

KAROLINA PODGÓRSKA
Lublin

KONFLIKT WOKÓŁ CHUST ISLAMSKICH WE FRANCJI

W ostatnich kilkunastu latach we Francji sprawą wzbudzającą wiele dyskusji społeczno-politycznych stało się noszenie symboli religijnych w szkołach publicznych. Problem ten nabrał szczególnego znaczenia zwłaszcza w kontekście laickości państwa francuskiego – ewolucji wartości, rozwiązań prawnych i obecnego kształtu systemu laickiego we Francji. Dyskusja wokół symboli religijnych w życiu publicznym zapoczątkowana została incydentami w szkołach publicznych, podczas których młode muzułmanki odmawiały zdjęcia islamskich chust na czas trwania zajęć szkolnych. Polemice tej towarzyszyły także rozważania na temat miejsca osób wyznań niechrześcijańskich w społeczeństwie francuskim.

Warto zaznaczyć, iż współczesna Republika Francuska boryka się z różnorodnymi problemami związanymi z samą *laïcité* (laicyzmem)¹. Pojęciem tym określa się „ideologię, system, program, postawę postulującą z jednej strony ograniczenie wpływów religii i Kościoła na społeczeństwo, z drugiej zaś odrzucenie wszelkiej rzeczywistości transcendentnej w stosunku do świata, jako szkodliwej dla rozwoju ludzkości. (...) Zwolennicy laicyzmu przedstawiają go jako formę protestu liberalnych, wolnościowych ruchów politycznych i kulturowych przeciwko klerikalizmowi (...) oraz jako ruch emancypacyjny, dążący do zapewnienia państwu pełnej suwerenności, a społeczeństwu niezależnej edukacji i świeckiego systemu prawnego”². Zawarte w powyższej definicji odrzucenie transcendencji może się wydawać nieco dyskusyjne, zwłaszcza w kontekście swoistej ewolucji, jaka przeszła *laïcité*, szczególnie we Francji. Zasadniczo można jednak stwierdzić, że współczesna *laïcité* opiera się na dwóch pojęciach: *neutralité* (neutralności) – które dotyczy zasady

¹ Etymologia słowa *laïcité* sięga języka łacińskiego i greckiego. Z łaciny *laicus* oznacza świecki, zaś z greki *laikós* – ludowy, *Słownik wyrazów obcych*, J. Tokarski (red.), Warszawa 1980, s. 416. W języku francuskim słowo *laïcité* po raz pierwszy pojawiło się w 1871 r. w dzienniku „La Partie”, w związku z dyskusją, jaka toczyła się nad udziałem religii w nauczaniu, J. Costa-Lascoux, *Les trois âges de la laïcité*, Paryż 1996, s. 9-10.

² *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teoria*, M. Libiszewska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), Warszawa 2004, s. 216.

separacji kościoła i państwa oraz *égalité* (równości) – wszystkich obywateli wobec prawa, równości religii oraz równego traktowania różnych kultów³.

Francuska *laïcité* przyjęła konkretny kształt wraz z wybuchem Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Koncepcja *laïcité* ujrzała światło dzienne przy okazji uchwalenia *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela* (26 sierpnia 1789), a dalsze próby definiowania laickości zawsze odnosiły się do poszanowania fundamentalnych praw człowieka. Jednym z pierwszych teoretyków francuskiej *laïcité* był Ferdynand Buisson (1841-1932). Również on opisywał *laïcité* wykorzystując dwa elementy – laicyzację (taktowaną jako proces historyczny, określany mianem „dywersyfikacji funkcjonalnej” – różnicowania funkcji w życiu publicznym, a następnie uwolnienia ich od władzy kościoła) oraz prawa człowieka⁴. Od tamtych czasów doktryna *laïcité* ewoluowała, w literaturze często określa się tę przemianę jako przejście od „laickości agresywnej”, jaka ostatecznie ukształtowała się w roku 1905, a której cel stanowiła eliminacja religijnych wpływów z obszaru spraw publicznych (chodziło głównie o wpływy Kościoła katolickiego) do „laickości pozytywnej”, której sednem jest zapewnienie neutralności władz państwa w sprawach religii i równego traktowania różnych przejawów życia religijnego⁵. Dowodem jednak na połowiczny sukces w budowie sprawnego systemu „laickości pozytywnej” we Francji jest fakt, że owe przejawy religijnego życia są wciąż zagadnieniem wywołującym burzliwe dyskusje w społeczeństwie francuskim. Problematyka ta związana jest głównie ze sferą regulacji prawnych, jakie już istnieją bądź mają zaistnieć wkrótce. Funkcjonowanie systemu laickiego we Francji opiera się przede wszystkim na ustawie z 9 grudnia 1905 r., obowiązującej pod nazwą Ustawa o rozdziale kościołów i państwa (*Loi concernant la séparation des Eglises et de l'Etat*). Prawodawstwo w tym zakresie dopełnia tzw. blok konstytucyjny, przez który rozumie się *Konstytucję V Republiki Francuskiej*, zasady, prawa i wolności umieszczone w *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela* z 1789 r., Preambułę *Konstytucji* z 1946 r. oraz „podstawowe zasady systemu prawnego”⁶. System ten zawiera także wiele ustaw, kodeksów, zarządzeń i innych rodzajów aktów prawnych, precyzujących i regulujących konkretne dziedziny, w których spotykają się kompetencje władz duchowych i świeckich (a obszarem o najbogatszym dorobku w tym zakresie jest oświata publiczna).

