodzinnych, umiejętności handlowe, językowe, inteligencja i zdolność odnalezienia się w różnych i trudnych sytuacjach. Te pozytywne wątki zdają się tracić na zmianie utrwalonej nazwy, gdyż człowiek nieświadomy nowych prądów w budowaniu romskiej tożsamości polityczno-społecznej nie kojarzy nowej nazwy z właściwym wydźwiękiem starej. Zatem zmiana, która już się upowszechniła, w pewien sposób doprowadza do przysłowiowego „wylania dziecka z kąpielą”. Dla przykładu, określenie muzyka romska niesie inne konotacje niż muzyka cygańska. Podobnie jest z pojęciami „cygańska rodzina”, „cygański koń” czy też „cygański kowal” lub „cygański artysta”. Zdaniem Mroza, to jednak głównie nie-Cyganie są zwolennikami tej zamiany.

Ważną rolę odegrał tutaj proces przystąpienia Polski do Unii Europejskiej i konieczność dostosowania prawodawstwa do wymogów UE w ramach statusu i obowiązków krajów członkowskich wobec mniejszości narodowych i etnicznych. Ważnym impulsem było również finansowe wsparcie na rzecz organizacji etnicznych. Stanowiło to początek tworzenia się nowej klasy romskich działaczy, którzy będą mogli reprezentować tę społeczność w krajowych i unijnych strukturach:

Można więc postawić tezę, że chęć wyzwolenia się od niekorzystnego stereotypu jest nie tyle argumentem, ile pretekstem, zaś rzeczywistym powodem jest chęć czy potrzeba zaistnienia, uzyskania własnej osobowości, podmiotowości, przez liderów młodszej generacji – to od nich bowiem, z tej kategorii wiekowej i tej klasy społeczności cygańskiej wywodzą się inicjatorzy tego rodzaju działań (Mróz, 2014, s. 22).

Podsumowując swoje rozważania w tym zakresie, omawiany autor stwierdza:

Poprawność polityczna powoduje, że przedstawiciele władz, organizacji pozarządowych, a także dziennikarze obawiają się używać określenia „Cygan”, by ich nie urazić; niepisany obowiązek stało się używanie określenia „Rom”. Ta gorliwość nie objęła większości krajów Europy Zachodniej, a używanie określenia „Cygan” (Gitano, Gypsy, Tsigane, Zigenare, Zigeuner itd.) nie prowadzi do oskarżeń o nietolerancję i pogardzanie tą mniejszością etniczną. (...) Słowo „Cygan” jest powszechnie znanym egzoetnonimem, samo w sobie nie jest pejoratywne. Znaczenie słowa nadają ludzie. Sama zmiana określenia jest zabiegiem o charakterze magicznym (Mróz, 2014, s. 30).

Również Bartosz (2004, s. 88-89) uważa, że nie powinno się zrezygnować całkowicie z używania terminu „Cygan” z uwagi na jego głębokie zakorzenienie w kulturze obu społeczeństw. Zwraca również uwagę na to, że pojęcie to obejmuje większy zakres znaczeniowy niż Rom. Mianem Cyganie określać można bowiem również np. Sinti, Manuszów czy też Kale.

Zagadnienia związane z określeniem romskiej tożsamości w czasach współczesnych wiążą się niejednokrotnie z badaniem zjawiska wykluczenia społecznego tej społeczności. Rozmowy z liderami organizacji romskich ukazują trzy podstawowe problemy Romów, które będą miały wpływ na ich przyszłość. Są to: ubóstwo, dyskryminacja i problemy z tożsamością. Talewicz-Kwiatkowska (2018, s.211) stwierdza, że szczególną troską należy objąć romski język, który jest obecnie szczególnie zagrożony; ważna jest również promocja kultury. Z drugiej strony istnieje potrzeba walki z negatywnymi stereotypami, gdyż propagują one w społeczeństwie fałszywy obraz Romów. Jest to bardzo ważne z uwagi na problem oceny własnej grupy, na który zwrócili uwagę Mirga i Mróz (1994, s. 264) pisząc:

Zazwyczaj grupa o tyle akceptuje swoją tożsamość, o ile odczuwa ją jako wartość. Wtedy, gdy przestaje być ona wartością dla jej członków, gdy własny obraz w relacji do innych jest negatywny, możemy mieć do czynienia z rozpadem grupy i procesem zmiany identyfikacji grupowej przez jednostki (proces asymilacji).

Jakość poczucia własnej tożsamości może bowiem sprzyjać pochopternej kategoryzacji, dyskryminacji, uprzedzeniom czy tzw. stereotypom spiskowym (Jarymowicz, 2000). Mając to na uwadze, należy rozwijać te działania, które wyprowadzą tę mniejszość etniczną ze spirali samospełniających się przepowiedni. Walcząc z różnorodnymi przejawami dyskryminacji, jakim podlega ta społeczność, należy mieć na uwadze poprawę samooceny Romów poprzez wykształcenie postaw współodpowiedzialności za swój los. Warto jednak w tym miejscu, choć może nieco na wyrost, przytoczyć słowa Lubeckiej (2005, s. 23), która z dystansem podchodzi do możliwości zmienienia sytuacji Romów poprzez podejmowanie inicjatyw systemowych:

Najbardziej efektywny system prawny zapewni jedynie *de iure*, ale nie *de facto* pełne uczestnictwo mniejszości romskiej w życiu społecznym i stworzy jej możliwość korzystania z praw jej przysługujących. Prawdziwe zmiany mogą się dokonać tylko pod warunkiem, że większość autentycznie uzna mniejszość za sobie równą, dostrzeże jej wartość i wyprowadzi z marginesu.

Rozdział 4

GLÓWNE WYMIARY WYKLUCZENIA SPOŁECZNEGO ROMÓW

4.1. Edukacja i wychowanie

Edukacja uważana była w przeszłości, jak i w czasach współczesnych, za jedną z najważniejszych kwestii mających wpływ na poprawę społeczno-ekonomicznej sytuacji Romów. Choć ma ona pierwszorzędne znaczenie dla niemal wszystkich programów skierowanych przeciwko różnorodnym formom wykluczenia społecznego, to jednak z uwagi na szczególnie duże zaniedbania w tym zakresie społeczności romskiej, przykłada się do niej wyjątkowe znaczenie. Nowicka (2007, s. 135) w bardzo dobry sposób ukazuje powiązanie dwóch zasadniczych dla systemu liberalnego wartości, jakimi jest wolność jednostki oraz uczestnictwo w instytucjach w odniesieniu do szkolnictwa:

Jak wiadomo, system społeczny związany z ideologią liberalizmu opiera się z jednej strony na idei wolności, zakładającej swobodę wyboru własnej drogi życiowej przez obywatela, a z drugiej na idei pełnego uczestnictwa w instytucjach, co definiowane jest jako przywilej. Tak więc obowiązek szkolny jest pewnym wymogiem państwa liberalnego kierowanym do obywateli; definiowany jest on zarazem w kategoriach szansy życiowej dla jednostki. W związku z tym niepełne korzystanie (niepodporządkowanie się obywatelskiemu obowiązkowi) z systemu edukacyjnego określane jest w języku liberalnej socjologii jako wykluczenie.

Dziecko romskie, które nie korzysta w pełni z możliwości oferowanych mu przez ten podstawowy filar systemu liberalnego, uznawane jest za co najmniej zagrożone wykluczeniem. W zupełnie inny sposób oceniali jego wartość Romowie, którzy w edukacji nie znajdowali wartości, które miałyby bezpośredni wpływ na poprawę ich życiowej sytuacji. Niechęć Romów do podjęcia i kontynuowania nauki w ramach publicznego systemu szkolnictwa powszechnie tłumaczona była przez nich troską o dobro dzieci, które stanowią najwyższą wartość w romskim społeczeństwie. Szczególnie często podawane były takie argumenty jak:

- ✓ chęć ochrony dziecka przed nieprzyjemnościami wynikającymi z kontaktów z odmiennym i traktowanym jako nieżyczliwy systemem edukacji,
- ✓ ubóstwo, które ich zdaniem, stawiało romskie dzieci w widocznie gorszej sytuacji w stosunku do pozostałych uczniów,
- ✓ obawą przed niebezpieczeństwami wynikającymi ze zmian cywilizacyjnych (lęk rodziców przed obcymi osobami, brak sprawowania opieki i kontroli nad tym, co robi dziecko i czy jest bezpieczne),
- ✓ Zagrożenie, jakie stwarza obowiązek codziennego uczestnictwa w zajęciach szkolnych dla romskich dziewcząt, które osiągnęły wiek umożliwiający w kulturze romskiej zamążpójście.

Obowiązek szkolny na terenie państwa polskiego (po odzyskaniu niepodległości) został wprowadzony w 1919 r. i do czasu rozpoczęcia II Wojny Światowej realizowany był w 90%. Po wojnie, w roku 1956 rozszerzono jego zakres; nauka była obowiązkowa dla dzieci do ukończenia 16. roku życia (w roku 1961 ustawa wydłużyła ten okres do 17. roku życia ucznia). Władze komunistyczne prowadząc w stosunku do Romów politykę akulturacji⁹, za priorytetowe uznały działania zwalczające powszechny wśród tej grupy analfabetyzm. W roku 1952 powstała specjalna uchwała, na mocy której jednostki administracji terenowej zobowiązane były do świadczenia różnego rodzaju pomocy Romom, która przyczyniłaby się do zwiększenia procentowego udziału dzieci w szkole oraz likwidacji analfabetyzmu wśród dorosłych. W tym celu organizowano specjalne kursy czytania i pisanie. Wyniki tych posunięć były różne w zależności od regionu oraz zaangażowania i kompetencji pracowników administracyjnych na danym terenie. Dobrym przykładem sukcesów komunistycznego programu na rzecz likwidacji analfabetyzmu wśród Romów były osiągnięcia uzyskane wśród grupy Bergitka Roma zasiedlonej w Nowej Hucie (Kwadrans, 2015a, s. 2013). Romowie z tej grupy w największym stopniu podporządkowali się nowej polityce edukacyjnej. Zatrudnienie, które zostało im

⁹ W komunistycznej Polsce Romowie nie mieli praw, które przysługiwały mniejszościom narodowym mogącym starać się o tworzenie własnych szkół oraz nauczanie we własnym języku. Z tego względu romskie dzieci i młodzież zostali włączeni w publiczny system szkolnictwa. Reforma szkolnictwa z 1951 r. umożliwiła powstanie ukraińskich, białoruskich i niemieckich dwujęzycznych szkół. W Polsce funkcjonowały też szkoły żydowskie. W przeciwieństwie do Czechosłowacji, w której stworzono skierowane specjalnie do Romów i organizowane wraz z nimi inicjatywy o charakterze edukacyjnym, Polska nie przygotowała odpowiednich dla tej społeczności programów (Weigl, 2019, s. 161-162).

zaoferowane wraz z zakwaterowaniem, stworzyło podstawowy klimat do podjęcia wyzwania edukacyjnego tak dzieci, jak i dorosłych.

Inna sytuacja występowała w przypadku grup tradycyjnie prowadzących wędrowny tryb życia. Nakaz osiedlenia Romów wprowadzony w życie w 1964 r. zapewnił państwu w stosunku do tych grup większą skuteczność w egzekwowaniu prawa o obowiązku szkolnym dzieci. Narzędziem, które znacząco wzmocniło siłę przekonywania władzy, było wprowadzenie kar dla rodziców, którzy nie wywiązują się z tego obowiązku. Problemem, z którym musiała się w tym okresie zmierzyć administracja państwowa, było zapewnienie dotychczas wędrującym Romom lokali mieszkalnych, którymi jednak nie dysponowano w wystarczającej ilości. Ponadto Romowie, którzy poddali się obowiązkowi osiedlenia, traktowali przydzielone im lokale jako przejściowe rozwiązanie, wierząc, że gdy tylko sytuacja się zmieni, będą mogli powrócić do tradycyjnego trybu życia. Wskutek tego dzieci romskie nie miały zapewnionych warunków do nauki ani wsparcia rodzin w postaci motywowania i dostosowanego do nowych obowiązków wychowywania. W efekcie, choć frekwencja szkolna uczniów romskich wzrosła (również z powodu nałożonych na rodziców kar), jednak nie znalazło to przełożenia na wzrost poziomu wyników w nauce¹⁰. Nomadyczna przeszłość tych grup sprawiła, że dzieci bez względu na ich wiek nie miały żadnych doświadczeń z nauką szkolną; nie znały też języka polskiego. Administracja szkolna, by sprostać nowej sytuacji, wprowadziła zmiany w normalnym systemie przyporządkowywania do klas. Romskie dzieci, choć były w różnym wieku, zostawały umieszczane w specjalnych klasach. Takie rozwiązanie, choć uzasadnione z racji zupełnego nieprzygotowania dzieci do podjęcia nauki szkolnej, miało dużo negatywnych konsekwencji. Wskutek uderzających różnic rosło napięcie pomiędzy uczniami; nauczyciele również nie mogli sprostać nowej sytuacji. Prawie powszechna była opinia, że Romowie nie będą chcieli się uczyć i przysporzą jedynie trudności szkole. Z tego względu, na co wskazują badacze, byli oni „przepychani” z klasy do klasy (jeżeli tylko frekwencja na to pozwalała), aby jak najszybciej mogli zakończyć szkołę. Był to jedyny sposób, by poprawić raporty szkolne. Praktyka ta przyczyniała się do faktycznego wtórnego

¹⁰ Kwadrans (2015a, s. 212) podaje, że w latach 1966/1967 ukaranych zostało 224 romskich rodziców, a 111 w roku 1983/1984. W 1983 r. statystyki wykazały, że ponad 80% dzieci romskich uczęszcza do szkoły, a do przedszkoli aż 66%. Jeśli chodzi o uczelnie wyższe to jedynie 4 % z tej populacji odbyło studia. Bardzo wysoki był za to wskaźnik umieszczania uczniów romskich w szkołach specjalnych – w 1984 roku wynosił aż 53%.

analfabetyzmu Romów, którzy po ukończeniu nauki nie potrafili dobrze czytać i pisać i w związku z tym nadal nie mogli poradzić sobie przy znalezieniu pracy.

Regres w programowej działalności Państwa na rzecz szkolnictwa Romów nastąpił w okresie przemian ustrojowych. Władze skupione na walce z opozycją zaprzestały kontrolowania wyników działań na rzecz edukacji romskiej. Dodatkowo do obniżenia poziomu przyczyniły się masowe w tym okresie wyjazdy Romów z Polski, głównie do Niemiec i Skandynawii, które z oczywistych względów uniemożliwiły naukę i socjalizację w polskich warunkach (Weigl, 2019, s. 162).

Omawiane w tej części pracy edukacyjne przyczyny wykluczenia społecznego Romów, były do tej pory ściśle powiązane ze zmianą z nomadycznego na osiadły tryb życia. Choć społeczność ta nigdy nie powróciła już do dawnego sposobu wędrowania, to jednak część grup zdecydowała się na kontynuowanie ich w odmienny, nowoczesny sposób, który głównie przejawiał się w częstych zmianach miejsca pobytu (niekoniecznie związanych z emigracją). Wiązało się to, tak jak i w przeszłości, z osłabieniem więzi pomiędzy Romami a ich polskimi sąsiadami, jak również wpływało negatywnie na wypełnianie obowiązku szkolnego.

W okresie przeobrażeń ustrojowych po 1989 r. podjęto szereg inicjatyw, które tym razem opracowywane były we współpracy z lokalnymi, romskimi środowiskami. Najbardziej widocznym efektem tych pierwszych prób było stworzenie kilkudziesięciu klas romskich działających w miejscowościach, w których zamieszkiwała głównie Bergitka Roma. Pierwsza tego typu klasa powstała w 1990 r. w Nowym Sączu z inicjatywy ks. Stanisława Opockiego, który pełnił funkcję Krajowego Duszpasterza Romów. W 1993 r. w Polsce było już 25 takich klas z 430 uczniami. Stanowiły one formę przystosowania dzieci na poziomie klas I-III, by mogły radzić sobie w następnych, już zintegrowanych klasach. Projekt ten wygasł w 2011 r. Krytyka, którą kierowano wobec tej inicjatywy, opierała się głównie na argumentach „szkolnej gettyzacji”. Przeciwnicy uważali, że umieszczanie romskich dzieci w specjalnych klasach prowadzi do braku kontaktów pomiędzy nimi i uczniami nieromskimi. Wzmacniało to uprzedzenia i nastawienia stereotypowe po obu stronach. Również nauka języka polskiego w takiej formie nauczania nie przebiegała odpowiednio. Jak pisze Dobrowolska (2011, s. 224-225):

Jednorodność kulturowa klasy romskiej przy niskich kompetencjach językowych (chodzi o jęz. polski), braki w wiadomościach szkolnych i niższy poziom nauczania w porównaniu ze szkołą polską oddalają dzieci romskie od możliwości rozwijania kompetencji poznawczych

i społecznych, co już na starcie tworzy bariery kulturowe w potencjalnych kontaktach z polskimi rówieśnikami.

W omawianym okresie powstało jeszcze kilka inicjatyw mających na celu dostosowanie nauczania do potrzeb romskich dzieci¹¹. Jednym z nich było utworzenie w 1993 r. Parafialnej Podstawowej Romskiej Szkoły w Suwałkach z uprawnieniami szkoły publicznej. Szkoła ta osiągnęła ogromny sukces w pierwszym okresie swej pracy z uwagi na 100% frekwencję uczniów. Jednak nie oparła się ona zmianom, które spowodowała trudna sytuacja ekonomiczna Romów. Po kilku latach funkcjonowania szkoły zaczęli oni masowo emigrować do Wielkiej Brytanii. Placówka ta istnieje nadal, choć w zmienionej formie (jako szkoła polsko-romska), jednak uczy się w niej już tylko kilku Romów (Weigl, 2019, s. 163).

Sytuacją edukacyjną tej mniejszości etnicznej państwo polskie zainteresowało się szczególnie pod wpływem wymogów stawianych przez Unię Europejską państwom ubiegającym się o członkostwo. W ramach ich realizacji podjęto szereg nowych inicjatyw na rzecz poprawy wykształcenia Romów. Nowością była możliwość finansowania ze środków programowych szkolnych wyprawek dla romskich uczniów, zajęcia wyrównawcze czy też dofinansowanie zerówek. W ramach programu na rzecz integracji społecznej Romów umożliwiono szkołom, które tego potrzebowały utworzenie stanowiska asystenta edukacji romskiej oraz nauczyciela wspomagającego. *Raport końcowy z Badania ewaluacyjnego „Programu na rzecz społeczności romskiej w Polsce”*¹² (Gov.pl) wykazał, że poprawie uległ stosunek rodzin romskich do nauki szkolnej dzieci. Ankietowani Romowie stwierdzali, że dzieci nie boją się przychodzić do szkoły i czują się w niej bezpiecznie. Nie są też dyskryminowane ze względu na swoje pochodzenie etniczne ani status materialny. Zwiększeniu uległa również świadomości znaczenia edukacji (w tym nauki starszych dziewcząt). Romowie nie wykazywali jednak zainteresowania tematem

¹¹ Zaliczyć do nich należy powstanie dwóch romskich elementarzy autorstwa Karola Parno Gierlińskiego, romskiego przedszkola w Czarnej Górze (woj. małopolskie) założonego przez romską nauczycielkę Stanisławę Mirgę oraz Niepublicznej Szkoły Muzycznej I stopnia im. Miklosza Deki Czureji w Murowanej Goślicy (woj. wielkopolskie) (Weigl, 2019, s. 163). Inicjatywa w Czarnej Górze, choć cieszyła się pozytywnym odbiorem społecznym, została zamknięta w sierpniu 2013 r. Zapytany o powody likwidacji przedszkola Wójt Gminy ocenił, że istniało ono 12 lat i nie spełniło oczekiwanej roli (w ostatnim roku jego działalność jedynie 6 dzieci było do niego zapisanych); nie służyło ono też integracji dzieci romskich z ich rówieśnikami, gdyż nie-Romowie nie posyłali tam swoich dzieci. Koszty utrzymania tego oddziału okazały się niewspółmierne do otrzymywanych rezultatów (Łakoma i in., 2014, s. 34-35). Szkoła muzyczna natomiast nie działa zgodnie z przyjętymi założeniami. Podobny los spotkał romskie elementarze, które nie przyjęły się ani w środowisku szkoły publicznej, ani wśród romskich rodzin (Weigl, 2019, s.163).

¹² W skrócie: *Raport*.

przedszkoli¹³. Bardzo pozytywnie oceniono natomiast funkcję asystenta romskiego, która wprowadzona została w ramach programu pilotażowego i kontynuowana w następnych programach już na obszarze całego kraju. Aż 96% odpowiedzi na pytanie o pożyteczność pomocy przez niego udzielanej było twierdzących (*Raport*, s. 108-110). Doceniono najbardziej fakt, że oprócz swoich zadań związanych z pomocą dzieciom romskim w wypełnianiu ich szkolnych zobowiązań, stał się on łącznikiem pomiędzy romskimi rodzicami a społeczeństwem większościowym. W niektórych przypadkach pełni on funkcję reprezentanta środowiska romskiego w kontaktach z lokalnymi władzami. System pracy asystentów romskich w Polsce został doceniony i uznany za jeden z najbardziej skutecznych w Europie. Działają oni w 14 z 16 zamieszkiwanych przez Romów województwach, a w 2005 r. zawód ten został wpisany do rejestru zawodów w Polsce (Weigl, 2019, s. 165). Nieco inaczej został oceniony zawód nauczyciela wspomagającego. Choć pozytywnie oceniła jego funkcję 76% ankietowanych, to jednak 13% było zdania, że nie jest on potrzebny. Funkcja nauczyciela wspomagającego jest znacznie mniej rozumiana przez romską społeczność, która sądzi, że jego zadania nie odbiegają od tych, które wypełniają z racji zawodu nauczyciele szkolni (Weigl, 2019, s. 164).

Działania na rzecz edukacji romskiej były wpisane w ramy projektu integracji tej społeczności w latach 2014-2020. W związku z nimi powstało szereg świetlic dziecięcych, których zadanie polegać miało na pomocy dzieciom romskim w wypełnianiu zadań wynikających z obowiązku szkolnego. Świetlice te zatrudniają wykwalifikowanych nauczycieli, asystenta romskiego, a czasem umożliwiają też pracę Romom w zakresie pomocy przy opiece nad dziećmi oraz przy utrzymaniu czystości budynku i jego okolicy. Takie rozwiązanie jest bardzo atrakcyjne dla Romów, zwłaszcza że świetlice często zakładane były w bezpośrednim sąsiedztwie romskich osad. Zazwyczaj zaopatrzone były we wszystkie potrzebne pomoce służące do wytyczonych celów, m.in. pracownice komputerowe, książki, zeszyty, przybory szkolne, podstawowe przybory sportowe itd. Z racji bliskości domów rodzinnych placówki te odwiedzają nawet bardzo małe dzieci, które z czasem nabywają zarówno umiejętność sprawnego posługiwania się językiem polskim, jak i zdolność do pracy indywidualnej i grupowej. Pracownicy edukacyjni świetlic udzielają też często pomocy romskim rodzinom przy sporządzaniu pism, tłumaczą procedury urzędowe itp. Tak bliska współpraca nie jest jednak łatwa. Różnice kulturowe

¹³ Jest to szczególnie istotny fakt, gdyż badacze, liderzy oraz asystentki romskie uważają, że edukacja przedszkolna romskich dzieci przyniosłaby dużo korzyści, umożliwiając im nabycie potrzebnych umiejętności (zwłaszcza językowych) w sposób najbardziej przyjazny i naturalny.

w zakresie stosunku wobec pracy, edukacji i obyczajowości czasem prowadzą do trudno rozwiązywalnych problemów. Z tego też względu często dochodzi do zamknięcia świetlic lub poważnych problemów w ich prowadzeniu. Jednak można zauważyć też coraz większe zainteresowanie samych Romów w kwestii samodzielnego pozyskiwania środków z programów integracyjnych na tego typu działalność. Próbuje oni przygotowywać własne projekty, korzystając jedynie z doraźnej pomocy specjalistów. Świadczy to o coraz lepszych kompetencjach Romów, którzy pomimo niskiego stopnia wykształcenia odważają się na zakładanie stowarzyszeń nawet w małych miejscowościach.

Badania stosunku do nauki oraz planów na przyszłość u romskiej młodzieży wykazały, że docenia ona pomoc nauczycieli w szkole oraz rolę asystenta romskiego. Młodzi respondenci mają świadomość zarówno braków w zakresie wiedzy z poszczególnych przedmiotów, jak i przyczyn, które potrafią ułożyć m.in. we własnych cechach np. w lenistwie. Zwracają uwagę na zbyt dużą absencję czy też braki wywołane zaniedbaniami na wcześniejszych poziomach kształcenia. Część z nich cieszy się jednak z osiągniętych sukcesów, przejawia chęć do dalszej nauki, uczęszczania na dodatkowe zajęcia sportowe lub artystyczne. Młodzież często wskazuje na jakąś wybijającą się w pozytywnym stosunku do nich osobę (nauczyciela, pedagoga), której zawdzięczają pokonanie różnorodnych (zwykle mentalnych) przeszkód i doping do dalszych starań. Jednak, jak wykazały badania, ich plany na przyszłość nie są wystarczająco dobrze przemyślane a przez to mało stabilne. Brakuje im właściwej oceny możliwości realizacji określonych celów (Weigl, 2019, s. 175-178).

Wyniki powyższych badań znajdują potwierdzenie zarówno w pracach na temat stosunku dzieci, jak i młodzieży romskiej do nauki szkolnej, postawach ich rodziców, a także całych rodzin oraz doświadczeniach nauczycieli wspomagających lub pracowników świetlic. Pomimo ewidentnych postępów, głównie w zakresie poprawy opinii na temat wartości edukacji u znaczącej części tej społeczności, to jednak uznanie to nie jest wprost proporcjonalne do czynionych wysiłków, by zastosować w praktyce nowe wartości. Problemy w kontaktach nauczycieli z uczniami oraz pomiędzy ich rodzicami a gronem pedagogicznym, złe wyniki w nauce w połączeniu z małą frekwencją nie należą do rzadkości.

Rodzina romska z całą pewnością uważa dzieci za swe najcenniejsze dobro. Jednak nie przekłada się to na wpajanie im wartości, które są potrzebne, by mogły one w przyszłości funkcjonować w równorzędnym do innych dzieci sposób w społeczeństwie większościowym. Dzieci w różnych względów bardzo wcześnie uczone są samodzielności

w sposób nie tyle zaplanowany, ile wymuszony sytuacją. Jak pisze Dobrowolska (2011, s. 222):

Cyganie nie dysponują właściwie szczególnymi metodami wychowawczymi, a ich troska o dziecko sprowadza się do zapewnienia mu żywności i odzieży. Do romskich zwyczajów nie należy zbytnia dbałość o wyposażenie dziecka w wiedzę i umiejętności.

Oczywiście, nie należy odnosić tej opinii do wszystkich romskich rodzin, jednak w grupach szczególnie wykluczonych (obarczonych silnymi ograniczeniami z racji występujących w rodzinach różnego rodzaju patologii), można zaobserwować to, o czym mówi Dobrowolska. Należy się również zgodzić z jej wywodem, w którym przekonuje, że szkoła nie jest w stanie doprowadzić dziecka do osiągnięcia odpowiednich (społecznie użytecznych i akceptowanych) kompetencji społecznych w sytuacji, gdy pozostaje ono pod odmiennie ukształtowanym i przemożnym wpływem własnego środowiska:

Jeśli rodzina kształtuje aktywność poznawczo-społeczną dziecka i jego rozwój moralny w sposób odbiegający od społecznie uznawanych i pożądaných norm czy zasad, to jego kompetencje społeczne niezależnie od działań edukacyjnych szkoły wydają się upośledzone. Towarzyszące im niskie poczucie własnej wartości, odrzucenie ze strony rówieśników oraz odmienne od nich kody kulturowe tworzą dobre podłoże dla społecznej marginalizacji. Mechanizm ten był i jest charakterystyczny dla wielu dzieci romskich, które urodziły się w środowiskach społecznie wykluczonych, a z uwagi na fakt swojej romskości poddane są podwójnej ekskluzji społecznej (Dobrowolska, 2011, s. 222).

Problem, z którym musi sobie radzić szkolnictwo, nie polega jednak wyłącznie na występowaniu niespójności w obrębie komunikacji obu środowisk. Również w ramach samej instytucji mamy do czynienia z licznymi niedociągnięciami, a czasem również z brakiem kompetencji. W tym kontekście na uwagę zasługują badania przeprowadzone przez Dobrowolską w grupie nauczycieli pracujących w kilku polskich województwach. Wskazują one, że 81% respondentów nie posiada doświadczenia w nauczaniu dzieci polskich i „obcych”, a 42,8% jest zdania, że w polskiej szkole obecne są stereotypy i uprzedzenia kulturowe (Dobrowolska, 2011, s. 231-232). Badaczka stwierdza, że trudno jest dokonać oceny stopnia przygotowania nauczycieli w Polsce do pracy z dziećmi romskimi. Ci, którzy zajmują się nimi w swojej praktyce bezpośredniej, mają z pewnością możliwość nabywania odpowiedniego doświadczenia i indywidualnego doksztalcania się w zakresie komunikacji międzykulturowej.

Badania wykazały też, że duża część nauczycieli nie posiada odpowiednich kompetencji psychologicznych i społecznych, które pozwalają na długoterminowe radzenie sobie z pojawiającymi się wyzwaniami (Weigl, 2019, s. 178)¹⁴.

Podsumowując, można stwierdzić, że Romowie do tej pory nie pokonali niechęci w stosunku do edukacji szkolnej. Podawane przez nich argumenty w dalszym ciągu dotyczą przeświadczenia o tym, że ich dzieci spotykają się w szkole z niechęcią ze strony innych uczniów oraz nauczycieli, którzy nie rozumieją problemów romskiego dziecka; głównie jego odmienności w zakresie współżycia społecznego, jak i sposobu przyswajania wiedzy.

Tym, co kryje się za wymienionymi powyżej problemami, wydaje się sytuacja, którą Simmel (2008, s.433) określił mianem tyranii przeciętności. W tym wypadku przeciętność typowej mentalności społecznej znajduje swój wyraz w eliminacji inności, która nie pasuje do określonych i zadomowionych wzorców. Podejście szablonowe, stosowane szczególnie w szkolnictwie podstawowym, gdzie system oceniania oparty jest na ściśle opracowanych wytycznych, nie pozwala na kształcenie, jak również docenianie inności dzieci należących do kultury, w której sposób doświadczania rzeczywistości oparty jest na oralnym kodzie i nie znajduje łatwego przełożenia na kod, jakim z oczywistych względów posługuje się instytucjonalne szkolnictwo. Przeciętność ta nie pozwala również na wypracowanie programów edukacyjnych nakierowanych na rzeczywistość, a nie tylko formalnie poprawną pomoc, która umożliwiałaby nawiązanie realnego dialogu, uwzględniającego dzielące obie kultury różnice. Również Nowicka (2019, s. 101) zauważa, że brak odpowiedniego, skierowanego i odpowiadającego potrzebom romskich dzieci programu nauczania, może być w dużej mierze odpowiedzialny za ciągle niski stopień osiągnięć dzieci romskich w publicznym szkolnictwie. Wynika to z faktu, że:

Oficjalnie nie zaprzecza się, że uwarunkowania kulturowe decydują o sukcesie edukacyjnym lub jego braku u dziecka romskiego, ale w gruncie rzeczy programy nie zawierają treści, które by uwzględniały tę odmiennność.

¹⁴ Weigl, (2019, s. 179-180) podaje wyniki badań Stanisławy Tucholskiej oraz Grażyny Poraj nad grupą zawodową nauczycieli. Są one niezwykle ciekawe, gdyż ukazują poważne zróżnicowanie w ramach badanej grupy pod względem dopasowania do zawodu. Wnioski, które z nich wypływają, dają podstawy do dyskusji nad możliwościami wprowadzenia istotnych zmian w przebiegu kształcenia dzieci romskich. Jak wykazały badania Tucholskiej z 2009 r., jedynie 33% nauczycieli jest bardzo dobrze dopasowanych do zawodu, tzn. mają wszystkie cechy oraz silną wewnętrzną motywację do stałego konfrontowania się ze zmieniającymi się realiami szkoły, oraz potrzebami uczniów.

