

Michał Łuczewski
Uniwersytet Warszawski

NARÓD JAKO RUCH SPOŁECZNY

Wielu badaczy zwracało uwagę na podobieństwo narodu do ruchu społecznego, lecz za tego typu konstatacjami nie szło użycie narzędzi socjologii ruchów społecznych (SRS). W niniejszym artykule chciałbym pokazać, że mogą one dostarczyć impulsu do rozwoju socjologii narodu. SRS posłuży mi do sformułowania definicji narodu jako ruchu społecznego oraz zrekonstruowania i zoperacjonalizowania zasad pełnego wyjaśnienia zjawisk narodowych. Aby udowodnić płodność takiego podejścia, zastosuję je do analizy jednego z najważniejszych procesów społecznych: powstania nowoczesnego narodu. Skupię się przy tym na przykładzie Galicji. Choć doczekał się on bardzo obfitej literatury przedmiotu, mam nadzieję pokazać, że SRS dostarcza nowego, pełniejszego opisu i wyjaśnienia owego fundamentalnego procesu. Artykuł kończy się refleksją, że tak jak SRS można stosować do analizy powstawania narodów, tak też można stosować ją do ich postnowoczesnej fazy rozwoju.

Główne pojęcia: teoria narodu; nacjonalizm; ruch społeczny; ultramontanizm; chłop polski.

Dlaczego socjologia ruchów społecznych?¹

Można wymienić trzy ważne argumenty, uzasadniające użycie SRS w socjologii narodu. Po pierwsze, argument praktyczny. SRS niesie ze sobą obietnicę włączenia narodoznawstwa do socjologii głównego nurtu. Przedstawiając narody jako część szerszej klasy ruchów społecznych może sprawić, że analizy dotyczące narodu znajdują się na wyższym poziomie abstrakcji. W metodologii nauk społecznych (Konecki 2000: 29) podobny proces opisuje się jako przejście od *teorii rzeczowej* dotyczącej danego zjawiska do *teorii formalnej*, która traktuje je jako szczególny wypadek szerszej klasy zjawisk.

Po drugie, argument metodologiczny. SRS odznacza się relatywnie dużym zaawansowaniem – bardzo silny jest w niej trend do integracji, a także dynamika i elastyczność (zob. Łuczewski 2010: 16–17). Po okresie rozbitcia na zwalczające się szkoły i podejścia, główny wysiłek naukowców zmierza do tego, by wszystkie nurty SRS połączyć w jedną spójną perspektywę (zob. np. Kousis i Tilly 2005; McAdam i in. 1996; McAdam i in. 2001; McAdam i Snow 1997; Meyer i Tarrow red. 1998; Meyer i in. 2001; Morris i McClurg red. 1992, Snow i in. 2007; Tarrow 1992, 1994). Sukcesy SRS nie wynikają jednak z tego, że dotyczy ona akurat ruchów społecz-

Instytut Socjologii UW, e-mail: luczewski@gmail.com

¹ Główne tezy tego tekstu zostały przedyskutowane na Seminarium Instytutu Socjologii UW. Chciałbym podziękować za uwagi Jerzemu Szackiemu, Jarosławowi Kiliasowi, Marcie Bucholce, Markowi Kurowskiemu, Tadeuszowi Szawielowi, Andrzejowi Waśkiewiczowi, a także anonimowym Recenzentom.

nych, lecz z tego, że stosuje ona w praktyce zasady pełnego wyjaśniania zjawisk. Nie zatrzymuje się przy tym na ogólnych sformułowaniach, lecz swoje dyrektywy operacjonalizuje tak, aby można było je stosować w praktyce badawczej (zob. niżej).

Po trzecie, argument merytoryczny. Stosowanie narzędzi SRS do narodu ma sens o tyle, o ile naród należy do klasy ruchów społecznych. Czy jest tak w istocie? Jeśli ideologowie narodowi chcą skutecznie wyartykułować swoją ideologię i sprawić, że przyswoją ją sobie masy, nie tylko mogą, ale wręcz muszą korzystać ze środków mobilizacji społecznej. Innymi słowy, muszą przekształcić się z prostego zbioru w ruch społeczny.

Należy poczynić tu jedno zastrzeżenie. Nie każdy zbiór ideologów narodowych jest ruchem narodowym. Mobilizując masy, ruch społeczny może stać się na tyle silny, że do realizacji swych celów zaczyna korzystać z mediów (radio, telewizja, Internet) oraz instytucji państwowych (szkolnictwo, nauka, sądy). Tego typu odgórny sposób realizacji roszczeń prowadzi do tego, że ruch systematycznie się instytucjonalizuje i nie musi dłużej korzystać z mobilizowania ludzi. Mniej kosztowne jest umieścić swoją wizję narodu w podręczniku szkolnym niż nieustannie mobilizować pod jej sztandarami ludzi. W tym momencie ruch przestaje być ruchem i przekształca się ponownie w zbiór ideologów narodowych, np. nauczycieli prezentujących dzieciom daną ideologię narodową. Nie oznacza to jednak, że w takich przypadkach SRS staje się bezużyteczna. Każdy bowiem zbiór ideologów narodowych jest efektem wcześniejszego działania ruchów narodowych. Co więcej, aby podważyć panującą ideologię narodową, np. w szkole, należy skorzystać ze środków ruchu społecznego. Możemy więc powiedzieć, że naród jest zbiorem ruchów społecznych, z których jedne instytucjonalizują własne ideologie narodowe, a drugie przeciwstawiają zinstytucjonalizowanym ideologiom ideologie konkurencyjne, która głoszą przy użyciu środków mobilizacji. Jeśli więc nie zawsze naród jest ruchem społecznym, to ruchy społeczne stanowią najważniejszy element narodu.

Jednak najważniejszym uzasadnieniem wartości teorii jest wykorzystanie jej w badaniu empirycznym. Jeśli teoria jest teorią dobrą, powinna wieść do nowych badań i nowych wniosków. Aby dowieść, że ten warunek SRS spełnia, najpierw sformułuję przy jej użyciu pełną definicję i wyjaśnienie narodu, a następnie zastosuję je do analizy procesu unarodowienia mas.

Definicja i wyjaśnienie

Rozpocznijmy od definicji narodu. Jeśli zgodnie z początkową intuicją potraktujemy naród jako ruch społeczny ideologów narodowych, będziemy mogli zastosować wobec niego klasyczny dla SRS schemat Charlesa Tilly'ego (2005: 220). Otóż w tej perspektywie na ruch społeczny składają się trzy konstytutywne elementy:

a) kampania społeczna (działalność ruchu narodowego nie może ograniczać się do pojedynczej akcji, musi być długofalowa);

b) repertuar (ruch narodowy ma do wyboru szeroką gamę sposobów artykulacji własnych roszczeń: protesty, marsze, petycje, wiece, pikety, naciski bezpośrednie itp.) i

c) przedstawienia grupowego poczucia wartości (*Worthiness*), zjednoczenia (*Unity*), liczności (*Numbers*) i zaangażowania (*Commitment*) (ruch narodowy będzie starał się zachować jedność, stać się jak najbardziej liczny, posiadać zaangażowanych i wartościowych członków). Szczególnym przypadkiem retoryki mobilizacyjnej jest prymordializm, który przedstawia naród jako jeden, moralny i nieśmiertelny (Łuczewski 2010: 10).

Przejdźmy teraz do sformułowania zasad **pełnego wyjaśnienia** tak zdefiniowanego narodu przy użyciu narzędzi SRS.

Klasyczna polska socjologia ruchów społecznych, reprezentowana przez Znanieckiego (1988: 121–128), Krzywickiego (1978: 817–937), Czarnowskiego (1982: 79–236), a przede wszystkim prawdziwego prekursora na tym polu – Józefa Chałasińskiego (zob. Łuczewski 2008a), pokazywała, że wyjaśniając zjawiska społeczne musimy zwrócić uwagę na trzy aspekty: kontekst społeczny („podłoże historyczne”), interakcje między podmiotami („relacje”, „stosunki”) oraz mechanizmy kognitywne („wychowanie”).