W tak ukształtowanej laickiej rzeczywistości tematem wciąż powracającym jest sprawa symboli religijnych, a zwłaszcza, jak pokazuje praktyka, ich noszenia w szkołach publicznych i głównie w odniesieniu do narastającego problemu imigrantów muzułmańskich. Można zauważyć tutaj przenikanie elementów religij-

³ J. Costa-Lascoux, *op. cit.*, s. 7-20.

⁴ J. Baubérot, *Laïcité 1905-2005, Entre passion et raison*, Paryż 2004, s. 15-17.

⁵ M. Safjan, *Wolność religijna w konstytucjach państw europejskich*, w: *Kultura i prawo: materiały III Międzynarodowej Konferencji na temat 'Religia i wolność religijna w Unii Europejskiej'*, Warszawa, 2-4 września 2002, J. Krukowski, O. Theisen (red.), Lublin 2003, s. 46.

⁶ *Ibidem*, s. 46.

nych i narodowościowych, przy czym te ostatnie zdają się być kluczowe dla sytuacji muzułmańskiej mniejszości, mieszkającej w gettach na przedmieściach (osiedla te noszą nazwę *HLM – Habitation à Loyer Modéré*), mającej utrudniony dostęp do edukacji, podatnej na budowanie nastrojów wyłączenia i buntu. Z powyższym problemem wiążą się zresztą inne, także dotyczące przejawów życia religijnego we Francji, jak np. finansowanie religii muzułmańskiej i szkolenie jej przywódców religijnych, budowa nowych miejsc kultu czy ramy prawne funkcjonowania stowarzyszeń kultowych. Problematiczne jest w końcu postrzeganie samej *laïcité*, brak spójnego stanowiska co do jej kształtu, swego rodzaju niedostatek kultury laickiej, nieznamość genezy *laïcité*, zbyt małe podkreślanie jej związku z zasadą równości praw. Problemem może być także zjawisko integryzmu⁷ czy rozwój nowych ruchów religijnych przeradzających się w sekty⁸. Wydaje się jednak, że kwestia symboli, a w zasadzie chusty muzułmańskiej, jest zagadnieniem wzbudzającym największe emocje społeczne, stąd warto zanalizować ten problem.

HISTORIA SPORU O CHUSTY

Historia sporu o noszenie symboli religijnych w szkole we Francji sięga końca lat osiemdziesiątych. Legislacyjnie udało się ten konflikt zakończyć w 2004 r., jednak nie wydaje się, by wprowadzenie uregulowań prawnych w tej dziedzinie przerwało burzliwe dyskusje społeczne. Kryzys, jak śmiało można nazwać całą tę sytuację, można podzielić na trzy etapy: pierwszy lata 1989-1990, kiedy premierem był Michel Rocard, następnie lata 1993-1994, gdy gabinetem kierował Edouard Balladur. Trzeci etap rozpoczął się w 1998 r. pod rządami Lionela Jospina – jego zwieńczeniem było rozpoczęcie dyskusji na temat wprowadzenia odpowiedniej ustawy zakazującej noszenia symboli religijnych. Pierwszy incydent dotyczący symboli, a konkretnie chusty noszonej przez młode muzułmanki jako wyrazu ich przynależności religijnej, miał miejsce w październiku 1989 r. Trzeba tu wyjaśnić, że chusta (*hidżab*) jest symbolem walki z diabłem, który wedle islamu mieszka w twarzy i włosach kobiety. Poprzez to symbolizuje również skromność, moralność