W edukacji, tak jak i w innych wymiarach życia społecznego, różnice kulturowe zazwyczaj dzielą, choć w warunkach szczególnych mogłyby łączyć i budować. Międzykulturowość w szkole – szczególnie międzykulturowość zapoznana, jaka ma miejsce w przypadku relacji „polsko-romskich” – bez wątpienia dzięki specjalnemu, „nieprzeciętnemu” podejściu miałyby dużą szansę na wyrwanie obu stron ze schematycznego myślenia o sobie i innych, wprowadzając dzieci, a przez nie i ich rodziny w zupełnie nowy wymiar stosunków. Z własnego doświadczenia, wypływającego z pracy w romskiej świetlicy dla dzieci, znajdującej się w bezpośredniej bliskości osiedla zamieszkiwanego przez grupę Romów Karpackich wiem, że jedynie najmłodsze dzieci (zwłaszcza te, które jeszcze nie rozpoczęły edukacji instytucjonalnej) są zainteresowane nauką – pisanie, czytanie, opowiadaniem, liczeniem. Od chwili rozpoczęcia nauki zainteresowanie to maleje wprost proporcjonalnie do ich wieku i przechodzenia z klasy do klasy. Wydawałoby się, że szkoła jest w stanie wdrożyć je w naukę, zainteresować i wzbudzić ciekawość; przynajmniej w zakresie indywidualnych predyspozycji dziecka. Jednak tak się nie dzieje. Oczywiście, duże znaczenie ma stosunek rodziców i rodzin do szkoły, jak również to, że wiąże się ona z szeregiem wyrzeczeń, które obce są ich stylowi życia (obowiązek chodzenia do szkoły bez względu na pogodę i nastrój, konieczność odrabiania lekcji i samodzielnego uczenia się) jednak nie zaobserwowałam niemal żadnego zainteresowania ani samą szkołą, ani nauczaniem w niej przedmiotami. Jedynymi wyjątkami były lekcje muzyki i wychowania fizycznego, które z racji specyfiki nauczania tych przedmiotów we wczesnych klasach szkoły podstawowej, zależą bardziej od wrodzonych talentów dziecka, niż poświęcaniej na ich naukę wysiłkom.

Charakterystyczne jest, że dzieci romskie uczęszczające do klas I-III bazują na wrodzonej inteligencji, która umożliwia im stosunkowo łatwe przyswojenie przekazywanej przez nauczyciela wiedzy. Począwszy jednak od klasy IV, wyniki romskich uczniów ulegają skokowemu obniżeniu, prowadząc najczęściej do nagromadzenia się zaległości w nauce w stopniu, który przestaje być możliwy do nadrobienia¹⁵. Nie radząc sobie ze wciąż poszerzającym się materiałem lekcyjnym,

¹⁵ O podobnej zależności wspominał również Kwadrans (2015, s. 216), opisując sytuację romskich uczniów w okresie po 1964 r. Uczniowie powyżej IV klasy szkoły podstawowej nie wykazywali postępów w nauce i od tej klasy przestali w dużej mierze dostawać promocje do klas wyższych.

tracą one motywację do uczenia się, a nawet dalszego uczęszczania na lekcje.

Zanik motywacji, jak i ambicji spowodowany jest przez niedostosowanie sposobu kształcenia do realiów życia tych dzieci. Problem polega na tym, że realia te są różne w zależności od miejsca ich zamieszkania i najczęściej związanych z nim warunków ekonomicznych i gospodarczych, mentalności rodziny, wpływów środowiskowych itp.

Problemy w relacjach społeczność romska – system powszechnego szkolnictwa wynikają również z lęku przed utratą własnej kultury, gdyż:

Szkoła jest miejscem zderzenia efektów socjalizacji pierwotnej, której romskie dziecko podlega w środowisku rodzinnym, z wymogami socjalizacji wtórnej. Szkoła nie przekazuje jedynie informacji, ważniejszym jej zadaniem jest przekazywanie wzorców zachowań i wartości, które należą do kultury większościowej (Nowicka, 2019, s. 100).

Oznacza to, że zostają w niej „narzucone” schematy myślenia i modele postępowania charakterystyczne i właściwe z punktu widzenia kultury społeczeństwa większościowego. Jej celem jest wychowanie dziecka w sposób odpowiedni do wymogów otaczającej go rzeczywistości społeczno-gospodarczej. Nowicka zwraca uwagę, że nie występuje kolizja pomiędzy socjalizacją pierwotną a wtórną w sytuacji, gdy dziecko wyrasta w kulturze, w której zakorzenione są oba te procesy. Jednak w przypadku romskiego dziecka sytuacja jest inna, wchodząc do szkoły, przekracza ono „Rubikon kulturowy” (Nowicka, 2019, s. 102). W szkole doświadcza swojej inności najpierw w postaci odmiennego języka, w którym nie tylko musi porozumiewać się z innymi dziećmi i nauczycielami, ale również rozumieć treść przekazywanej wiedzy z różnych dziedzin. To ostatnie, nawet w obecnych warunkach nie jest proste, z uwagi na fakt braku styczności w rodzinie z wyrazami dotyczącymi niecodziennego słownictwa, jak również braku wdrożenia w abstrakcyjny sposób myślenia. Innym czynnikiem wzmacniającym doświadczenie inności w szkole jest funkcja specjalnego „opiekuna” – czyli asystenta romskiego, który swoją obecnością niejako zaświadcza o tej inności. Jeszcze innym czynnikiem jest wprowadzenie specjalnego systemu pomocowego dla romskich dzieci.

Odwołując się do własnych doświadczeń i obserwacji, uważam, że powszechnie pozytywnie oceniane „narzędzia integracji” nie biorą pod uwagę ich negatywnego wpływu. Z psychologicznego punktu widzenia bowiem podkreślanie inności poprzez szereg widocznych działań (szczególnie o charakterze pomocowym) nie sprzyja wzmocnieniu poczucia wartości oraz pewności siebie u jej odbiorców. Budzi również negatywne odczucia u pozostałych uczniów i ich rodzin. Dotyczy to takich elementów

pomocy programowej jak darmowe obiady, wyprawki szkolne, ewentualnie pokrywanie kosztów wycieczek itd. Również wspieranie dziecka w sytuacjach konfliktowych wytwarza pewien rodzaj ochronnego parasola dla romskich uczniów. Jak każde działanie „widoczne publicznie” i skierowane do konkretnych odbiorców, stawia obdarowanych w sytuacji wyróżnienia w stosunku do reszty wspólnoty w tym wypadku szkoły. Dzieci szczególnie mocno doświadczają i wyczuwają napięcia, które są skutkiem, ale i przyczyną ich problemów w szkole. W tym wypadku jednak pozytywne aspekty, zwłaszcza rola asystenta romskiego w szkole (z uwagi na fakt, że jest nim Rom) szczególnie dla młodszych dzieci przewyższają skutki negatywne. Warto jednak pamiętać o zagrożeniach związanych z tą rolą, jak i z niektórymi programami pomocowymi.

4.2. Problem pracy

We współczesnym świecie praca pozostaje jedną z najważniejszych wartości. Umożliwia nie tylko zaspokojenie podstawowych potrzeb życiowych rodziny, lecz także będąc wyznacznikiem statusu społecznego, wywiera wpływ na prawie wszystkie sfery życia jednostki. Z tego względu z brakiem pracy wiąże się szereg zjawisk, które skutkują pogorszeniem dobrostanu jednostki, jak i całych rodzin. Zagadnienie bezrobocia cechuje duży stopień złożoności dlatego też należy rozpatrywać je biorąc pod uwagę szereg czynników, które odpowiedzialne są za ten stan, jak i te aspekty, które wiążą się ściśle z psychologicznymi konsekwencjami, zwłaszcza długotrwałego pozostawania w sytuacji braku pracy. Pomianowski (Psychologiczne konsekwencje ...) zwraca uwagę na podstawowe problemy, które związane są z omawianym zjawiskiem:

Brak pracy to w istocie problem niemożności zorganizowania sobie życia opartego na jakimś porządku, logice, sensie. Życia, w którym zdarzenia mają przewidywalny, przyczynowo-skutkowy charakter, w którym obowiązują jakieś reguły umożliwiające planowanie i podejmowanie działań ofensywnych i rozwojowych, a jednocześnie możliwe jest przewidywanie problemów i podejmowanie adekwatnych działań zaradczych. Sfera pracy integruje funkcjonowanie człowieka na wielu płaszczyznach i jednocześnie sprzyja poczuciu kierowania życiem.

Na rolę pracy w budowaniu pozycji społecznej, ważnej w budowaniu obrazu siebie, zwraca uwagę poniższa wypowiedź:

Osoba pozostająca bez pracy znajduje się w bardzo trudnej, kryzysowej sytuacji, bowiem stała praca w nowoczesnym społeczeństwie jest nie tylko źródłem dochodu, ale także ważnym czynnikiem rozwoju i statusu społecznego. (Pufal-Struzik, 2016, s. 68).

Zjawisko bezrobocia uważane jest przez badaczy, jak również przez opinię społeczną, za jeden z głównych powodów wykluczenia społecznego Romów. Problem ten dotyczy Romów zamieszkujących w różnych krajach Unii Europejskiej. Szczególnie zła sytuacja pod tym względem występowała w Słowenii i Bułgarii. Również w Polsce, jak wykazały badania z 2006 r. przygotowane w ramach projektu *Romowie na rynku pracy* zrealizowanego w *Programie Inicjatywy Wspólnotowej EQUAL*, skala tego zjawiska jest ogromna - 90% bezrobocie (Giza, 2015, s. 140). Najbardziej dotknięta tym problemem jest grupa Romów Karpackich, która stanowi około ¼ całej populacji Romów w Polsce (Paszko, 2007, s. 27). Zdaniem Mroza bezrobocie, którego doświadczają Romowie, ma charakter naturalny, chroniczny oraz strukturalny. Naturalne bezrobocie tłumaczy on brakiem chęci podjęcia pracy przez Romów wynikającym z niesprzyjającej im sytuacji w lokalnych środowiskach oraz brakiem warunków społeczno-ekonomicznych, które motywowałyby do podjęcia starań o pracę. Bezrobocie wśród Romów cechuje również trwałość i swoiste dziedziczenie tego stanu. Za wymiar strukturalny odpowiedzialne są, zdaniem tego autora, makroekonomiczne i społeczne czynniki zewnętrzne (Leśniak, 2014, s. 111). Badacze tej społeczności uważają, że najważniejszymi czynnikami powodującymi ten stan są braki w zakresie wykształcenia, kwalifikacji i doświadczenia zawodowego oraz brak wzorców pracy w rodzinie. Z tego względu rację należy przyznać tym badaczom, którzy podkreślają społeczne i kulturowe uwarunkowania bezrobocia wśród tej społeczności. Odrębność kulturowa Romów stanowi bardzo ważny czynnik utrudniający tej grupie odnalezienie się na rynku pracy nowoczesnego społeczeństwa. Z jednej strony ograniczenia tworzy sama kultura romska, z drugiej natomiast brak jej zrozumienia, a nawet wiedzy na jej temat przez społeczeństwo większościowe. Praca dla Romów ma odmienny niż dla reszty społeczeństwa cel – ma przynieść korzyść po pierwsze rodzinie, po drugie grupie a na końcu osobie, która tę pracę wykonuje, gdyż, jak pisze Paleczny (2007, s. 92):

Poziom szacunku społecznego Roma nie jest mierzony jego pozycją społeczno-zawodową, ale zaradnością, umiejętnością utrzymania własnej rodziny. (...) Praca ma służyć nie rozwojowi własnej kariery, budowaniu własnej pozycji, ale wszystkim członkom wspólnoty. To jest cecha kultur tradycyjnych.

Można powiedzieć, że praca nie stanowi w kulturze romskiej wartości sama w sobie; ma funkcję instrumentalną – zaspokajania potrzeb. Dlatego też Bartosz jest zdania, że: „Cygan może nie pracować dopóty, dopóki jego rodzina ma co jeść. Podjęcie przez niego wysiłku związanego z zarobkowaniem cechuje zazwyczaj intensywność i krótkotrwałość” (Dobrowolska, 2011, s. 187). Do przyczyn problemów z odnalezieniem się na rynku pracy zaliczyć można również utrwalone przez stulecia stereotypy, obowiązek manifestowania romskości oraz sytuację kobiet w ich kulturze (Szewczyk, 2016, s. 71).

Dyskryminacja statystyczna należy do pojęć związanych z ekonomiczną teorią nierówności opartej na stereotypach dotyczących osób lub grup należących do odmiennych niż reszta społeczeństwa kultur. Jak pisze Prokop (2016, s. 145), wiąże się ona z zagadnieniem samospełniających się przepowiedni i stanowi prawdopodobnie przyczynę dyskryminacji Romów na rynku pracy, ponieważ:

Przeświadczenie o istnieniu dyskryminacji zmniejsza motywację do zdobywania umiejętności i nawyków pracy, a tym samym sceptyczne oczekiwania pracodawców mogą zostać ostatecznie potwierdzone.

Opinie przedsiębiorców na temat Romów wiążą się jednak nie tylko z utrwalonym w społeczeństwie stereotypem. Romowie nie cieszą się ich zaufaniem również z powodu braku cech, koniecznych w każdym z zawodów. Należą do nich przede wszystkim: kwalifikacje i doświadczenie zawodowe. Do cech, które w większym stopniu związane są z funkcjonującym w społeczeństwie stereotypem, należy zaliczyć: systematyczność, wytrwałość, elastyczność, dyspozycyjność oraz punktualność. Pracodawcy nie są zainteresowani inwestowaniem w przygotowanie do zawodu osób, które mogą po krótkim czasie, nawet z błahych powodów, zrezygnować ze współpracy. Również własne, negatywne doświadczenia przedsiębiorców utwierdzają ich w uprzedzeniach.

Innym problemem jest traktowanie Romów jako migrantów, czyli społeczny element zewnętrzny, który nie przyczynia się do rozwoju społeczno-ekonomicznego zamieszkiwanych przez siebie terenów (Szewczyk, 2016, s. 72).

Również, zdaniem organów Unii Europejskiej, pomimo podejmowanych przez nią wysiłków, by poprawić sytuację bytową Romów nie widać wyraźnych zmian. Szewczyk (2017, s. 36-37) zauważa, że przyczyną tego stanu rzeczy może być niedostosowanie działań do rzeczywistej sytuacji Romów. Owo niedostosowanie widzi on w propozycjach, które są zbyt zaawansowane i z racji skupienia się na ich wprowadzaniu w życie, pomijane

są same podstawy problemów. Do takich podstaw należy, zdaniem autora, właśnie praca nad zmianą panujących stereotypów i związanej z nimi dyskryminacji tej mniejszości. Romowie, jak pisze, mają nadzwyczaj silny kapitał społeczny – składają się na niego siła więzi i relacji wewnątrzgrupowych. W przypadku Romów są one nie tylko silne, ale i rozległe oraz funkcjonują w sposób bardzo efektywny. Szewczyk powołuje się na Fukuyamę, który uzależniał siłę kapitału społecznego od występowania zestawu wartości, do których należą prawdomówność, wywiązywanie się z obowiązków i wzajemność w stosunkach. Wiążą się one z kategorią zaufania i jak stwierdza autor, dokładnie pasują do romskiego systemu normatywnego. Należy jednak dodać, że choć Romowie dysponują silnym kapitałem społecznym, to jednak charakterystyczne dla tej grupy jest ubóstwo społeczne, które wynika z faktu, że ten kapitał jest kapitałem wewnętrznym, tzn. skierowany jest jedynie na własną grupę i jako taki jest kapitałem etnicznym. Przyczyną tego stanu rzeczy jest zasięg zaufania, które w przypadku Romów nie przekracza granic etniczności. Przekroczenie tego ograniczenia poprzez wzrost zaufania wobec społeczeństwa większościowego wpłynęłoby pozytywnie, nie tylko na sytuację samych Romów, ale i całego społeczeństwa obywatelskiego. Można tego dokonać jednak jedynie poprzez zmniejszenie stopnia dyskryminacji Romów przez społeczeństwo dominujące (Szewczyk, 2017, s. 37).

4.2.1. Sposoby zarobkowania

Ficowski (1989, s. 86-93) podaje, iż typowymi dla Cyganów zawodami, które wykonywali oni od pokoleń były: kotlarstwo, kowalstwo i muzykaństwo. Oprócz nich zajmowali się też niedźwiednictwem i szczurołapstwem. Kobiety zarabiały wróżbiarstwem i sztuczkami magicznymi mającymi na celu odczynianie różnego rodzaju uroków. Jeszcze inni wyrabiali szczotki do czesania pędzli i drobne wyroby z drewna. Popularnym zajęciem był handel końmi, na których Cyganie znali się bardzo dobrze. Posiadali również wiedzę potrzebną do leczenia ziołami. Do czasów komunistycznych przetrwało jednak tylko kotlarstwo i muzykaństwo. Stało się tak z powodu prymitywnego sposobu uprawiania profesji, które zanikły przez rozwój fabryk i dobrze wyposażonych kuźni. Nie mogąc z nimi konkurować, zatrudniali się oni przy niskopłatnych zajęciach np. przy tłuczeniu kamieni. Cyganie, jak podaje Ficowski, byli bardzo oporni na naukę nowych zawodów. Gdy byli do tego zmuszeni sytuacją, wybierali inne tradycyjnie własne zawody

lub nie mogąc tego zrobić, zaczęli kraść lub stosować praktyki związane z różnego rodzaju wyłudzeniem potrzebnych im dóbr (Ficowski, 1953, s. 72-93).

W kulturze romskiej istnieje swego rodzaju wykaz profesji, którymi Rom nie może się zajmować, a które wynikają z zasad *Romanipenu*. Zakazanymi zawodami są np. sprzątaczką, salowa, pielęgniarka, położna i lekarz. Tym, co je łączy jest stały kontakt z nieczystościami lub wydzielinami ludzkiego ciała, które mają działanie kalające. Zakazane są również te zawody, które mogą powodować wystąpienia przeciwko innym Romom np. prawnik czy też policjant. Jednak jak pokazują to badania przeprowadzone w Polsce wśród Romów Karpacczych (Szewczyk, 2016, s. 67-68), zasady ograniczające dostęp do tych zawodów nie są przez Romów zbyt przestrzegane. Romscy respondenci w pierwszym rzędzie wykazywali zainteresowanie pracą w charakterze sprzątaczką lub palacza. Również zawód pielęgniarki okazał się popularny. Młodzież romska ceni przede wszystkim pracę sprzedawcy lub handlowca. Dorośli natomiast zawód pracownika fizycznego, stolarza, mechanika, krawcowej i wóźki.

Paszko (2007b, s. 49) wymienia inne formy zarobkowania Romów. Należą do nich: handel (zwłaszcza używanymi samochodami, tekstyliami, dywanami oraz antykami i starociami), prowadzenie restauracji, stacji benzynowych oraz inwestycje w nieruchomości. Dotyczy to Romów, którzy po przełomie w 1989 r. z racji własnej przedsiębiorczości odnieśli sukces finansowy. Zaliczają się oni prawie zawsze do przedstawicieli grup Polska Roma, Kełderaszy czy też Lowarów. Jednak jak zaznacza autor, nie jest to liczna grupa. Większość Romów pracuje dorywczo przy pracach budowlanych lub zajmując się zbieraniem złomu i odzyskiwaniem materiałów szlachetnych z różnego rodzaju sprzętów RTV i AGD. W wykonywanie tych zajęć włączane są często dzieci, co nie tylko zmniejsza ich zainteresowanie nauką w szkole oraz wpływa na frekwencję, lecz także utrwała obecny u Romów obraz stosunku nauki do pracy, ukazując brak związku pomiędzy nauczaniem przedmiotami a realiami codziennego życia.

4.2.2. Pomoc społeczna

Powszechny jest pogląd, że Romowie utrzymują się głównie z różnego rodzaju zasiłków oferowanych przez pomoc społeczną. Z właściwym dla tej kultury sprytem wykorzystują wszystkie możliwości, by móc skorzystać z jak największej ilości środków pomocowych. Z tego względu częste są przypadki, w których rodzina (zwykle matka)

starają się o stosowne zaświadczenia o niepełnosprawności intelektualnej lub fizycznej dla swoich dzieci, nie dbając o długofalowe skutki takich zabiegów. Strata uprawnień wynikających z posiadania niepełnosprawnego dziecka jest przez nich rozumiana na sposób utraty swego rodzaju „pensji”. Brak sformalizowanych związków umożliwia też pobieranie środków finansowych przyznawanych matkom samotnie wychowującym dzieci.

Jak wykazał raport *Romowie – bezrobocie. Elementy opisu położenia społecznego Romów w Polsce* w 1999 r. Romowie niechętnie współpracowali z Urzędami Pracy oraz nie korzystali z oferowanych im kursów przygotowania zawodowego. Wyjaśniali to brakiem zaufania do urzędników oraz przeświadczeniem, że oferowane im kursy nie będą mogły pomóc im w uzyskaniu stałego zatrudnienia (Giza, 2015, s. 140). Sytuacja, jak pokazują to chociażby publikacje w czasopiśmie, uległa zmianie o tyle, że obecnie Romowie chętnie uczestniczą w proponowanych im szkoleniach i stażach, jednakże nie skutkuje to podjęciem pracy lub własnej działalności gospodarczej po ich ukończeniu. We wrześniu 2014 roku ukazał się artykuł w piśmie Sądeczanie, pt. „PUP o szkoleniu Romów: nasz sukces, porażka uczestniczek” (PUP o szkoleniu Romów ...), który stanowi bardzo dobrą ilustrację tego, jak kształtują się relacje polsko-romskie na płaszczyźnie zarówno aktywnych (zainteresowanych), jak i pasywnych środowisk reprezentujących polskie i romskie społeczeństwo. Artykuł zawierał pełną treść listu zastępcy dyrektora PUP w Nowym Sączu, skierowanego do redakcji w odpowiedzi na negatywne wypowiedzi internautów, na temat działań podjętych przez ten urząd na rzecz społeczności romskiej. Urząd pracy przygotował projekt dla romskich kobiet z gmin Łącko i Grybów, który powstał po wielu konsultacjach z romskimi mieszkańcami osad, w których panowało niemal 100% bezrobocie. Romowie z tego terenu borykają się z wszystkimi problemami, które charakteryzują tę mniejszość etniczną, tj. brakiem wykształcenia, częstym analfabetyzmem, słabą znajomością języka polskiego, negatywnym podejściem do edukacji szkolnej, brakiem jakichkolwiek kwalifikacji zawodowych oraz przywiązaniem do pomocy społecznej. Trwający dwa lata (2011-2012) projekt, dotyczył aktywizacji zawodowej kobiet, które w romskiej kulturze odgrywają zasadniczą rolę w utrzymywaniu i funkcjonowaniu rodzin. 30 uczestniczek uczęszczało na warsztaty z psychologiem i doradcami zawodowymi, zajęcia językowe oraz zajęcia dostosowane do ich zainteresowań. Wśród nich były szkolenia z zakresu ogrodnictwa, florystyki, cukiernictwa i gotowania przygotowujące do podjęcia własnej działalności gospodarczej. Urząd zapewnił stypendia szkoleniowe i stażowe, dojazdy, catering oraz opiekę nad

dziećmi. W projekcie uczestniczyła również asystentka romska, której zadaniem było dbanie o frekwencje, z uwagi na problemy z systematycznością, odpowiedzialnością i samodyscypliną uczestniczek. Dzięki podjętym środkom Romki ukończyły szkolenia i 6- miesięczne staże. Jednak, jak pisze autorka, nie poprawiło to ich sytuacji na rynku pracy:

Jeśli można tu mówić o czyjejs porażce, to niestety samych uczestniczek, które mimo stworzonych możliwości nie wykorzystały szansy i nie podjęły wyzwania pracy na otwartym rynku, nadal oczekując roztaczania nad nimi przez urząd parasola ochronnego w postaci dowożenia, karmienia, pilnowania, negocjowania z pracodawcą specjalnych warunków (dodatkowe przerwy na papierosa), zapewnienia pracy w grupie innych Romek. One nie chciały pracy, tylko domagały się kolejnego projektu i stypendiów. Podsumowując cały projekt i jego efekty, należy z całą mocą podkreślić jedno – tej społeczności nikt nie będzie w stanie pomóc, jeśli oni sami nie pomogą sobie, jeśli nie zrozumieją, że żeby żądać, najpierw muszą dać coś od siebie. A to można osiągnąć tylko poprzez edukację i jeszcze raz edukację oraz zmusną pracę socjalną (PUP o szkoleniu Romów ...).

Warto dodać, że koszt projektu wyniósł 1 190 262 zł i był współfinansowany ze środków Funduszy Unii Europejskiej w ramach Programu Operacyjnego Kapitał Ludzki 2007-2013.

Jak wykazał Raport z wizytacji osiedli romskich, również inne propozycje pracy subsydiowanej kierowanej do Romów w 2013 r. przez PUP w Powiecie Nowosądeckim nie zaowocowały podjęciem przez nich stałego zatrudnienia. Oferowana praca – monter okien, kurier przesyłek, pakowacz w firmie meblowej, sprzątaczką biurową oraz praca za granicą przy zbiorze owoców – nie spotkała się z zainteresowaniem Romów (Łakoma i in., 2014, s. 23). Powyższe przykłady pokazują, że Romowie Karpaccy, zamieszkujący górskie tereny Małopolski, stanowią wyjątkowo trudnego odbiorcę programów na rzecz społeczności romskiej. Podsumowuje to Jan Dziedzina - wójt gminy Łącko, która od lat boryka się z problemami Romów zamieszkujących wieś w Maszkowicach:

W Maszkowicach większość ludzi wymaga współczucia, ale ich sytuacje się nie zmienia, bo od lat zamiast przysłowiowej wędki dostają rybę. To są miliony, które w ciągu ostatnich lat przeszły przez tę osadę. i mówię tutaj o wsparciu socjalnym, takim jak rządowy program 500 plus, zasiłki okresowe, zasiłki celowe. Pytanie, gdzie są te pieniądze, co się z nimi stało? Taka polityka nie przybliży nas ani o krok do rozwiązania problemu (To już koniec ...).

W dokumencie *Informacja o wynikach kontroli. Realizacja przez gminy z województwa małopolskiego zadań w ramach programu integracji społeczności romskiej*

w Polsce na lata 2014-2020, (Gov.pl) stwierdzono, że działania na rzecz zmniejszenia bezrobocia wśród tej społeczności nie przyniosły prawie żadnego efektu. Za przyczynę tego stanu rzeczy uznano niewystarczające umiejętności do wykonywania określonych prac, brak chęci do podjęcia stałej pracy oraz do podniesienia kwalifikacji zawodowych. Jako barierę wskazywano również brak zaufania społecznego do Romów. Działacz romski, redaktor naczelny dwumiesięcznika „Romano Atmo” Roman Chojnacki uważa jednak, że jest to wina panującego stereotypu Roma, jako nieroba oraz nietrafionych propozycji szkoleń oferowanych przez urzędy pracy (Bańka, 2018, s. 38-39). Najbardziej negatywnie ocenia działania programu, a nawet sam program prezes Stowarzyszenia Romów w Polsce Roman Kwiatkowski, który stwierdza wprost:

Byłem zwolennikiem tego programu, ale zmieniłem zdanie. Dziś uważam, że Romom nie jest potrzebny żaden program, szczególnie integracyjny. My jesteśmy obywatelami, a nie emigrantami czy uchodźcami. W Polsce jesteśmy od sześciu wieków. Powinniśmy mieć takie same prawa jak inni obywatele. Dziecko w szkole powinno dostać asystenta, jeśli ma problemy w nauce, a nie jeśli jest Romem. To samo z remontami domów i świadczeniami socjalnymi. To, że Romowie dostali więcej niż inni, tylko podsycало niechęć do Romów, a w nich samych budowało postawę roszczeniową (Bańka, 2018, s. 38-39).

Jak wykazały badania Leśniak (2014, s. 110-112) na temat oceny działań rządowych programów na rzecz społeczności romskiej przeprowadzone wśród romskiej starszyny:

Romowie oczekują przede wszystkim wsparcia finansowego; nie interesuje ich raczej pomoc w postaci wszelkiego rodzaju informatorów, poradników, broszur z użytecznymi dla nich informacjami dotyczącymi choćby przysługujących im praw, ale też obowiązków. Postawa roszczeniowa wobec instytucji pomocowych udzielających głównie świadczeń pieniężnych jest pewną stałą tej społeczności, a przekazywane na tę pomoc środki finansowe mogą przyczynić się do utrwalenia tej postawy.

O negatywnych komentarzach dotyczących różnorodnych form pomocy Romom pisałam już w III rozdziale pracy, w tym miejscu wypada jedynie zaznaczyć, że również romskie elity, oraz Romowie, którzy odnaleźli się w sytuacji wymagań nowoczesnego rynku pracy, są zdania, że działania pomocowe, które prowadzone były do tej pory przez różnego rodzaju instytucje, nie przynoszą dobrych efektów i działają wręcz na szkodę samych Romów, poprzez rozbudzanie postaw roszczeniowych oraz budowanie postaw związanych z wyuczoną bezradnością. Można, nieco na wyrost, założyć,

że w przypadku pracy (ale dotyczy to również innych wymiarów wykluczenia społecznego Romów) świadczona im pomoc utrwała, zamiast niwelować, stereotypowy obraz Roma. Wiedza, którą może zdobyć każdy przy pomocy środków masowego przekazu, na temat kwot, które są wykorzystywane na działania pomocowe dla tej etnicznej mniejszości, a które i tak nie dają zamierzonych skutków, sprawia, że w odbiorze społecznym rośnie wobec nich negatywne nastawienie.

Romowie najczęściej uważają, że nie mają realnych szans na znalezienie zatrudnienia, a kierowane do nich kursy doszkalające nie pomagają. Za przyczynę tego stanu rzeczy uznają powszechnie dyskryminację z uwagi na przynależność etniczną (Łakoma i in. 2014, s. 22). Również Gerlich i Kwiatkowski piszą, że w poczuciu samych Romów dominują wypowiedzi typu:

„Na pewno 99%, a nawet więcej, naszych ludzi nigdzie żadnej pracy nie ma. Bo dla Cygana roboty nie dadzą...”. W dyskursie potocznym pojawia się nawet podejrzenie, iż Romowie są świadomie i celowo separowani od rynku pracy; świadomie spychani na pozycje ekonomicznie peryferyjne. Jest to pojmowane w kategoriach wykluczenia społecznego, wywołanego jednak czynnikiem niechęci etnicznej”.

Z drugiej strony natomiast mamy wypowiedź wyraźnie wskazującą na to, że Rom może liczyć jedynie na siebie:

„My od wieków pracowali, no zawsze, bo żyć trzeba. Zawsze robota koło Cygana jest. Szuka i znajduje. Dadzą nam zgodę na to, no to lepiej będzie, a nie takie tam robienie jak teraz (...).Cygany pracy nie dostanie, każdy to wie to i swoje robić musi”. „Bieda, oj bieda wszędzie u Cyganów” (Gerlich M.G., Kwiatkowski R.).

Dyskryminacja i stereotypizacja to dwa zjawiska, które zawsze pojawiają się przy omawianiu problemów z pracą Romów. Z drugiej strony można spotkać się z takimi wypowiedziami, jak poniższa, które w zupełnie inny sposób ukazują podejście do tego tematu pewnej grupy Romów:

W województwie elbląskim Cyganka z grupy Bareforytka Roma (warszawscy Romowie) orzekła: „My pracować nie będziemy, my nie z takich, co pracują. Chyba żeby nas z pistoletem do roboty pędzili. Ale inaczej -nie!” (Kuźniak, 2013, s. 129).