Współczesna socjologia ruchów społecznych doprecyzowuje intuicje sformułowane przez klasyków.

Kontekst społeczny SRS analizuje na trzech wymiarach: politycznym, ekonomicznym i kulturowym. Na kontekście ekonomicznym skupia się perspektywa mobilizacji zasobów (*resource mobilization*; McCarthy i Zald 1977, 2001), na kontekście politycznym – perspektywa procesu politycznego (*political processes theory*; PPT; Goodwin i Jasper 1999; McAdam 1982; Tarrow 1994), a na kontekście kulturowym – perspektywa interpretatywna (Benford i Snow 2000). Jako że sfera polityczna, ekonomiczna i kulturowa nigdy nie wpływają bezpośrednio na aktorów, analizuje się je przez pryzmat mechanizmów środowiskowych, tj. traktuje się politykę, kulturę i gospodarkę jako struktury możliwości działań aktorów, które utrudniają bądź ułatwiają rozwój ruchu narodowego. W tym kontekście mówi się więc o strukturze możliwości politycznych (*political opportunity structure*, POS; Meyer i Minkoff 2004; Tarrow 1994: 18), strukturze możliwości ekonomicznych (Kousis 2004; Kousis i Tilly 2005) i, analogicznie, strukturze możliwości kulturowych (Jasper 1997; Goodwin i Jasper 1999).

Badacze ruchów społecznych biorą również pod uwagę interakcje pomiędzy podmiotami, negocjacje ideologii, konflikty między ideologiami oraz powstawanie kontrideologii (Benford i Snow 2000: 612). Ponieważ podstawowe pytanie studiów nad narodem dotyczy tego, jak ideologia narodowa, głoszona przez elity narodowe, zostaje przyswojona przez masy, stając się tożsamością narodową, kluczem do zrozumienia tego procesu jest dyskurs narodowy, który stanowi medium między ideologią a tożsamością. Jak pokazuje SRS, dyskurs narodowy nie jest po prostu wyartykułowaniem obiektywnej ideologii narodowej, lecz jednocześnie procesem jej zmiany. Za Robertem Benfordem i Davidem Snowem (2000: 623–627) możemy zwrócić uwagę na następujące modyfikacje ideologii, jakie mają miejsce w trakcie jej artykułowania (procesy: dyskursywne, strategiczne i interaktywne):

A. Łączenie (*bridging*). W dyskursie ideologia narodowa może łączyć się z elementami (religia, rodzina, prawa człowieka), z jakimi się dotychczas nie łączyła.

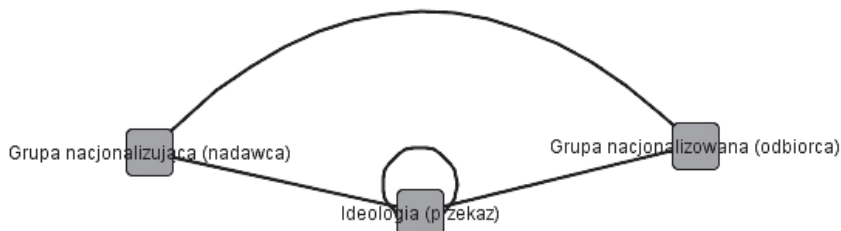
B. Wzmocnienie (*amplification*). W dyskursie narodowym mogą zostać podkreślone pewne elementy, a inne wyciszone (*silencing*).

C. Transformacja (*transformation*). Dyskurs narodowy może doprowadzić do tego, że ideologia zupełnie zmieni swoje znaczenie.

D. Przeniesienie/rozszerzenie (*extension*). Dyskurs narodowy może odnosić się do grupy, do której nie odnosiła się dotąd ideologia narodowa.

Wreszcie, SRS analizuje, pod jakimi warunkami dana ideologia zostanie akceptowana przez ludzi. Najogólniej rzecz biorąc dana ideologia narodowa zostanie przyswojona, jeśli jest ideologią *realistyczną*. *Realizm* zaś definiuję tutaj jako spójność wewnętrzną samego przekazu (ideologii narodowej), i dalej: jako spójność pomiędzy nadawcą (grupą nacjonalizującą) a odbiorcą (grupą nacjonalizowaną), nadawcą (grupą nacjonalizującą) a jego przekazem (ideologią), przekazem (ideologią) a odbiorcą (grupą nacjonalizowaną) (zob. ilustracja 1).

Ilustracja 1. Wymiary spójności



Teraz możemy każdy z tych wymiarów opisać nieco dokładniej (tabela 1).

Tabela 1. Realizm ideologii narodowej

1. Spójność ideologia-grupa nacjonalizująca	Grupa nacjonalizująca posiada odpowiednie środki do propagowania ideologii narodowej
2. Spójność ideologia-ideologia (spójność wewnętrzną)	Ideologia nie zawiera wykluczających się żądań.
3. Spójność ideologia-grupa nacjonalizowana	
3a. Spójność z tradycją	Ideologia jest zgodna z tożsamościami grupy, tj. tym, czym grupa jest.
3b. Spójność z celami	Ideologia jest zgodna z celami (wartościami i interesami) grupy, tj. tym, czym grupa chce być.
4. Spójność grupa nacjonalizująca-grupa nacjonalizowana	W oczach grupy nacjonalizowanej, przedstawiciele grupy nacjonalizującej są wiarygodni, a ich działania są spójne.

1. Spójność ideologii narodowej z grupą nacjonalizującą wymaga, by głoszone przez nią postulaty nie pozostały jedynie w sferze ideałów, lecz były możliwe do

zrealizowania. Innymi słowy, cele muszą być spójne ze środkami, którymi dysponuje ruch.

2. Spójność dyskursu narodowego wymaga, żeby żądania formułowane przez ideologię nie były wzajemnie sprzeczne (Benford i Snow 2000: 619–620).

3. Spójność dyskursu narodowego z grupą nacjonalizowaną wymaga tego, by ideologia narodowa odpowiadała dotychczasowej ideologii grupy, a w szczególności, żeby była (a) prawidłową interpretacją rzeczywistości (zgodność z tradycją; *diagnostic frame*), (b) prawidłową interpretacją przekształcenia rzeczywistości (zgodność z wartościami i interesami grupy; *prognostic frame*). Na każdym z tych wymiarów ideologia musi pozostawać bliska modelom wyznawanym przez samą grupę. Bliskość ta ma dwa wymiary: ilościowy i jakościowy. Po pierwsze więc, ideologia musi dotyczyć wielu wymiarów życia grupy (*scope*), a w szczególności tego, co zaprzęta ją w dniu codziennym (*experiential reality*). Po drugie, musi dotyczyć centralnych narracji i celów grupy (*centrality*) (Benford i Snow 2000: 615–622).

4. Spójność grupy nacjonalizowanej z grupą nacjonalizującą wymaga tego, by (a) żądania tej pierwszej były zgodne z jej przekonaniem i działaniami (to, co grupa robi, nie przeczy temu, co głosi, i temu, do czego jest przekonana), a także (b) by jej przedstawiciele byli wiarygodni wobec grupy nacjonalizowanej (np. posiadając odpowiedni status i wiedzę) (Benford i Snow 2000: 620–621).

Należy przy tym zaznaczyć, że powyższe warunki są ściśle ze sobą związane. Jeśli któryś z nich nie jest spełniony albo spełniany jest w mniejszym stopniu, musi zostać skompensowany przez spełnienie pozostałych warunków w stopniu większym. Na przykład ideologia, która nie jest zgodna z tradycją i celami grupy, mimo to może być realistyczna, jeśli dysponuje silniejszymi środkami do realizacji swych celów. Z drugiej strony, ideologia realistyczna może nie dysponować żadnymi środkami mobilizacji i nie być racjonalna ze względu na cele, jeśli jest tym bardziej tradycjonalistyczna.

Siła teorii narodu jako ruchu społecznego będzie zależeć od tego, czy będzie ona użyteczna w analizie poszczególnych studiów przypadku. Tutaj chciałbym się skupić na procesie konstrukcji nowoczesnego narodu, a w szczególności na powstaniu i rozwoju polskiej tożsamości narodowej wśród galicyjskich chłopów w drugiej połowie XIX wieku (Łuczewski 2008b).