⁷ Jest to zjawisko odnoszące się przede wszystkim do Kościoła katolickiego. Charakteryzuje je postawa sprzeciwu wobec reform w Kościele katolickim, przeprowadzonych po II Soborze Watykańskim, ale i wobec reform w jakimkolwiek innym wymiarze. Integryści chcą być wierni całej tradycji Kościoła. Symbolem tego ruchu we Francji – a potem i na świecie – stał się arcybiskup Marcel Lefebvre oraz założone przez niego w 1968 r. Bractwo Kapłańskie św. Piusa X (paradoksalnie jest to ten papież, za którego pontyfikatu Francja zerwała stosunki dyplomatyczne ze Stolicą Apostolską). Dialog z integrystami starał się podejmować Jan Paweł II, jednak byli oni nastawieni dość wrogo i niezbyt skłonni do rozmów. Doszło do tego, że arcybiskup Lefebvre obłożony został papieską ekskomuniką za samowolne wyświęcenie czterech biskupów, wbrew zakazom Watykanu. Kolejne próby porozumienia z następcami zmarłego w 1991 r. arcybiskupa Lefebvre podejmuje obecnie papież Benedykt XVI (zob. szerzej: H. Łakomy, *Państwo a Kościół we Francji. Historia i współczesność*, Kraków 1999, s. 54-58).

⁸ A. M. Franchi, *Laïcym w Europie*, „Res Humana” nr 3, 2002, s. 36.

i godność kobiety muzułmańskiej⁹. W 1989 r. trzy dziewczęta muzułmańskie otrzymały zakaz wstępu do collegu w Creil (departament Oise), w związku z niepodporządkowaniem się przez nie nakazowi zdjęcia chusty w szkole. Dyrektor placówki domagał się rozstrzygnięć na szczeblu ministerialnym, do czego jednak nie doszło, natomiast sprawą zajęła się francuska Rada Stanu, która 27 listopada 1989 r. wydała kluczowe dla całego późniejszego postępowania orzeczenie¹⁰. Podkreślało ono, iż:

„...z tego, co zostało powiedziane, wynika, że noszenie przez uczniów w szkole oznak, przez jakie chcą oni zmanifestować swoją przynależność do danej religii, samo w sobie nie przeciwstawia się zasadzie laickości w tej mierze, w jakiej jest zgodne z wolnością słowa i manifestowania wierzeń religijnych, ale ta wolność nie może prowadzić do obnoszenia się przez uczniów z oznakami przynależności religijnej, które przez swą naturę lub warunki, w jakich byłyby noszone indywidualnie lub grupowo, czy też z uwagi na swój ostantacyjny lub rewindykacyjny charakter stanowiłyby akt nacisku, prowokacji, prozelityzmu czy propagandy, naruszałyby godność lub wolność uczniów lub innych członków wspólnoty szkolnej, stanowiłyby zagrożenie dla ich zdrowia lub bezpieczeństwa, zakłócałyby przebieg czynności szkolnych i podważałyby wychowawczą rolę nauczycieli, a wreszcie zakłócałyby porządek w szkole czy normalne funkcjonowanie służby publicznej”¹¹.

Orzeczenie pozostawiało dyrektorom szkół możliwość reakcji na podobne incydenty zależnie od konkretnego przypadku. 26 października 1993 r., wobec rozwoju wydarzeń „z chustą” w gimnazjach, minister edukacji François Bayrou opublikował okólnik, w którym podkreślał rolę szkoły w promowaniu integracji – a nie podziału, z poszanowaniem zasady *laïcité*. Minister przypomniał też zdanie Rady Stanu z 1989 r., stawiając pytanie, czy uregulowania wewnętrzne zakładów szkolnych są zgodne z tym orzeczeniem. Minister ponownie zobowiązał dyrektorów szkół do oceniania każdego przypadku indywidualnie i podejmowania dialogu z uczniami i ich rodzicami. Przypomniał wreszcie, iż obecność na zajęciach szkolnych jest obowiązkowa dla wszystkich uczniów (dotyczyło to także, co istotne w kontekście uczniów muzułmańskich, udziału w lekcjach wychowania fizycznego, z których zwolnienie musiało mieć uzasadnienie medyczne)¹².