Zazwyczaj przy tego typu rozbieżnościach prawda ukryta jest gdzieś pośrodku.

Niechęć do zatrudniania Romów wykazywana przez przedsiębiorców, doświadczenia urzędników pracujących nad programami na rzecz zmniejszenia bezrobocia, wypowiedzi samych Romów do osób, które z różnych względów zainteresowane są ich zdaniem na temat możliwości podjęcia pracy oraz przeświadczenia Romów, wynikające z wielowiekowej tradycji na temat tego, czym i jaka powinna być praca, by Rom mógł ją wykonywać, splatają się w węzeł, który coraz bardziej przypomina gordyjski.

4.2.3. Rodzina a praca

Bieda i długotrwałe bezrobocie występujące w romskich osadach utrudniają, a często i uniemożliwiają jednostce podjęcie starań o zmianę sytuacji bytowej. Sukces związany z poprawą sytuacji materialnej osoby należącej do danej wspólnoty sprawia, że ta poprawa może stać się dla niej źródłem dodatkowych obciążeń, tak w obszarze finansowym, jak i psychicznym. Wiąże się to z regułami współżycia we wspólnocie, którą tworzą w znacznej mierze rodziny połączone ze sobą więzami pokrewieństwa. Poprawa warunków bytowych jednej osoby, a co za tym idzie jednej rodziny, prowadzić może do konieczności udzielania pomocy finansowej innym rodzinom lub też z trudnym wyborem jakiejś formy separacji względem tych rodzin. Taki wybór łączy się jednak z pogorszeniem stosunków wewnątrz danej wspólnoty. Rodzina, której lepiej się wiedzie, może stać się obiektem zazdrości, obmowy itp. Nawet gdy podejmie ona trud udzielania pomocy innym rodzinom, to i tak nie może pomóc wszystkim, co jeszcze utrudnia sytuację. Konieczność wyboru komu i w jaki sposób pomóc, prowadzi do powstania znacznych obciążeń psychicznych. Wydaje się, że jedynie żyjąc na poziomie, który cechuje daną wspólnotę, można liczyć na zrozumienie i wyrozumiałość. Zatem reguła „niewyłamywania się” staje się najodpowiedniejszą strategią życiową. Panujące w „enklawach biedy” stosunki społeczne demotywią zatem osoby bardziej przedsiębiorcze do poprawy statusu. W tym kontekście wydaje się zrozumiałe, dlaczego chwilowa poprawa sytuacji bytowej danej rodziny wywołuje skokowy wzrost postaw konsumpcyjnych. Wydając pieniądze, nawet na niepotrzebne rzeczy, rodzina na powrót osiąga stan, który cechował ją poprzednio, a który pasuje do danej wspólnoty. Sytuacyjna, a zatem chwilowa poprawa finansów umożliwia zakup nowych mebli, ale nie stworzenie długofalowej strategii dotyczącej przyszłości rodzinny, np. podjęcie decyzji odnośnie do zmiany miejsca zamieszkania, uzyskania wykształcenia zawodowego itp. Na czynniki utrwalające bierną postawę Romów

wobec własnej sytuacji bytowej, zwrócił uwagę Prokop (2016, s. 133) podkreślając, że struktura rodzinna Romów opiera się na sieci solidarności, która stanowi rodzaj zabezpieczenia dla ubogich rodzin na wypadek trudnej sytuacji. Romowie nie posiadają oszczędności, więc w przypadkach szczególnie trudnych są zdani na pomoc innych rodzin. Prokop tak pisze:

Naturalne sieci solidarności dystrybuują dochody w sposób egalitarny, a tym samym bogatsi dają więcej, niż otrzymują. Egalitaryzm wynikający ze wspomnianej solidarności nie motywuje uczestników sieci rodzinnych do pracy, ponieważ jej owoce są współdzielone przez wszystkich członków rodziny, podczas gdy wysiłek włożony w ich uzyskanie nie jest równy (Prokop, 2016, s. 133).

Stwierdzenie to wydaje się słuszne tak pod względem psychologicznym, jak i ekonomicznym, niemniej jednak pozostaje w pewnej sprzeczności z „etosem” pracy, który deklarują sami Romowie, tzn. z przekonaniem, że praca (to znaczy dochód z niej) ma przede wszystkim służyć społeczności, później rodzinie, a na samym końcu osobie, która pracuje (Paleczny, 2007, s.92).

Podział dóbr w postaci np. oferowanej pracy w ramach programów pomocowych, prowadzi również do konfliktów w obszarze swoście pojmowanej sprawiedliwości. Dla Romów nie liczą się zasady prawne czy też posiadanie umiejętności potrzebnych do wykonywania danej pracy. Ważne jest natomiast, by mogła z niej skorzystać każda z rodzin. Praca traktowana jest jako źródło dochodu, które nie wydaje się mieć wiele wspólnego z umiejętnościami czy też z predyspozycjami. Taki stosunek do pracy sprawia, że staje się ona „dobrem do schwytania” i wywalczenia. Jakość wykonanej pracy wiązać się będzie z cechami osobowymi danej osoby, a nie z faktycznymi wymogami pracodawcy. Egzekwowanie obowiązków wynikających z pracy jest szczególnie trudne wśród tej społeczności, z racji wysokiej wrażliwości Romów na ocenę i traktowanie krytyki jako ataku na godność człowieka.

Innym problemem dotyczącym powszechnie romskie rodziny jest ich zadłużenie, najczęściej przekraczające zdolność do spłaty. Wierzytelności, które są najbardziej typowe to: opłaty za energię elektryczną, gaz, czynsz, wynajem, a także niezapłacone raty i kary (Prokop, 2016, s. 143). Fakt ten, sam w sobie niezwykle obciążający romską społeczność, przekłada się na realne przeszkody w integracji na oficjalnym rynku pracy. Podejmując takową, Rom musi liczyć się z tym, że jego wypłata będzie zajmowana przez komornika. To skutecznie zniechęca go do podjęcia legalnej pracy.

Jeszcze inną kwestią powiązaną z sytuacją braku pracy i związanych z tym faktem przeszkód w integracji społecznej, pozostaje kwestia mieszkalnictwa. Romowie tworzący liczne, wielopokoleniowe rodziny mają bardzo duże problemy ze zmianą stałego miejsca zamieszkania. Utrudnia to im faktyczną możliwość szukania pracy na terenach, gdzie jest ona łatwiej dostępna. Prawne a często i społeczne (związane z opinią społeczną) uwarunkowania sprawiają, że na rynku mieszkalczym są dyskryminowani. Dotyczy to przede wszystkim grupy Romów Karpaccich, którzy ze względu na negatywną opinię społeczną, nie są mile widzianymi sąsiadami.

Podsumowując tę część rozważań, należy stwierdzić, że społeczność romska straciła pozytywne wzorce pracy i aktywności zawodowej, z tego względu szczególnie ważne wydaje się zaplanowanie takich form pomocy, które przeciwdziałać będą wymienionym powyżej utrwalonym już w mentalności Romów mechanizmom biernego oczekiwania na środki wsparcia. Paszko (2007, s. 25) stwierdza:

(...) brak pogłębionej wiedzy na temat kultury Romów sprawia, że wszelkie skierowane do nich działania, narażone są na niepowodzenie. Dotyczy to także przedsięwzięć mających na celu ich aktywizację zawodową. Wydaje się, że jakiegokolwiek działania w tym względzie należałoby rozpocząć od przyjrzenia się tradycyjnym romskim profesjom i próby odpowiedzi na dwa pytania: dlaczego nie uprawiają ich oni dzisiaj oraz dlaczego nie podejmują kroków w celu „przebranżowienia”.

Bardzo ważnym zagadnieniem, na którym należy się skupić, jest sytuacja romskiej młodzieży. Zamknięta w małych wspólnotach-enklawach cierpi ona na ciężką, obezwładniającą nudę, nie widząc żadnych perspektyw zmiany swojej sytuacji. Nie każdy może wyjechać, by poprawić swoje szanse na lepsze życie, ale też i nie każdy chce. Opuszczenie „strefy komfortu”, choćby ten „komfort” w rzeczywistości był pułapką - życiową klatką - wiąże się ze sporym ryzykiem tak dla nich samych, jak i dla ich rodzin. Perspektywa podjęcia pracy w innym mieście nie jest z tego względu kusząca. Wiąże się bowiem z zupełną zmianą trybu życia, a nawet zerwaniem więzi z własną społecznością, a tego nie chce żaden Rom.

4.2.4. Skutki psychologiczne

Wyniszczający wpływ braku pracy na życie i osobowość bezrobotnych pokazały już badania przeprowadzone w 1930 r. w całkowicie objętej tym zjawiskiem fabrycznej

osadzie Marienthal pod Wiedniem. Trzech badaczy wykazało, że długotrwałe bezrobocie prowadzi do zaburzeń (o różnym stopniu nasilenia) w funkcjonowaniu jednostek i ich rodzin. Wnioski, do jakich doszli Jahoda, Lazarsfeld i Zeisel znalazły potwierdzenie w rezultatach innych badaczy, którzy łączyli stan długotrwałego bezrobocia z apatią, utratą kontroli, która prowadzi do zminimalizowania poczucia odpowiedzialności osoby bezrobotnej za swoje życie, podatnością na wybuchy agresji oraz pojawieniem się wrogiego nastawienia do innych ludzi. Badania wykazały również, że występuje zależność pomiędzy bezrobociem a zdrowotnością.

Na podstawie materiału zgromadzonego podczas badań w Marienthal badacze wyróżnili cztery rodzaje postaw wobec życia. Postawa „nieugięta” charakteryzowała rodziny, które dbały o dzieci i gospodarstwo domowe, zachowały nadzieję na poprawę swojej sytuacji, dobre samopoczucie, wykazywały się aktywnością i podejmowały, pomimo ciągłych porażek, dalsze próby znalezienia pracy. Rodziny, które zatraciły nadzieję, nie robiły planów na przyszłość, ograniczając się jedynie do utrzymywania porządku w gospodarstwie domowym i dbałości o dzieci, autorzy badań nazwali je „zrezygnowanymi”. W trzecim typie rodzin, nazwanych przez badaczy „zrozpaczonymi”, nadal utrzymywany był porządek w domu i opieka nad dziećmi jednak cechowała je depresja, beznadzieja i zanik aktywności w poszukiwaniu pracy. Czwartym i ostatnim typem była tzw. rodzina apatyczna. Te rodziny były całkowicie bierne, pozbawione energii do jakichkolwiek sensownych działań zmierzających w kierunku poprawy sytuacji, załamaniu ulegały również wszelkie formy dbałości o dzieci i dom oraz próby zapanowania nad czasem i wykonywanymi czynnościami. W rodzinach tych nie dysponowano finansami w sposób racjonalny; pojawiały się też patologiczne zachowania (agresja, pijaństwo, żebractwo i złodziejstwo). Procentowe rozłożenie wymienionych typów postaw w odniesieniu do 100 badanych rodzin pokazuje, że rodziny „nieugięte” stanowiły 16%, „zrezygnowane” 48%, „zrozpaczone” 11% i 25% „apatyczne” (Jahoda, Lazarsfeld, Zeisel, 2007, s. 122-125).

Szczególnie ważna dla omawianych badaczy była analiza czasu, który w osadzie bezrobotnych odgrywał zupełnie inną rolę niż w aktywnych zawodowo społecznościach. W warunkach zatrudnienia praca nadaje pewien stały schemat dniom i tygodniom, gdy załamuje się on pod wpływem utraty pracy (a zwłaszcza długotrwałego okresu bezrobocia), czas przestaje mieć ważne znaczenie. Wydaje się spowalniać i rozciągać wyznaczając jedynie pory posiłków, snu oraz koniecznych prac domowych. Także niedziela traci swój odświętny charakter, stając się dniem podobnym do innych. Jak stwierdziła Jahoda – „(…)

czas zaczął się rozpadać na okresy zgodnie z częstotliwością wypłacania zasiłków” (Bańka, 1993, s. 17), gdyż one jedynie wpływały na pobudzenie aktywności bezrobotnych mieszkańców Marienthal. Z różnych względów uznał Lazarsfeld (2007, s. 37-40) zasiłek za formę wsparcia, która wywiera negatywny wpływ na osobę pozostającą bez pracy, pisząc wprost, że „robi zeń nędzarza oraz lenia”. Mieszkańcy Marienthal pod wpływem przyzwyczajenia do stałej pomocy ze strony opieki społecznej zaczęli przejawiać zachowania nieracjonalne, skupiając się na wykorzystaniu gotówki na niekonieczne wydatki, które miały zrekompensować ich rzeczywistą sytuację. Badania w Marienthal pozostają aktualne i ważne dla współczesnych badaczy, gdyż stanowią pewną podstawę – opisową bazę, która umożliwia stawianie szczegółowych pytań. Bańka (1993, s.24) pisze:

Współcześnie w badaniach i w „teoriach” psychologicznych dotyczących bezrobocia stawiane są bardzo precyzyjne pytania, stosowane bardzo precyzyjne procedury obliczeniowe i uzyskiwane są wyjątkowo wieloznaczne wyniki, budzące nigdy niekończące się kontrowersje. Nieprzemijająca wartość badań marienthalskich polega właśnie na tym, że nie stawiano w nich żadnych pytań i nie oczekiwano żadnych precyzyjnych odpowiedzi. Wnioski, które jednakowoż z nich wynikały, mają charakter uniwersalny, pozwalający na stawianie szczegółowych pytań badawczych.

Trudno odnieść te badania bezpośrednio do społeczności romskiej z uwagi na fakt, że mieszkańcy Marienthalu przed kryzysem należeli do bardzo dobrze prosperującego społeczeństwa pracy. Romowie natomiast nie mają ani takiej tradycji, ani często bezpośredniego doświadczenia ze stałą i trwałą pracą. Jednakże poprzez swą specyfikę i długotrwały charakter badania te pokazują pewien uniwersalny stan, w który popadają ludzie pozbawieni możliwości utrzymywania siebie oraz swoich rodzin poprzez uzyskiwanie dochodów z wykonywania własnej pracy. Badania Jahody wydają się również wskazywać na fakt, iż negatywne skutki bezrobocia są obecne również u osób biernych zawodowo, a które są zdolne do podjęcia pracy. (Zalewska, Jaros, 2008, s. 10). Gdy rozważymy sytuację pozostających bez pracy Romów (przynajmniej części tej społeczności), jako biernych zawodowo, a nie po prostu bezrobotnych, badania z Marienthalu staną się pomocne w zrozumieniu psychologicznych mechanizmów, które są również ich udziałem¹⁶. Wśród Romów z pewnością możemy się zetknąć z wszystkimi

¹⁶ Bezrobocie występuje wówczas, gdy część osób w wieku produkcyjnym (15-65 lata) zdolnych do pracy i chcących pracować (poszukujących pracy), nie znajduje zatrudnienia i pozostaje bez pracy (Zalewska,

wymienionymi przez autorów „Bezrobotnych Marienthalu” typami rodzin.

Można powiedzieć, że podział ten jest niezwykle trafny z uwagi na fakt, że polski badacz z okresu międzywojennego B. Zawadzki wyróżnił takie same typy postaw życiowych, jak Jahoda, Lazarsfeld i Zeisel. Zwrócił też uwagę na poczucie upokorzenia, degradacji i bezsilności ludzi, którzy utrzymywali się z zasiłku (Bańka, 1993, s.18).

Dolecka (1997, s. 23) na podstawie analizy różnorodnych badań dokonała wyliczenia psychologicznych skutków pozostawania bez pracy. Stwierdziła, że bezrobocie w każdej okoliczności:

- ✓ wywołuje poczucie bezradności i zagubienia,
- ✓ budzi poczucie małej wartości i upokorzenia,
- ✓ zwiększa niezadowolenie i skłonność do złości,
- ✓ powoduje poczucie zbędności i osamotnienia,
- ✓ zagraża poczuciu bezpieczeństwa,
- ✓ powoduje załamanie poczucia sensu życia,
- ✓ przyczynia się do osłabienia więzi między ludźmi, a nawet uczuć rodzinnych,
- ✓ stymuluje skłonność do naruszania zasad współżycia i pogłębia brak poszanowania przepisów prawa, a tym samym do zachowań społecznie negatywnych,
- ✓ osłabia wiarę religijną,
- ✓ osłabia poczucie wartości czasu i punktualności,
- ✓ zmienia poczucia etyczne (etyka zaczyna się zbliżać do zasady, że etyczne jest to, co daje bezpośrednią korzyść materialną),
- ✓ zwiększa bezpośredni wpływ motywów materialnych na przebieg zjawisk psychicznych.

Wtórny efekt pozostawania bez pracy są dodatkowo zaburzenia w sferze zdrowotnej, w tym także zaburzenia psychiczne. Niemniej jednak Bańka (1993, s. 24) podkreśla, że badania przeprowadzane na różnych populacjach, grupach czy też niszach ekologicznych, z użyciem różnych kryteriów i miar zdrowia psychicznego jednoznacznie stwierdzają, że zaburzenia psychopatologiczne występujące u bezrobotnych są powodowane u części z nich utratą pracy, a u innych stanowią wynik atrybutów osobowościowych. Również w odniesieniu do innych wymienionych przez Dolecką konsekwencji długotrwałego bezrobocia badania nie pozwalają wysuwać jednoznacznych stwierdzeń. Warr i Jackson stwierdzili bowiem, że depresja, lęk i gniew oraz obniżenie

Jaros, 2008, s. 7). Osoby bierne zawodowo nie starają się natomiast poszukiwać pracy, choć znajdują się w wieku produkcyjnym.

satysfakcji z życia pojawia się w pierwszych miesiącach po stracie pracy i utrzymuje się do 9 miesięcy. Po tym okresie sytuacja psychiczna osoby zaczyna się normalizować. Na tej podstawie wysunęli wniosek, że dobrostan u osób długotrwale bezrobotnych i zatrudnionych nie wykazuje różnic. Inne badania pokazały jednak, że depresja i lęk u osób pozostających bez pracy nie zanika nawet po dwóch latach po jej utracie. Podobne rozbieżności wykazywały również inne badania, co zdaje się uniemożliwiać jednoznaczne stwierdzenie, że długotrwale bezrobocie wpływa na pogorszenie dobrostanu dotkniętych nim osób (Zalewska, Jaros, 2008, s. 8). Z tego względu niezwykle ważne wydają się badania Argyle'a, który stwierdził, że bezrobocie wywołuje negatywne skutki u osób wtedy, gdy występuje kilka czynników: niska stopa bezrobocia, praca stanowi wartość dla tych osób, a jej brak uważają oni za osobistą porażkę (Zalewska, Jaros, 2008, s. 8). Inną ważną wskazówką, w odniesieniu do zagadnienia negatywnego wpływu bezrobocia na osoby, znajdujemy w badaniach Derbisa, który wykazał, że praca nie zajmuje w hierarchii wartości osób bezrobotnych wartości pierwszorzędnej, znajdując się niżej od wartości rodziny, czasu wolnego i religii. Derbis tłumaczył uzyskane wyniki działaniem mechanizmu obronnego, który sprawia, że to, co jest nie do zdobycia, zostaje przez osoby zepchnięte na niższe pozycje w hierarchii wartości (Zalewska, Jaros, 2008, s. 8).

Na przestrzeni dziesięcioleci bezrobocie w Polsce zmieniało się, a w ostatnich latach pozostaje na relatywnie niskim poziomie, co odzwierciedla sytuację odpowiadającą pierwszemu czynnikowi Argyle'a. Praca, jak zgodnie podkreślają prawie wszyscy Romowie, stanowi dla nich wartość (choć rodzina i tradycja stoją z pewnością wyżej w hierarchii romskich wartości). Brak pracy traktowany jest przez nich jako przejaw dyskryminacji oraz ulegania panującemu w społeczeństwie większościowym stereotypowemu wizerunkowi Roma. Trudno stwierdzić natomiast czy oznacza to, że trudności w pozyskaniu pracy uważają oni za osobistą porażkę. Liczne badania prowadzone wśród tej społeczności, jak również wypowiedzi romskich liderów (Gerlich, Kwiatkowski) pokazują, że po '89 roku rośnie wśród Romów poczucie niezadowolenia, gniewu i bezsilności. Subiektywna ocena ich dobrostanu z pewnością jest bardzo zła. Uważają, że z uwagi na etniczne pochodzenie są odrzucani, marginalizowani i wręcz wykluczani z rynku pracy. Odczuciom tym towarzyszy zgłaszany brak poczucia bezpieczeństwa, nieufność w stosunku do nie-Romów, przekonanie o niesprawiedliwości i interesowności tak instytucji samorządowych, jak i zwykłych urzędników, czy też osób wykonujących względem tej społeczności prace pomocowe. Niezwykle emocjonalnie

podkreślają brak szans na rozwój i poprawę sytuacji życiowej. Można powiedzieć, że przynajmniej w odniesieniu do zagadnienia pracy i związanych z nią problemów, Romowie nie widzą pozytywnych skutków działań rozmaitych organizacji.

Opisywany stan wpisuje się dobrze w tzw. model kultury narzekania. Wojciszke i Baryła (Zalewska, Jaros, 2008, s. 15-16) wyróżnili 3 typy kultury: kulturę afirmacji, w której zadowolenie i poczucie szczęścia należy do powinności, kulturę „keep-smiling”, w której nie ma obowiązku bycia szczęśliwym, ale panuje zakaz bycia nieszczęśliwym, oraz kulturę narzekania – w niej za normę uznaje się poczucie nieszczęścia i niezadowolenia. Badacze ci zaliczyli kulturę polską do kultury kultywującej różnego rodzaju negatywność. Wpływa to przede wszystkim na ocenę abstrakcyjnych i odległych obiektów sprawiając, że negatywnie oceniany jest porządek społeczny, świat i ludzie. Narzekanie ma jednak swój wymiar pozytywny pozwalając jednostkom chronić dobry obraz samego siebie i poczucie własnej wartości. Wykazując negatywny stosunek do innych ludzi, jak i instytucji tworzona jest pewna bariera odcinająca to, co zewnętrzne w stosunku do siebie, pozwalając schronić się we własnych przeświadczeniach i w nich szukać poczucia bezpieczeństwa. Narzekanie pomaga zmniejszyć frustrację, przynosi też spadek napięcia, a co za tym idzie ulgę. Te „pozytywne skutki” narzekania mają jednak swoją drugą stronę. Narzekanie, gdy jest chroniczne, powoduje wzrost niezadowolenia, zmniejsza produktywność poprzez „zajęcie” zasobów poznawczych, które w innym przypadku mogłyby być spożytkowane na konstruktywne działanie. Obniża się również subiektywna ocena sukcesu oraz wiara we własne siły i skuteczność podejmowanych działań, skutkiem czego osoba nie jest motywowana do wysiłku, który pozwoli jej osiągnąć zamierzone cele. Wreszcie narzekanie może sprawić, że zacznie działać mechanizm samospełniającego się proroctwa. Badacze tłumaczą powstanie negatywnych przekonań o świecie społecznym i ludziach, negatywnymi doświadczeniami z przeszłości. Posiadanie tych przekonań faktycznie zaburza funkcjonowanie jednostek w życiu zawodowym i społecznym. Zalewska i Jaros (2008, s. 16) stawiają hipotezę, że osoby bezrobotne posiadają w większym stopniu niż zatrudnione cechy związane z kulturą narzekania. Z tego powodu cechuje je większy niż u innych osób brak zaufania, problemy w kontaktach z innymi ludźmi, oczekiwanie negatywnych postaw względem siebie od pracodawców i współpracowników. Wymienione cechy znajdują odbicie w jakości pracy, co może wpływać na jej utratę oraz kłopoty ze znalezieniem nowego zatrudnienia.

Zarówno sposób odbierania Romów przez polskie społeczeństwo, jak i ich ocena własnej sytuacji wpisują się w powyżej opisane cechy kultury polskiej. Problem pracy

u Romów, z opisanych wcześniej względów, wykracza jednak poza charakterystykę kultury narzekania. Faktem jest, że Romowie zasadniczo nie korzystają z ofert PUP i niechętnie podejmują prace społeczne. Zalewska i Jaros (2008, s. 8) zwracają uwagę na kolejny czynnik, który może tłumaczyć tę sytuację:

Nie jest jednak wykluczone, że dla wielu osób bezrobocie jest sytuacją akceptowaną, o ile mają środki do przeżycia. Takie postawy afirmujące bezrobocie mogą być skutkiem uformowania się „etyki pieniądza”, bez ukształtowania się „etyki pracy”, której przejawami są przekonania, że każda praca jest ważna i wartościowa, trzeba ciężko pracować, wkładać wysiłek, aby jak najlepiej ją wykonywać, polegać na sobie oraz odraczać gratyfikacje.

Sytuacja romskich rodzin poprawiła się znacząco na skutek wprowadzenia programu *Rodzina 500 plus*, który z uwagi na liczną dzietność tej społeczności przyniósł im rzeczywistą korzyść. Również inne świadczenia na dzieci (np. program *Dobry start* – wyprawka szkolna) poprawiają sytuację w romskich rodzinach. Romowie, jak o tym była już mowa, w miarę możliwości uczestniczą też w płatnych szkoleniach i stażach, korzystają ze świadczeń pomocy społecznej oraz zarabiają w sposób, który jest w ich sytuacji możliwy (zbiór złomu, odzyskiwanie metali itp.). By wytłumaczyć niechęć do podejmowania pracy oferowanych w ramach działań PUP, można odwołać się do badań, które pokazują, że:

Nie tylko brak pracy, ale także „zła” praca, nieodpowiednia dla danej jednostki, wywołująca silne niezadowolenie powoduje skutki negatywne (...), m.in. nasila gniew i depresję, zaburza relacje z innymi, obniża poczucie wartości (...). Osoby bezrobotne mogą nie różnić się od zatrudnionych, jeśli te są ze swej pracy niezadowolone (Zalewska, Jaros, 2008, s. 8-9).

Sytuację z pewnością utrudnia, by nie powiedzieć, że stawia ją na wyjątkowo złej pozycji, stan wyuczonej bezradności, który z pewnością można odnieść do romskiej społeczności. Paszko (2007, s.33) uważa, że źródeł niepowodzeń różnorodnych działań skierowanych na poprawę sytuacji Romów na rynku pracy należy szukać m.in. właśnie w ich wyuczonej bezradności, która skutecznie uniemożliwia wzięcie pełnej odpowiedzialności za własny los. Związana z nią jest też roszczeniowość polegająca na permanentnym oczekiwaniu zaspokojenia własnych potrzeb przez pomoc zewnętrzną oraz przeświadczeniu, że ta pomoc się Romom należy. Innymi źródłami są według tego autora: utrata pozytywnych wzorców pracy i przedsiębiorczości wynikająca z chronicznego charakteru bezrobocia wśród tej społeczności, romskie przekonania

dotyczące pracy uwarunkowane kulturowo oraz traktowanie wszelkich form wsparcia, jakie są Romom oferowane, za ich prywatną własność, co wiąże się z przekonaniem, że mogą one zostać wykorzystane przez nich w sposób całkowicie zależny od ich woli – bez względu na to, jakie są zapisy konkretnych umów związanych z oferowaną formą pomocy.

4.2.5. Wyuczona bezradność a postawa roszczeniowa

Eksperymenty dowiodły, że bezradność ma charakter wyuczony¹⁷. Popularyzacja wyników licznych badań nad zachowaniem w sytuacji braku kontroli sprawiła, że coraz więcej zjawisk związanych z zaburzonym sposobem funkcjonowania człowieka, tłumaczonych jest przez tzw. syndrom wyuczonej bezradności. W jakiś sposób usprawiedliwia on różnego rodzaju bierność przejawianą przez człowieka w sytuacjach, w których możliwe, a nawet konieczne jest podjęcie aktywności. Jej brak uważany jest za skutek długotrwałych porażek odnoszonych pomimo podejmowanych starań. Przyczyny powstania tego syndromu psychologowie upatrują w utracie kontroli w ważnych dla człowieka wymiarach. Potocznie rozumiana kontrola oznacza możliwość wywierania wpływu na otoczenie, świadomego realizowania własnych planów, decydowania i wybierania zgodnie z własną wolą. Psychologowie w kontroli zachowania widzą zdolność do celowego działania związaną z samokontrolą oraz zdolnościami reagowania na zmieniające się sytuacje.

Kulturowe badania nad roszczeniowością, traktowaną jako połączenie nieprawidłowego rozwoju osobowości (wynikającej z błędów wychowawczych) oraz wpływu różnorodnych zjawisk zachodzących w przestrzeni społecznej, wykazały, iż rozpowszechnione w kulturze wartości stanowią źródło postaw roszczeniowych. Szczególny wpływ na wzmacnianie zachowań roszczeniowych ma, jak wykazały prace Jean Twenge i Keitha Campella, materializm i konsumpcjonizm (Żemojtel-Piotrowska, 2016, s. 23). Konsekwencje tych zjawisk dotyczą przede wszystkim ludzi młodych, dla których posiadanie dóbr stało się celem samym w sobie. Badacze są zdania, że bezpośrednio wpływa to na obniżenie wartości pracy, która przestała być wartością centralną, stając się jedynie środkiem do zaspokojenia coraz bardziej kosztownych

¹⁷ Poniższy tekst pochodzi z wybranych fragmentów własnej pracy dyplomowej złożonej w 2017 r. na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie, pt. *Syndrom wyuczonej bezradności a postawy roszczeniowe. Analiza zagadnienia na przykładzie Romów w Polsce*.

pragnień. Koncentracja na oczekiwaniach zamiast na działaniu prowadzi do zatracenia świadomości rzeczywistego sensu i celu wykonywanych zadań. Zofia Grabowska (2007, s. 25) opisuje ten fenomen w odniesieniu do roszczeniowości w następujący sposób:

Zachowanie „roszczeniowe” to paradoksalna aktywna beczynność społeczna, bieg w miejscu, ponieważ działalność ma spowodować stworzenie określonego produktu, coś „dawać”, a zachowanie „roszczeniowe” ma na celu wyłącznie „brać”, wykorzystywać, konsumować. Zatem wektory skutecznego działania i zachowania „roszczeniowego” prowadzą w różnych kierunkach.

Wyakcentowana w powyższym cytacie bierność stanowi nie tylko najczęściej wymieniany czynnik opisujący postawy roszczeniowe, lecz także element scalający problematykę obu analizowanych zespołów postaw. Upraszczając, można powiedzieć, że wyuczona bezradność może prowadzić do rozwinięcia się postawy roszczeniowej. Innymi słowy, mechanizm oparty na postawie „nie potrafię”, poprzedza zachowania typu „daj mi”. Syndrom wyuczonej bezradności dotyczy poszczególne osoby, jednak zasadne wydaje mi się odniesienie go do sytuacji, w których to nie jednostki, ale całe grupy stają się ofiarami. Czas trwania „treningu bezradności” ma duże znaczenie w przypadkach indywidualnych, lecz z pewnością pełni podobne funkcje w odniesieniu do całych grup społecznych. Inna jest tylko miara czasu; doświadczenia indywidualne uczą jednostkę szybko, natomiast w przypadku grup proces ten jest znacznie dłuższy.

Postawy roszczeniowe w istocie skupione są na wysuwaniu nieuzasadnionych czy też nadmiernych żądań wobec innych ludzi i instytucji. Łączą się z przekonaniami o niesprawiedliwości społecznej, poczuciem krzywdy uzasadnianym zewnętrznymi przyczynami oraz alienacją polityczną. Mechanizmy wyuczonej bezradności i postawy roszczeniowej szczególnie dobrze widoczne są na przykładach zachowań grup, które mają charakterystyczne cechy wyraźnie odróżniające je od społeczeństwa, w którym egzystują. Z tego też powodu badania psychologiczne oraz socjologiczne przeprowadzane były na konkretnych wyróżniających się z uwagi na ich status grupach, np.: bezrobotnych, więźniach, osobach niepełnosprawnych. W większości przypadków, z uwagi na charakter badań, skupiały się one na grupach, których wspólną cechą była jakaś forma wykluczenia społecznego. Romowie wydają się grupą, która w szczególny sposób łączy w sobie oba zjawiska. Charakteryzująca dużą część tej społeczności bierność, wynikać więc może głównie z historycznych i kulturowych uwarunkowań. Wydaje się, że postawa roszczeniowa w zachowaniach Romów, stanowi konsekwencję wyuczonej bezradności,

która dotknęła znaczną część tej społeczności.