Kontekst kulturowy na wsi

Aby wyjaśnić i opisać ten proces, musimy określić najpierw, kim byli chłopci, zanim stali się Polakami, to znaczy, jakie były ich tradycje i cele.

Chłop galicyjski, mimo że pod względem etnicznym był Polakiem – mówił po polsku i wyznawał religię katolicką – do początków XX wieku nie posiadał polskiej tożsamości narodowej. Proces unarodowienia mógł trwać jeszcze dłużej w „oddalonych od reszty świata zaściankach” (Bujak 1903: 6). Nie mogą więc nas dziwić słowa Franciszka Bujaka (1903), autora klasycznej monografii wsi, który w 1903 roku pisał: „Uświadczenie narodowe nie postąpiło jeszcze tak daleko, aby się lud tutejszy wyrzekł zasadniczej nieprzyjaźni i nieufności dla surdutowców. Wielu jest

jeszcze w Żmiącej i okolicy ludzi, którzy na zapytanie kim są (jakiej są narodowości), odpowiadają po namyśle, że są katolikami w przeciwieństwie do luteranów i żydów, albo że są chłopami, albo wreszcie «cysarskimi». Na przekonywanie ich, że są Polakami, obruszają się i nie chcą dalej rozmawiać” (tamże, s.131). I tak była to oznaka postępu, gdyż „przed dwudziestu jeszcze laty w wielu okolicach można było ulec poturbowaniu za przekonywanie chłopą, że jest Polakiem” (Bujak 1904: 47). Żmiąca nie była pod tym względem żadnym wyjątkiem. Bujak, który był najwybitniejszym znawcą stosunków galicyjskich, uogólnił swój wniosek także na inne wsie: „Jedną z najważniejszych wad naszego ludu [...] jest brak uświadomienia narodowego, brak poczucia polskości” (Bujak 1904: 43).

Ze słów Bujaka możemy wyciągnąć wniosek na temat głównych tożsamości mieszkańców galicyjskich wsi. Po pierwsze, byli katolikami (tożsamość religijna), po drugie – chłopami (tożsamość klasowa czy też stanowa), a po trzecie – monarchistami (tożsamość imperialna). Z takim opisem zgodne są obserwacje Ludwika Stommy z jego klasycznej pracy o dziewiętnastowiecznej wsi (1986: 63), w której pisze, że głównymi identyfikacjami dla ówczesnego chłopą były: katolik i chłop. Autor dodaje do nich jeszcze „tutejszy”, należy jednak zaznaczyć, że inaczej niż tożsamość imperialna, nie miała ona charakteru politycznego.

Kontekst kulturowy na emigracji

Początków polskich nowoczesnych ruchów narodowych należy upatrywać po roku 1831. Gdy po nieudanym powstaniu Wielka Emigracja stała się głównym ośrodkiem ruchów narodowych, podzieliła się na dwa, konkurujące ze sobą nurty: radykalny i konserwatywny. Przewagę zdobył nurt pierwszy, reprezentowany przez najsilniejszą emigracyjną organizację, Towarzystwo Demokratyczne Polskie, które przejęło wolnomularskie hasła „wolność, równość, braterstwo”, nabierając akcentów antykatolickich (skoro Grzegorz XVI legitymizował zabory), antymonarchistycznych (skoro monarchowie byli zaborcami) i rewolucyjnych (skoro tylko rewolucja może przynieść niepodległość Polski; zob. zwłaszcza Walicki 2006: 45–124). Z tym nurtem konkurował ultramontanism. Korzystając z inspiracji de Maistre’a, de Bonalda i Lamennaisa, przeciwstawiał radykałom „sprawiedliwy ład, prawo i autorytet”, poszanowanie władzy cesarskiej oraz papieża jako ostatecznego arbitra (Szlachta 1996: 20, 33). Była to przy tym bardzo silna ideologia narodowa. W zgodzie z providencjonalistyczną wizją narodu uznano katolicyzm za cechę definiującą polskość: „Katolicyzm nie jest tylko dodatkiem przypadłością narodowości polskiej, ale jej integralną częścią i żywotnym tchnieniem” (Szlachta 1996: 212). Spójność narodowi nadawały elity – szlachta i kler – które jednocześnie miały być patronami niedojrzałego jeszcze ludu, po to wszakże, by systematycznie podnosić go kulturalnie, moralnie i gospodarczo. Środkiem do tego celu miała być praca organiczna, uprzemysłowienie, „odrodzenie religijne ludu, poprawienie obyczajów i zwyczajów narodowych, rozlanie po całej ludności oświaty i dobrego bytu, postawienie narodu silnym i wykształconym.” (Szlachta 1996: 37, 40, 229–232, 243, 266). Taka wizja w oczywisty sposób stała w niezgodzie z metodami rewolucyjnymi (Szlachta 1996: 37).

Ponieważ ideologia ultramontańska była niespójna z nastrojami panującymi na emigracji, można ją uznać za nierealistyczną – nie odpowiadała ani tożsamości emigrantów, ani ich celom, nie potrafiła też dokonać szerokiej mobilizacji wśród wychodźców, ograniczając się do oddziaływania na pojedyncze osoby. Jej najpoważniejszym reprezentantem było powstałe z inspiracji Mickiewicza w 1834 roku zgromadzenie Braci Zmartwychwstańców. Przewodził mu Bogdan Jański, który zgromadził takich działaczy, jak Piotr Semenenko, Jan Koźmian, Aleksander Jełowicki i Hieronim Kajsiowicz (Szlachta 1996).

Z racji swojego radykalizmu, TDP było najlepszym kandydatem do stworzenia skutecznego ruchu narodowego i *przeniesienia* (czy też lepiej powiedzieć: wniesienia) ideologii narodowej ze szlachty do chłopstwa. A jednak próba mobilizacji do radykalnej ideologii narodowej, której w 1846 roku dokonał Edward Dembowski, zakończyła się katastrofą, która przeszła do historii pod nazwą rabacji galicyjskiej. Chłopi nie tylko nie powstałi przeciw cesarzowi, ale w imię cesarza powstałi przeciwko powstańcom. W ten sposób realistyczna ideologia emigracyjna okazała się nierealistyczną ideologią w kraju.

Ultramontanizm również nie mógł pochwalić się sukcesami w unarodowieniu chłopca. Choć lepiej niż w Paryżu rozwijał się na ziemiach polskich, to i tam po powstaniu styczniowym znalazł się w poważnym kryzysie (Szlachta 1996: 244; zob. też Zieliński 1994: 112). W takiej sytuacji swoje wpływy zachował jedynie w najbardziej lojalistycznej z polskich prowincji, Galicji (Szlachta 1996: 51–52), przy czym pod przewodnictwem ks. Zygmunta Goliana i ks. Edwarda Podolskiego rozwinął on pewne cechy specyficzne. W stosunku do emigracji i Wielkopolski znacznie bardziej pozytywnie oceniano tu rolę rządu centralnego (*wzmocnienie*), wiążąc z dynastią Habsburgów wielkie nadzieje i widząc w niej najlepszego gwaranta trwania polskiej narodowości (Szlachta 1996: 233, 265, 266). Pojawiły się także wątki antyżydowskie (*połączenie*), które wcześniej nie były akcentowane (Szlachta 1996: 53). Lata siedemdziesiąte XIX wieku przynosiły jednak stopniowy schyłek ultramontanizmu galicyjskiego (Szlachta 1996: 53). W tym sensie okazał się on nierealistyczny, gdyż przestał odpowiadać elitom narodowym, nie przedstawiał im racjonalnych celów, a nade wszystko stracił zdolność mobilizacji. Nikt nie spróbował *przeniesienia* tej ideologii do społeczności wiejskich.