Okólnik powyższy, krótki i jasny, wierny stanowisku Rady Stanu, zyskał w społeczeństwie uznanie za swoją stanowczość. Jednak 20 września 1994 r., F. Bayrou zmuszony był opublikować nowy okólnik, różny od poprzedniego. Działanie takie było wynikiem decyzji podjętej przez Radę Stanu i kilka trybunałów administracyjnych, zmierzającej do zezwolenia na noszenie chusty w pewnych okolicznościach. Dokument ten (już bez przywoływania orzeczenia z 1989 r.), precyzował rozróżnienie między „dyskretnymi” symbolami religijnymi, które były

⁹ M. Rapacki, *Chusta i naród republikański*, „Gazeta Wyborcza” nr 20, 2004; M. Widy, *Życie codzienne w muzułmańskim Paryżu*, Warszawa 2005, s. 118.

¹⁰ *Histoire de la question du voile*, <http://www.ideesdefrance.fr/Histoire-de-la-question-du-voile.html>.

¹¹ Cyt. za: G. Haarscher, *Laickość*, Warszawa 2004, s. 47.

¹² J. Costa-Lascoux, *op. cit.*, s. 76-77.

dozwolone, i „ostentacyjnymi”, które zostały zakazane. W praktyce chusta islamska określona została jako symbol ostentacyjny, zgodnie z tym, co zadeklarował minister w wywiadzie z 10 września 1994 r. dla dziennika „Le Point”¹³.

Kolejne lata przyniosły nowe incydenty – m.in. w collegu w Nantua (departament Ain) czy w liceum w Strasbourgu. Okres ten charakteryzowało swego rodzaju ścieranie się stanowisk ministra edukacji F. Bayrou i Rady Stanu, która każdorazowo łagodziła jego decyzje. Od 1998 r. sprawa symboli znów stała się przedmiotem sporu, nabierając przy tym politycznego charakteru. W 1998 r. władze collegu w Flers (departament Orne) odmówiły przyjęcia do szkoły 12-letniej Turczynki, noszącej chustę. Decyzja została podtrzymana przez organy państwowe, czemu towarzyszyła fala strajków nauczycieli w obronie „republikańskiej zasady *laïcité*”. Przypadki takie powtarzały się, lecz w grudniu 2000 r. Wysoka Rada ds. integracji w raporcie „Islam jest zgodny z Republiką” uznała, iż nie wolno zakazywać dziewczętom uczęszczania na zajęcia w chustach. Luty 2002 r. przyniósł pierwszy incydent „z chustą” po atakach na *World Trade Center* z 11 września 2001 r., a więc w wyostrożonych i zmienionych warunkach międzynarodowych¹⁴.

Wszystkie te wydarzenia doprowadziły w konsekwencji do sytuacji, w której prezydent Jacques Chirac zdecydował się powołać specjalną komisję, mającą za zadanie zbadanie różnorodnych aspektów *laïcité* we Francji, przy czym jedną z kluczowych kwestii, nad którymi miała pracować komisja, stał się problem noszenia symboli religijnych. Komisja ta działała pod przewodnictwem Bernarda Stasi (stąd popularna jej nazwa to „komisja Stasi”), a efektem jej prac stał się raport przedstawiony prezydentowi Francji 11 grudnia 2003 r. Komisja zaprezentowała stanowisko, opowiadające się za wprowadzeniem prawa zakazującego noszenia ostentacyjnych symboli religijnych (tj. chusty, krzyża i żydowskiej kipy)¹⁵.

DEBATA SPOŁECZNA

Osobna dyskusja toczyła się na płaszczyźnie społecznej, poza pracami komisji Stasi. W toku tej debaty wykrystalizowały się dwa stanowiska. Pierwsze z nich było przeciwne noszeniu chusty, traktując religię, a co za tym idzie – i chustę, jako przynależne sferze prywatnej i argumentując, że chusta stanowi wierzchołek góry lodowej, a zgoda na nią pociągnie za sobą kolejne żądania. Zwolennicy tego podejścia podnosili także argument, iż kobiety islamskie często ulegają religijno-rodzinnej przemocy, czego wynikiem jest przymus noszenia chusty jako wyznacznika nierównej pozycji społecznej tych kobiet. W rzeczywistości, jak

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Histoire de la question...*

¹⁵ Z raportu wynikało, że komisja życzyłaby sobie również wprowadzenia w życie zakazu noszenia symboli politycznych, na co jednak prezydent i premier nie wyrazili zgody (M. Rapacki, *Chusta i naród...*).

stwierdził G. Haarscher, „cały ten spór kręci się wokół słynnego prawa do różnicy: wyrazu wolności czy rekolonizacji sfery publicznej przez zamknięte i nietolerancyjne wspólnoty”¹⁶. Zwolennicy zakazu nierzadko opowiadali się także za rozszerzeniem jego obowiązywania poza terytorium szkoły.