4.3. Relacje społeczne

Aby lepiej zrozumieć opisane powyżej dwa główne wymiary wykluczenia społecznego (edukację i wychowanie oraz problem pracy) zasadniczo określających sytuację tej społeczności w Polsce, należy przybliżyć problem tzw. mowy nienawiści, której konfliktogeny charakter najlepiej tłumaczy przynajmniej część problemów, z jakimi borykają się Romowie.

4.3.1. Mowa nienawiści

Mowa nienawiści należy do kategorii przestępstw z nienawiści¹⁸, najczęściej towarzysząc przestępstwom popełnianym na tle etnicznym bądź rasowym. Rada Europy stwierdza, że mową nienawiści jest

każda forma wypowiedzi, która rozpowszechnia, podżega, propaguje lub usprawiedliwia nienawiść rasową. Ksenofobia, antysemityzm lub inne formy nienawiści oparte na nietolerancji, włączając w to nietolerancję wyrażoną w formie agresywnego nacjonalizmu lub etnocentryzmu, dyskryminacji lub wrogości wobec mniejszości, migrantów lub osób wywodzących się ze społeczności imigrantów doprowadza do wykluczenia społecznego i marginalizacji, czyli braku pełnego uczestnictwa jednostek lub grup w ważnych strefach lub instytucjach życia społecznego, czego skrajną formą jest wykluczenie (cyt. za: Sakson, 2016, s. 126-127).

W *Rekomendacjach Komitetu Ministrów Rady Europy* czytamy, że mowa nienawiści obejmuje

działanie mające na celu wypowiedzi, które szerzą, propagują i usprawiedliwiają

¹⁸ Za przestępstwo z nienawiści uważa się: „każde przestępstwo natury kryminalnej, wymierzone w ludzi i ich mienie, w wyniku którego ofiara lub inny cel przestępstwa są dobierane ze względu na ich faktyczne bądź domniemane powiązanie lub udzielanie wsparcia grupie wyróżnianej na podstawie cech charakterystycznych wspólnych dla jej członków, takich jak faktyczna lub domniemana rasa, narodowość lub pochodzenie etniczne, język, kolor skóry, religia, płeć, wiek, niepełnosprawność fizyczna lub psychiczna, orientacja seksualna lub podobne cechy” – Biuro Instytucji Demokratycznych i Praw Człowieka OBWE (Adamczyk, 2013, s. 85-86).

nienawiść rasową, „ksenofobię, antysemityzm oraz inne formy nietolerancji, podważające bezpieczeństwo demokratyczne, spójność kulturową i pluralizm (Janiszewska, Janiszewski, 2016, s. 92).

Z uwagi na wzajemne powiązanie przestępstw z nienawiści i mowy nienawiści powstało wiele instytucji międzynarodowych, których zadaniem jest m.in. przeciwdziałanie tego typu przestępstwom¹⁹. Instytucje te w swojej działalności opracowały szereg dokumentów dotyczących problemu nienawiści względem społeczności romskiej, które zaowocowały odpowiednimi zapisami prawnymi. Państwo polskie dostosowując normy prawne do wymogów Unii Europejskiej, uregulowało kwestie antydyskryminacyjne na różnych poziomach prawodawstwa.²⁰

Mowa nienawiści występuje najczęściej w Internecie, czemu sprzyja anonimowość i poczucie bezkarności osób dokonujących wpisów. Zagrożenie, które stwarza, wynika jednak głównie z niezwykle dużego zasięgu przekazywanych treści. W Internecie wiele jest stron, w których występują treści o charakterze antyromskim. Szczególną popularnością cieszą się strony rozrywkowe, które osiągnęły ogromny sukces poprzez charakterystyczną formę skrótowego przekazu treści pod postacią tzw. memów. Memy tworzone są w oparciu o wyłapywane, nośne tematy, które można ukazać w sposób ironiczny, szyderczy lub prześmiewczy. Nieznajomość memów, w środowisku młodych ludzi, prowadzić może nawet do pewnych form społecznego wykluczenia (Odrzywołek, 2015, s. 199). Dzieje się tak, gdyż stanowią one wyraz tego, co w danym czasie jest społecznie „interesujące”. W ten sposób memy tworzą pewnego rodzaju wspólną płaszczyznę kontaktów interpersonalnych, przekazywanych za pomocą Internetu.

Antyromskie memy odwołują się do istniejących stereotypów, ale też wykazują tendencję do tworzenia nowych negatywnych obrazów tej społeczności. Przykładami memów o charakterze stereotypowym są te, w których nazwa Cygan lub Rom uznawana jest za synonim złodzieja, nieroba, brudasa, kombinatora itp. Nowym skojarzeniem, które zyskało dużą aprobatę ze strony internautów, jest połączenie Romów z gruzem, czyli odpadkami budowlanym tzw. gruz-memy. Badania Odrzywołek na temat szkodliwości memów internetowych na postrzeganie społeczności romskiej,

¹⁹ Należą do nich m.in. Europejska Komisja Przeciwko Rasizmowi i Nietolerancji, Agencja Praw Podstawowych Unii Europejskiej, Europejski Trybunał Praw Człowieka, Organizacja Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie, Komitet do Spraw Likwidacji Dyskryminacji Rasowej Organizacji Narodów Zjednoczonych (Adamczyk, 2013, s. 87).

²⁰ Do najważniejszych należą: *Konstytucja RP z 1997r.*, *Kodeks Karny*, *Kodeks Pracy*, *Kodeks Cywilny*, *Ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym*.

przeprowadzone w 2015 r. wśród młodzieży III LO w Krakowie ukazały, że prawie 100% licealistów korzysta z portali memowych, a ponad 90% ankietowanych miała styczność z antyromskimi memami. Za zabawne uznało je prawie 50%. Jednak aż 93% młodzieży uznało, iż antyromskie memy wywierają szkodliwy wpływ na kształtowanie się opinii społecznej na temat Romów. Autorka jest zdania, że wyniki tych badań stanowią dobrą reprezentację dla opinii młodzieży w całej Polsce. Inne badania nad opiniami krążącymi o Romach w polskim Internecie przeprowadzone zostały w 2015 r. w ramach projektu *Sieć tolerancji*, pokazały, że Rom kojarzony jest najczęściej z rumuńskim imigrantem, który nie chce zasymilować się z polskim społeczeństwem. Bardzo często zawierały one wulgaryzmy, odwołując się przy tym do stereotypowego wizerunku Roma. Najczęściej pojawiającym się stereotypem był obraz Roma jako złodzieja i człowieka niebezpiecznego (Janiszewska, Janiszewski, 2016, s. 100).

Mowa nienawiści w stosunku do Romów obecna jest też w postaci napisów w miejscach publicznych, które w różnoraki sposób obrażają tę mniejszość etniczną. Gerlich (2001, s. 97-100) wyodrębnił sześć kategorii, w które można wpisać pojawiające się treści. Są to:

- ✓ wizerunek Roma – np. *Cygan gruby jak świnia, głupi jak świnia*,
- ✓ ostrzeżenie przed Romami – np. *Achtuuung Cyganie*,
- ✓ wskazanie na izolację (zakaz wstępu) – np. *Wstęp tylko dla Polaków*,
- ✓ propagowanie wyrzucenia z określonych terenów – np. *Cyganie wynocha*,
Cyganie do Indii,
- ✓ zachęcanie do agresji względem Romów – np. *Polacy, bijcie Cyganów*,
- ✓ unicestwienie – np. *Cygany do gazu*, *Cyganie do Auschwitza*.

Badania nad stosunkiem Polaków do romskiej mniejszości etnicznej przeprowadzane były w różnych formach także przez instytucje zagraniczne. Praktycznie wszystkie pokazywały występowanie w Polsce negatywnego stosunku do Romów. Przykładem tego mogą być poniższe raporty. Europejskie Centrum Praw Romów badając sytuację Romów w Polsce po 1989 r., ukazało tę społeczność jako ofiarę przemocy o charakterze rasistowskim (Adamczyk, 2013, s. 91). Szczególnie krytyczny był raport *Wyjazd do Polski: Projekt romski*, przygotowany przez Jenny Beesley, który został przedstawiony brytyjskiemu rządowi. Autorka raportu określiła sytuację Romów Karpackich jako katastrofalną, a warunki, w których żyją, uznała za gorsze niż

Raporty przeprowadzone przez Europejską Agencję Praw Podstawowych Unii Europejskiej z roku 2009 i 2012 stwierdziły, że w pierwszym badaniu 28% Romów w Polsce w ciągu roku poprzedzającego badanie stało się ofiarą gróźb, bądź czynnych napaści, oraz że 58% romskich respondentów stwierdziło brak zaufania do organów Policji. Raport wykazał też, że aż 85% przestępstw, którego ofiarami padli Romowie, pozostaje niezgłaszanych. W roku 2012 było jeszcze gorzej, gdyż, jak ustalono w raporcie 60% polskich Romów, doświadczyło dyskryminacji na tle pochodzenia etnicznego w ciągu minionego roku (Janiszewska, Janiszewski, 2016, s. 104).

Bartosz (2007, s. 98-105) zwrócił uwagę, że czasopisma krajowe poruszają tematykę romską znacznie częściej niż innych mniejszości etnicznych zamieszkujących Polskę. Przeprowadzona przez niego analiza zawartości polskich pism, w zakresie występowania treści odnoszących się do tej społeczności, w okresie styczeń – lipiec 2000 r. wykazała, że tematyka romska pojawiła się w prasie 500 razy w 67 czasopismach. Autor dokonał porównania treści artykułów z trzema głównymi wyobrażeniami na temat Romów występującymi w polskim społeczeństwie, które nazwał kolejno wersją: „demoniczną”, „przestępczą” i „operetkową”. Wersja pierwsza wiąże się z postrzeganiem tej społeczności jako posiadającej nadprzyrodzone zdolności i tym samym wzbudzającą u ludzi lęk. Druga wyrosła z obrazu Cyganów jako przestępców, których złe skłonności tkwią w ich naturze. Trzecie wyobrażenie, najczęściej pojawiające się w literaturze i sztuce, ukazuje ich jako wesołych, beztroskich wędrowców, którzy ponad wszystko kochają wolność. Potoczny obraz Romów stanowi mieszaninę wymienionych powyżej wyobrażeń. Przeprowadzona przez Bartosza analiza wykazała, że stereotyp „demoniczny” prawie nie występował w prasie. Jedynie sporadycznie odwoływano się do tajemniczości jako elementu wpisującego się w życie tej społeczności. Dwa pozostałe stereotypy, zdaniem Bartosza, uległy wzmocnieniu. Autor zwrócił uwagę, że prasa, przekazując treści o przestępstwach czy też nagannym zachowaniu Romów zawsze informuje o pochodzeniu etnicznym sprawców, nie bacząc na dyskryminujący charakter takiego przekazu. W omawianym przez autora okresie tematy związane z różnego rodzaju negatywnymi zachowaniami, które dotyczyły Romów, stanowiły 10% wszystkich analizowanych materiałów. Najczęściej na temat tej społeczności pojawiały się informacje wpisujące się w „operetkowy” stereotyp. Tematyka ta dotyczy np. festiwali, folkloru, wystaw, filmów oraz książek, osiągając 35% udział we wszystkich prasowych doniesieniach w badanym okresie. Pozostałe 50% treści prasowych pozostaje w związku z różnorodnymi, aktualnymi

problemami Romów. Wśród informacji na temat Romów w badanym przez Bartosza okresie tylko trzy dotyczyły fizycznej napaści na Romów.

Stowarzyszenie INTERKULTURALNI. PL wraz z Fundacją Dialog-Pheniben również przeprowadziło analizę artykułów prasowych. Trwające cały 2014 rok badania swoim zasięgiem objęły ogólnopolskie gazety codzienne oraz tygodniki. Przeanalizowano 636 artykułów poświęconych Romom pod kątem częstotliwości występowania słownictwa charakterystycznego dla mowy nienawiści w stosunku do tej mniejszości etnicznej. Odnotowano, iż najczęściej występujących stwierdzeń powiązanych było z kategorią „pogarda”. W tej kategorii zamknięto takie słowa jak „pogarda”, „niechęć”, „obrzydzenie”, „lekceważenie”, „hańba” oraz ich odmiany. Grupa ta często łączyła się także z grupami słów umieszczonych w kategorii „głupota”, „brzydota” – do kategorii „głupota” zaliczano słowa np. głupi, tępy, debil. A do kategorii „brzydota” – brzydki, okropny, paskuda (Janiszewska, Janiszewski, 2016, s. 103).

W 2007 r. przeprowadzone zostały przez CBOS badania na temat obszarów wykluczenia w Polsce. Odpowiedzi na pytania zamknięte ukazały grupy mniejszościowe jako podlegające wykluczeniu w różnych obszarach. Respondenci wskazywali, że Romowie:

- ✓ napotykać w życiu społecznym większe niż inni trudności i ograniczenia (58%),
- ✓ są grupą odrzucaną przez innych, mniej akceptowaną w społeczeństwie (58%),
- ✓ nie są w stanie osiągnąć wysokiej pozycji w kraju (54%),
- ✓ nie mają możliwości lepszego wykształcenia swoich dzieci (48%),
- ✓ są gorzej traktowani w społeczeństwie, mają mniejszy od innych szacunek (47%),
- ✓ w mniejszym stopniu angażują się w życie społeczne i polityczne Polski (47%),
- ✓ mają mniejsze od innych możliwości dochodzenia swoich praw (36%),
- ✓ jest im najtrudniej żyć w Polsce (10%) (Jasińska-Kania, Łodziński, 2008, s. 263).

Badanie pokazało też, że 45% badanych uważa sytuację Romów w Polsce za gorszą niż Polaków, za podobną 28%, a za lepszą 11%. Romowie postrzegani są według tych badań za jedno z najbardziej wykluczanych grup etnicznych i narodowych. W porównaniu do innych „nie lubianych” grup, tj. Żydów, Wietnamczyków, Ukraińców stopień dystansu wobec Romów był najwyższy.

Badania postaw wobec Romów zostały przeprowadzone przez CBOS w 2008 r. na podstawie analizy odpowiedzi respondentów na kilka szczególnie mocno angażujących opinię społeczną tematów, które zostały ujęte w stwierdzenia:

- ✓ Problemy Romów zniknęłyby, gdyby w końcu zaczęli oni pracować,
- ✓ Romom powinien być udzielany szerszy zakres pomocy niż innym,
- ✓ Każde romskie dziecko ma prawo uczyć się w jednej klasie z innymi dziećmi,
- ✓ Dla Romów tradycyjne wartości rodzinne są ważniejsze niż dla innych ludzi,
- ✓ Skłonność do popełniania przestępstw leży w naturze Romów,
- ✓ Byłoby dobrze, gdyby istniały miejsca rozrywki i wypoczynku, do których Romowie nie mają wstępu.

Analiza wyników badań wykazała, że w stosunku do stwierdzenia dotyczącego prawa dzieci romskich do wspólnej z innymi uczniami nauki szkolnej, respondenci byli niemal jednomyślni; pozytywnie wypowiedziało się w tej kwestii 92% badanych. Zwolenników segregacji Romów w procesie edukacji było tylko 4%. Badani nie byli już jednak tak zgodni w stosunku do stwierdzenia dotyczącego możliwości stworzenia miejsc rozrywki, które byłyby dla Romów niedostępne. W tym wypadku 70% ankietowanych nie zgodziło się z tym stwierdzeniem, a 16% odpowiedziało na nie pozytywnie. Wynika z tego, że czterokrotnie więcej osób było pozytywnie nastawionych w stosunku do segregacji dotyczącej w tym wypadku całych romskich rodzin, niż do segregacji romskich dzieci. Stwierdzenie dotyczące powiązania problemów dotyczących Romów ze zjawiskiem panującego wśród tej społeczności bezrobocia spotkało się z akceptacją 75% badanych, natomiast 13% było przeciwnego zdania. Szczególnie ważne, z punktu widzenia panujących stereotypów, wydaje się stwierdzenie dotyczące powiązania skłonności do popełniania przestępstw z naturą Romów. Z tym stwierdzeniem zgodziło się aż 42% badanych; 34% nie przypisała Romom skłonności przestępczych. Innym wywołującym dość powszechnie negatywne emocje tematem, jest możliwość otaczania tej społeczności szczególnie dużym wsparciem ze strony różnego rodzaju instytucji. W tym wypadku aż 83% ankietowanych Polaków była przeciwna takiej możliwości, a tylko 11% badanych ją zaaprobowало. Polacy uważają, że Romowie cenią wartości rodzinne bardziej niż inni ludzie (55% respondentów), co wskazuje, iż świadomi są odrębności i różnic obyczajowych wynikających z tradycyjnej struktury społeczności romskiej. Badania ukazały również, iż istnieje różnica w zakresie oceny tej społeczności pomiędzy

osobami, które miały osobiste kontakty z Romami, a tymi z ankietowanych, którzy nie mieli takich kontaktów. Grupa respondentów, która zadeklarowała utrzymywanie kontaktów z Romami, była do nich przychylniej nastawiona. Negowała też częściej od innych respondentów stwierdzenie, że podjęcie przez Romów pracy rozwiązałoby problemy tej społeczności oraz stwierdzenie, że Romowie mają tkwiącą w ich naturze skłonność do popełniania przestępstw.

W stosunku do innych państw Polacy najmniej kontaktują się z Romami, co najprawdopodobniej wynika z faktu znacząco mniejszej populacji Romów zamieszkujących tereny Polski w stosunku do innych objętych badaniem państw. Jedynie 19% społeczeństwa zadeklarowało w badaniach osobistą znajomość z Romami. Jeszcze mniej, bo tylko 17% ankietowanych wyraziło się pozytywnie na temat możliwości zamieszkiwania w ich sąsiedztwie.

Omówione badania można wpisać w szerszą perspektywę, którą stanowi stosunek Polaków do innych narodów. Badania CBOS²¹ z ostatnich dziesięciu lat odzwierciedlają dynamikę zmian dystansu społecznego względem społeczności romskiej w Polsce. W roku 2010 odnotowano 47% niechęci w stosunku do 23% sympatii wobec Romów. W ciągu następnych kilku lat procentowy rozkład niechęci i sympatii był bardzo podobny. Sondaż z 2013 r. wykazał, iż Romowie są najmniej lubianym narodem przez Polaków. Zanotowano 52% deklaracji niechęci. Podobne wyniki osiągnięto rok później – 55% niechęci do Romów. Deklarowana niechęć do Romów wzrastała też w kolejnych sondażach. W styczniu 2015 r. CBOS wskazał na 58% deklaracji niechęci, a w 2016 wyniosła już 67%. Badanie wykazało, że chociaż pogorszeniu uległo nastawienie Polaków do różnych nacji, to jednak największy skok nastąpił w stosunku m.in. do postrzegania romskiej społeczności. Sympatię do tego narodu deklarowało jedynie 11% respondentów. W następnym roku niechęć do Romów znowu spadła do poziomu podobnego jak w 2013 r.; badanie CBOS odnotowało 50% deklaracji niechęci. Wynik sondażu z roku 2018 wynosił 59% deklaracji społecznej niechęci i był drugim z kolei, w którym niechęć do Romów była mniejsza od niechęci do Arabów. Analiza materiału wykazała też, że poziom wykształcenia respondentów oraz wielkość miejscowości, w których zamieszkują, ma wpływ na ich sposób oceniania innych narodowości. Osoby o wyższym wykształceniu oraz zamieszkujące większe miejscowości częściej wyrażali sympatię do innych nacji

²¹ Poniższe badania dotyczą komunikatów z badań CBOS w wyszczególnionych latach. Pełne nazwy wraz z odniesieniami zawarte zostały w bibliografii.

Wzrost deklaracji niechęci. Również stopień zamożności miał wpływ na otrzymywane wyniki; badani, którzy byli lepiej sytuowani, również częściej wykazywali sympatię dla innych narodowości. W badaniach przeprowadzonych w 2019 r. stosunek do Romów uległ nieznacznej poprawie - stopień niechęci osiągnął 57%, a sympatię do tej narodowości wyraziło 17% badanych. Ostatni sondaż CBOS z roku 2020 wykazał pozytywny skok w stosunku do uprzednich lat. Odnotowano 46% deklaracji niechęci i 27% deklaracji sympatii. Osiągnięty wynik okazał się najlepszym w omawianym okresie.

Jak wykazało badanie porównawcze przeprowadzone przez CBOS w 2015 r. obejmujące zmianę nastawienia Polaków wobec innych narodów w latach 1993 – 2015 znacząco poprawił się stosunek Polaków do Romów, choć nadal częściej deklarowana jest w stosunku do nich niechęć niż sympatia. Inne źródła CBOS pokazują, że w latach 1994-2013, niechęć wobec Romów wahała się między 75% a 47%, a sympatia w granicach 6% do 24% (Adamczyk, 2013, s.88).

Pierwsze konflikty polsko-romskie zarejestrowane przez instytucje porządku publicznego miały miejsce w roku 1976 w Łukowie i Kłodawie. Następne w Koninie i Oświęcimiu w roku 1981²². Jednak za szczególnie dramatyczne uznano wydarzenia w Mławie w 1991 r., nazwane przez prasę *pogromem mławskim*. Do wybuchu agresji względem zamieszkujących to miasto Romów doszło po tragedii, której winnym okazał się młody Rom. 17-letni młodzieniec potrafił samochodem dwoje ludzi, wskutek czego zmarł 21-letni żołnierz, a towarzysząca mu 17-letnia dziewczyna została kaleką. Dodatkowo wzburzył opinię publiczną fakt ucieczki sprawcy z miejsca wypadku. Wójt społeczności romskiej w dwa dni później przyprowadził chłopaka na policję, która poinformowała mieszkańców, iż został on zatrzymany w areszcie. Poczynione przez policję działania nie pomogły jednak uspokoić antyromskiej atmosfery, która zapanowała w mieście. Po trzech dniach od wypadku tłum zaatakował Romów, niszcząc ich dobytek. Jak podaje Mróz (1979, s. 174), około 200 osób w dwa dni zniszczyło całkowicie 17 domów i zdemolowało 7 mieszkań. W konflikcie zostało poszkodowanych 41 osób, z których jedynie 5 było Polakami. Romowie, spodziewając się ataku, w większości opuścili miasto, inaczej samosąd na tej społeczności przyjąłby jeszcze większe rozmiary. Chociaż konflikt w Mławie został oceniony jako etniczny, to jednak do innych wniosków doszli autorzy raportu *Cyganie i Polacy w Mławie, konflikt etniczny czy społeczny?*, którzy stwierdzili,

²² Wykaz przestępstw, którego ofiarami padli Romowie w latach 1992-2012, znaleźć można w: Adamczyk, 2013. Pełne dane pozycji znajdują się w bibliografii.

że przyczyn należy szukać w załamaniu się opartego na tradycji ładu społecznego i destabilizacji relacji pomiędzy społeczeństwem romskim i polskim. Dodatkowo silnym bodźcem był kryzys gospodarczy szczególnie dotkliwie odczuwalny przez ludność Mławy (Giza-Poleszczuk, Poleszczuk, 1992, s. 23). Również Mróz (1979, s. 175) opisując przyczyny tak wielkiej nienawiści w stosunku do Romów w Mielcu, zwraca uwagę na fakt, iż część tej społeczności była w bardzo dobrej sytuacji materialnej, mieszkała w okazałych willach i zachowywała się w sposób, który drażnił mniej zamożnych mieszkańców miasta.

4.3.2. Samoocena wykluczenia

Gerlich przeprowadził w 1996 r. badania nad poczuciem krzywdy u Romów. Wybrał on do swych badań grupę Romów Karpackich zamieszkujących tereny nowosądeckizny. Na podstawie uzyskanych wyników stwierdził:

Cechą charakterystyczną „romskiej krzywdy”, jako przejawu potocznej świadomości, jest charakterystyczny zbiór poglądów, twierdzeń, ocen, opinii, przekonań, silnie przeżywanych, prawie zupełnie nie poddawanych refleksji, głoszących istnienie trwałego, pokrzywdzenia własnej grupy, pogardzania i negowania Romów przez otoczenie, wielowiekowe upośledzenie społeczne i ekonomiczne, poniżanie, spychanie na margines życia społecznego, dyskryminowanie, a nawet fizyczne prześladowanie (Gerlich, 2001, s. 47).

Autor uważa, że można wyróżnić dwie kategorie stanowiące rdzeń tego typu myślenia. Jedna należy do tradycyjnego myślenia i ma charakter dominujący. Polega ona na formułowaniu ogólnych twierdzeń na temat różnego rodzaju prześladowań, które cechuje trwałość i ciągłość. Druga wyrasta z pierwszej, stanowiąc współczesne, oparte na dokumentacji uszczegółowienie rzeczywistej historii Romów. Z przeprowadzonych badań wynikało, że okres do 1989 r. był przez Romów traktowany jako względnie stabilny, z określoną perspektywą przyszłościową, pozbawiony dramatycznych przeszkód w warunkach życiowych. W stosunku do czasu po przełomie ‘89. w pamięci Romów uległ on swoistej mitologizacji. Gerlich wskazał, że Romowie mają świadomość nie tylko negatywnej oceny własnej grupy przez społeczeństwo większościowe, lecz także głębokie przeświadczenie o niesprawiedliwości takiej oceny i przekonanie o narastaniu niechęci społeczeństwa większościowego względem nich:

Romowie twierdzą, że choć byli na ogół postrzegani negatywnie, to nie wyrzucano ich

na margines życia społecznego. Teraz proces owej drastycznej marginalizacji coraz wyraźniej dostrzegają. Twierdzą, że jest efektem świadomego działania Polaków, sami siebie nie obwiniają o nic. „Biali robią świat dla siebie, i tak go urządzają, a dla Cyganów będzie źle”. Ktoś z Cyganów grupy Bergitka powiedział: „Polacy budowali już drugą Polskę, drugą Japonię, a dla nas, panie, tylko jedno, a to jest piekło. To jest ta nasza Polska...”. Dość powszechna jest opinia, iż: „Biali zwariowali, lecą przed siebie, chcą świat dogonić, co im uciekł, a jak po drodze jest Cygan to po nim” (Gerlich, 2001, s.58).

Również wyniki badań przeprowadzonych przez Stowarzyszenie Romów w Polsce na zlecenie Krajowego Urzędu Pracy, wskazują na przekonanie Romów o byciu ocenianym przez nie-Romów przez pryzmat negatywnych stereotypów. Jednocześnie z badań tych wynika, że nie robią oni nic, by przełamać ten wizerunek. W dalszym ciągu ich reakcją na otaczającą ich niechęć jest izolacja społeczna, która skutkuje tym samym po stronie społeczeństwa większościowego (Sakson, 2016, s. 114-115). Podobny obraz uzyskała Nowicka, zaznaczając możliwe konsekwencje takiej samooceny:

Natomiast silnie akcentowane i głośno wypowiedane przekonanie, że Romowie niczego nie zyskali, a tylko stracili na przemianach transformacji ustrojowej, rozpowszechnione wśród nich (...) może mieć charakter czynnika automobilizującego grupę do walki o swoje prawa lub też stanowić argument uzasadniający żądania Romów kierowane do różnych instytucji lokalnych, państwowych i międzynarodowych (Nowicka, 2007, s. 133).

Opisany pogląd wpisuje się w opisywany przez psychologów tzw. status ofiary, gdyż jak pisze Wojciszke (2016, s. 244):

Nawiązując do kwestii relacji interpersonalnych, należy zwrócić uwagę na poczucie krzywdy i związane z tym zajmowanie pozycji ofiary. Możemy bowiem spotykać się z sytuacjami, kiedy poszukiwane są zewnętrzne czynniki krzywdy, co zazwyczaj łączy się z pesymizmem społecznym i postawami roszczeniowymi. Wówczas często nie tylko uważamy, że zasługujemy na więcej, lecz także czujemy się mniej zobligowani moralnie do dokładania się do wspólnego dobra, jako że już wnieśliśmy swój udział w postaci doznanych cierpień.

W przeciągu ostatnich lat schemat ten wydaje się jednak załamywać, gdyż coraz częściej romscy liderzy wypowiadają się (przy różnych okazjach) za zmianą sposobu udzielania pomocy Romom, widząc negatywne konsekwencje społeczne dotychczas prowadzonych działań rządowych. By przybliżyć ten problem, przytoczę sytuację, jaka miała miejsce stosunkowo niedawno na łamach limanowskiego portalu internetowego

i została skomentowana przez prezesa Stowarzyszenia Romów w Polsce Romana Kwiatkowskiego.

26 maja 2020 r. na najbardziej popularnej stronie internetowej w Limanowej, zajmującej się przekazywaniem informacji, pojawił się tekst oświadczenia wydanego przez prezesa Stowarzyszenia Romów w Polsce, Romana Kwiatkowskiego. Nawiązywał on do publikacji serwisu: *Powstaną dwa budynki dla Romów na terenie miasta. Wybrano już lokalizację, środki zostały przyznane*, w której poinformowano o przyznaniu na ten cel kwoty 460 tys. zł z *Rządowego Programu na rzecz społeczności romskiej na lata 2014-2020*. Jak zwykle po informacjach dotyczących wspierania romskiej mniejszości etnicznej na terenie limanowszczyzny, pojawiły się negatywne komentarze oburzonych internautów, którzy krytykowali tego typu pomoc, wskazując na uprzywilejowaną pozycję Romów w stosunku do innych obywateli. Kwiatkowski napisał, że zgadza się z głosami, które negatywnie oceniają politykę rządu wobec tej mniejszości etnicznej, gdyż prowadzi ona do pogorszenia relacji polsko-romskich. W opinii publicznej najczęściej odbierana jest ona jako przejaw nadmiernego uprzywilejowania Romów, co wzbudza sprzeciw i pociąga za sobą rozrost negatywnych ocen wobec tej społeczności. Przypomniał też swoje oświadczenia z ubiegłych lat, w tym wypowiedź z roku 2014 dla telewizji:

Jako Romowie nie chcemy być postrzegani przez samorządy i społeczności lokalne jako ci, którzy mają więcej praw niż inni obywatele. Wszelkie problemy winny być rozwiązywane w sposób powszechny, a nie etniczny. Te pieniądze (z Rządowego Programu) będą jeszcze bardziej spychać nas na margines społeczeństwa obywatelskiego (limanowa.in, 2020).

Także inni romscy liderzy wypowiadają się w podobny sposób, nie kryjąc przy tym problemów, z którymi boryka się ich społeczność:

Nasi ludzie są jeszcze do wszystkiego tego nieprzygotowani. Polska Roma jakoś dobrze sobie radzi, inni też lepiej albo gorzej. Bergitka już nie za bardzo, nawet bardzo źle. To wina komuny. Potrzeba nam edukacji, nauki, wykształcenia (...). My chcemy pomoc dla Romów, pomoc, jak wszystkie mniejszości. Ja zawsze mówię przy rozmowach z władzami, że my nie chcemy ryb, chcemy dostać wędkę, to wtedy już sobie poradzimy (Cyt. za: Gerlich, 2001, s. 25-26).

Podsumowując, należy stwierdzić, że w dalszym ciągu panuje rozdziewiek pomiędzy lepiej poinformowanymi i coraz bardziej kompetentnymi liderami tej mniejszości etnicznej a samą tą społecznością. Jak zaznacza jednak Gerlich (2001, s. 21), ukazując problem

W kontaktach między obu grupami wytworzył się swoisty typ „izolacji świadomościowej”, ale z całym przekonaniem stwierdzić należy, że silniejszy po stronie polskiej niż romskiej, bo przecież Romowie musieli wchodzić w określone rodzaje kontaktów i musieli je wykorzystywać zgodnie ze swoimi interesami.