Dyfuzja ideologii narodowej

Nie oznacza to jednak, że ideologia ultramontańska upadła. Przejął ją bowiem wprost ks. Stanisław Stojalowski, który swoją działalność rozpoczął od współpracy z ks. Edwardem Podolskim i ks. Zygmuntem Golianem (Kački 1937: 26, 32, 33, 46, Szlachta 1996: 48–53, 57–59), publikując w 1872 roku rozprawę „Doktryny ultramontańskie i nieomylny Papież-król” (Kački 1937: 28–29, 34). Redaktor „Wieńca” i „Pszczółki” w krótkim czasie uczynił z ideologii ultramontańskiej najbardziej realistyczną ideologię w dotychczasowych dziejach Polski. W zgodzie z jej podstawowymi założeniami konsekwentnie głosił w swych publikacjach:

a) monarchizm (w pełni aprobował hasło „Przy Tobie Najjaśniejszy Panie”, napisał nawet apologetyczną broszurkę „Życie i rządy cesarza F. Józefa”. Swoje imperialistyczne przekonanie dobitnie wyraził w motcie „Pszczółki”: „A co jest cesarskie, cesarzowi. A co jest Bożego, Bogu”);

b) solidaryzm społeczny (głównym hasłem „Wieńca” było solidarystyczne zawołanie Zygmunta Krasieńskiego, związanego przecież bardzo ściśle ze Zmarłychwstańcami, „Z szlachtą polską – polski lud”. Ks. Stojałowski bardzo ostro krytykował antypaternalistyczny slogan „Obierajmy swego – obierajmy chłopą”, podkreślając, że lepiej głosować na „pana niż wieśniaka, bo wieśniak się na niczym nie wyznaje”²);

c) połączenie katolicyzmu z polskością (Jakubowska 1995: 12–16; Kudłaszyk 1998: 19–45).

Głównym celem ks. Stojałowskiego było „przekształcić chłopą w światłego obywatela, Polaka i dobrego katolika” (Kołodziejczyk 2002: 51). Podstawowa innowacja polegała nie na *transformacji* ideologii ultramontańskiej, lecz na jej *przeniesieniu* w nowy kontekst; skierowaniu jej do chłopów, a więc do grupy, do której dotąd nikt jej w sposób systematyczny nie kierował. Sukces tej operacji był olbrzymi. Masy chłopskie, dotąd wrogie wobec „Polaków”, stawały się polskimi nacjonalistami. Potomkowie tych, którzy „piłą różnęli”, głosili providencjonalistyczną ideologię narodową.

Zmiana kontekstu społecznego w Galicji

Tak jak radykalna ideologia demokratyczna była realistyczna na emigracji, a nierealistyczna w Galicji, tak ideologia ultramontańska okazała się nierealistyczna na emigracji, a – dzięki ks. Stojałowskiemu – realistyczna w Galicji. Dlaczego ks. Stojałowskiemu udało się to, czego nie udało się radykałom?

Po pierwsze, zmienił się negatywny kontekst społeczny dla polskich ruchów narodowych. Po drugie, ks. Stojałowski zdobył olbrzymie zaufanie wśród chłopów (spójność między ruchem narodowym a unarodowianymi masami). Po trzecie, głoszona przez niego ideologia była dobrym modelem rzeczywistości chłopów, zgodnym z ich ówczesną tożsamością; ideologia ta ponadto rysowała przed nimi racjonalne cele, odpowiadające ich wartościom i interesom (spójność ideologii z grupą nacjonalizowaną). Po czwarte i najważniejsze, do jej propagowania ks. Stojałowski zaprzęgnął najnowocześniejsze środki mobilizacji społecznej (spójność między ideologią a grupą nacjonalizującą). W skrócie, udało mu się spełnić wszystkie kryteria realistycznej ideologii narodowej i stworzyć niezwykle skuteczny ruch społeczny.

Rozpocznijmy od kontekstu społecznego. W roku 1846 kontekst polityczny dla rozwoju ruchu narodowego w Galicji był bardzo niesprzyjający. W takiej sytuacji jedyną możliwą odpowiedzią Polaków mogła być działalność konspiracyjna. Tę zaś władze austriackie systematycznie zwalczały. Konspiratorzy nie posiadali również żadnych stałych źródeł utrzymania, musieli polegać na dobrej woli właścicieli

² „Pszczółka” nr 2 z 16 listopada 1876, s. 16.

dworów, co nie było strategią skuteczną i możliwą do utrzymania w dłuższej perspektywie. I rzecz najważniejsza: chłopci obawiali się powrotu Polski, utożsamianej z pańszczyzną, ufali za to swojemu monarsze. Ruch Dembowskiego był zatem skazany od samego początku na porażkę, musiał działać bowiem w niesprzyjającym kontekście politycznym, ekonomicznym i kulturowym.

Po trzydziestu latach sytuacja radykalnie się zmieniła. W dobie autonomii galicyjskiej ruchy polskie nie napotykały na formalne przeszkody stawiane przez państwo. Mimo przysłowiowej galicyjskiej nędzy, już nie pojedyncze dwory, lecz bogaci chłopci mogli stanowić dobrą bazę finansową dla ruchu. Wreszcie, powoli zacierała się pamięć o pańszczyźnie, mimo że chłopci wciąż uważali się za „cysarskich”. Z tej nowej przestrzeni możliwości postanowił skorzystać ks. Stanisław Stojałowski. Nie udało mu się to jednak, gdyby nie zdobył zaufania chłopów i nie zrezygnował z ideologii radykalnej, niespójnej z tradycjami i celami wsi galicyjskiej, na korzyść ideologii ultramontańskiej.

Relacje Stojałowski-chłopi

Już sama rola księdza szczególnie predestynowała Stojałowskiego do wprowadzania innowacji społecznych. W sposób naturalny stawał się bowiem *pośrednikiem* między różnymi grupami (zob. Tilly 2005: 224). Z jednej strony, miał bezpośredni dostęp do wsi, a z drugiej – należał do narodowego obozu konserwatywnego. Ten przysły ludowy trybun od samego początku wykorzystywał tę pozycję, by docierać do chłopów i mobilizować ich dla sprawy ludowej. „Zacząłem ich odwiedzać w mieszkaniu – opisywał swe pierwsze kontakty z chłopami cesarskimi we Lwowie – a rozmawiając z nimi o tem i owem, przekonałem się, że nie byli to ludzie źli, tylko ciemni. Słuchali chętnie, gdy się do nich przemawiało życzliwie lub tłumaczyło jakąś sprawę. Z początku zdaje się podejrzewali, że przychodzę w jakichś celach ukrytych, co chłopci nazywają »podrywką«, lecz gdy przez czas dłuższy, tj. przez parę sesji przychodziłem, a niczego w zamian nie żądałem, nabrali większego zaufania” (cyt. za. Szaflik 1976: 114). Posiadając niekwestionowaną charyzmę, potrafił przekonać do siebie osoby początkowo mu niechętne. „Ksiądz był dla biednych, a biedni byli dla księdza” – opowiadali o nim chłopci. To był „ich Ksiądz”, gdyż „wczuwał się w krzywdy ludzi ciemieżonych, rozumiał ich niedolę i starał się im pomagać” (Pałach 1999: 7–9). W ten sposób przełamywał on największą przeszkodę w docieraniu do chłopca – stawał się bowiem w jego oczach wiarygodnym rzecznikiem sprawy narodowej.

Od samego początku redagowania przezeń „Wieńca” i „Pszczółki” chłopci kierowali do niego liczne listy dziękczynne. Widzieli w nim Dobrodzieja, Najlepszego Ojca, któremu bliska jest dola ludu i narodu, przeciwnika niemoralności (Kącki 1937: 38, 168). Charakterystyczne były tego typu wypowiedzi: „Ja »Wieniec« i »Pszczółkę« uważam jako drugą matkę, bo mi dała poznać, że jestem Polakiem i nie tylko mnie, ale i wielu innym, którzy nie mieli większych nauk” (cyt. za Szaflik 1976: 33–34).

Spójność z tożsamością chłopów

Podstawowe elementy ideologii Redaktora były zgodne z podstawowymi elementami konserwatywnej tożsamości chłopskiej. I tak, lojalizmowi ks. Stojałowskiego odpowiadał monarchizm chłopów; ultramontanizmowi w węższym znaczeniu – katolicyzm, paternalizmowi – klasowość. W wersji autora „Doktryn ultramontańskich” nawet polskie hasła narodowe straciły dla chłopów swoje niepokojące brzmienie.