Poparcia dla projektu prawa udzielił działający we Francji ruch *Ni putes ni soumises* („Ani prostytutki ani poddane”), na czele którego stoi mużulmanka Fadela Amara. Ruch ten, powstały zresztą także w 2003 r. we Francji, zajmuje się działalnością na rzecz równouprawnienia kobiet, szczególnie tych z ubogich warstw społecznych. Przewodnicząca Fadela Amara stwierdziła, że zgodnie z filozofią ruchu „chusta nie ma żadnych konotacji religijnych. Jest symbolem upokorzenia kobiet”¹⁷.

Drugi obóz w tej dyskusji tworzyła głównie prawica i związki wyznaniowe. Stali oni na stanowisku, że wprowadzenie zakazu umocni przekonanie mużulmanów o ich rzekomym prześladowaniu i w efekcie doprowadzi do porzucenia społecznego dialogu z młodymi mużulmankami. Wskazywano również, iż zasada *laïcité* związana jest z państwem, którego częścią są jego funkcjonariusze – w tym wypadku nauczyciele, nie dotyczy ona jednak w ten sposób uczniów. Innym z kolei uzasadnieniem niechęci do potencjalnego zakazu było to, iż jego przepisy niewiele miałyby wspólnego z prawem powszechnym i uderzałyby w stosunkowo małą grupkę obywateli. W związku z tym, konsekwencje ewentualnego prawa dotknęłyby przede wszystkim mużulmańskich imigrantów (tzw. *bunioli*). Wg takiego rozumowania chodziłoby o uzyskanie „czystości rasowej” za pomocą „antyreligijnej ofensywy politycznej”¹⁸.

Stanowisko sprzeciwu wobec projektu ustawy zajęły również chrześcijańskie kościoły: katolicki, prawosławny i protestancki. 8 grudnia 2003 r. ich przedstawiciele (przewodniczący Konferencji Biskupów Francji, Federacji Protestantów Francuskich i Rady Biskupów Prawosławnych) wystosowali do prezydenta Jacquesa Chiraca wspólny list, w którym popierali samą ideę powołania komisji Stasi, krytykowali jednak pomysł przyjęcia ustawy zakazującej noszenia ostentacyjnych symboli religijnych w szkołach, twierdząc, iż projekt ten może okazać się dyskryminacją wymierzoną w islam i w konsekwencji doprowadzić do wzmocnienia islamskich fundamentalistów. Przedstawiciele religii chrześcijańskich wskazywali jednocześnie, że problem leży tak naprawdę w konieczności zapewnienia przez Francję możliwości asymilacji mużulmanom, w znalezieniu im godnego miejsca w społeczeństwie i pokazaniu dróg rozwoju. Odwołując się do argumentu, jakoby chusta była symbolem przemocy wobec kobiet, hierarchowie trzech kościołów wyrazili jednak w liście wątpliwość, czy warto okazywać taką nieufność wobec

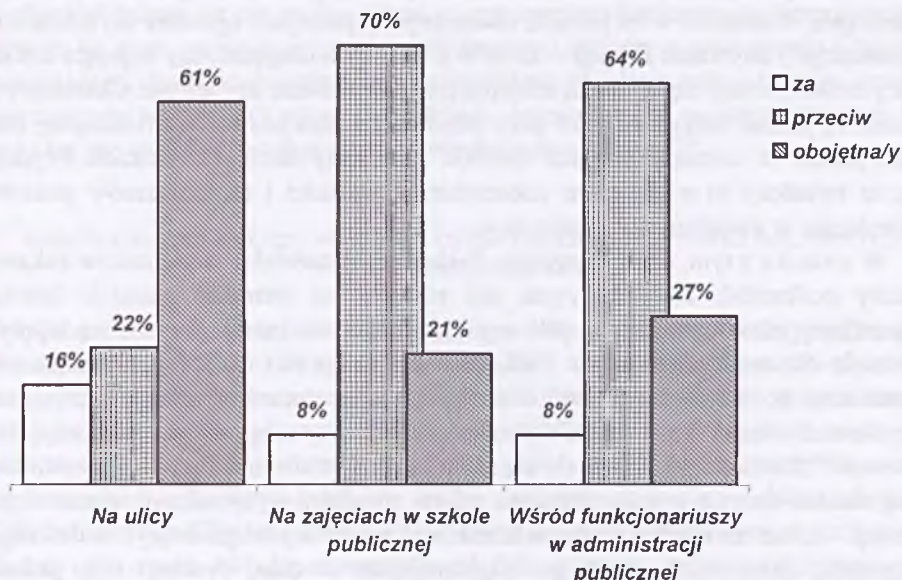
¹⁶ G. Haarscher, *op. cit.*, s. 45-47.