Na problemy związane z różnicującym charakterem społeczności romskiej wobec społeczeństw większościowych, które wynikają z wielopokoleniowego wyobcowania tych pierwszych, zwrócił uwagę Bartosz. Jego zdaniem procesy integracyjne pomiędzy tymi społecznościami muszą być przeprowadzane z uwzględnieniem dzielących je ograniczeń oraz pracą nad budowaniem poszanowania wzajemnego w duchu tolerancji wobec istniejących różnic:

Romowie, w swym tradycyjnym podejściu do obcych, wyrażają właściwy grupom prześladowanym brak tolerancji dla innych, swoistą ksenofobię i przekonanie o wyższości własnej grupy. Stąd też budowanie mostów porozumienia między światem Romów i *gadźów* uwzględniać powinno w równym stopniu wychowanie samych Romów w duchu tolerancji i poszanowania ich gadźowskich, a więc obcych, a przecież tak bliskich, partnerów (Bartosz, 2011, s. 25).

Z powyższej wypowiedzi wyłania się potrzeba możliwych, choć z pewnością niełatwych, działań na rzecz lepszych relacji społecznych, których budowanie w jakimś stopniu zależy od uświadomienia sobie ich złożoności.

Rozdział 5

WSPÓLNOTY RELIGIJNE A ROMOWIE

W ostatnim rozdziale podejmowany jest problem znaczenia Kościołów (katolickiego i protestanckiego) dla Romów. Wydaje się to konieczne, aby lepiej zrozumieć sygnalizowany już wcześniej synkretyczny charakter romskiej religijności. Będzie to możliwe dzięki psychologicznej analizie fenomenu religijnego. Przeprowadzona na tym tle bliższa charakterystyka aktywności religijnej Romów, pozwoli postawić pytania o jej funkcje. Drugim wątkiem analiz w tym rozdziale jest stosunek Urzędu Nauczycielskiego Kościoła do Romów oraz ich doświadczenia z Kościołem Zielonoświątkowców.

5.1. Istota i funkcje religii

Różne doświadczenia wskazują na wielowymiarowość fenomenu religijnego i dlatego istotne są badania interdyscyplinarne nad religijnością, co zauważa coraz więcej naukowców. Świadczy o tym między innymi stanowisko autora książki pod tytułem *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, który pisze:

Najwyższy czas, byśmy poddali religię jako zjawisko globalne tak intensywnym badaniom interdyscyplinarnym, na jakie nas stać, namawiając do tego najtęższe umysły na naszej planecie. Dlaczego? Dlatego, że religia jest dla nas zbyt ważna, byśmy mogli pozostać ignorantami w tej sprawie. Wpływa ona nie tylko na nasze społeczne, polityczne i ekonomiczne konflikty, lecz także na znaczenie, jakie przypisujemy naszemu życiu (Dennett, 2008, s.38).

Złożoność natury ludzkiej powoduje, że próba jej zrozumienia musi brać pod uwagę wiele aspektów motywujących zachowania, w tym te, które zależne są od różnych tradycji kulturowych. Dzieje się tak, ponieważ społeczne, biologiczne, poznawcze, emocjonalne i motywacyjne aspekty osobowości człowieka wpływają wzajemnie na siebie (Watts, 1996, s. 79). Dotyczy to także analizy religijności człowieka. Jednym z ważniejszych uwarunkowań przejawiania się religijności jest emocjonalność. Emocje są użyteczne dlatego, że pozwalają szybko ocenić zaistniałą sytuację i w razie potrzeby przestawić się na inny, bardziej adaptacyjny sposób reagowania.

Jako element kultury, religia ma charakter uniwersalny, co potwierdzają różne badania w ramach religiologii. Zwracają na to uwagę również niektórzy psychologowie, np. E. Fromm, który stwierdził, że

nie było takiej kultury w przeszłości i – jak się zdaje – nie może być takiej kultury w przyszłości, która by nie miała religii (Fromm, 1966, s. 124).

Jest to dla autora oczywiste między innymi z tego powodu, że przyjmuje szeroką definicję religii, którą może być każdy system myśli i działań, akceptowany przez określoną liczbę osób, dzięki czemu odnajdują one przedmiot czci, zyskując w ten sposób układ orientacji. Trudności, które wiążą się ze zrozumieniem fenomenu religii, wynikają z wielu powodów. Paleczny (2007, s. 74) pisze:

Próby odpowiedzi na to, czym jest religia, są bardzo liczne i wydaje się z góry skazane na niepowodzenie. Każdy system wierzeń odzwierciedla się bowiem w kulturze, normach i wartościach oraz obiektywizuje w ceremoniałach, obrzędach kultowych, hierarchiach kościelnych, organizacjach i instytucjach, w końcu zaś w życiu społecznym, a także, w psychice jednostek. Religia na poziomie tożsamości funkcjonuje w postaci indywidualnej religijności. Jest komponentem kultury, elementem i składnikiem etniczności, jednym z wyznaczników tożsamości i przynależności grupowej.

Jako fakt społeczno-kulturowy religia składa się z: określonej doktryny, norm postępowania, kultu i instytucji społecznych. W tym znaczeniu stanowi ona odrębną dziedzinę kultury, w ramach której funkcjonuje też nauka, moralność czy sztuka (Zdybicka, 1988, s.16-17). Religijność natomiast jest podmiotowym aspektem religii, czyli osobistym ustosunkowaniem się do fenomenu religijnego.

Wśród różnych form ustosunkowania się do Transcendencji ważny jest opis dojrzałości religijnej, który pozwala między innymi diagnozować religijny synkretyzm. Dojrzałość religijną można określić jako adekwatne zachowanie się człowieka wobec świętości. Istotnymi kryteriami tak pojętej dojrzałości są:

- ✓ refleksyjność i krytyczność, która oznacza umiejętność osobistego namysłu nad religią i jej różnorodnymi formami przejawiania się,
- ✓ autonomiczność polegającą na wolnym i świadomym wyborze wartości i zasad religijnych,
- ✓ otwartość i tolerancyjność związane ze świadomością ograniczoności

własnych zdolności poznawczych,

- ✓ obiektywność polegającą na zdolności do dostrzeżenia prawdy o sobie połączonej z umiejętnością przebaczenia sobie i innym,
- ✓ integralność oznaczającą spójność przyjmowanych przez osobę zasad z jej faktycznym postępowaniem,
- ✓ centralność, czyli uznanie wartości religijnych za priorytet życia osoby,
- ✓ prospołeczność – nakierowanie na innych ludzi oznaczające umiejętność dzielenia się własnymi przekonaniem (Makselon, 1995, s. 265-266).

Dla problematyki niniejszej rozprawy ważne jest również zwrócenie uwagi na typologizację obrazu Boga i religijności, jaką zaproponował Jaworski (1989). Według niego religijność personalna charakteryzuje się: aktywnością i zaangażowaniem, spontanicznością i twórczością, otwartością, autonomicznością, poczuciem wolności i odpowiedzialności, świadomością celowości własnej egzystencji, allocentryzmem i stabilnością. Na podstawie wielowymiarowych badań, formułuje następującą konkluzję:

Niski poziom psychologicznego stresu, jak i niski poziom samotności, to logiczne konsekwencje bezpiecznej relacji z Bogiem (Jaworski, 2004, s. 460).

W analizach religioznawczych zwraca się uwagę na powiązania systemu religijnego ze światem wartości. Te wielokierunkowe powiązania są zapośredniczone przez cechy osobowościowe. W związku z tym warto zwrócić uwagę na opinię G. W. Allport (1988, s. 63), który pisze:

Zdrowy dorosły rozwija się jak wiadomo, pod wpływem systemu wartości, których realizację uważa za pożądaną, nawet jeśli nie jest to w pełni możliwe. Zgodnie z tym systemem selekcjonuje swoje spostrzeżenia, radzi się swego sumienia, odstępkuje od nie pasujących doń czy wręcz sprzecznych z nim linii postępowania, wyplenienia w sobie lub wykształca pewne podsystemy nawyków w zależności od tego, czy harmonizują one z jego zobowiązaniami, czy też tworzą z nimi dysonans. Krótko mówiąc, im bardziej rozwinięte są aktywne schematy zachowania, tym większy wpływ wywierają one na poszczególne wybory.

Wartości religijne mają szczególne cechy, gdyż odnoszą się do celów, których adekwatny opis jest niemożliwy ze względu na charakter przedmiotu. Transcendencja wyzwala bowiem ambiwalentne emocje, jest *mysterium fascinans* i zarazem *mysterium tremendum* (por. Otto, 1968). Religia w życiu człowieka spełnia (lub spełniać może) wiele

funkcji, które klasyfikuje się według rozmaitych kryteriów. Uwzględniając jej pozytywne znaczenie, Chlewiński (1982, s. 70-73) zwraca uwagę na 6 podstawowych wartości, w jakie wpisuje się religia. Są to:

- ✓ sens życia (odpowiedź na podstawowe pytania egzystencjalne,
- ✓ system wartości (dostarczanie kryteriów wyboru określonych alternatyw postępowania, kierunek i dynamika postępowania, „sakralizacja wartości”),
- ✓ bezpieczeństwo i zaufanie (uwolnienie od poczucia zagrożenia, przekonanie o niezniszczalności ludzkiego bytu),
- ✓ autoidentyfikacja (transcendentny układ odniesienia, samozrozumienie, samookreślenie, poczucie własnej wartości),
- ✓ identyfikacja z grupą (więź wspólnotowa poprzez kult, rytuały, obrzędy, międzypokoleniowa ciągłość),
- ✓ funkcja autopsychoterapeutyczna (redukcja napięć neurotycznych, uwalnianie od poczucia winy).

Szerokie badania psychologiczne dookreślają wyżej wymienione funkcje religijności w osobowości człowieka. Najbardziej znaczące są badania 1035 osób, jakie przeprowadził Prężyna przy pomocy następujących metod psychometrycznych: własna *Skala intensywności postawy religijnej*, *Kwestionariusz osobowości* R.B. Cattella, *Inwentarz psychologiczny* i *Test przymiotnikowy* H.G. Gougha, *Drogi życia* Ch. Morrisa, *Skala sensu życia* J.G. Crumbaugh i L.T. Maholicka oraz *Kwestionariusz samoaktualizacji* E.L. Shostroma. Na podstawie uzyskanych wyników autor sformułował kilka prawidłowości dotyczących powiązań różnych wymiarów osobowości z religijnością człowieka. Stwierdził między innymi, że religia pomaga w formowaniu się bardziej zintegrowanej osobowości, co dotyczy:

- ✓ akceptowanej hierarchii wartości,
- ✓ dojrzałości emocjonalnej,
- ✓ kontaktów interpersonalnych,
- ✓ ułatwia odnajdywanie sensu życia,
- ✓ wspomaga przystosowanie psychologiczne i społeczne,
- ✓ zwiększa odporność na sytuacje frustracyjne.

- ✓ wiąże się z procesem samoaktualizacji.

W przypadku samoaktualizacji autor badań dodaje, że

tylko badani z wysoką intensywnością pozytywnej postawy religijnej, u których religijność pełni przede wszystkim funkcję poznawczą, uzyskali wyniki wskazujące na wysoki poziom samoaktualizacji (Prężyna, 1981, s. 156).

Biorąc pod uwagę główne aktywności ludzkiej psychiki, można w/w funkcje sprowadzić do trzech podstawowych, tj.: emocjonalnych, poznawczych i społecznych (Makselon, 2008). Religia spełnia w życiu człowieka funkcje emocjonalne wówczas, kiedy przede wszystkim wpisuje się w potrzebę bezpieczeństwa i obniża lęk wobec śmierci. O poznawczej roli religii mówimy natomiast gdy dostarcza ona kryteriów wyborów moralnych, odpowiada na pytanie o sens życia i świata. Społeczną atrakcyjność religii widać w sytuacjach, w których wpisuje się ona w obyczajowość, kult czy grupową przynależność. Wydaje się, że w ramach tego prostego schematu charakteryzującego wpisywanie się religii w rozmaite potrzeby człowieka można także łatwiej przedstawić przejawy religijności Romów, o czym będzie mowa w dalszej części pracy.

Korzystając z wiedzy o sposobach radzenia sobie ze stresem, w którym dominuje poszukiwanie znaczenia, zwraca się uwagę na możliwości religii w tym zakresie. Za Pargamentem przywołuje się pięć głównych funkcji religii w sytuacji stresowej, którymi są:

- ✓ nadawanie sensu (szczególnie w sytuacji cierpienia),
- ✓ uzyskiwanie kontroli (kiedy osobiste zasoby przekraczają możliwości człowieka, religia pomaga odzyskać poczucie kontroli),
- ✓ pociecha duchowa (redukcja lęku i pragnienie zjednoczenia z siłą transcendentną),
- ✓ zwiększenie intymności duchowej (wspieranie spójności, solidarności, tożsamości i intymnej więzi z siłą wyższą),
- ✓ przemiana życia dotycząca wartości lub sensu życia (Bartczuk, Jarosz, 2006, s. 43).

Rozmaite badania wskazują, że religijne radzenie sobie przejawia dwa odmienne wzorce (pozytywne i negatywne). W pierwszym przypadku łączy się z adaptacyjnym przystosowaniem, zaangażowaniem w sprawy religii, wzrostem duchowym, satysfakcją z życia i wewnętrzną integracją. Natomiast negatywna wersja religijnego radzenia sobie

dodatnio koreluje z depresją, niepokojem, beznadziejnością. Zauważa się, że w sferze religijnej przejawia się ona jako

niezadowolenie z Boga i Kościoła, negatywne przewartościowanie danego zdarzenia jako kary Bożej, jako przejaw niemocy Boga czy jako działania demona (Krok, 2014, s. 648).

Z pojęciem religijnego radzenia sobie łączy się też kwestia tzw. zmagających religijnych. Uważa się, że obejmują one szereg zjawisk, jak

poczucie winy z powodu osobistego grzechu, wątpliwości dotyczące doktryny religijnej, konflikt, wątplenie, napięcia związane ze sprawami wiary, więzią z bogiem, relacjami z liderami religijnymi i osobami wierzącymi (Zarzycka, 2014, s. 685).

Biorąc pod uwagę interpersonalny, wspólnotowy charakter religii, należy także zwrócić uwagę na jej relacje z siecią społeczną. Chodzi szczególnie o dwa jej rodzaje: (1) podstawowe (prymalne) sieci, które określają środowisko, w jakim człowiek się narodził (rodzina, ród) i (2) sieci wtórne, czyli takie, które nie wynikają z pokrewieństwa, lecz z sytuacji, w jakich człowiek żyje, pracując czy realizując swoje zainteresowania. Podkreśla się, że współcześnie większą rolę odgrywają sieci wtórne. Nie ma to jednak odniesienia do społeczności romskich, gdzie te sieci są ograniczone lub wyeliminowane. Biorąc to pod uwagę, badacze opisują następującą obserwację.

W wykluczonych społecznościach romskich spotykamy się z tendencją do słabnięcia prymalnych sieci społecznych i całkowitego braku sieci wtórnych. Zatem grupa religijna jest często jedyną instytucją, która przynosi mieszkańcom romskich osad rzeczywistą możliwość aktywnego uczestnictwa w sieci społecznej. Przynosi ona więc do grupy wykluczonej zasób sieci społecznych, które w jakiś sposób pogłębiają sieci prymalne i (pogłębiają lub tworzą) wtórne (Podolinska, Hrustič, 2011, s. 141).

W religioznawczych i kulturowych badaniach nad fenomenem religijnym zwraca się uwagę na związek między przynależnością kulturową i otwartością na wzajemne kontakty oraz rolę religii w tych relacjach. Twierdzi się również, że ludzie

o silnej religijności, bez względu na to, z jakiej grupy kulturowej się wywodzą, są mniej skłonni do kontaktów z członkami innych grup wyznaniowych (Paleczny 2007, s. 76).

Powyższa teza wydaje się dyskusyjna. Trzeba bowiem zauważyć, że takie zachowania (zjawiska) rzeczywiście mogą mieć miejsce w przypadku niedojrzałej

religijności, spełniającej przede wszystkim funkcje społeczne. Jednak w przypadku religijności dojrzałej, w której jej przedmiot jest centralnie zlokalizowany w świadomości, motywacja zachowań ma inny charakter (por. Prężyna, 1977). Chodzi głównie o motywacje prospołeczne i zdolności do transgresji, czyli działań, które

polegają na wychodzeniu poza to, czym jednostka jest i co posiada. Ich istotą staje się przełamywanie dotychczasowych granic osiągnięć i tworzenie lub asymilacja nowych wartości. W porównaniu z działaniami ochronnymi są bardziej złożone i bardziej innowacyjne. Rządzą nimi skomplikowane prawa psychologiczne i antropologiczne. Zasady homeostazy i przystosowania się nie są już wystarczające do wyjaśnienia ich mechanizmu. W pewnym sensie można by je nazwać czynnościami wyższymi (Kozielecki, 1987, s. 47).

5.2. Kościół katolicki a Romowie

Zagadnienia związków Romów z Kościołem katolickim omówione zostaną w dwóch komplementarnych ujęciach. Najpierw przedstawione będą zasadnicze wypowiedzi Nauczycielskiego Urzędu Kościoła na temat poszanowania kultury i godności Romów, następnie rola duszpasterstwa w formułowaniu bardziej świadomego kształtu romskiej religijności.

5.2.1. Wypowiedzi papieskie

Podstawowa powinność Kościoła sprowadza się do troski o godność człowieka. W interesującym nas okresie historii warto wspomnieć, że już Pius XII w 1941 roku mówił, że niedopuszczalne jest naruszanie wolności, całości i bezpieczeństwa innych narodów. Słowa te mogły być odczytane w kontekście wojennym - w czasie, gdy nie było możliwości mówienia wprost - nie tylko w odniesieniu do imigrantów, lecz także do szczególnej ich kategorii. Wiadomo bowiem było już wówczas (oczywiście - dla tych, którzy chcieli wiedzieć), że niemieccy naziści eksterminują także Cyganów. W Orędziu radiowym wygłoszonym w wigilię Bożego Narodzenia 1941 roku papież mówił:

W dziedzinie nowego porządku, opartego o zasady moralne, nie ma miejsca na ucisk, jawny czy skryty, odrębności kulturowych i językowych mniejszości narodowych, na przeszkody i hamowanie ich zdolności ekonomicznych, na ograniczanie lub usuwanie ich naturalnej płodności. Z im większą sumiennością władza państwowa szanuje mniejszości, z tym większą

pewnością i skutecznością może wymagać od ich członków lojalnego spełniania obowiązków cywilnych, wspólnych innym obywatelom (Cyt. za: Aszyk, Majczyna, Skajewski, 1994, s.12).

Podobnie wypowiadał się św. Jan XXIII w słynnej Encyklice *Pacem in terris* (1963, s.106).

Czytamy w niej między innymi:

Do osobowych praw ludzkich zalicza się to, że każdemu wolno udać się do tego kraju, w którym ma nadzieję łatwiejszego zaspokojenia potrzeb własnych i swej rodziny. Dlatego obowiązkiem sprawujących władzę w państwie jest przyjmowanie przybywających cudzoziemców i – jeśli to jest zgodne z nieprzesadnie pojmowanym dobrem społeczności, w której piastują władzę – przychylnie ustosunkowanie się do ich prośby o włączenie w nową społeczność.

Przemyślenia oraz doświadczenia cytowanych powyżej papieży niewątpliwie miały wpływ na przesłanie Drugiego Soboru Watykańskiego. Dlatego też w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et Spes”* (1963), chyba najbardziej znanej konstytucji Soboru, czytamy następujący tekst:

Szczególnie w naszych czasach nagli obowiązek, byśmy stawali się bliźnimi bez wyjątku każdego człowieka i służyli czynnie spotkaniu, czy byłby to starzec opuszczony przez wszystkich, czy robotnik, pogardzany cudzoziemiec, czy wygnaniec, czy dziecko z nieprawego związku cierpiące niezаслужenie za grzech przez siebie nie popełniony, czy głodny, który apeluje do naszego sumienia, przypominając słowo Pańskie: "Wszystko co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili".

Szczególnie jednak interesujące jest spojrzenie na problematykę Romów Jana Pawła II, który dorastając w Wadowicach, niewątpliwie miał jakieś informacje o tym, co działo się w nieopodal położonym obozie Auschwitz. Dlatego też spotykamy kilka Jego wypowiedzi skierowanych do Romów. Pierwsza z nich, wygłoszona do uczestników III Międzynarodowego Zjazdu Duszpasterstwa Romów w dniu 9 listopada 1989 r., wskazuje na szczególną empatię Jana Pawła II i jego rozeznanie kontekstu życia tej społeczności. Wskazywał w tym przemówieniu na wiele istotnych dolegliwości, a także spraw, które były przedmiotem ich bolesnych doświadczeń i refleksji. Oto istotne w tym kontekście wypowiedzi Piotra naszych czasów:

Drodzy Bracia i Siostry!

W tych dniach zastanawialiście się nad sprawą powołania i posłannictwa Cyganów w Świecie i Kościele. Sprawa jest bardzo ważna i nurtuje bez niepokoju nasze ludzkie i chrześcijańskie społeczeństwo. Rzeczywiście, obecność tych ludzi, większości koczujących i w każdym przypadku niewystarczająco włączonych w społeczeństwo pod względem pracy i kultury, a poza tym niepokoje, które nimi wstrząsają, zwłaszcza religijne, wymagają odpowiedzi i odpowiedniego zaradzenia (Cyt. za: Aszyk, Majczyna, Skajewski, s.41).

Innym tekstem, jakby dopowiadającym diagnozę i potrzeby tej grupy etnicznej, jest wypowiedź Jana Pawła II z 1991 r. na spotkaniu z uczestnikami kongresu zorganizowanego przez Ośrodek Badań nad Kulturą Cygańską, gdzie Ojciec Święty patrzy z pewną nadzieją i ufnością dotyczącą religijności mniejszości romskiej. Tak zresztą tytułuje swoje wystąpienie: *Kościół patrzy na was z ufnością*. Owa ufność przejawiała się także w innych gestach Jana Pawła II, czego świadectwem są między innymi *List do Księdza Bpa Tadeusza Rakoczego w 50. Rocznicę deportacji Cyganów do Oświęcimia* (Aszyk, Majczyna, Skajewski, 1994, s. 86-87). Pisał w nim, że pamięć o zagładzie Cyganów jest równie ważna, jak pamięć o innych nacjach. Precyzował swoje przemyślenia oraz wiedzę na temat tej grupy chrześcijan w następujących słowach:

Wiem, że to co nazywa się Shoah, Holokaust oznacza wyniszczenie ludzi z powodu ich rasy czy narodowości i że jest wielką zbrodnią przeciw człowieczeństwu. Ta zbrodnia w ciągu II wojny światowej dotknęła niektóre narody, w tym żydowski, i dotknęła także wasz naród. Innych nie objęła w takim stopniu, ale te dwa narody z pewnością należą do ofiar programu skierowanego przeciwko człowiekowi ze względu na jego przynależność czy narodową czy rasową.

Papież zdawał sobie sprawę z tego, że także współcześnie Romowie przeżywają trudności w zakresie społecznej integracji i dlatego z goryczą pisał w tym samym liście:

Pragnę przy tej okazji wypowiedzieć słowa chrześcijańskiej solidarności pod adresem całej społeczności Romów, która – w latach II wojny światowej – niestety także dzisiaj w różnych krajach pada ofiarą uprzedzeń, aktów nietolerancji czy wręcz jawnej dyskryminacji, a ma przecież niezaprzeczone prawo do godnego miejsca w życiu społecznym i do własnej tożsamości społeczno-kulturowej.

Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* wskazuje, że pomoc drugiemu człowiekowi winna mieć charakter całościowy, gdyż człowiek stanowi cielesną i duchową jedność. Dlatego też nie można skupiać się wyłącznie na pomocy materialnej; wzrost materialny musi iść w parze z rozwojem duchowym. Papież uważa, że różnego rodzaju przejawy wyobcowania społecznego mają przyczyny natury duchowej. Przewaga elementu materialnego w życiu człowieka prowadzi do zubożenia sfery duchowej, która odpowiedzialna jest za jego autentyczny rozwój. Płaszczyzna duchowa stanowi, obok socjologicznej i psychologicznej, jedną z głównych odniesień w poszukiwaniu przyczyn „nowych form zniewolenia” współczesnego człowieka. Tym samym można być przekonanym, że Benedykt XVI opowiada się za współpracą różnych dyscyplin naukowych w dziedzinie odkrycia przyczyn wykluczenia społecznego oraz sposobów na ich zwalczanie. (Celary, Polok, 2016, s. 9).

Ojciec Święty Franciszek wyraził sprzeciw wobec pogardzania Romami i powiedział, że padają oni ofiarami wykorzystywania, są też zmuszani do żebrania. W trakcie zorganizowanej przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Migrantów audyencji dla uczestników sympozjum nt. Kościół i Romowie (Watykan, 5.06.2014), Papież Franciszek wyraził przekonanie, że konieczne są akcje solidarności z ich wspólnotami oraz zaangażowanie i wsparcie ze strony instytucji poszczególnych państw i społeczności międzynarodowej. Apelował o podejmowanie inicjatyw na rzecz poprawy życia Romów. Papież podzielił się też następującym wspomnieniem:

Cyganie często znajdują się na marginesie społeczeństwa i niekiedy patrzy się na nich z wrogością i nieufnością. Przypominam sobie, że wielokrotnie tu, w Rzymie, gdy jacyś Cyganie wchodzili do autobusu, kierowca mówił: „Uważajcie na portfele”. To jest zniewaga. Może to być prawda, ale jest to znieważanie (Przemówienie: Bądźcie radosnym obliczem kościoła, (Franciszek, 2014, cyt. za: Opoka.org).

Ojciec Święty Franciszek dostrzegał złożoność sytuacji, w jakiej znajdują się Romowie we współczesnym świecie, zaznaczając przy tym, że pomimo trudności powinnością tej grupy jest podejmowanie aktywności na rzecz dobra wspólnego, co wiąże się z wypełnianiem szeregu obowiązków. Podobne obserwacje i myśli Papież Franciszek przedstawił podczas ekumenicznej pielgrzymki do Rumunii, kiedy spotkał się z ludnością romską w Błażu. Pozdrawiając zebranych, zwrócił uwagę, że Kościół Chrystusowy jest miejscem spotkania dla wszystkich i dodał: „W moim sercu noszę jednak ciężar. Jest to ciężar dyskryminacji, izolacji i znęcania się, jakich doznały wasze wspólnoty” (Franciszek, 2019, cyt. za: Król,

Vatican News). Papież stwierdził, że katolicy nie są wolni od winy wobec tej mniejszości etnicznej i w imieniu Kościoła poprosił ich o przebaczenie. Ojciec Święty zwrócił uwagę na te wartości, które uważa się za szczególnie ważne dla Romów, a które mogą ubogacać inne społeczności. Zaliczył do nich poszanowanie życia, w tym troskę o osoby słabe i w podeszłym wieku, silne więzi łączące romskie rodziny, ich solidarność i gościnność.

Szczególnym i aktualnym dopełnieniem stanowiska Stolicy Apostolskiej jest podpisana 3 października 2020 r. encyklika papieża Franciszka pt. *Fratelli tutti. O braterstwie i przyjaźni społecznej*. Znajdujemy w niej ważne i inspirujące wskazania dotyczące relacji z obcymi. Papież Franciszek pisze, że

kiedy serdecznie przyjmujemy kogoś obcego, to pozwalamy mu pozostać sobą, a jednocześnie dajemy mu możliwość nowego rozwoju. Różne kultury, które przez wieki rozwijały swoje bogactwo, muszą być zachowane, aby świat nie uległ zubożeniu. Nie można przestać pobudzać je, aby w spotkaniu z innymi rzeczywistościami pozwoliły na wydobywanie z nich czegoś nowego. Nie można lekceważyć niebezpieczeństwa, że staniemy się ofiarami sklerozy kulturowej (Franciszek, 2020, nr 134).

5.2.2. Działalność duszpasterska w Polsce

Duszpasterstwem Romów w Polsce w sposób szczególnie aktywny zajął się jezuita, ks. Edward Wesołek. Swoją działalność wśród tej społeczności rozpoczął w latach 70. w Bydgoszczy. Od 1979 r. pełnił funkcję Krajowego Duszpasterza Romów. Jako pierwszy głosił kazania w *romani* oraz tłumaczył na ten język modlitwy. Był też twórcą pierwszego romskiego pisma *Devel Sarengro Dad*, co oznacza *Bóg Ojciec Wszystkich*, które zawierało teksty zarówno w polskim, jak i w romskim języku. Pismo to wydawane było do 1993 r. Ks. Wesołek był też organizatorem pierwszej Ogólnopolskiej Pielgrzymki Romów na Jasną Górę, która odbyła się w 1981 r. Od tej pory corocznie 8 grudnia w Uroczystość Niepokalanego Poczęcia NMP Romowie pielgrzymują do częstochowskiego sanktuarium. Patronką Romów została bowiem Matka Boża Niepokalanie Poczęta (Kwadrans, 2015b).

Następcą ks. Wesołka w funkcji Krajowego Duszpasterza Romów został ksiądz Stanisław Opocki z diecezji tarnowskiej. Pełnił on też funkcję Konsultora w Radzie ds. Migracji, Turystyki i Pielgrzymek Episkopatu Polski. Ks. Opocki swoją działalność wśród Romów uważa za misję, w której nie ogranicza się jedynie do duszpasterstwa, ale również świadczy wszelkiego rodzaju pomoc potrzebną tej mniejszości. Z jego doświadczeń zdobytych na początku działalności wynikało, że Romowie potrzebują przede wszystkim

edukacji. Dlatego podjął kroki w celu zapewnienia romskim dzieciom warunków do jej poprawy. Skutkiem tego było stworzenie dodatkowych zajęć, wśród których była nauka czytania i pisanie, higieny osobistej, przygotowania do dorosłego życia oraz katecheza (Opocki, 1999, s. 84). Z uwagi, iż działalność ta nie była formalnie pod patronatem kuratorium oświaty, musiał ją po dwóch latach zawiesić. Po roku 1989 ponownie zajął się tym problemem, tym razem przygotowując eksperymentalny program, który zgłosił do Kuratorium Oświaty w Nowym Sączu. Efektem jego działalności było stworzenie osobnych oddziałów klas szkoły podstawowej (od 1 do 3) dla uczniów romskich. Specjalnie przygotowana kadra, dowolność wyboru klasy - powszechnej (normalnej) czy też etnicznej - dla romskich rodziców oraz odpowiednio dobrany program miały pomóc dzieciom w zdobywaniu wiedzy w bardziej sprzyjających dla nich warunkach. Pierwsza tego typu klasa powstała już w 1990 r. w Nowym Sączu, następne w Maszkowicach, Łososinie Górnej i Limanowej. Od 1993 roku także w Tarnowie, Mielcu, Czarnym Dunajcu, Stalowej Woli i Przemyśle. Do roku 1999 funkcjonowało ich około 30. Dodatkowo ks. Opocki zorganizował w 1991 r. kurs nauczania początkowego dla Romów, którzy ukończyli szesnasty rok życia. Obie formy edukacji cieszyły się zainteresowaniem Romów, a efekty kształcenia były wyższe niż wcześniej. Jednak pojawiły się też ostre głosy krytyki, głównie ze strony środowiska romskich liderów. Jeden z nich w ogólnopolskiej gazecie pytał:

Czy to normalne, że do organizowania szkolnictwa wziął się Kościół, a miarą sukcesu jest liczba pierwszych komunii (Opocki, 1999, s. 86).