Po pierwsze, ks. Stojałowski głośno *podkreślając* swą polskość, unaoczniał chłopom, że istnieją Polacy, którym zależy na dobru chłopów i którzy mogą je skutecznie realizować. Inaczej, niż czyniono to dotychczas, głosił on paternalizm i solidaryzm społeczny nie po to, by chłopów demobilizować, lecz – przeciwnie – mobilizować, włączając w życie polityczne i podnosić do poziomu warstw wyższych. Oświecona szlachta i kler miały służyć interesom chłopów tak długo, aż samo chłopstwo dzięki edukacji i zaangażowaniu politycznemu będzie mogło przejąć sprawy w swoje ręce. W związku z tym był to paternalizm dla wsi w pełni funkcjonalny.

Po drugie, hasła narodowe przestały być utożsamiane z czymś wrogim, gdyż ks. Stojałowski *połączył* je z monarchizmem i katolicyzmem, elementami głęboko przyswojonymi przez chłopów, w ten sposób sprawiając, że element nowy, naród, stawał się chłopom bliższy. Poszedł on tu tak daleko, że od samego początku systematycznie utożsamiał katolicyzm z polskością w częściej u niego zbitce „katolicko-polski” (Kącki 1937: 39)³.

Taki zabieg nie tylko wynikał z teoretycznych założeń ultramontanizmu, lecz także z praktyki. Jedynie bowiem *połączenie* narodu z katolicyzmem, twierdził ks. Stojałowski, mogło przekonać chłopów do haseł narodowych: „Hasło w duchu narodowym każdy sobie inaczej tłumaczy. [...] Należałoby do ludu przemówić w duchu polskim, w duchu, któryby był w zgodzie z tem w czym Polska wzrosła, czem się wslawiła, [...], już nie powiem: w duchu religijnym, [lecz] katolicko-polskim” (Kącki 1937: 59). O trafności tego sądu przekonywał go także przykład antykatolickiej polityki Rosji i Niemiec, która w istocie zmierzała do wynarodowienia Polaków, a także niebezpieczeństwo rutenizacji chłopów w Galicji Wschodniej (Kącki 1937: 61, 67). W konsekwencji już od pierwszego numeru „Wieniec” zapowiadał: „Rozszerzać cześć Kościoła katolickiego w sercach katolickiego, polskiego ludu będzie zawsze najpierwszem i najważniejszym zadaniem naszym”⁴.

Spójność z celami chłopów

Choć ks. Stojałowski kładł nacisk na skonstruowanie ideologii narodowej jako modelu rzeczywistości, to jednocześnie w najbardziej newralgicznych miejscach proponował ideologię jako model przekształcający rzeczywistość.

W każdym swym wystąpieniu poruszał wszystkie najważniejsze dla włościan kwestie: prawa wyborcze, ustawy gminne, łowieckie, drogowe, problem serwitutów

³ Por. np. „Wieniec” nr 1 z 7 stycznia 1876, s. 4.

⁴ „Wieniec” nr 1, 1875, s. 4.

itp. (Kudłaszyk 1998: 9; Kącki 1937: 35). Inaczej niż we wcześniejszych pismach dla chłopów, Redaktor nie ograniczał się do moralistyki, lecz wypowiadał się na tematy polityczne, gospodarcze, społeczne i edukacyjne, słowem, pisał o wszystkim, co dla chłopów jest – jak zapowiadał pierwszy numer „Wieńca” – „przyjemne i pożyteczne” (Kudłaszyk 1998: 8; Kącki 1937: 18).

Łączył on również interes ekonomiczny chłopów z modernizacją i rozwojem narodowym, przy czym największą rolę miały tu odgrywać kółka rolnicze (Gurnicz 1963). W jego pismach można było przeczytać liczne rady gospodarcze i zapoznać się z rolniczymi innowacjami. Propagował również oświatę i abstynencję (Kącki 1937: 89) i zachęcał do interesowania się życiem publicznym, radami powiatowymi, wszelkimi zebraniem i wyborami (Kącki 1937: 35–36).

W sytuacji wsi powłaszczeniowej miejsce dworu jako negatywnego punktu odniesienia zajęło państwo i żydzi [jako wyznanie – od red.] (Tokarski 2003). Stąd Stojałowski, z jednej strony, zmierzał do dania chłopom wpływu na instytucje państwa (pod patronatem Kościoła i poprzez oświeconych przedstawicieli elit), a z drugiej – do wyeliminowania z życia wsi żydów, dominujących w sferze ekonomicznej i konserwujących na wsi struktury feudalne. W stosunku do galicyjskiej ideologii ultramontańskiej następowało tu dalsze *wzmocnienie* wątków antyżydowskich.

Ks. Stojałowski przedstawiał żydów nieodmiennie jako śmiertelnych wrogów galicyjskiego chłopów. Klasowe, antyżydowskie nastawienie mógł przy tym bardzo łatwo *połączyć* z religią (katolicy *versus* żydzi) i narodem (Polacy *versus* Żydzi). „Polacy na nieszczęście nie umieli i nie lubili zajmować się handlem – pisał. – [Żydzi zaś] nie bardzo się wywdzięczali Polsce za tę gościnność, gdyż zawsze szli i idą teraz ręką w rękę z nieprzyjaciółmi narodu naszego, a nawet mowy naszej nie wyuczyli się dobrze”⁵. W następnych latach zaostrzył jeszcze swe stanowisko. Głosił na przykład, że wyswobodzenie się z dominacji Żydów jest narodowym obowiązkiem. „Najpierw należałoby się nam wyzwolić z tego przekonania, że żydzi kiedykolwiek mogą stać się Polakami i naszymi szczerymi braćmi”. Nie ma „Polaków Mojżeszowego wyznania”. Nawet chrzest nie sprawi, że żyd przestanie być żydem, „bo narodowość jest jakby naturą, której nie zmieni nikt w sobie, chyba powoli ją przerobi i zatrze”. Dodawał jednak, że należy unikać „szcucia żydów”⁶ (zob. Kącki 1937: 88–90).

Mobilizacja społeczna

Stojałowski stworzył zatem niezwykle realistyczną ideologię narodową, przy czym była to ideologia wewnętrznie spójna, nie zawierała bowiem w oczach chłopów wzajemnie wykluczających się żądań. Jednak nawet najbardziej realistyczna ideologia pozostanie ideologią na papierze, jeśli jednostki ją głoszące nie posiadają wystarczających środków do jej propagowania. Innymi słowy, skuteczną ideologię

⁵ „Wieńiec” nr 3 z 20 lutego 1875, s.26. Ks. Stojałowski przez całe życie był reprezentantem ideologii antyżydowskiej. Swe pisma z dumą określał jako antysemityczne, występował w nich przeciw „pladze żydowskiej” i „popuszczaniu cugli żydowstwu [sic!]” (zob. Kudłaszyk 1998: 27–28).

⁶ „Wieńiec” nr 5 z 24 lutego 1881, s. 33–34.

narodową musi głosić ruch społeczny. Do czasu Stojałowskiego nie udało się stworzyć strategii, które byłyby w stanie mobilizować chłopów przez dłuższy czas do danej ideologii. Dopiero on wprowadził szereg innowacji i stworzył z dotychczasowych form spójną całość, którą systematycznie ulepszał. W ten sposób stał się wynalazcą nowoczesnego ruchu narodowego w Galicji.