Do kuratorium zostało też wystosowane pismo sprzeciwiające się istnieniu klas etnicznych, które zdaniem owego lidera, tworzyły system segregacyjny. Skrytykował on też kompetencje nauczycieli oraz wpajanie dzieciom wartości takich, jak pracowitość i uczciwość, które mogą powodować „zakwestionowanie autonomiczności kultury Romów” (Opocki, 1999, s. 86). Społeczeństwo romskie poczuło się dotknięte tego typu stwierdzeniami, podobnie jak nauczyciele, którzy odpowiadając na krytykę, stwierdzili, że wartości przekazywane uczniom romskim nie różnią się od tych, które są wpajane uczniom w innych klasach. Ks. Opocki - nie lekceważąc krytyki - zwracał uwagę na pionierski charakter tego typu nauczania oraz rzeczywiste korzyści, które przyniosło ono romskim dzieciom. W odpowiedzi na zarzut mieszania się Kościoła do edukacji przywołał przesłanie papieża Jana Pawła II, który w encyklikach *Sollicitudo Rei Socialis*

oraz *Centesimus Annus* wprost wypowiada się na temat konieczności objęcia kościelną misją grup zaniedbanych społecznie, w różnych aspektach ich życia. Nie ma więc nic niewłaściwego w tym, że księża podejmują się działalności, w tym o charakterze edukacyjnym, na rzecz osób dotkniętych którąś z form marginalizacji. Ks. Opocki powoływał się przy tym na słowa papieża, które wygłosił na spotkaniu z uczestnikami III Międzynarodowego Zjazdu Duszpasterstwa Romów, gdzie jest mowa o

potrzebie większego zaangażowania się w udzielanie pomocy Cyganom, którzy często są dyskryminowani i wegetują na marginesie społeczeństw. Działalność duszpasterstw nie powinna zawęzać się do pomocy duchowej czy edukacji religijnej. Z racji zapóźnień cywilizacyjnych należy okazać im także pomoc poprzez organizowanie szkolnictwa, opieki medycznej i prawnej (Opocki, 1999, s. 88).

Eksperyment z romskimi klasami trwał do 2008 r., w którym ówczesna minister edukacji Katarzyna Hall zapowiedziała ich całkowitą likwidację. Powodem tego było rosnące z roku na rok niezadowolenie środowisk romskich, które coraz bardziej uważały romskie klasy za wyraz segregacji i dyskryminacji panującej w państwowej szkole. Decyzja ministerstwa została bardzo dobrze przyjęta przez prezydenta Światowego Związku Romów Stanisława Stankiewicza oraz prezesa Związku Romów Polskich – Romana Chojnackiego (Weber, Monkos, 2008).

Innym dziełem ks. Opockiego było zorganizowanie corocznych pielgrzymek romskich do Bazyliki Matki Boskiej Bolesnej w Limanowej, która po raz pierwszy odbyła się w 1996 r. (Bartosz, 2011, s. 24). Tradycją jest, że podczas tej uroczystości, która zrzesza Romów zamieszkujących okoliczne tereny, jak i przyjeżdżających z całej Polski czy też sąsiadującej Słowacji, udzielane są sakramenty chrztu, ślubu, a czasem też i Pierwszej Komunii Świętej. Pielgrzymka ma barwny przebieg, głównie z uwagi na towarzyszące jej wozy, przypominające Romom czas wędrówek taborami oraz muzykę. W ostatnich latach można jednak zauważyć mniejsze zainteresowanie Romów tą uroczystością.

5.3. Doświadczenia Romów w Kościele Zielonoświątkowym²³

Kościół Zielonoświątkowy (pentekostalny) jest jednym z kościołów protestanckich. Na terenie Polski pojawił się w 1910 r. W 2018 r. liczył 25152 wiernych należących do 254 parafii (Wyznania religijne ... (2019), GUS, s. 146). Specyfiką tego protestanckiego wyznania jest wyakcentowanie chrztu z Ducha Świętego i związanych z nim darów. Za jedyne nieomyłne źródło wiary uznawane jest Pismo Święte. Spowiedź praktykowana jest jedynie w formie publicznego wyznania win przed Bogiem. Osoby, które włączane są do wspólnoty, składają publiczne wyznanie wiary wraz z obrzędem chrztu wiary (przez zanurzenie). Świadectwem nawrócenia jest przeżycie duchowego narodzenia tzw. nowe narodzenie. Wyznawcy zobowiązani są do studiowania Pisma Świętego, regularnego uczestnictwa w nabożeństwach, aktywnego uczestnictwa we wspólnocie wiernych oraz indywidualnej modlitwy.

Kościół Zielonoświątkowy od końca ubiegłego wieku podejmował akcje ewangelizatorskie wśród Romów mieszkających na różnych terenach Polski. Wytrwałość, a zwłaszcza życzliwość osób zaangażowanych w pracę duszpasterską sprawiło, że wiele rodzin (a nawet całych romskich klanów) po wielu latach zdecydowała się na konwersję. Bartosz (2004, s.119) podaje, że w 1993 r. 100-osobowa grupa Kelderaszy z Wrocławia ustanowiła własny zbor zielonoświątkowy o nazwie Kościół Romów oraz o 40-osobowej rodzinie Kwieków z Otwocka, która przyłączyła się do Kościoła Zielonoświątkowego z siedzibą główną w Sztokholmie. Dodatkowo Romowie należą obecnie do zborów w Bystrzycy Kłodzkiej, Nowym Targu, Kamiennej Górze na Dolnym Śląsku, Nowej Soli oraz do Kościoła Bożego w Rudzie Śląskiej (Janowiak-Janik, 2011, s. 156). Rut-Rutowicz (2016, s. 268) cytując wywiad z pastorem Janem Mamczurem z Nowego Targu, podaje, że:

²³ Romowie należą również do powstałego na terenie Polski w 1905 r. ruchu zarejestrowanego pod nazwą Chrześcijański Zbór Świadków Jehowy. Publikacja GUS (2019, s. 234) pt. *Wyznania religijne w Polsce w latach 2015-2018* podaje, że w Polsce w roku 2018 istniały 1278 zbory, zrzeszające 11.6938 głosicieli. Najwięcej członków tego ruchu zamieszkuje tereny województw śląskiego, dolnośląskiego i mazowieckiego. Najmniej w województwach opolskim, podlaskim i podkarpackim. Związek Wyznaniowy Świadków Jehowy zajmuje trzecie miejsce w Polsce pod względem liczby wiernych. Również oni prowadzą akcje o charakterze „ewangelizacyjnym” wśród Romów. Należy do nich wydawanie publikacji w języku *Romani*, które cieszą się zainteresowaniem pewnej części tej społeczności. Z uwagi na to prowadzone są też przygotowania do tłumaczenia większych części Biblii na ten język (Rut-Rutowicz, 2016, s. 269).

Romowie stanowią już jedną trzecią stałych członków Kościoła Zielonoświątkowego, wnosząc entuzjazm, są spontaniczni, w swoich reakcjach prości, choć coraz bardziej wykształceni, bo są tu już ich dzieci (...) Romowie zaniechali swoich starych zwyczajów i rozpoczęli proces zmian.

Pastor wskazuje też na sposób pracy duszpasterskiej z Romami:

Trzeba było wykazać wiele cierpliwości, zrozumienia, troski, wyrozumiałości. Kiedy w kościele poczują się zaakceptowani przez pozostałych członków zboru, traktują ich jak swoją rodzinę w charakterystyczny, serdeczny, rodzinny sposób. Duszpasterstwo Romów wymaga okazywania większej troski i ciepła. Oni później potrafią się odwdziżyć. Są serdeczni i wierni.

Natomiast pastor Kościoła Bożego w Rudzie Śląskiej, Arkadiusz Biczak, stwierdził, że:

W wyniku zainspirowanej działalności duszpasterstwa ruchu zielonoświątkowego powstały zbory romskie, w których posługę duszpasterską sprawuje pastor – Rom. Aktualnie w Polsce jest siedmiu pastorów – Romów z różnych szczepów. Duszpasterstwo Romów jest wpisywane w zasady obowiązujące każdego Roma i Romni, tj. tradycję przestrzegania romskiego kodeksu Romanipen. Jest prowadzone w języku Romani zrozumiałym dla wszystkich członków kościoła, do którego uczęszczają całymi rodzinami (Rut-Rutowicz, s. 268).

Sz szczególnie dużo konwersji wystąpiło wśród grupy Bergitka Roma, zamieszkującej tereny Podkarpacia. Z tego względu stała się ona przedmiotem bardzo ciekawych badań nad romską religijnością oraz zmianami, do których doszło na skutek zmiany wyznania (Nowicka, 2014; Witkowski, 2016).

Najważniejszym cytatem z Pisma Świętego, dla romskich konwertytów, wydaje się tekst zawarty w Dziejach Apostolskich, który brzmi:

Bóg naprawdę nie ma względu na osoby. Ale w każdym narodzie miły jest Mu ten, kto się Go boi i postępuje sprawiedliwie (Dz. 10.34-35).

Ważność tych słów św. Piotra dla Romów wynika nie tylko ze zrównania narodów, lecz przede wszystkim ze zrównania tych, którzy wyznając Boga, podążają za jego przykazaniami. Są oni wybrani spośród narodów i tworzą jedną, specjalną społeczność – dzieci Boga. Za najważniejszą motywację konwersji, zdaniem Janowiak-Janik (2011,

s. 158), uważa się nacisk, jaki zielonoświątkowcy kładą na przewycięzanie barier etnicznych. Rozróżnienia etniczne zastępowane są tam rozróżnieniami religijnymi – podziałem na nawróconych i nienawróconych.

Specyfika kultury oraz status mniejszości etnicznej wydają się odgrywać znaczącą rolę w procesie motywacyjnym związanym ze zmianą wyznania religijnego przez część polskich Romów. W tym wypadku nie można jednak mówić o zakorzenionym w ich tradycji zwyczaju przejmowania religii dominującej na terenie, na którym zamieszkują, gdyż już od pokoleń ich wyznaniem jest religia rzymskokatolicka. Do najczęściej pojawiających się motywacji dokonanej na wyznanie zielonoświątkowe konwersji należą: „prostota interpretacji Biblii, powszechność uczestnictwa, wspólnota modlitwy, praktyki przemawiające do wyobraźni (chrzest przez zanurzenie, nakładanie rąk, żarliwe kazania, tańce” (Bartosz, 2004, s. 132). Wszystkie one wiążą się z możliwością zaspokajania najważniejszych potrzeb i wartości romskiej społeczności, Równie ważną dla Romów rolę odgrywa swoboda i nieformalny charakter wspólnych nabożeństw przejawiający się w jedzeniu i picu oraz miejsca spotkań, które nie mają sakralnego charakteru, mogą to być nawet prywatne mieszkania. Od wyznawców nie wymaga się również teologicznej wiedzy ani znajomości specjalnych zasad zachowania w trakcie nabożeństwa. Coraz częściej także pastorami zostają sami Romowie, co niewątpliwie ma duże znaczenie dla tej społeczności. Jeszcze inną, ale zdaje się również bardzo ważną rolę, ułatwiającą Romom konwersję religijną, odgrywa muzyka. Jak zaznacza Janowiak-Janik, nie tylko stanowi ona często jedyny element romskiej kultury, który spotyka się z uznaniem społeczeństwa większościowego i jest powodem do dumy, lecz również dzięki jej powiązaniu z religią, staje się narzędziem „nawracania” innych Romów i tworzenia swoistej romskiej diaspory w świecie. Przykładem tego jest twórczość muzyczna romskiego pastora Ricardo Kwieka z Niemiec, który propaguje ją wśród Romów zamieszkujących różne kraje i należących do różnych wyznań.

Problematykę konwersji zazwyczaj rozpatruje się w odniesieniu do poprzedzającego ją kryzysu religijnego, który prowadzić może do zintegrowania na bardziej dojrzałym poziomie różnego rodzaju form odnoszenia się człowieka do sfery transcendentnej. Osoba przeżywająca kryzys religijny znajduje się zatem w swoistej sytuacji granicznej, gdyż z jednej strony utraciła już ona stary sposób radzenia sobie z własną religijnością, z drugiej natomiast nie nastąpiło jeszcze zinternalizowanie bardziej odpowiednich (dojrzałych) sposobów. Z tego względu, w analizie kryzysu religijnego, badacze starają się znaleźć odpowiedzi na pytanie o jego źródła, biorąc pod uwagę wybrane

cechy osobowościowe ale też kulturowe i środowiskowe uwarunkowania (Makselon, 2017, s. 49). Za ks. Nowosielskim można wyróżnić trzy typy kryzysu religijnego: pierwszy w największym stopniu uwarunkowany jest cechami osobowościowymi, szczególnie emocjami i nastrojami, drugi – czynnikami zewnętrznymi, a trzeci egzystencjalno-religijnymi. W odniesieniu do konwersji Romów na wyznanie zielonoświątkowe najbardziej istotnym wydaje się typ drugi, który w opisie zawiera m.in. takie uwarunkowania jak: brak wystarczającej wiedzy oraz troski o rozwój życia religijnego, wpływ wrogiego lub obojętnego środowiska oraz zaniedbywanie praktyk religijnych (Makselon, 2017, s. 50). Romowie, jak zostało to już pokazane w rozdziale II, praktyki religijne traktują z dużą rezerwą, co wynika zazwyczaj z ich tradycji kulturowej. Z racji ogólnych (często podstawowych) braków w wykształceniu oraz specyficznego stosunku do edukacji dzieci i dorosłych, nie mogą też skutecznie poszerzać swojej wiedzy na temat religii, w której od pokoleń trwają. Również lokalne nieromskie środowisko, z którym się choćby okazjonalnie komunikują, w większości przypadków jest im niechętnie. Wszystkie te czynniki sprawiają, że stanowią oni szczególnie wrażliwą grupę dla działalności wspólnot czy też ruchów religijnych innych niż Kościół Rzymskokatolicki. Dodatkowo, jak wykazują liczne przykłady, kultura romska posiada pewien zakres wartości, które stanowią przyjazny grunt dla ewangelizacji prowadzonej przez Kościół Zielonoświątkowy. Jeśli konwersję najczęściej rozumie się jako

radikalną zmianę w poglądach, zachowaniach lub wartościach związaną z przyłgnięciem do nowej wiary, bądź ze świadomym i pełnym przeżyciem kiedyś otrzymanej wiary (Makselon, 1995, s 302).

to należy zapytać jej powody. Zmiany, o których mowa w procesie konwersji, mogą wynikać z różnych motywów. Ogólnie wymienia się motywacje intelektualne, emocjonalne i mistyczne. Motywacja intelektualna odpowiada poznawczym potrzebom człowieka; szczególnie ważne w tym względzie są te związane z odnalezieniem sensu oraz zdobyciem umiejętności i poczucia kierowania własnym życiem. Motywacja emocjonalna związana jest z zaspokajaniem potrzeb emocjonalnych człowieka poprzez uczestnictwo we wspólnocie oraz przeżywanie treści wiary. Motywacja mistyczna natomiast dotyczy tych jednostek, które doświadczają szczególnych stanów określanych jako mistyczne, które jednak nie poddają się naukowemu wyjaśnianiu. Choć, jak wykazały wielokrotnie powtarzane badania, poznawcze funkcje religijności mają największe znaczenie

dla człowieka, to jednak jeśli chodzi o motywacje nawrócenia niektórzy uważają, że one same nie wystarczają; konieczny jest pewnego rodzaju emocjonalny „wstrząs”. Makselon (1998-99, s. 16-17), który nie zgadza się z tą tezą, zwraca uwagę na różnice pomiędzy nawróceniem nagłym, a stopniowym, wskazując, że to pierwsze zazwyczaj wiąże się z silnymi emocjami i odczuciem niezwykłości. Podkreśla również, że z uwagi na charakter przedmiotu, badanie motywacji religijnego nawrócenia stanowi dużą trudność, a próby jednoznacznych interpretacji często są niemożliwe.

Nie wchodząc w problematykę związaną z samym procesem nawracania się człowieka, należy jedynie zaznaczyć, że nigdy nie jest to proces prosty, lecz towarzyszą mu negatywnie wartościowane niepokoje i rozterki, które stanowią jednak siłę napędową skierowaną na ich przezwycięzenie. Jak wykazały badania, na proces nawrócenia duży wpływ mają również kontakty z osobami, które głęboko przeżywając wyznawaną wiarę, stanowią wzór i dobry przykład dla konwertyty. Nawrócenie, jako zakończenie procesu, można opisać przy pomocy określonych skutków, do których należy:

- ✓ pogłębienie wiary,
- ✓ zmiana życia religijnego,
- ✓ lepsze poznanie siebie,
- ✓ opanowanie niepokoju religijnego,
- ✓ większa otwartość na innych (Makselon, 2017, s. 58).

Niezależnie od rodzaju nawrócenia (nagłe, stopniowe) nowy stan osoby, opisywany jest zazwyczaj jako szczęśliwy i dający nowe perspektywy życiowe. Związane jest to z pojawieniem się uczucia kompetencji, które wyrasta z faktu przezwyciężenia relatywizmu i subiektywizacji typowych dla okresu kryzysu religijnego.

Konwertyci często podkreślają pozytywne zmiany, jakie zaszły w ich życiu rodzinnym oraz nowy, połączony ze skruchą, sposób postrzegania własnej przeszłości. W badaniach nad konwersją religijną mocno zaznaczony jest też wątek terapeutyczny, gdyż bardzo często osoby nawrócone podejmują udane próby pokonania różnego rodzaju nałogów, lęków i utrwalaonych w przeszłości negatywnych sposobów radzenia sobie w trudnych sytuacjach życiowych (Makselon, 1997, s. 72).

Jak wskazują opisy konwersji Romów na wyznanie zielonoświątkowe, można do nich odnieść prawie wszystkie skutki nawrócenia. Dotyczą one jednak nie kryzysu

w obrębie konkretnej religii, którego konsekwencją jest nawrócenie rozumiane jako pogłębienie religijności, lecz zmiana wyznania.

Badania tego zjawiska przeprowadziła Nowicka (2014, s. 165-183) w latach 2013-2014 wśród Romów zamieszkujących osadę Zadział należącą do gminy Szaflary, koło Nowego Targu. Gmina Szaflary liczyła w opisywanym czasie 10 tys. mieszkańców, a ludność romska około 110 osób. Ewangelizacja Romów przez ruch zielonoświątkowy na osiedlu Zadział rozpoczęła się w 1999 r. w związku z przyjazdem fińskiego misjonarza, który wychowywał się wśród Romów w Finlandii. Świadczył on Romom – pomimo braku znajomości języka polskiego i konieczności korzystania z pomocy tłumacza - pomoc materialną i obdarzał ich bezinteresowną życzliwością. Później działalność misyjną wśród tej grupy prowadził pastor zboru zielonoświątkowego w Nowym Targu. W trakcie prowadzonych przez Nowicką badań jedynie dwie romskie rodziny pozostały przy wyznaniu katolickim. Uznała ona, że z uwagi na liczbę lat, które upłynęły od czasu rozpoczęcia ewangelizacji zielonoświątkowej wśród Romów, ich konwersję na nowe wyznanie należy uznać za trwałą. Za szczególnie ważny uznała fakt, że zmiany, do których doszło na skutek zmiany wyznania wśród tej społeczności, utrzymują się, pomimo, iż borykała się ona ze wszystkimi charakterystycznymi dla tej grupy problemami. Do najważniejszych z nich zaliczyła alkoholizm i przemoc wobec kobiet. Na podstawie rozmów z pastorem ustaliła, że położenie społeczne Romów zamieszkujących obie gminy było fatalne, a żadna pomoc ze strony instytucji nie była im udzielana. Pastor rozpoczął więc swoją działalność wśród tej społeczności od pomocy w pracach remontowych. Podkreślał, że początki były bardzo trudne, głównie z uwagi na głęboką nieufność Romów w stosunku do obcych. Romowie obawiali się, że chce ich wykorzystać i oszukać. Dopiero cierpliwa, długoletnia pomoc i życzliwość, jakiej doświadczyli od członków zboru, przekonała ich o dobrych intencjach darczyńców. Pastor wskazywał na utrzymujący się przez lata, typowy dla Romów podział na „my i oni” tzn. *gadzie*. Praca nad zmianą tego nastawienia opierała się na podkreślaniu i przypominaniu, że wszyscy, którzy wyznają Chrystusa, są braćmi. W końcu Romowie zrezygnowali z takich określeń.

Można powiedzieć, że sukcesy, jakie odnieśli zielonoświątkowcy wśród romskiej społeczności, w dużej mierze wynikają z wyczucia temperamentu i potrzeb Romów. Wspólne spotkania modlitewne nie były i nie są dla Romów nudne, przeciwnie wywołują ich aktywność. Możliwość przedstawienia swoich trosk i nadziei w osobistych wypowiedziach, modlitwa, która często połączona jest ze śpiewem oraz prosty język stosowany przez pastora przy interpretacji Biblii sprawiają, że nie czują się wyobcowani,

ani gorsi od lepiej wykształconych i przygotowanych współwyznawców. Także fakt, że często są to spotkania wspólne z nie-Romami, sprawia, że romscy wyznawcy odczuwają więź z nową wspólnotą, uznając ją za swoją. Powoduje to kilka zmian psychicznych, na które wskazywali sami Romowie. Są to:

- ✓ poczucie nobilitacji z powodu nabycia umiejętności czytania, koniecznej dla każdego wyznawcy z uwagi na obowiązek czytania Biblii,
- ✓ duma z powodu powstrzymywania się od picia alkoholu, bójek i kradzieży, co stanowi widoczny znak nawrócenia tak dla samych Romów, jak i członków lokalnego społeczeństwa,
- ✓ wzrost poczucia pewności siebie i poczucia własnej wartości,
- ✓ religijność dostarczyła im przeżycia osobistej godności.

Szczególnie z psychologicznego punktu widzenia ważne wydają się te elementy zielonoświątkowej doktryny, które podkreślają „nowonarodzeniowy” charakter nawrócenia. Osoba, która dzięki działaniu Ducha Świętego, wyznaje wiarę w Jezusa Chrystusa, jako swojego Zbawiciela i Pana, zaczyna życie niejako na nowo. Jako taka ma żyć w świętości, co oznacza porzucenie nałogów, utrzymywanie stałej, żywej więzi z Bogiem poprzez modlitwę, studiowanie Biblii, otwarcie na działanie Ducha Świętego oraz spełnianie dobrych uczynków. Wydaje się zasadne stwierdzenie, że jasny i wyraźny system wartości realizowanych i wymaganych w zborze wpisał się w ważne potrzeby Romów. Obowiązki, które nakłada wyznanie zielonoświątkowe, są wymagające dla współczesnego człowieka, dlatego też stanowiąc wyzwanie, pomagają wkroczyć w proces zmian. Innym, istotnym czynnikiem wspierającym sukces ewangelizacyjny ruchu zielonoświątkowego był sposób traktowania przez ich członków wsparcia materialnego oferowanego romskiej społeczności. Wpływał on z przeświadczenia, że jest znakiem właściwego odczytania prawd wiary. Żyjąc według wyznawanych zasad, misjonarze dzielili się nimi z tymi, do których czuli się posłani. Jednak, jak wykazały badania Nowickiej, okoliczna ludność i nauczyciele uważają, że Romowie zostali „kupieni” przez zielonoświątkowców pomocą materialną oraz pomocą przy uzyskaniu pracy, gdyż w zborze było wielu przedsiębiorców. Można więc zadać następujące pytanie: czy konwersja religijna romskich rodzin z gminy Szaflary związana była z ekonomicznymi korzyściami, czy ich motywacja była czysto religijna?

Motywacja pragmatyczna, typowa dla tej społeczności, nie powinna być jednak oceniana zbyt negatywnie. Skoro Romowie postępowali tak przez stulecia i ta forma rozpowszechniona jest szczególnie wśród Romów należących do najbiedniejszej grupy Bergitka Roma, nie należy oczekiwać, że przyciągnie ich sam kontakt z religią – dodatkowo zazwyczaj reprezentowaną przez osoby pochodzące ze społeczeństwa nieromskiego. Przełamanie oporów związanych z różnicami kulturowymi musiało wiązać się z różnorodnymi formami okazywania życzliwości, takimi jak: wspólna praca, pomoc przy remontach, dostarczanie podstawowych produktów żywnościowych. Można powiedzieć, że stanowią one naturalne gesty pomocy wobec ludzi, którzy żyją w nędzy. Takie postępowanie poprzedzać może bardziej wymagające formy kontaktu, do których bez wątpienia należy omawianie spraw związanych z duchowością człowieka. Nowicka (2014, s.177) tak o tym pisze:

Wydaje się jednak, że dwie zupełnie odmienne motywacje mogą sobie zgodnie towarzyszyć. Autentycznie głębokie zainteresowanie duchowością towarzyszy konkretnym korzyściom. W sumie prowadzą one do osiągnięcia stanu społecznego bliskiego społeczeństwu większościowemu.

Konwersja religijna nie zmieniła wszystkich negatywnie ocenianych przez nie-Romów zachowań. Dla przykładu nie uległy zmianie nawyki związane z gospodarzeniem finansami. Pastor z Nowego Targu w przeprowadzonym z nim wywiadzie twierdził, że szczególnie rzucał mu się w oczy brak myślenia przyszłościowego, Romowie wydawali bowiem wszystkie pieniądze w ciągu paru dni. Nowicka wiąże te zachowania z typowym dla Romów myśleniem w kategoriach tymczasowości. Nie uległa również zasadniczej zmianie częstotliwość kontaktów z nie-Romami, natomiast te z członkami zboru ograniczają się do spotkań modlitewnych. Za taki układ odpowiada, zdaniem pastora, brak równowagi w relacjach tzn. brak wzajemności dawania i brania, różnice w potrzebach i brak wspólnej płaszczyzny odniesień kulturowych. Zdaniem Nowickiej, świadczy to o „braterstwie uniwersalistycznym” jako jedynej płaszczyźnie kontaktów. Jednak nawet taka płaszczyzna osłabiła istniejące od pokoleń podziały. Zmiany, które zaszły w rodzinach konwertytów, są niezwykle ważne. Zdaniem cytowanej badaczki wskazują bowiem na możliwość konwersji kulturowej poprzez konwersję religijną:

W wyniku konwersji podział na nawróconych, „żyjących z Jezusem” i niewierzących staje się istotny, natomiast tracą znaczenie podziały etniczne na Romów i nie-Romów oraz wewnątrz

zbiorowości romskiej, co umożliwia odzyskiwanie godności z jednej strony w relacjach ze społeczeństwem większościowym, a z drugiej strony dla Bergitka Roma także z innymi Romami, uważającymi siebie za wyższą kastę ... Przemiany dokonujące się w życiu Romów nawróconych na wiarę i reguły życia zielonoświątkowego dotyczą kluczowych elementów romskiej kultury, które utrudniają lub uniemożliwiają integrację ze społeczeństwem większościowym (Nowicka, 2014, s. 174).

Lęk przed obcymi, chęć odcięcia się od nich i zamknięcia we własnym kręgu wartości, stoi u podłoża konfliktów pomiędzy społeczeństwem romskim a większościowym, stanowi też podstawę nieporozumień między różnymi romskich grupami. Bergitka Roma była i jest do tej pory (choć to już raczej spuścizna starych zaszłości i oskarżeń) obwiniana o nieprzestrzeganie zasad *Romanipenu*. Ten zarzut, który wykluczał i rodził konflikty, wydaje się możliwy do przekroczenia, na podstawie zinternalizowanych przez Romów zasad, wypływających z przyjętego wyznania. Gdy brak jest porównywania się z tymi, których uważa się za gorszych, znika też tendencja do separowania się. Religijna motywacja niewątpliwie sprzyja temu procesowi. Znika przeciwnik, możliwa jest więc współpraca i budowanie nowej „podmiotowości” czy też tożsamości, co nie musi stać w sprzeczności, z kultywowaniem tego, co szczególnie bliskie Romom. Romowie najbardziej obawiają się zaniku własnej tożsamości, rozumianej jako odrębna wspólnotowość; rozpląnięcia się w świecie, który w dużej mierze pozbawiony jest spójności, dysponujący zrelatywizowanymi wartościami. Świat, który przedstawia Romom zielonoświątkowa wiara, jest przejrzysty, nobilitujący, odnawiający i przez to zapewne ma taką moc przyciągania społeczności, która potrzebuje jasnych, klarownych zasad, poczucia bezpieczeństwa i wsparcia opartego na wspólnocie. Nowe wyznanie, jak wnioskuje Nowicka, wkracza i burzy podstawowy podział społeczności romskiej na „swoich” - Romów i „obcych” – gadziów oraz wyznaczone tradycją sposoby postępowania wobec nich. *Romanipen*, jako kodeks odnoszący się jedynie do Romów, wydaje się w wypadku przyjęcia zasad wyznaczających sferę przynależności do zielonoświątkowego kościoła, określać też stosunek do nieromskiego świata. Oznacza to, że zasady uczciwości, lojalności, szacunku wobec starszyny, umiłowania rodzin, a szczególnie dzieci stają się obowiązujące dla Romów także wobec innych społeczności. Zmiany w sposobie zachowania rodzin, które dokonały konwersji, stanowią przykład skutków działań prowadzonych według uczciwych zasad współżycia społecznego pozbawionego ograniczającego wpływu stereotypu. Sposób głoszenia ewangelii przez zielonoświątkowych misjonarzy staje się dla Romów źródłem nowego rozumienia człowieka

opartego nie na zasadzie wykluczenia, lecz uczestnictwa w jednej wspólnej rzeczywistości.

Zachęta do poddania się prowadzeniu przez Ducha Świętego wraz ze wzrostem przekonania, że wszyscy są jednacy przed Bogiem, pozbawiła Romów właściwych im przeświadczeń różnicujących ludzi na swoich i obcych z uwagi na przynależność etniczną, status społeczny i ekonomiczny.

Nowicka zauważa, iż integracja Romów możliwa jest tylko poprzez utratę przez nich ich tożsamości opartej na wymienionych w artykule dwóch zasadniczych wartościach: rodowości oraz zasadach *Romanipen*. Skutkiem tego powstaje w kulturze romskiej przestrzeń, która pozwala wprowadzić wartości i zasady współczesnego społeczeństwa europejskiego i oczekiwać, że zostaną one przyjęte i zaakceptowane. Brak zamknięcia się na nieromski świat umożliwia stworzenie wielorakich form relacji ze społeczeństwem większościowym, które z biegiem czasu mogą doprowadzić do zaniknięcia różnorodnych form wykluczenia.

Jako uzupełnienie referowanych badań Nowickiej, warto przytoczyć ustalenia Witkowskiego (2016, s. 204-210), który prowadził swoje badania na Podkarpaciu w tym samym czasie co Nowicka. Opisuje on typowe spotkanie modlitewne w romskiej osadzie, gdzie większość dokonała konwersji na wyznanie zielonoświątkowe. Romowie spotykają się trzy razy w tygodniu w którymś z mieszkań. We wspólnej, prowadzonej po polsku modlitwie, uczestniczy 20-30 osób w różnym wieku. Nabożeństwo składa się z czytania i objaśniania Ewangelii, śpiewania pieśni, publicznego wyznawania win oraz modlitw indywidualnych, które są wypowiadane na głos.

Autor zwraca uwagę na bardzo duże różnice pomiędzy Romami zamieszkującymi osadę, w której większość osób została „dotknięta ewangelią” a Romami, którzy mieszkają w innej wiosce i pozostali przy wyznaniu rzymsko-katolickim. Romowie „nawróceni” są w stosunku do obcych bardziej gościnni, nigdy nie proszą o wsparcie materialne, za to starają się nawracać każdego, kto do nich przyjechał. Przyjazd badaczy traktują opatrnościowo – jako „wolę Boga” czy też „boską ingerencję”. Takie zachowanie pełni funkcję nadawania znaczenia różnego rodzaju kontaktom z nie-Romami, wpisując się w deklarowaną przez nich rezygnację z typowej dla tej społeczności dychotomii. Nazwa „gadzio” w stosunku do nie-Romów nadal czasem występuje, jednak, jak twierdzą Romki, nie ma już negatywnego charakteru, a służy jedynie jako określenie opisowe.

Autor badań pisze:

Wszystko na to wskazuje, że konwersja religijna, jakiej intensywnie doświadczają, wywołała u nich emocjonalne, ale i intelektualne dążenie do przekroczenia tradycyjnie odczuwanego przez nich dystansu w stosunku do gadziów, jak sami przyznają – jednego z najważniejszych wyznaczników ich dotychczasowego życia. Jednocześnie, jak pokazuje materiał etnograficzny zebrany w trakcie pogłębionych wywiadów, deklarują, że starają się nie odrzucać romskiej tożsamości, a raczej wypracować jej nową formę zgodną z zasadami wiary (Witkowski, 2016, s. 205).

Konwertyci uważają, że nie są już tymi samymi Romami, co przedtem. Stare zwyczaje (dotyczące np. kradzieży) oceniają bardzo negatywnie. Bardzo emocjonalnie opisują też zmiany, które w nich zaszły np. pomaganie żonie przez męża w pracach domowych. Wszyscy twierdzą, że nadal są Romami i starają się dopasować swoją romską tożsamość do wyznawanej wiary. Wspierani przez pastora podjęli się też ewangelizacji Romów z innych terenów Polski. Problemem, jaki napotkali, była niechęć do tworzenia wspólnoty religijnej z nie-Romami. Niechęć ta bardziej uniemożliwiała konwersję niż zmiana zasad wiary i związanego z nim postępowania. Romowie nie mogli się przemóc, by systematycznie spotykać się na modlitwie z Polakami. Innym problemem ewangelizacyjnym dla zielonoświątkowych Romów było przeświadczenie romskich katolików zamieszkujących podkarpackie wioski, że zmiana wyznania odbije się negatywnie na ich stosunkach z Polakami, którzy są bardzo przywiązani do religii rzymsko-katolickiej.

Przynależność Romów do Kościoła Zielonoświątkowców spowodowała też zmiany w stosunkach Romów z urzędnikami państwowymi. Ci ostatni zauważyli wzrost postaw roszczeniowych wśród Romów, którzy dokonali konwersji. Należące do zboru rodziny zaczęły bowiem częściej wnioskować do urzędów o przyznanie im konkretnej pomocy. Wierząc, że Bóg będzie ich wspierał, zaczęli oni bardziej aktywnie działać na rzecz poprawy swojej sytuacji życiowej. Opinie mieszkańców wsi, w której Witkowski przeprowadzał badania, są podzielone. Do zmian na lepsze zaliczają oni większą ugodowość Romów, związaną ze zmianą stosunku do nie-Romów, ale też i z zaprzestaniem przez nich spożywania alkoholu. Sąsiedzi uważają jednak, że nie zmieniły się u Romów problemy związane z przemocą w rodzinie. Również stosunek do pracy nie uległ znaczącej poprawie. Mieszkańcy wsi traktują też romskich konwertytów z dużą rezerwą

i nieufnością, nie wierząc w trwałość zmian, które obserwują. Nie brakuje wśród nich również opinii o interesownych przyczynach zmiany wyznania tj. czerpaniu korzyści materialnych wynikających z nowej sytuacji.

Podsumowując tę część analiz, można wyliczyć kilka przeszkód i problemów, z którymi musieli zmierzyć się Romowie, dokonując religijnej konwersji:

- ✓ zerwanie z tradycją oraz lęk przed pogorszeniem stosunków z sąsiadami,
- ✓ rezygnację z kultu maryjnego, świętych i obrazów,
- ✓ niechęć tych Romów, którzy pozostali przy wyznaniu katolickim,
- ✓ krytykę ze strony romskich liderów przeciwnych konwersji.

Do pozytywnych zmian związanych z omawianą konwersją należy zaliczyć:

- ✓ zerwanie z nałogami,
- ✓ ustanie kradzieży,
- ✓ zmniejszenie występowania zjawiska przemocy w rodzinach,
- ✓ poprawa stosunku do obcych,
- ✓ zmiana stosunku do pracy oraz stylu życia – poprawa warunków życiowych,
- ✓ motywacja do podejmowania nauki (wszystkie dzieci z rodzin, które przystąpiły do zboru, regularnie uczęszczają do szkoły tak podstawowej, jak i gimnazjalnej).

Kończąc opis doświadczeń religijnych Romów wśród członków Kościoła Zielonoświątkowego, warto zastanowić się nad kilkoma zagadnieniami. Ważne wydaje się zbadanie, dlaczego to, co udało się zielonoświątkowcom zazwyczaj nie udaje się duszpasterstwu katolickiemu. Dlaczego „dotknięcie ewangelią”, o którym mówią romscy wyznawcy, ma moc wprowadzenia trwałej (w znaczeniu nawet kilkuletniej lub kilkunastoletniej) zmiany w ich sposobie myślenia oraz postępowania. Czy decydują o tym czynniki psychiczne np. temperament, który ułatwia Romom doświadczenie przeżycia nazwanego „nowym narodzeniem”, czy też „narodzeniem z Ducha”? Można się też zastanawiać, jakie znaczenie ma dla Romów obciążenie psychiczne w postaci tzw. traumy pokoleniowej i czy w przełamaniu jej konsekwencji potrzebny jest „nowy

początek”? Porzucenie nałogów, wprowadzenie zasady uczciwości dotyczącej zarówno rromskich, jak i nierromskich społeczności, poprawa relacji rodzinnych i plemiennych, akceptacja nauki i pracy – te wszystkie zmiany związane są z wymaganiami stawianymi przez Kościół Zielonoświątkowy swoim wyznawcom. Studiowanie Biblii należy do samego rdzenia zielonoświątkowej wiary i dlatego umiejętność czytania staje się kluczowa. Na tym przykładzie można wskazać na praktyczny zmysł Romów, a nie na negatywnie wartościowaną cechę, którą się im przypisuje – interesowność. Z drugiej strony trudno wymagać od tej społeczności kierowania się względami „wartości wyższych” w sytuacji, kiedy nie są zaspokojone ich podstawowe potrzeby. Jak wskazuje piramida wartości Masłowa, najpierw muszą być zaspokojone potrzeby niższe, aby można było realizować takie wartości wyższe, jak poczucie przynależności czy własnej wartości (Cervone, Pervin, 2011, s.240-241).

ZAKOŃCZENIE

Poniższy tekst zawiera pewne przemyślenia, które zrodziły się w toku realizacji tej pracy. Ich celem jest kolejne uświadomienie sobie, że wykluczenie społeczne Romów w Polsce jest faktem. Ma ono różne przyczyny i przejawia się w wielu sferach funkcjonowania tej społeczności. Badania nad wykluczeniem społecznym tej grupy etnicznej prowadzone są od wielu lat, jednak nie były do tej pory uzupełniane o analizy psychologiczno – religijne. Nie odnoszono również tego zjawiska do namysłu nad relacją Ja-Inny, podejmowanego w filozofii dialogu. Koncepcja René Girarda, głównie figura kozła ofiarnego, choć szeroko omawiana w różnych dyscyplinach naukowych, wykorzystywana była jedynie w publicystycznym zakresie do przedstawienia sytuacji tej mniejszości etnicznej. Dlatego uważam, że podjęcie w pracy tego zagadnienia stanowi jedynie próbę ukazania wykluczenia społecznego Romów w nowym, bardziej podstawowym świetle. Wskazuje także na wiele możliwych obszarów badawczych związanych ze specyfiką omawianego zjawiska.

Współczesne społeczeństwa opierają się na ideologii wolności, propagandzie sukcesu i samowystarczalności, która przybrała postać lepiej brzmiącego indywidualizmu, zdolności do wyrażania siebie. Przyjęcie takiej perspektywy sprawia, że coraz większe grupy społeczne uznawane są za „zbiory” ludzi, którzy przynajmniej w jakimś stopniu świadomie wybrali określony „styl życia”. W związku z tym coraz łatwiej o negatywną ocenę osób, a nie problemów, czy też zjawisk społecznych. Przy czym same zjawiska, np. wykluczenie społeczne, mogą w umysłach badaczy zmienić swoje pierwotne znaczenie i prowokować pytanie: dlaczego określone grupy wybierają życie odmienne od głównego nurtu społecznego? W takim rozumieniu ubóstwo, utrata więzi społecznych, a nawet poczucie tożsamości będą rozpatrywana jako wybór, a nie wykluczenie. Problem zostanie przeniesiony z pozycji obiektywnej rzeczywistości społecznej na subiektywne wybory jednostek. Takie myślenie ma swoje psychologiczne konsekwencje; niweluje skutki poczucia winy u grup społecznych, które żyją w szeroko pojętym dostatku. Gdy jednak zanika poczucie zależności, wspólnotowości i pewnej solidarności między różnymi warstwami społeczeństwa, życie wykluczonych społecznie grup zepchnięte zostaje do coraz bardziej wyizolowanych enklaw. Jednak w tym wypadku uważam, że również ci, którzy tworzą tzw. społeczeństwo obywatelskie, zamkną swe życie w swoistej enklawie, choć innego typu. Uczestnictwo w rozumieniu chrześcijańskich wartości przedstawia

odwrotną perspektywę. Nie chce uwolnić lepiej usytuowanych grup od poczucia winy ani nie próbuje je w nie wprowadzić. Opowiada się za odpowiedzialnością, którą można rozumieć jako swoistą identyfikację, wczucie w sytuację tych, którzy są na obrzeżach społeczeństwa. Oni stają się pierwszymi, do których należy kierować wszelkie formy pomocy. Są niejako wyznacznikiem kondycji społeczeństwa i odzwierciedleniem jego wartości nie deklaracyjnych, lecz faktycznie żywych. W idealnym kształcie stosunek społeczeństwa głównego nurtu wobec grup zmarginalizowanych nie powinien stanowić jakiegś formy „resentymentu”, ale być stałą, właściwą postawą niesienia wciąż nowej, żywej odpowiedzi na pojawiające się zjawiska i problemy. Dynamizm relacji „dawanie – branie” nie miałby wówczas negatywnego wydźwięku, lecz stanowiłby naturalny, normalny proces. Nie trzeba byłoby walczyć z wykluczeniem (jako stanem czy też procesem), ale stale odpowiadać na rodzące się zagrażające sytuacje.

Historia Romów uwidacznia ogromną skalę negatywnych zjawisk, które były udziałem tej grupy etnicznej od pokoleń. Prawie całkowity brak kontroli nad wieloma ważnymi obszarami egzystencji, niemożność zbudowania spójnej, łączącej poszczególne romskie grupy struktury społecznej oraz ciągłe balansowanie pomiędzy zmieniającymi się nastrojami społecznymi krajów, w których przebywali, doprowadziła do powstania wielu typowych dla syndromu wyuczonej bezradności oraz roszczeniowości deficytów. Nie przeczy temu fakt, że Romowie potrafili radzić sobie w każdych warunkach, w których przyszło im żyć. Strategia ich postępowania oparta była na uległości; wypędzani z jednego miejsca pobytu, podążali tam, gdzie mogli liczyć na lepsze warunki egzystencji. Starali się być pomocni i potrzebni, co stanowiło jakąś gwarancję życzliwości rdzennej ludności. Umiejętnie wykorzystywali sprzyjające warunki dla czerpania jak największych korzyści. Nie czując jednak przynależności do społeczeństw większościowych, traktowali pomoc oferowaną im przez rządy jako epizodyczną, mającą doraźny charakter, co skłaniało do postaw roszczeniowych.

W analizie problemów tej grupy etnicznej nie można pominąć faktu, iż doświadczone przez nią traumy mają charakter tzw. traumy pokoleniowej. Dehumanizacja, której doświadczyli podczas masowych prześladowań w czasach, gdy zabicie Roma nie łączyło się z żadną sankcją wobec mordercy, Holokaust Romów podczas II Wojny Światowej, oraz drastyczna i z różnych powodów nieodwracalna zmiana tradycyjnego stylu życia pozostawiły trwałe piętno na romskich społecznościach.

Charakterystyczny dla tej społeczności brak uczestnictwa w życiu społecznym prowadził do braku wpływu na swój los jako grupy mniejszościowej. Romowie byli zależni

od woli i decyzji zmieniających się rządów oraz ogólnej sytuacji ekonomicznej krajów. Jedynym sposobem na zapewnienie trwałości własnej kultury, a tym samym tożsamości, było kontynuowanie „polityki zamknięcia”, która w jakimś stopniu gwarantowała zachowanie odrębności etnicznej. Sytuacja ta dopiero niedawno uległa zmianie. Polityka stosowana wobec mniejszości narodowych i etnicznych Unii Europejskiej rozbudziła tendencje sprzyjające budowaniu wspólnej tożsamości romskich grup. Wzmocniła też dążenia do samostanowienia w ramach struktur o charakterze prawno-politycznym. Dotacje na kulturę umożliwiły powstanie szeregu organizacji i stowarzyszeń, których zadaniem jest nie tylko dbałość o romskie dziedzictwo poprzez prowadzenie badań historyczno-kulturowych, pamięć i wzrost własnej świadomości etnicznej, ale też promowanie pozytywnego wizerunku Roma wśród społeczeństwa obywatelskiego. Wobec tych zmian jest możliwe, że w przyszłości Romowie poczują się na tyle pewnie, że nie będą traktować działań integracyjnych jako zagrożenie dla własnej kultury i tradycji.

Obecnie żywa jest tendencja do określania Romów jako Europejczyków. Nie dziwi ona szczególnie u ludu, który stanowi największą mniejszość etniczną Europy. Jednak można się zastanowić czy przyczyny nie tkwią głębiej. W świadomości polskiego Roma panuje mocne przekonanie o tym, że środki finansowe, które przeznaczane są na różne formy oferowanej im pomocy, pochodzą w całości z funduszy unijnych. To przeświadczenie prowadzi z jednej strony do identyfikowania się z darczyńcą, który jest dość nieuchwytny, bo ponadpaństwowy, z drugiej natomiast pozwala na zachowanie utrwalonego w tradycji podziału na „swój” i „obcy” w stosunku do społeczności obywatelskich. Idea ta może być bliska dla grupy, która z różnych względów nie doświadczała właściwej opieki ze strony państwa. Może też wiązać się jeszcze z inną, wypływającą z przeszłości skłonnością – biernością społeczną. Dostęp do niewypracowanych dóbr prowadzi do powstania specyficznej sytuacji psychologicznej. Jeżeli będzie ona wystarczająco długo trwała, to można przypuszczać, iż jej konsekwencją będzie dalsze pogłębianie i tak już mocno upośledzonej zdolności tej grupy społecznej do samodzielnego dbania o własną egzystencję.

Namysłu domaga się też kwestia edukacji. Romscy liderzy uważają edukację romskich dzieci za fundamentalny problem, który musi zostać rozwiązany przez obie strony: polską i romską. Romska inteligencja zwraca uwagę na fakt, iż ta społeczność musiała zmierzyć się z ogromną zmianą w życiu związaną z zaprzestaniem wędrówek i przyjęciem na siebie obowiązków związanych z edukacją szkolną dzieci. Uważają oni, że upłynęło po prostu za mało czasu, by przystosować się do nowych warunków.

Pokolenia, które prowadząc nomadyczny styl życia, wychowały dzieci w zupełnie innym systemie wartości, wykształciły też inne sposoby radzenia sobie w życiu. Trudno wymagać od nich, by z pełnym zaangażowaniem wspierały dzieci i wnuki na zupełnie obcej dla nich drodze związanej z integracją społeczną. Po 30. latach edukacja nadal stanowi priorytet dla programów rządowych oraz obowiązkowy punkt w przemowach romskich liderów, jednak przynajmniej w odniesieniu do Bergitki Roma nadal stanowi wartość głównie deklaracyjną. Dzieci uczęszczają do szkoły niesystematycznie, niektóre wręcz sporadycznie. Moje obserwacje wskazują, że stosunek do nauki starszych dzieci jest wyjątkowo niechętny. Rodzice nie tłumaczą im, jak ważne jest ich zaangażowanie w proces kształcenia, raczej informują, że dobrze jest uzyskać dokument ukończenia szkoły; czy będzie on odzwierciedlał rzeczywiste umiejętności dzieci, nie jest już tak istotne. Ten stan rzeczy wyraźnie utrudnia przyszłe możliwości poprawy życia młodego pokolenia Romów, przynajmniej tych, którzy należą do omawianej grupy.

Przeprowadzone analizy skłaniają też do refleksji nad wpływem środków masowego przekazu na rozbudzenie roszczeniowych postaw tej społeczności. Romowie, sytuując się najczęściej na nizinach struktur społecznych, zazwyczaj nie mieli możliwości posiadania dóbr, które z racji lepszej sytuacji społeczno-ekonomicznej dostępne były dla innych grup społecznych. Współcześnie, głównie dzięki mediom, ale i powstaniu licznych instytucji wspomagających, jak i będących uosobieniem „gwiazdki z nieba” loterii, które ludźmi nadzieją otrzymania czegoś w zamian za drobny wkład, każdy może zacząć pożądać tego, co nie jest dla niego realnie dostępne. Programy telewizyjne, reklamy, witryny sklepowe pokazując rozmaite dobra, ujednolicają pragnienia, dostosowując je do pragnień ludzi z tzw. średniej warstwy społecznej. Brak jest natomiast odpowiedniej informacji na temat realnych stosunków pracy i płacy. Pogłębia się tym samym dysproporcja pomiędzy obrazem, który serwują środki masowego przekazu, a rzeczywistym stanem społeczeństwa. Często niepiśmienni i niezorientowani w realiach Romowie zyskują w ten sposób wypaczony obraz rzeczywistości. To prowadzi do powstania rozłamu i trudności w określeniu się względem samych siebie i innych. W ten sposób pojawiają się u Romów tendencje do myślenia spiskowego, a także mechanizmy zachowań związane z wyuczoną bezradnością. Poznani przeze mnie Romowie byli niejednokrotnie zdziwieni, że np. za telefon kupiony za złotówkę przy podpisywaniu umowy u operatora, w rzeczywistości muszą zapłacić minimum kilkaset złotych. Ci, którzy z różnych przyczyn (czasem chodzi o analfabetyzm, a czasem o zwykłe wygodnictwo) nie mają zwyczaju czytania umów, listów od instytucji itp. w krótkim czasie stają się dłużnikami.

Często dopiero w momencie pojawienia się egzekucji komorniczej, przypominają sobie, że nabyli jakieś urządzenie lub też zaciągnęli kredyt.

Innym problemem jest kwestia różnego rodzaju działań pomocowych dla tej społeczności. Jest to problematyka zawila i niestety pełna kontrowersji. Pomoc potrzebującym jest podstawowym obowiązkiem różnego rodzaju instytucji, które w ten sposób realizują politykę solidarności względem tych, którzy znajdują się w trudnej sytuacji życiowej. Jednak w przypadku znacznej części Romów pomoc ta zniechęca ich do poszukiwania bardziej samodzielnych sposobów poprawy własnej sytuacji. W wielu wypadkach staje się dla nich tym, czym praca dla przeciętnego obywatela społeczeństwa większościowego. Dyskwalifikacja nawet dostępnej dla Romów pracy jest częstym faktem. Możliwość uzyskania większych czasami finansów ze strony różnych instytucji, skutecznie hamuje, a nawet uniemożliwia wytworzenie lepszych wzorców zachowań społecznych. Sytuacja ta sprawia, że przynajmniej część tej społeczności uważa, że z racji swojego niedostatku, a coraz częściej z racji tego, że są Romami, ma pełne prawo do uzyskiwania potrzebnych im do życia środków bez konieczności starania się o poprawę sytuacji bytowej w inny sposób. Tak ukształtowana samoocena pogłębia dystans pomiędzy nimi a resztą społeczeństwa. Mechanizm ten ma jednak i drugie dno – sprawia, że stają się grupą, która w najłatwiejszy sposób (w sprzyjających konfliktowi okolicznościach) może kolejny raz zostać kozłem ofiarnym społecznej nienawiści.

Nie bez związku z omawianą powyżej, rodzącą konflikty kwestią relacji między społeczeństwem romskim a większościowym, pozostaje sprawa romskiej religijności. Przyjmuje się, że ma ona charakter synkretyczny, gdyż łączy w sobie elementy należące do różnych religijnych porządków. W Polsce największa część tej społeczności uznaje się za katolików, choć swoją religijność najczęściej przeżywa w inny sposób niż reszta katolickiej społeczności kraju. Nie tyle jest ona wyznaczona przez znajomość prawd wiary, ile przez uczucia, które towarzyszą różnym sytuacjom, w jakich Romowie zwracają się do Boga. Romowie są też nadal wierni raczej przykazaniom *Romanipenu* niż nauczaniu Kościoła. Bartosz podkreślał, że takie życie uważają oni za przesyczone religijnym duchem. Normy życia chrześcijańskiego nie są przez Romów uważane za istotne. W swoich kontaktach z tą społecznością wiele razy odniosłam wrażenie, że są dumni ze swojej religijności, która jest bardzo osobista i przez to, jak uważają, bardziej szczerza. W Polsce, szczególnie we wsiach i małych miasteczkach, ludność przywiązana jest do zewnętrznych oznak religijności. Romowie, nie uczestnicząc w tak ważnych dla większości jej przejawach, dodają kolejny różnicujący czynnik, potęgując tym samym poczucie obcości

u obu grup. W sytuacji, w której dochodziło do konwersji Romów i przejścia do Kościoła Zielonoświątkowego oprócz wyraźnych, pozytywnych zmian w zachowaniu tych rodzin oraz stosunku do nie-Romów, pojawiała się również niechęć ze strony ludności silnie związanej z Kościołem Katolickim. Romowie, którzy nie zmienili wyznania, również nie pochwalali decyzji konwertytów. Tak więc pozytywne rezultaty wynikające z przejścia się wartościami zielonoświątkowego kościoła mogą prowadzić też do nowego typu niechęci.

Podsumowując, spróbuję spojrzeć na fenomen samowykluczenia. Człowiek bowiem może wykluczać sam siebie postawą zamknięcia się na własny rozwój, dobro, prawdę i wolność oraz związać się lękiem przed światem. W tym znaczeniu wykluczenie to zamknięcie się w sobie takim, jakim się jest na danym etapie rozwoju. To też chęć bronięcia swojego świata, niechęć do wzbogacania go o kontakty z tymi, którzy w znaczny sposób się różnią, lęk przed utratą własnej tożsamości, niechęć do zmagania ze światem zewnętrznym i sobą samym w dialogu z tym światem. Wykluczenie zawsze jest najpierw wykluczeniem w sercu, czyli w sobie samym. Tak więc dotyczyć może zarówno tych, których powszechnie uważa się za wykluczonych, jak i zamykających się na drugiego człowieka i świat członków społeczeństwa większościowego. Postawa otwartości zbudowanej na wolności jest zaprzeczeniem wykluczenia. Przyjmując ją nie musimy tracić własnych wartości, możemy mówić o nich otwarcie i pokazywać, w jaki sposób nas rozwijają. Można powiedzieć, że rozmaite formy i wymiary wykluczenia społecznego ukazują jednak pewną, kryjącą się głębiej, istotną podstawę tego zjawiska. Jest nią brak solidarności międzyludzkiej, która chyba w najpełniejszy sposób potrafi scalić społeczeństwo, niezależnie od panujących w jego obrębie podziałów, poprzez uczestnictwo zakorzenione w jednakowej dla wszystkich osobowej godności każdego człowieka.

BIBLIOGRAFIA

- Adamczyk A. (2013). Romowie-ofiary przestępstw z nienawiści. W: E.T. Szyszlak (red.), *Kwestia romska w kontekście bezpieczeństwa wewnętrznego* (s. 85-110). Wrocław: Fundacja Integracji Społecznej Prom, https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/-123456789/11599/Kwestia%20romska_2013.pdf
- Allport G.W. (1988). *Osobowość i religia*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Antonello R., Castro Rocha J. C. (2006). Wprowadzenie „Od początku do końca jedno długie dowodzenie”. W: R. Girard *Początki kultury*. Tłum. M. Romanek. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Aszyk P., Majczyna M., Skajewski P. (red.).(1994). *Kościół wśród Romów: materiały*, Kraków: Krakowskie Kolegium Księża Jezuitów, Stowarzyszenie Chrześcijańskich Dzieł Wychowania Społeczno-Kulturalnego Młodzieży.
- Baniak J. (2004). Rytuał. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii* (s. 354 - 357). Warszawa: Verbinum.
- Bańka A. (1993). Bezrobocie jako przyczyna, skutek oraz kategoria opisu zmian mentalności. Rzeczywistość, stereotypy, utopie. W: A. Bańka, R. Derbis (red.), *Myśl psychologiczna w Polsce Odrodzonej* (s. 17-30). Poznań: Gemini.
- Bańka R. (2018). Dać wędkę czy rybkę? Czy programy na rzecz społeczności romskiej spełniają założone cele? *Romano Atmo* 2, 37-39.
- Bartczuk R.P., Jarosz M. (2006). Funkcja religijności w procesie radzenia sobie ze stresem. Koncepcja Kennetha I. Pargamenta. *Roczniki Psychologiczne* 1, 37-52.
- Bartosz A. (2004). *Nie bój się Cygana*. Wydanie drugie zmienione i poprawione. Sejny: Fundacja Pogranicze.
- Bartosz A. (2007). Gazetowy wizerunek Roma. W: B.Weigl, M. Formanowicz (red.), *Romowie 2007* (s. 98-105). Warszawa: Wydawnictwo Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej „Academica”.
- Bartosz A. (2010). Uwagi na temat edukacji dzieci romskich. W: J. Horyń (red.), *Teraźniejszość i przyszłość edukacji społeczności romskiej* (s. 30-31) Radom: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Technologii Eksploatacji – BIP.
- Bartosz A. (2011). *Amen Roma. My Romowie*. Tarnów: Muzeum Okręgowe w Tarnowie.
- Bartosz A. (2012). *Romowie w Polsce. Kalendarium 1401-2012*. Tarnów: Muzeum Okręgowe w Tarnowie.

- Bartosz A., Gancarz N. (2014). *Tarnowscy Romowie. Półwiecze osiedlenia – pięćdziesięciolecie Stowarzyszenia*. Tarnów: Muzeum Okręgowe w Tarnowie.
- Bartosz A., Szewczyk M. (2019). Cyganie/Romowie w Polsce – początki. W: B. Machul-Telus (red.), *Romowie*. (s. 11-26). Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Bodenhausem G.V., Macrae C.N. (1999). Samoregulacja w spostrzeganiu międzygrupowym: mechanizmy i skutki tłumienia stereotypów. Tłum. M. Majchrzak, W: C.N. Macrae, Ch. Stangor i M. Hewstone (red.), *Stereotypy i uprzedzenia. Najnowsze ujęcie*. (s. 189-207). Gdańsk: GWP.
- Brejda J. (2020). *Zrozumieć Innego. Próba rozumienia Innego w fenomenologii, hermeneutyce, filozofii dialogu i teorii systemu*. Kraków: Universitas.
- Butrym M., Popieła M. (2015). Specyfika opinii o Romach – dialog czy dystanse. *Pogranicze. Studia Społeczne*, XXV, 175-194, [cejsh.icm.edu.pl>Pogranicze_25_Butrym_Popieła](http://cejsh.icm.edu.pl/Pogranicze_25_Butrym_Popieła) [dostęp 16.03.2020].
- Celary I., Polok G. (2016). Wstęp. W: I. Celary, G. Polok (red.), *Wykluczenie społeczne jako problem wielowymiarowy* (s. 11-26). Katowice: Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.
- Cervone D., Pervin L.A. (2011), *Osobowość. Teoria i badania*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Chlewiński Z. (1982). Rola religii w funkcjonowaniu osobowości, W: Z. Chlewiński (red.), *Psychologia religii* (s. 61-76). Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
- Czarnowski S. (2005). *Kultura*. Warszawa: „Żak”.
- Czarnowski S. (2019), *Kultura*. Kraków: Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda sp. zo.o.
- Czykwin E. (2007). *Stygmat społeczny*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cyganić, W: *Synonim.net*, <https://synonim.net/synonim/cyganić> [dostęp 15.04..2020].
- Damon J. (2012). *Wykluczenie*. Tłum. A. Karpowicz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Dennet D. (2008). *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Dobrowolska B. (2011). *Sytuacja dziecka romskiego w latach 80. XX wieku i współcześnie*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Dolecka M. (1997) Psychologiczne skutki bezrobocia. *Annales Universitatis Mariae Curie Skłodowska. Sectio H. Oeconomia* 31, 15-24.
- Drwięga M. (2007). O początkach kultury z René Girardem. *Diametros*, 11, 142-150.

- Dunaj B. (1996). Nienawiść. W: B. Dunaj (red.), *Słownik współczesnego języka polskiego* (s. 599). Warszawa: Wydawnictwo Wilga.
- Dźwigoł R. (2007). Stereotyp Cygana w języku polskim. W: P. Borek (red.), *Romowie w Polsce i Europie. Historia, prawo, kultura* (s. 9-23). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego.
- Dyskryminacja statystyczna. Gov.pl, <http://www.sieczownosci.gov.pl/sownikpojec/-art,22,dyskryminacja-statystyczna.html> [dostęp 12.05.2021].
- Eksterminacja Romów w okresie II wojny światowej w okupowanych krajach Europy. *Stowarzyszenie Romowie*, <http://www.stowarzyszenie.romowie.net/Eksterminacja-Romow-w-okresie-II-wojny-swiatowej-w-okupowanych-krajach-Europy-151.html> [dostęp 10.05.2021]
- Eliade M. (1999). *Sacrum i profanum. o istocie religijności*. Tłum. R. Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Feliksiak M. (2008). *Postawy wobec Romów w Polsce, Czechach, na Węgrzech i Słowacji*. Komunikat z Badań CBOS, BS/104/2008, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/-2008/K_104_08.PDF [dostęp 10.06.2021].
- Ficowski J. (1953). *Cyganie polscy: szkice historyczno-obyczajowe*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ficowski J. (1985). *Cyganie na polskich drogach*. Kraków: Wydawnictwo literackie.
- Ficowski J. (1986). *Demony cudzego strachu: wspominki cygańskie*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Ficowski J. (1989). *Cyganie w Polsce: dzieje i obyczaje*. Warszawa: Wydawnictwo Interpress.
- Filek J. (2004). Ambiwalencja obcości. *Znak* 1, 37-48, http://pntzp.com/-dok/13Filek_p.pdf [dostęp: 21.05.2021].
- Franciszek (2014) *Przemówienie: Bądźcie radosnym obliczem Kościoła*, opoka.org, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/duszpcyganow_05062014.html [dostęp 15.06.2021].
- Franciszek (2019). Przemówienie M. Król, *Papież u Romów na „peryferiach peryferii”*, Vatican News, <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2019-06/papiez-franciszek-rumunia-spotkanie-z-romami.html> [dostęp 16.04.2021].
- Franciszek (2020). *Encyklika fratelli tutti. o braterstwie i przyjaźni społecznej*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Frankl V.E. (1984). *Homo patiens*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

- Fraser A. (2001). *Dzieje Cyganów*. Tłum. E. Klekot. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Frieske K.W. (1999). Marginalność społeczna – normalność i patologia. W: K.W. Frieske (red.), *Marginalność i procesy marginalizacji* (s. 7-29). Warszawa: Instytut Pracy i Spraw Socjalnych.
- Frieske K.W. (2004). Wprowadzenie: pesymistyczne wnioski teoretycznych komplikacji. W: K.W. Frieske (red.), *Utopie inkluzji. Sukcesy i porażki programów reintegracji społecznej* (s. 14-27), Warszawa: Instytut Pracy i Spraw Socjalnych
- Fromm E. (1966). *Szkice z psychologii religii*. Tłum. J. Prokopiuk. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Gadacz T. (2005) Sprawa z Innym. *Tygodnik Powszechny*, TO 21/25, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/sprawa-z-innym-127908> [dostęp 14.06.2021].
- Gerlich M.G. (2001). *Romowie. Przekraczanie granic własnego świata*. Oświęcim: Stowarzyszenie Romów w Polsce.
- Giddens A., Sutton Ph.W. (2012). *Socjologia*. Tłum. O. Siara, A. Szulżycka, P. Tomanek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Girard R. (1982). *Kozioł ofiarny*. Wydanie drugie. Tłum. M. Goszczyńska. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Girard R. (1992). *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*. Tłum. M. Goszczyńska. Warszawa: Wydawnictwo SPACJA.
- Girard R. (2001) *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*. Tłum. K. Kot. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Girard R. (2002). *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*. Tłum. E. Burska. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Girard R. (2006). *Początki kultury*. Tłum. M. Romanek. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Giza-Poleszczuk A., Poleszczuk J. (1992). *Cyganie i Polacy w Mławie. Konflikt etniczny czy społeczny?*. Warszawa: Raport na zlecenie CBOS.
- Giza M. (2015). Autorytet u Romów. Próba analizy przemian w zakresie rozumienia i funkcjonowania przywództwa. W: J. Zimny (red.), *Autorytet: mieć czy być?* (s. 41-56). Stalowa Wola: Eikon Plus.
- Giza M. (2015). Sytuacja Romów w Polsce jako przykład społecznego wykluczenia. *Studia Socialia Cracoviensia* 2, 131-144.
- Glinkowski W. (2020). *Człowiek w dialogu*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Gluckmann A. (2008). *Rozprawa o nienawiści*. Tłum. W. Prażuch. Warszawa:

- Goffman E. (2005). *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*. Tłum. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir. Gdańsk: GWP.
- Golinowska S., Broda-Wysocki P. (2005). Kategorie ubóstwa i wykluczenia społecznego. Przegląd ujęć. W: S. Golinowska, S. Tarkowska, E. Topińska (red.), *Ubóstwo i wykluczenie społeczne: badania, metody, wyniki* (s. 17- 54). Warszawa: Instytut Pracy i Spraw Socjalnych.
- Golinowska S. (2008). Wykluczenie społeczne. W: S. Golinowska, Z. Morecka, M. Styrc i in. (red.), *Od ubóstwa do wykluczenia społecznego: badania, koncepcja, wyniki, propozycje Polska, Europa i Świat* (s. 113-137). Warszawa: Instytut Pracy i Spraw Socjalnych.
- Górzna S. (2012). „Inny” w filozofii Emmanuela Levinasa, *Śląskie Studia Filozoficzne*, 11, 57-70.
- Graban M. (2020). Od Platona do Baumana. Tożsamość człowieka – między prawem natury a „stwarzaniem samego siebie”. *Pro Fide Rege et Lege* 1, 17-33.
- Grabowska Z. (2007). Zachowanie „roszczeniowe”: ujęcie psychologiczne. W: M. Kielar Turska (red.), *Życi wspólnie: odkrywać Innego, przeciwdziałać zniewoleniu, realizować wspólne cele* (s. 13-26) Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Grom B. (2009). *Psychologia religii*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Grotowska-Leder J. (2005). Ekskluzja społeczna – aspekty teoretyczne i metodologiczne. W: J. Grotowska-Leder, K. Faliszek (red.), *Ekskluzja i inkluzja społeczna* (s. 25-43). Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne Akapit.
- Grupa etniczna, W: *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/szukaj/grupa-etniczna.html> [dostęp 09.06.2021].
- Gryszkiewicz B. (2015). Cygan z różną. O mechanizmach odczłowieczania w dowcipie antyromskim. W: A. Bartosz, P. Borek, B. Gruszkiewicz (red.), *Romowie w Polsce i w Europie. Od dyskryminacji do tolerancji* (s. 46-49). Kraków: Wydawnictwo Edukacyjne.
- Grzesiak-Feldman M. (2016). *Psychologia myślenia spiskowego*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego
- Informacja o wynikach kontroli. Realizacja przez gminy z województwa małopolskiego zadań w ramach programu integracji społeczności romskiej w Polsce na lata 2014-2020, Gov.pl, <https://www.nik.gov.pl/plik/id,13984,vp,16428.pdf> [dostęp 14.05.2021].