Po pierwsze, zamiast pojedynczych akcji od połowy lat siedemdziesiątych prowadził on nieustannie, rozciągniętą na dziesięciolecia, *kampanię* aktywizującą chłopów. Jej podstawą były redagowane i kolportowane przez niego gazetki ludowe. Wykazał przy tym wielką pomysłowość. Aby poszerzyć krąg czytelników, obniżał cenę, rozdawał premie prenumeratorom, uprawiał marketing bezpośredni, a nawet korzystał z afiszów (Kącki 1937: 39, 44). W konsekwencji już w 1876 roku „Wieniec” i „Pszczółka” miały więcej niż tysiąc abonentów, a do końca lat osiemdziesiątych sprzedawano już 1600–1800 egzemplarzy. Co więcej, ks. Stojałowski dynamicznie rozszerzał swoją aktywność wydawniczą. Obok dwóch wyżej wymienionych publikował pismo satyryczne („Cepy”), świąteczne („Niedziela”), religijne („Posłaniec” – nakład kilkadziesiąt tysięcy egzemplarzy, kolportowany w Wielkopolsce i na Śląsku), pisma dla robotników („Robotnik”), inteligencji („Piast”) i duchowieństwa („Dzwon”), a także kalendarze, biblioteczki i dodatki: kobiece („Niewiasta”) i gospodarcze („Gospodarz Wiejski”). Aż do drugiej połowy lat dziewięćdziesiątych „Wieniec” i „Pszczółka” z 4500 prenumeratorów zajmowały dominującą pozycję na rynku (Struve 2005: 129).

Po drugie, skorzystał on z *repertuaru* ruchu społecznego. Czerpał tu z wielu źródeł, przykładów dostarczał mu zwłaszcza ruch ludowy i polityczny z Wielkopolski, Śląska i Austrii (*dyfuzja repertuaru*; Tilly 2005: 215–226). W swej działalności wykazywał niezwykłą wręcz pracowitość (czytał w siedmiu językach) i ruchliwość (systematycznie uczestniczył w międzynarodowych zjazdach katolickich), co pozwalało mu doskonale orientować się we współczesnych trendach myśli europejskiej i strategiach ruchów masowych (Kącki 1937: 45).

Najważniejszy element repertuaru stanowiły wiece; w ruchu politycznym Galicji absolutna innowacja. Na ich pomysł ks. Stojałowski wpadł, biorąc udział w misjach jezuickich, podczas których organizowano spotkania z chłopami, gdzie zapoznawano ich ze sprawami obywatelskimi (Kącki 1937: 62–63). Ich olbrzymi sukces przekonał go ostatecznie, że agitacja patriotyczna powinna opierać się właśnie na takiej formie (Kącki 1937: 56). W ten sposób zrealizował on to, co Charles Tilly (2005: 224) nazywa *lokalną adaptacją repertuaru*.

Ponieważ w swojej pracy zmierzał do dalszej dyfuzji wieców jako formy mobilizacji, począwszy od 11 numeru „Wieńca” z 1876 roku tłumaczył czytelnikom, na czym polega i do czego służy ta forma mobilizacji (s.1). Po takim instruktażu w następnym roku sam zaczął organizować pierwsze w Galicji zgromadzenia włościańskie. Systematycznie wprowadzał kolejne *taktyczne innowacje* (Tilly 2005: 223), takie jak pielgrzymki (do świętych i świeckich miejsc), uroczystości rocznicowe i sejmiki (Jakubowska 1995: 14; Kącki 1937: 49–52). Już w 1876 roku ks. Stojałowski był gotów prowadzić kampanię wyborczą, która znacznie wykraczała poza tradycyjne posłania wyborcze (Gurnicz 1963: 46–47). W roku 1883 w czasie wyborów do

agitacji używał czasopism, wieców przedwyborczych oraz uroczystości narodowych (dwusetna rocznica zwycięstwa Jana Sobieskiego pod Wiedniem, na uroczystość w Krakowie miało przybyć aż 12 tys. chłopów; Olszewski 1996: 213). W ten sposób nieustannie rozszerzał *repertuar* strategii mobilizowania ludności.

Wreszcie, aby zmobilizować chłopów, Stojałowski czynił użytek z retoryki *WUNC*, która udawadniała, że chłopci jako Polacy są wartościowi (W), liczni (N), i jeśli nie stanowią jeszcze jedności (U), tym bardziej muszą się angażować na arenie publicznej (C). Redaktor pokazywał, że chłopci są Polakami, niezależnie od ich świadomości narodowej. Wiązało się to z utożsamieniem narodu z katolicyzmem. Religia służyła temu, by tym silniej wykazać moralność, jedność i nieśmiertelność polskiego narodu. Dzięki niej ks. Stojałowski konstruował taką narrację historyczną, która czyniła chłopów częścią tysiącletniego narodu⁷.

Instytucjonalizacja ruchu społecznego

Znakiem zwiększającej się siły ruchu ks. Stojałowskiego była jego instytucjonalizacja. W 1878 powołano Towarzystwo Ludowe Oświaty i Pracy, wzorujące się na wielkopolskich kółkach rolniczych, przekształcone w Towarzystwo Kółek Rolniczych (1882), które obok działalności gospodarczej prowadziło także działalność edukacyjną (Kaćki 1937: 52).

Redaktor „Wienca” w wyborach do Sejmu Krajowego w 1889 roku patronował pierwszym próbom budowy partii chłopskiej, popierając chłopski komitet wyborczy w Sądeckiem. Czterech wybranych do Sejmu jego przedstawiciele założyły Klub Katolicko-Ludowy, który Stojałowski planował przekształcić w stronnictwo polityczne (Gurnicz 1963: 49–52). Udało się do tego doprowadzić po kilku latach, gdy w 1893 roku powstała pierwsza na ziemiach polskich partia chłopska, Związek Stronnictwa Chłopskiego (Gurnicz 1963: 45–46). Do Zarządu Głównego wybrano ks. Stojałowskiego, a jego pisma stały się oficjalnymi organami partii. Ruch chłopski wkroczył w nową fazę, której symbolem w dwudziestoleciu międzywojennym miał stać się Wincenty Witos, w młodości namiętny czytelnik gazetek ks. Stojałowskiego.

Perspektywy teorii

Pokazałem wyżej, jak teoria ruchów społecznych może pomóc opisać i wyjaśnić proces powstania nowoczesnego narodu. Oto ks. Stojałowski przenosząc ideologię ultramontańską na galicyjski grunt, sprawił, że stała się ona ideologią **realistyczną**. Jego najważniejsza innowacja polegała na *rozszerzeniu* ideologii narodowej na nową grupę, do tej pory pozostającą poza polem uwagi konserwatystów, oraz na wykorzystaniu środków *mobilizacji* do jej propagowania. W konsekwencji została ona zaakceptowana przez elity polityczne wsi, stając się fundamentem nowych instytucji społecznych: edukacyjnych, gospodarczych i politycznych. Nasze rozważania możemy podsumować w tabeli 2.

⁷ „Wieniec” nr 9 z 1875, s. 3.

Tabela 2. Realizm ideologii ultramontańskiej

	Ideologia ultramontańska na emigracji	Ideologia ultramontańska w Galicji
Ideologia jest zgodna z celami jej nadawcy.	Tak	Tak
Ideologia jest zgodna z jego tożsamościami.	Tak	Tak
Nadawca posiada odpowiednie środki do propagowania ideologii.	Nie (nie jest zainteresowany chłopstwem)	Tak (repertuar ruchu społecznego, instytucje)
Ideologia zawiera wykluczające się żądania.	Nie	Nie
Ideologia jest zgodna z celami chłopów.	Nie (nie jest do nich kierowana)	Tak (rozwój ekonomiczny)
Ideologia jest zgodna z ich tożsamością.	Nie (nie jest do nich kierowana)	Tak (ideologia katolicka i monarchiczna)
Chłopi posiadają środki oporu wobec ideologów.	Tak	Tak (nieformalne środki oporu)
W oczach chłopów ideologowie są wiarygodni.	Nie (nie znają ich)	Tak (ks. Stojałowski)

Podejście SRS oferuje ważny impuls dla rozwoju narodoznawstwa, pozwalając nam wyjść poza dotychczasowe schematy i zaproponować nowe, oryginalne interpretacje. Zamiast zatem obowiązującego szablonu „reformatorzy szlacheccy → Kościuszko → romantyzm → radykalni demokraci → ruch ludowy (progresywny) → unarodowienie chłopów” otrzymujemy schemat konkurencyjny: „ultramontanizm → ruch ludowy (konserwatywny) → unarodowienie chłopów” (zob. np. Janik 1936; Lewandowski 1996; Michałowski 1996; Struve 2005). W konsekwencji dzięki SRS możemy pokazać wbrew powszechnemu przekonaniu, że to nie ideologie progresywne, lecz konserwatywne, takie jak ultramontanizm właśnie, w pierwszym okresie były odpowiedzialne za unarodowienie galicyjskiego chłopstwa.