Jahoda M., Lazarsfeld P.F., Zeisel H. (2007). *Bezrobotni Marienthalu*. Tłum. R. Marszałek.

Warszawa: Oficyna Naukowa

Jakoubek M., Budilova L. (2011). Analiza religijności Romów na przykładzie rytuału przysięgi pod krzyżem. *Studia Romologica*, 4, 82-94.

Jan XXIII (1963). *Pacem in terris*, Société d'Editions Internationales, Paris 1963.

Janiszewska L., Janiszewski P. (2016). „Mowa nienawiści” skierowana przeciw społeczności romskiej – zarys zjawiska. W: A. Sakson, L. Janiszewska (red.), *Wymiary dyskryminacji oraz wykluczenia Romów w Polsce. Język-kultura-instytucje publiczne* (s. 91-110). Warszawa: Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa”.

Janowiak – Janik M. (2011). Mre dewłeske gilawaw me. Muzyka i tożsamość Cyganów w ruchu zielonoświątkowym. *Studia Romologica* 4, 153-167.

Jasińska-Kania A. (2010). Miłość i nienawiść: zakorzenienie i wykorzenienie w naturze, kulturze i społeczeństwie, W: A. Lompart (red.), *Jednostka zakorzeniona? Wykorzeniona?* (s. 63-77). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Jaworski R. (1989). *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

Jaworski R. (2004). *Harmonia i konflikty*. Warszawa: Wydawnictwo UKWS.

Kapralski S. (2012). *Naród z popiołów: pamięć zagłady a tożsamość Romów*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Keplinger A. (2008). Poczucie skuteczności alternatywą dla bierności. W: A. Keplinger (red.), *Bierność społeczna. Studia interdyscyplinarne* (s. 37-53). Warszawa: ENEIDA. Wydawnictwo Psychologii i Kultury.

Kisiel P. (2008). Kultura a wykluczenie społeczne. W: M. Duda, B. Gulla (red.), *Przeciw wykluczeniu społecznemu* (s. 34-44). Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.

Kociuba M. T. (2014). Przemoc według Renè Girarda. Struktura teorii i konteksty recepcji. *Ethos*, 27, 245-259.

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes” (1963), <http://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-soborowe/sobor-watykanski-ii/141-konstytucja-duszpasterska-o-kosciele-w-swiecie-wspolczesnym-gaudium-et-spes.html> [dostęp 09.06.2021].

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. *Gov.pl*, <https://www.sejm.gov.pl/prawo/-konst/polski/kon1.html> [dostęp 19.05.2021].

Kopańska J. (2010). Dylematy tożsamościowe Cyganów (Romów) w Polsce.

- W: M. Godlewska-Goska, J. Kopańska (red.), *Życie w dwóch światach. Tożsamość współczesnych Romów*. (s. 31-212). Warszawa : Wydawnictwo DiG.
- Kowalak T. (1998). *Marginalność i marginalizacja społeczna*. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.
- Kowarska A.J. (2005). *Polska Roma. Tradycja i nowoczesność*. Warszawa: DiG.
- Kowarska A.J. (2008). O sądach cygańskich. Znaczenie starszyzny w rozstrzyganiu sporów w kontekście prawa zwyczajowego. *Studia Romologica* 1, 79-121.
- Kowarska A.J. (2010). *Stereotyp czy tradycja? O etosie wędrowcy i wartościowaniu przestrzeni u polskich Romów*. Szczecinek: Związek Romów Polskich. Instytut Pamięci i Dziedzictwa Romów oraz Ofiar Holokaustu.
- Kozielecki J. (1987). *Koncepcja transgresyjna człowieka*. Warszawa: PWN.
- Krok D. (2014). Religijny system znaczeń i religijne radzenie sobie ze stresem a eudajmonistyczny dobrostan psychiczny. *Roczniki Psychologiczne* 4, 647-664.
- Krzyżowski Ł. (2008). *Liderki romskie w obliczu tradycji grupowej*. Kraków: Wojewódzka Biblioteka Publiczna.
- Kultura, W: *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/szukaj/kultura.html> [dostęp 09.06,2021].
- Kwaśniewski J. (1997). Postrzeganie marginalizacji oraz strategii kontroli społecznej. W: J. Kwaśniewski (red.), *Kontrola społeczna procesów marginalizacji* (s. 197-233). Warszawa: Wydawnictwo Interart.
- Kwaśniewski J. (1997). Przedmowa. W: J. Kwaśniewski (red.), *Kontrola społeczna procesów marginalizacji* (s. 7-16). Warszawa: Wydawnictwo Interart.
- Kuderowicz Z. (2002). Józef Tischner – jako filozof i etyk. W: Z. Kuderowicz (red.), *Filozofia XX wieku* (s. 149-177). Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Kuźniak A. (2013). *Papusza*. Wołaniec: Wydawnictwo Czarne.
- Kwadrans Ł. (2015a). Cyganie/Romowie w Polsce po osiedleniu – aspekt edukacyjny. W: B.A. Orłowska, P.J. Krzyżanowski (red.), *Cyganie/Romowie w Polsce: dawne i współczesne konteksty 1964 roku* (s. 205-222). Gorzów Wielkopolski: Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Jakuba z Paradyża.
- Kwadrans Ł. (2015b). *Romopedia. Encyklopedia wiedzy o Romach*. Wrocław: Fundacja Integracji Społecznej Prom, jednizwielu.pl/wp-content/uploads/2015/07/-romopedia.pdf [dostęp 12.06.2021].
- Leśniak M. (2014). Edukacja, zatrudnienie, kultura – kierunki integracji małopolskich Romów. W: M. Leśniak, St. Sorys (red.), *Kierunki integracji małopolskich Romów*

- (s. 89-130). Kraków: Urząd Marszałkowski Województwa Małopolskiego, Departament Polityki Regionalnej.
- Levinas E. (1991). *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*. Tłum. A. Kuryś. Gdynia: Wydawnictwo Atext.
- Levinas E. (1998). *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*. Tłum. M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lewandowska B. (2008). Zdrowe i niezdrowe oblicza bierności. W: A. Keplinger (red.), *Bierność społeczna. Studia interdyscyplinarne* (s. 17-35). Warszawa: ENEIDA. Wydawnictwo Psychologii i Kultury.
- Libiszowska-Żółtkowska M. (2009). Przedmowa. W: M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków* (s. 7-16). Warszawa: Difin.
- Lubecka A. (2005). *Tożsamość kulturowa Bergitka Roma*. Kraków: Wydawnictwo Księgarnia Akademicka.
- Łakoma K., Sośniak M., Kosiedowski Ł., Gasiuk-Pihowicz K. (2014). *Działania Rzecznika Praw Obywatelskich na rzecz mniejszości romskiej w województwie małopolskim. Raport z wizytacji osiedli romskich*. Warszawa: Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich.
- Łeńska-Bąk K. (2011). Cyganie na cmentarzu. Kulturowy dystans i modernizacja. W: P. Borek (red.), *Zapomniani sąsiedzi. Studia o Romach w Polsce i w Europie*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie.
- Machowska M. (2011). Dewel, beng, mulo, keszele, urny,... Wierzenia i religia Cyganów/Romów. W: P. Borek (red.), *Zapomniani sąsiedzi. Studia o Romach w Polsce i w Europie* (s.130-140). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie.
- Maciejewska W. (2016). Sytuacja prawna Romów w Polsce na podstawie przepisów prawa krajowego. W: A. Sakson, L. Janiszewska (red.), *Wymiary dyskryminacji oraz wykluczenia Romów w Polsce. Język-kultura-instytucje publiczne* (s. 12-30). Warszawa: Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa”.
- Mackie D.M., Hamilton D.L., Susskind J. i Rosselli F. (1999). Społeczno-psychologiczne podstawy powstawania stereotypów. Tłum. M. Majchrzak, W: C.N. Macrae, Ch. Stangor i M. Hewstone (red.), *Stereotypy i uprzedzenia. Najnowsze ujęcie* (s. 39-65). Gdańsk: GWP.
- Macrae C.N., Stangor Ch., Hewstone M. (1999). *Stereotypy i uprzedzenia. Najnowsze*

ujęcie. Tłum. M. Majchrzak. Gdańsk: GWP.

- Makselon J. (1995). Człowiek jako istota religijna. W: J. Makselon (red.), *Psychologia dla teologów* (s. 255-281). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie
- Makselon J. (1997). Skutki nawrócenia religijnego. *Analecta Cracoviensia* XXIX, 65-76.
- Makselon J. (1998-1999). Motywacja nawrócenia religijnego. *Analecta Cracoviensia* XXX-XXXI, 15-27.
- Makselon J. (2008). Psychologiczne funkcje religijności. W: *Religia we współczesnej Europie* (s. 231-243). Kraków: Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Makselon J. (2017). Kryzys i nawrócenie religijne. W: J. Dziedzic (red.), *W poszukiwaniu wiary dojrzałej. Refleksje pastoralnoteologiczne* (s. 47-59). Kraków: Wydawnictwo: UPJPII w Krakowie, Uniwersytet Trzeciego Wieku.
- Marginalizacja, W: *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/szukaj/-marginalizacja.html> [dostęp 09.06.2021].
- Margines społeczny, W: *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/szukaj/margines-spo%C5%82eczny.html> [dostęp 09.06.2021].
- Melerowicz D. (2017). Cechy osobowości a zagrożenie wykluczeniem społecznym z perspektywy teorii relacji z obiektem wg Otto Kernberga – studium przypadku. *Psychoterapia* 2, 37-48, http://www.psychoterapiaptp.pl/uploads/-PT_2_2017/37Melerowicz_Psychoterapia_2_2017.pdf [dostęp 12.03.2020].
- Milczarczyk E. (1997) Ludzie czy nie-ludzie, czyli o Cyganach w opowieściach ludowych i przysłowiach. *Dialog Pheniben* 2-3, 13-26.
- Milewski J. (2001). *Romowie żyją wśród nas*. Suwałki: Stowarzyszenie „Integracja”.
- Mirga A., Mróz L. (1994). *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Mirga A. (1997) Romowie w historii najnowszej Polski. W: Z. Kurcz (red.), *Mniejszości narodowe w Polsce*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Mróz L. (1979). Świadomościowe wyznaczniki dystansu etnicznego. *Etnografia Polska* 2, 157-168.
- Mróz L. (2001). *Dzieje Cyganów – Romów w Rzeczypospolitej XV-XVIII w.* Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Mróz L. (2007). *Od Cyganów do Romów. z Indii do Unii Europejskiej*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Mróz L. (2014). Cygan czy Rom. Konteksty znaczeń. W: J. Faryś, P.J. Krzyżanowski,

- B.A. Orłowska (red.), *Romowie w Europie: tożsamość i współczesne wyzwania*. Wyd. II zmienione i rozszerzone (s.15-30). Gorzów Wielkopolski: Wydawnictwo Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Jakuba z Paradyża.
- Narodowa Strategia Integracji Społecznej dla Polski (2004),
https://www.ipiss.com.pl/wp-content/uploads/downloads/2012/08/nsis_2000.pdf
[dostęp 07.06.2021].
- Niedźwiecka D. (2016). Wiara po romsku. *Przewodnik katolicki*, 40, Wiara po romsku Przewodnik Katolicki (przewodnik-katolicki.pl) [dostęp 07.06.2021].
- Nowicka E. (2003). Romowie o sobie i dla siebie. Nowe wyzwania i perspektywy.
W: E. Nowicka (red.), *Romowie o sobie i dla siebie. Nowe problemy i nowe działania w pięciu krajach Europy Środkowo-Wschodniej* (s. 9-29). Warszawa: Wydawnictwo DIG.
- Nowicka E. (2007). Romowie i świat współczesny. W: Borek P. (red.), *Romowie w Polsce i Europie: historia, prawo, kultura* (s. 125-143). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej.
- Nowicka E. (2009). Badacz i badany w relacjach polsko-romskich. Wątpliwości etyczne.
W: Borek P. (red.), *o Romach w Polsce i w Europie. Tożsamość, historia, kultura, edukacja* (s. 10 - 23). Kraków: Collegium Columbinum.
- Nowicka E. (2014). *Konwersja religijna i konwersja kulturowa. Romowie zielonoświątkowscy w Szaflarach*, „Studia Humanistyczne AGH”, t. 13/3, 165-183,
<http://dx.doi.org/10.7494/human.2014.13.3.165> [dostęp 20.05.2021].
- Nowicka E. (2019). Przemiany tożsamości romskiej w Polsce – czynniki i procesy.
W: B. Machul-Telus (red.), *Romowie* (s. 91-110). Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Odrzywołek K. (2015). Mowa nienawiści wobec społeczności romskiej na podstawie memów internetowych. *Studia romologica* 8, 187-201.
- Ong W.J. (1992). *Oralność i piśmienność: słowo poddane technologii*. Tłum. J. Japola.
Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Opocki St. (1999). Doświadczenia duszpasterza Romów. W: E. Nowicka (red.), *U nas dole i niedole: sytuacja Romów w Polsce* (s. 83-92). Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”.
- Otto R. (1968). *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Tłum. B. Kupis, Warszawa: Książka i Wiedza.

- Paleczny T. (2003). *Socjologiczne refleksje na temat polskich Romów*. Dialog-Pheniben, 1-2, Oświęcim: Stowarzyszenie Romów w Polsce.
- Paleczny T. (2007). *Interpersonalne stosunki międzykulturowe*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Palewicz-Kwiatkowska J. (2013). *Wpływ aktywności finansowej Unii Europejskiej na położenie społeczne Romów w Polsce*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Paszko A. (2007a). Doświadczenia krajowe w zakresie rozwiązywania problemów mniejszości romskiej na rynku pracy. W: M. Zawicki (red.), *Romowie na rynku pracy – problemy i sposoby ich rozwiązywania* (s. 29-44). Kraków: Małopolska Szkoła Administracji Publicznej.
- Paszko A. (2007 b). Tło historyczno-kulturowe rozwoju społeczności romskiej w Polsce. W: M. Zawicki (red.) *Romowie na rynku pracy* (s. 15-67). Kraków: Małopolska Szkoła Administracji Publicznej.
- Pilotażowy program rządowy na rzecz społeczności romskiej w województwie małopolskim na lata 2001-03, *Gov.pl*, <http://mniejszosci.narodowe.mswia.gov.pl/-mne/romowie/program-na-rzecz-spole/pilotazowy-program-rza/6721,Tresc-pilotazowego-programu-rzadowego-na-rzecz-spolecznosci-romskiej-w-wojewodzt.html> [dostęp 16.04.2021].
- Pluta M. (1998). Emmanuela Levinasa etyka odpowiedzialności, *Łódzkie Studia Teologiczne* 7, 133-148.
- Podolińska T., Hrustič T. (2011). Dynamika religijności Romów na Słowacji – droga ku integracji czy wykluczeniu społecznemu? *Studia Romologica* 4, 125-151.
- Podsiad A., Więckowski Z. (1983). *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Polok G., Kapias M. (2016). Communio personarum odpowiedzią na problem wykluczenia społecznego. W: I. Celary, G. Polok (red.), *Wykluczenie społeczne jako problem wielowymiarowy* (s.11-26). Katowice: Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.
- Pospiszył I. (2008). *Patologie społeczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Powstaną dwa budynki dla Romów na terenie miasta. Wybrano już lokalizację, środki zostały przyznane. (2020). *Limanowa.in*, <https://limanowa.in/index.php/-aktualnosci/powstana-dwa-budynki-dla-romow-na-terenie-miasta-wybrano-juz-lokalizacje-srodki-zostaly-przyznane/49073> [dostęp 05.06.2021].

- Prejsnar-Szatyńska S. (2001). Kwestia romska – inspiracje Baumanowskie. W: P. Borek (red.), *Zapomniani sąsiedzi. Studia o Romach w Polsce i w Europie* (s. 59-66). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego.
- Prężyna W. (1977). *Motywacyjne korelaty centralności przedmiotu postawy religijnej*. Lublin: RW KUL.
- Prężyna W. (1981). *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Prężyna W. (1982). Osobowe kwalifikacje przywódcy grupy społecznej (etnicznej), *Studia Polonijne V*, 45-59.
- Pomianowski R. (2015). *Psychologiczne konsekwencje zadłużenia – wyuczona bezradność innym sposobem spojrzenia na problemy społeczne*, Wyuczona-bezradność-.pdf (programwsparcia.com) [dostęp 12.05.2021].
- Program integracji społeczności romskiej w Polsce na lata 2014-2020, *Gov.pl*, <https://www.gov.pl/web/mswia/program-integracji-spolesznosci-romskiej-w-polsce-na-lata-2014-2020> [dostęp: 18.05.2021].
- Program integracji społecznej i obywatelskiej Romów w Polsce na lata 2021-2030, *Gov.pl*, <https://www.malopolska.uw.gov.pl/doc/Program%202021-2030.pdf> [dostęp 19.05.2021].
- Prokop J. (2016). Romowie na rynku pracy, *Labor et educatio*, 4, 131-149, http://rep.up.krakow.pl/xmlui/bitstream/handle/11716/1487/Labor_et_Educatio_nr4-2016_prokop.pdf?sequence=1&isAllowed=y [dostęp 24.05.2021].
- Pufal-Struzik I. (2016). Poczucie skuteczności i satysfakcji z życia osób bezrobotnych oraz rodzaje i poziom nieadekwatności otrzymywanego wsparcia społecznego. W: M. Duda, K. Kutek-Sładek (red.), *Eliminacja wykluczenia społecznego*. (s. 65-80). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.
- PUP o szkoleniu Romów: nasz sukces, porażka uczestniczek. (2014). *Sądeczanin*, <https://sadedczanin.info/wiadomosci/pup-o-szkoleniu-romow-nasz-sukces-porazka-uczestniczek> [dostęp 14.05.2021]
- Raport końcowy z Badania ewaluacyjnego „Programu na rzecz społeczności romskiej w Polsce”. *Gov.pl*, <https://www.gov.pl/attachment/f992d75b-95b2-4b3f-80f3-7a0d7e99bc6d>. [dostęp 19.06. 2021].
- Romejko A. (2002/2003). Teoria mimetyczno-ofiarnicza – wprowadzenie do antropologii René Girarda, *Studia Gdańskie XV-XVI*, 55-64.

- Romowie. *Miejsce pamięci i muzeum Auschwitz-Birkenau*, <http://auschwitz.org/historia/-roznegrupy-wiezniov/romowie/> [dostęp 10.05.2021].
- Romowie. Mniejszości Narodowe i Etniczne. Gov.pl, <https://www.gov.pl/attachment/-f992d75b-95b2-4b3f-80f3-7a0d7e99bc6d>. [dostęp 10.06.2021].
- Rut-Rutowicz A. (2016). Religijność Romów w opinii duszpasterzy w Polsce i w Wielkiej Brytanii. *Rocznik Kolbuszowski* 16, 255-275.
- Rywałd. *Historia sanktuarium*, http://rywald.kapucyni.org.pl/parafia_sanktuarium_-historia [dostęp 17.06.2021].
- Sakson A. (2016). „Nikt nie kradnie jak cygan z cygańskiego taboru” – antycygańskość w polskim języku i kulturze. Studium przypadku. W: A. Sakson, L. Janiszewska (red.), *Wymiary dyskryminacji oraz wykluczenia Romów w Polsce. Język-kultura-institucje publiczne* (s. 111-130). Warszawa: Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa”.
- Scheuer B. (2008). Instytucjonalne uwarunkowania bierności społecznej. W: A. Keplinger (red.), *Bierność społeczna. Studia interdyscyplinarne* (s. 433-448). Warszawa: ENEIDA. Wydawnictwo Psychologii i Kultury.
- Schneider D. J. (1999). Współczesne badania nad stereotypami: niedokończone zadanie. Tłum. M. Majchrzak, W: C.N. Macrae, Ch. Stangor i M. Hewstone (red.), *Stereotypy i uprzedzenia. Najnowsze ujęcie*. Gdańsk: GWP.
- Simmel G. (2008). *Pisma socjologiczne*. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Skarga B. (2002). Emmanuel Levinas – metafizyka jako etyka. W: Z. Kuderowicz (red.), *Filozofia XX wieku* (s. 114-148). Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Smaza K. (2016). Tarnowskie studia romologiczne. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia de Cultura VIII* (2), <https://czasopisma.up.krakow.pl/-index.php/sdc/article/download/3426/3035/> [dostęp 12.05.2021].
- Sochaj A. (2015). „Wielka wędrówka” – „Wielki postój” (50-lecie przymusowej akcji osiedleńczej Romów w Polsce w latach 1964-2014). Szczecinek: Związek Romów Polskich z siedzibą w Szczecinku.
- Standing G. (2014). *Prekariat. Nowa niebezpieczna klasa*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Stangor Ch., Schaller M. (1999). Stereotypy jako reprezentacje indywidualne i zbiorowe. Tłum. M. Majchrzak, W: C.N. Macrae, Ch. Stangor i M. Hewstone (red.), *Stereotypy i uprzedzenia. Najnowsze ujęcie*. (s. 13-36). Gdańsk: GWP.
- Stereotyp, W: *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/szukaj/Stereotyp.html>

[dostęp 09.06.2021].

Strączek B. (2015). Podstawowe pojęcia i filozoficzne inspiracje antropologii René Girarda. *Kwartalnik Filozoficzny* 4, 83-103, <http://pau.krakow.pl>. [dostęp 16.05.2021].

Strączek B. (2019). *Konwersja w kulturze przemocy. Myśl antropologiczno-etyczna René Girarda*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.

Stosunek Polaków do innych narodów. *Komunikat z badań CBOS*, BS/12/2010, Warszawa 2010, https://cbos.pl/SPISKOM.POL/2010/K_012_10.PDF [dostęp 12.06.2021].

Stosunek Polaków do innych narodów. *Komunikat z badań CBOS*, BS/12/2013, Warszawa 2013, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_012_13.PDF [dostęp 12.06.2021].

Stosunek Polaków do innych narodów. *Komunikat z badań CBOS*, NR 20/2014, Warszawa 2014, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2014/K_020_14.PDF [dostęp 12.06.2021].

Stosunek Polaków do innych narodów. *Komunikat z badań CBOS*, NR 14/2015, Warszawa 2015, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_014_15.PDF [dostęp 12.06.2021].

Stosunek Polaków do innych narodów. *Komunikat z badań CBOS*, NR 56/2016, Warszawa 2016, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2016/K_053_16.PDF [dostęp 12.06.2021].

Stosunek Polaków do innych narodów. *Komunikat z badań CBOS*, NR 21/2017, Warszawa 2017, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2017/K_021_17.PDF [dostęp 12.06.2021].

Stosunek Polaków do innych narodów. *Komunikat z badań CBOS*, NR 37/2018, Warszawa 2018, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2018/K_037_18.PDF [dostęp 12.06.2021].

Stosunek Polaków do innych narodów. *Komunikat z badań CBOS*, NR 31/2020, Warszawa 2020, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2020/K_031_20.PDF [dostęp 12.06.2021].

Studnicki P. (2010), Cygańska Wiara. *Gość niedzielny*, 39, <https://opoka.org.pl/-biblioteka/Z/ZD/gn201039-romowie.html> [dostęp 12.05.2021].

Surdej A. (1998). Partycypacja. W: *Encyklopedia socjologii*. Warszawa: Oficyna

- Szarfenberg R. (2008). Pojęcie wykluczenia społecznego. W: M. Duda, B. Gulla (red.), *Przeciw wykluczeniu społecznemu* (s. 11-29). Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Szarfenberg R. (2010). Marginalizacja i wykluczenie społeczne – panorama językowo teoretyczna. W: R. Szarfenberg, C. Żołędowski, M. Theiss (red.), *Ubóstwo i wykluczenie społeczne - perspektywa poznawcza* (s. 121-142). Warszawa: Dom Wydawniczy ELIPSA.
- Sztumski J. (2008). Kilka uwag na temat społecznych konsekwencji marginalizacji. W: K. Marzec-Holka, A. Rutkowska, M. Joachimowska (red.), *Praca socjalna i polityka społeczna* (s. 285-288). Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Szewczyk M. (2016). *Unia Europejska i Romowie. System wobec kultury etnicznej*. Rzeszów Tarnów: Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania z siedzibą w Rzeszowie.
- Szewczyk M. (2017). Ubóstwo społeczne. *Romano Atmo* 2, 36-37.
- Tarnowski K. (2000). Pragnienie metafizyczne, *Logos i Ethos* 1, 88-101.
- Tischner J. (1977). Przestrzeń obcowania z drugim. *Analecta Cracoviensia* IX, 67-86.
- Tischner J. (1993). *Nieszczęsny dar wolności*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner J. (1999 a). *Filozofia dramatu*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner J. (1999 b). *Spór o istnienie człowieka*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner J. (2013). *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Tischner J. (2017). *Inny. Eseje o spotkaniu*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- To już koniec romskiego osiedla w Maszkowicach? Osada do egzekucji. *Sądeczanin*, <https://sadczanin.info/gospodarka/juz-koniec-romskiego-osiedla-w-maszkowicach-osada-do-egzekucji-zdjecia?page=0%2C1> [dostęp 15.05.2021].
- Ustawa z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz języku regionalnym., Dz.U. 2005 nr 17, poz. 1-3, <http://isap.sejm.gov.pl/-isap.nsf/download.xsp/WDU20050170141/O/D20050141.pdf> [dostęp 10.06.2021].
- U stóp Matki Bożej Cygańskiej. *Polska niezwykła*, <http://www.polskaniezwykla.pl/web/-place/14829,rywald-u-stop-matki-bozej-cyganskiej.html> [dostęp 15.04.2021].
- Waleszczuk Z. (2016). Nienawiść jako forma alienacji w świetle myśli Karola Wojtyły. W: W. Zuziak, J. Synowiec (red.), *Nienawiść w życiu społecznym* (s. 67-84). Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII.

- Watts F.N. (1996). Psychological and religious perspectives on emotion. *The International Journal for the Psychology of Religion* 2, 71-87.
- Weber M., Monkos A. (2008). *Klasy romskie do likwidacji*, dziennik.pl, <https://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/158937,klasy-romskie-do-likwidacji.html> [dostęp 12,05.2021].
- Weigl B. (2019). Edukacja Romów w Polsce – wyzwania i dylematy. W: B. Machul-Telus (red.), *Romowie* (s. 161-183). Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Witkowski M. (2016). *Polityka i antropologia. Praktyki integrowania Bergitka Roma w karpackich wioskach w Polsce*. Kraków: Zakład Wydawniczy „NOMOS”.
- Wojciszke B. (2016). *Psychologia społeczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar
- Wojciszke B., Stajniak B. (2001). Psychologia godności. Zarys koncepcji teoretycznej. W: D. Doliński, B. Weigl (red.), *Od myśli i uczuć do decyzji i działań* (s. 75-90). Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Psychologii Polskiej Akademii Nauk.
- Wojtyła K. (1969). *Osoba i czyn*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- Wójtowicz R. (2010). *Człowiek i kultura. Prolegomena do Wojtylińskiej myśli antropologicznej*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Wykluczenie, W: Encyklopedia PWN, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/-wykluczenie;4835314.html> [dostęp 04.06.2021].
- Wykluczenie społeczne, W: *Encyklopedia Zarządzania*, <https://mfiles.pl>, hasło: wykluczenie społeczne [dostęp, 09.06.2021].
- Wyznania religijne w Polsce w latach 2015-2018. *Analizy statystyczna GUS* (2019). Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych, https://stat.gov.pl/.../5500/5/2/1/-wyznania_religijne_w_polsce_2015-2018.pdf [dostęp 05.06.2021].
- Yoors J. (1973). *Cyganie*. Tłum. H. Czajkowski. Kraków: Wydawnictwo Literackie Kraków.
- Zalewska A.M., Jaros R. (2008). *Spoleczne i psychologiczne uwarunkowania bezrobocia posiadane przekonania a sytuacja na rynku pracy*. Łódź: Piątek Trzynastego Wydawnictwo.
- Zarzycka B. (2014). Struktura czynnikowa polskiej adaptacji skali pocieszania i napięcia religijnego. *Roczniki Psychologiczne* 4, 683-696.
- Zdybicka Z. J. (1988). *Religia i religioznawstwo*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Zwoliński A. (2008). Z myślą o wykluczonych... W: M. Duda, B. Gulla (red.), *Przeciw*

wykluczeniu społecznemu (s. 5-10). Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.

Żardecka-Nowak M. (2016). Resentyment jako postać nienawiści. W: W. Zuziak, J. Synowiec (red.), *Nienawiść w życiu społecznym* (s. 57-68). Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII.

Żemojtel-Piotrowska M. (2016). *Psychologiczne wyznaczniki i konsekwencje roszczeniowości w perspektywie międzykulturowej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.