Co ciekawe, dotąd proces dyfuzji ultramontanizmu i mobilizacji pod jego hasłami nie tylko nie został opisany, lecz nawet dostrzeżony. Kluczową rolę ultramontanizmu w rozwoju narodowym pomijali polscy narodoznawcy (np. Bończa-Tomaszewski 2006; Kizwalter 1999; Łepkowski 1967; Nowak 2008; Walicki 2006), badacze ruchu ludowego (Dąbrowski 2004; Gurnicz 1963; Kisielewski 1987; Molenda 1999; Stauter-Halsted 2001; Szaflik 1976; Struve 2005: 130, 332) i samego ultramontanizmu (Ludwikowski 1978; Matusik 1998; Szlachta 1996). Dlaczego tak się stało? Z jednej strony, przyczyniło się do tego dziedzictwo PRL, kiedy to w zgodzie z obowiązującą ideologią przedstawiano Stojałowskiego jako księdza „postępowego” (zob. Szaflik 1976), a z drugiej – badacze nie dysponowali precyzyjnymi narzędziami do badania tych procesów, co prowadziło do tego, że powtarzali dominujące narracje. SRS, jak myślę, pozwala nam tego uniknąć.

Na koniec zadajmy pytanie, czy teorię narodu jako ruchu społecznego można stosować nie tylko do początku nowoczesnego narodu, lecz również do postnowocze-

sności, która ma oznaczać jego kres (zob. Bauman 2000: 347–366; Maślanka 2011). To pytanie zawiera w sobie dwa podpytania: (a) czy jest dziś miejsce dla ruchów społecznych?, (b) czy jest miejsce dla ideologii narodowej?

Wiek XXI nie zapowiada końca ruchów społecznych. Od połowy XVIII wieku, kiedy to po raz pierwszy się pojawiły, ruchy społeczne nieustannie rozwijają się, stosując coraz szerszy repertuar, który obejmuje teraz komunikację elektroniczną. Należy się raczej spodziewać, że ten trend w przyszłości się utrzyma (Tilly 2005: 220–221). Ważniejsze zatem pytanie polega na tym, czy owe ruchy będą odwoływały się do ideologii narodowej. Sformułuję kilka argumentów, które pokażą, że jest to wysoce prawdopodobne.

Po pierwsze, państwo narodowe, mimo relatywnego osłabienia (Appadurai 2005: 237), nadal pozostaje najsilniejszą instytucją, która w sposób systematyczny nacjonalizuje swoich obywateli. Z jednej strony, ruchy społeczne mogą wykorzystywać państwo do propagowania własnej ideologii narodowej (konserwatywnej bądź progresywnej, bliższej bądź dalszej „polityce pamięci”), a z drugiej – ruchy społeczne mogą się przeciwstawiać dominującej ideologii narodowej.

Po drugie, jeśli państwo narodowe słabnie na tyle, że ulega rozpadowi, na jego gruzach nie pojawiają się jedynie tożsamości lokalne, regionalne czy etniczne, lecz także, a może przede wszystkim, narodowe. Ideologia etniczna bardzo szybko przekształca się w ekskluzywistyczną ideologię narodową. Bardzo dobrym tego przykładem jest proces rozpadu Jugosławii, za którym stał etnonacjonalizm (Altermatt 1998).

Po trzecie, powstanie ponadnarodowych organizacji, takich jak Unia Europejska, również nie prowadzi do zaniku ideologii narodowych (zob. Burgoński 2008). Z jednej strony, takie organizacje mogą budzić opór grup, który będzie się artykułować w ruchu pod hasłami narodowymi (zob. Castells 2008). Z drugiej zaś, mogą być wykorzystywane przez ruchy społeczne w interesie społeczności narodowych (Tarrow 2005). Co więcej, same instytucje ponadnarodowe przejmują ideologię narodową (zob. Łuczewski 2006–2007), odwołują się do niej nawet postmoderniści i kosmopolici (Billig 2008: 267).

Wreszcie, po czwarte, zwiększające się przepływy ludzi i informacji między państwami również nie prowadzą do zanikania ideologii narodowych. Przeciwnie, mniejszości rozwijają własne „nacjonalizmy diaspory” czy też „transnacjonalizmy” (Appadurai 2005). W społecznościach zaś, które przyjmują imigrantów, nacjonalizm banalny, zimny, utajony, może zostać bardzo szybko zaktywizowany i przekształcić się w nacjonalizm gorący (Billig 2008). Aby tak się stało, obecność mniejszości nie musi być realna, może być jedynie wyobrażona na podstawie przekazów płynących z nowych mediów, takich jak Internet (Appadurai 2005: 230).

To wszystko sprawia, że we współczesnych społeczeństwach nie mamy do czynienia z zanikiem ideologii narodowych i artykułujących je ruchów. Różnica polega na tym, że ideologie narodowe przekształcają się i że pojawiają się ideologie hybrydowe: transnarodowe, postpaństwowe, ponadnarodowe, etnonarodowe, ale za każdym razem – narodowe. Wskazuje to nie tyle na słabość ideologii narodowej, ile na jej żywotność, przejawiającą się w nieustannych *transformacjach*. Ponieważ nic nie

zapowiada tego, że naród jako ruch społeczny miałby zaniknąć, teoria narodu jako ruchu społecznego powinna w przyszłości pokazać swoją użyteczność.

Literatura

- Altermatt, Urs. 1998. *Sarajewo przestrzega: etnonacjonalizm w Europie*. Kraków: Znak.
- Appadurai, Arjun. 2005. *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*. Kraków: Universitas.
- Bauman, Zygmunt. 2000. *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*. Warszawa: Sic!
- Benford, Robert i David A. Snow. 2000. *Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment*. „Annual Review of Sociology” 26: 611–639.
- Billig, Michael. 2008. *Banalny nacjonalizm*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Bończa-Tomaszewski, Nikodem. 2006. *Źródła narodowości: powstanie i rozwój polskiej świadomości w II połowie XIX i na początku XX wieku*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Bujak, Franciszek. 1903. *Zmiąca wieś powiatu Limanowskiego: stosunki gospodarcze i społeczne*. Kraków: G. Gebethner i spółka.
- Bujak, Franciszek. 1904. *Wieś zachodnio galicyjska u schyłku XIX wieku*. Kraków.
- Burgoński, Piotr. 2008. *Patriotyzm w Unii Europejskiej*. Warszawa: NCK.
- Castells, Manuel. 2008. *Siła tożsamości*. Warszawa: WN PWN.
- Czarnowski, Stefan. 1982. *Wybór pism socjologicznych*. Warszawa: KiW.
- Dabrowski, Patrice. 2004. *Commemorations and the Shaping of Modern Poland*. Bloomington: Indiana University Press.
- Goodwin, Jeff i James M. Jasper. 1999. *Caught in a Winding, Snarling Vine: The Structural Bias of Political Process Theory*. „Sociological Forum” 14(1): 27–54.
- Gurnicz, Antoni. 1963. *O „równą miarę” dla chłopów poglądy i działalność pierwszej chłopskiej organizacji politycznej w Polsce Związku Stronnictwa Chłopskiego, 1893–1908*. Kraków: LSW.
- Jakubowska, Barbara. 1995. *Ruch ludowy wobec przeszłości narodowej: do 1939 r.* Warszawa: Trio.
- Janik, Michał. 1936. *Na drogach myśli ludowej. Studja historyczno-literackie*. Lwów: Gubrynowicz.
- Jasper, James M. 1997. *The Art of Moral Protest: Culture, Biography and Creativity in Social Movements*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kącki, Franciszek. 1937. *Książd Stanisław Stojalowski i jego działalność społeczno-polityczna*. Lwów.
- Kisielewski, Tadeusz. 1987. *Ojczyzna, chłopci, ludowcy*. Warszawa: LSW.
- Kizwalter, Tomasz. 1999. *O nowoczesności narodu: przypadek Polski*. Warszawa: Semper.
- Kołodziejczyk, Arkadiusz. 2002. *Ruch ludowy a Kościół rzymskokatolicki w latach II Rzeczypospolitej*. Warszawa: LSW.
- Konecki, Krzysztof. 2000. *Studia z metodologii badań jakościowych: teoria ugruntowana*. Warszawa: PWN.
- Kousis, Maria. 2004. *Economic Opportunities and Threats in Contentious Environmental Politics. A View from the European South*. „Theory & Society” 33(3/4): 393–416.
- Kousis, Maria i Charles Tilly. 2005. *Economic and Political Contention in Comparative Perspective*. Boulder: Paradigm Publishers.
- Krzywicki, Ludwik. 1978. *Wybór pism*. Warszawa: PWN.
- Kudłaszyk, Andrzej. 1998. *Ks. Stanisław Stojalowski. Studium historyczno-prawne*. Wrocław.

- Lewandowski, Czesław. 1996. *Idea narodu w myśli politycznej ruchu ludowego do 1939 roku*. W: Jan Jachymek, Kazimierz Sowa i Michał Śliwa (red). *Chłopi. Naród. Kultura. Myśl polityczna ruchu ludowego*. Rzeszów: WSP w Rzeszowie.
- Ludwikowski, Rett. 1978. *Polityczny rodowód stereotypu Polaka-katolika. Z rozważań nad tradycyjnymi nurtami polskiej kultury politycznej*. „Zeszyty Naukowe UJ. Studia Religioznictwa”, z. 3. Kraków.
- Łepkowski, Tadeusz. 1967. *Polska. Narodziny nowoczesnego narodu, 1764–1870*. Warszawa: PWN.
- Łuczewski, Michał. 2006–2007. *Europa i Mesjasz: Denis de Rougemont między Karlem Barthem a Brukselą*. „Teologia Polityczna” (4): 177–194.
- Łuczewski, Michał. 2008a. *Józef Chalasiński jako badacz i działacz ruchów społecznych*. „Przegląd Humanistyczny” 6: 47–64.
- Łuczewski, Michał. 2008b. *Ultramontańskie źródła ruchu ludowego*. W: *Patriotyzm i zdrada. Granice realizmu i idealizmu w polityce i myśli polskiej*. Red. Jacek Kloczkowski i Michał Szuldrzyński. Kraków: OMP.
- Łuczewski, Michał. 2009. *Chłop polski w teorii i praktyce*. „Roczniki dziejów społecznych i gospodarczych” LXIX.
- Łuczewski, Michał. 2010. *Socjologia narodu w kryzysie. Krytyczne wprowadzenie*. „Studia Socjologiczne” 4: 7–35.
- Maślanka, Tomasz. 2011. *Podzwonne dla narodu. O zbiorowych tożsamościach ery globalnej*. W: Leszek Korporowicz (red.). *Współczesne przestrzenie tożsamości*. Kraków (w druku).
- Matusik, Przemysław. 1998. *Religia i naród: życie i myśl Jana Koźmiana: 1814 – 1877*. Poznań: Wydawn. Poznańskie.
- McAdam, Doug. 1982. *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930–1970*. Chicago: University of Chicago Press.
- McAdam, Doug i David A. Snow. 1997. *Social Movements: Readings on their Emergence, Mobilization, and Dynamics*. Los Angeles: Roxbury Publishing Company.
- McAdam, Doug, John D. McCarthy i Mayer N. Zald. 1996. *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McAdam, Doug, Sidney Tarrow, Charles Tilly. 2001. *Dynamics of Contention*. Port Chester: Cambridge University Press.
- McCarthy, John D. i Mayer N. Zald. 1977. *Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory*. „American Journal of Sociology” 82 (6): 1212–1241.
- McCarthy, John D. i Mayer N. Zald. 2001. *The Enduring Vitality of the Resource Mobilization Theory of Social Movements*. W: Jonathan H. Turner (red.). *Handbook of Sociological Theory*, s. 533–565.
- Meyer, David S. i Debra Minkoff. 2004. *Conceptualizing Political Opportunity*. „Social Forces” 82(4): 1457–1492.
- Meyer, David S. i Sidney Tarrow (red.). 1998. *The Social Movement Society: Contentious Politics for a New Century. People, Passions, and Power*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Meyer, David S., Nancy Whittier i Belinda Robnett. 2001. *Social Movements: Identity, Culture, and the State*. Oxford: Oxford University Press.
- Michałowski, Stanisław. 1996. *Lud a niepodległość polski w myśli politycznej okresu zaborów*. W: Jan Jachymek, Kazimierz Sowa i Michał Śliwa (red). *Chłopi. Naród. Kultura. Myśl polityczna ruchu ludowego*. Rzeszów: WSP w Rzeszowie.
- Molenda, Jan. 1999. *Chłopi, naród, niepodległość*. Warszawa: Neriton.
- Morris, Aldon D. i Carol McClurg Mueller (red.). 1992. *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven: Yale University Press.

- Nowak, Joanna. 2008. *Duchowe piętno społeczeństw: złożoność i przeobrażenia polskiej refleksji nad narodem w XIX wieku*. Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Olszewski, Daniel. 1996. *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*. Warszawa: PAX.
- Pałach, Stanisław. 1999. *Książd Stanisław Stojalowski: obrońca ludu polskiego*. Marki: Michalineum.
- Snow, David, A. Sarah, A. Soule i Hanspeter Kriesi. 2007. *The Blackwell Companion to Social Movements*. Oxford: Blackwell.
- Stauter-Halsted, Keely. 2001. *The nation in the village : the genesis of peasant national identity in Austrian Poland, 1848-1914*. Ithaca: Cornell University Press.
- Stomma, Ludwik. 1986. *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.* Warszawa: PAX.
- Struve, Kai. 2005. *Bauern und Nation in Galizien : über Zugehörigkeit und soziale Emanzipation im 19. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Szacki, Jerzy. 2004. *Is There Such a Thing as the Sociology of Nations?* „The Polish Sociological Bulletin” 1: 3–14.
- Szaflik, Józef. 1976. *O rząd chłopskich dusz*. Warszawa: LSW.
- Szlachta, Bogdan. 1996. *Ład, Kościół, naród*. Kraków: Aureus.
- Tarrow, Sidney. 1992. *Mentalities, Political Cultures, and Collective Action Frames*. W: A. Morris i C. McClurg Mueller (red.). *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven: Yale University Press, s. 174–202.
- Tarrow, Sidney. 1994. *Power in Movement: Social Movements, Collective Action and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tarrow, Sidney. 2005. *The New Transnational Activism*. New York: Cambridge University Press.
- Tilly, Charles. 2002. *Stories, Identities, and Political Change*. Lanham Md.: Rowman & Littlefield.
- Tilly, Charles. 2005. *Identities, Boundaries, and Social Ties*. Boulder: Paradigm Publisher.
- Tokarski, Sławomir. 2003. *Ethnic Conflict and Economic Development: Jews in Galician agriculture 1868–1914*. Warszawa: Trio.
- Walicki, Andrzej. 2006. *Mesjanizm Adama Mickiewicza w perspektywie porównawczej*. Warszawa: IBL.
- Zieliński, Zygmunt. 1994. *Mit „Polak-katolik”*. W: Wojciech Wrzesiński (red.). *Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*. Wrocław.
- Znaniecki, Florian. 1988. *Wstęp do socjologii*. Warszawa: PWN.

Nation as a Social Movement

Summary

Though a number of theorists pointed to similarities between nations and social movements, they did not employ instruments of social movement theory (SMT). The purpose of this article is to show fruitfulness of such an approach. Specifically, SMT will serve to define nation as a social movement as well as to conceptualize and operationalize full explanation of national phenomena. To demonstrate the validity of this approach, I apply it to an analysis of one of the most important social processes: construction of modern nations, whereby I focus on the example of Polish Galicia. Despite the many existing studies, I hope to prove that SMT provides a more innovative and exhaustive description and explanation of that fundamental process. The article concludes by showing that SMT might be applied both to early as well as postmodern phase of development of nations.

Key words: theory of nation; nationalism; social movement; Ultramontanizm; Polish peasant.