¹⁷ Cyt. za: M. Widy, *op. cit.*, s. 121.

¹⁸ R. Sołtyk, *Zakazać chust*, „Gazeta Wyborcza” nr 289, 2003; K. Kubuj, *Zasada laickości we Francji*, „Prawo i Życie” nr 1, 2001, s. 60; B. Kazubski, *Chusty z głów, schowaj krzyż!*, <http://nowezycie.archidiecezja.wroc.pl/numery/032004/06.html>.

Wykres 1

Stosunek Francuzów do noszenia widocznych symboli przynależności religijnej w miejscach publicznych (na ulicy, w szkole oraz w służbach publicznych)



Źródło: opracowanie własne na podstawie: Les Français et le port de signes religieux, <http://www.ifop.com/europe/sondages/opinionf/signesreligieux.asp>.

szkolnych możliwości wychowawczych. Pytali: „Czy musimy posługiwać się siłą prawa, by przekonywać o sile naszych przekonań?”¹⁹. Zdecydowanie największym oponentem ustawy był arcybiskup kardynał Jean-Marie Lustiger, głoszący hasła o nietolerancji religijnej i przekraczaniu przez państwo swoich kompetencji. „Jeśli chusta jest politycznym znakiem islamskiej organizacji, która w oczach rządu zagraża bezpieczeństwu Republiki, to niech państwo bierze na siebie odpowiedzialność, ale nie miesza się do spraw religijnych” – mówił kardynał²⁰.

Charakterystyczny dla tego społecznego dyskursu był jednak spadek liczby przeciwników ustawy, którzy stopniowo zaczęli popierać projekt. Nawet wśród kobiet muzułmańskich, najbardziej chyba zainteresowanych całą sprawą, poparcie było dość wysokie, bo aż 40-procentowe. Badania przeprowadzone w szkołach wykazały również, że aż trzech na czterech nauczycieli popierało ustawę²¹.

¹⁹ *Sprzeciw kościołom Francji*, <http://tygodnik.onet.pl/0,1150890,druk.html>; P. Samerek, *Francuska ustawa o symbolach religijnych*, „Biuletyn OCIPE” nr 2, 2004, s. 3-4.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ A. Bikont, *Tylko chusta jest wykluczona*, „Gazeta Wyborcza” nr 91, 2004.

Powyższy sondaż IFOP (*l'Institut Français d'Opinion Publique*) z listopada 2003 r. jasno określał, że większość Francuzów ma niechętny stosunek do noszenia symboli religijnych w szkole (myślało tak aż 70% badanych). Podobnie, Francuzi przeciwni byli aż w 64% noszeniu takich symboli przez funkcjonariuszy służby publicznej. Natomiast w zwykłych, codziennych sytuacjach ujawniła się tolerancja (ignorancja?) obywateli Francji – aż 61% z nich było obojętne, czy mijająca ich na ulicy osoba afizjuje się ze swoją religijną przynależnością, czy też nie. Charakterystyczne są jednak niskie wartości przy odpowiedzi zdecydowanej twierdzącej, tzn. „tak, jestem za noszeniem takich symboli”, we wszystkich przypadkach. Wydaje się, iż świadczy to o głębokim zakorzenieniu wartości i mechanizmów państwa świeckiego w świadomości Francuzów.

W związku z tym, charakteryzując dokładniej stanowisko zwolenników zakazu, należy podkreślić, że wskazywali oni również na wierność zasadzie *laïcité*, rozumianej jako fundament myśli republikańskiej, w której zawiera się tryptyk Wolność–Równość–Braterstwo. Twierdzili też, że sprawa chust jest tak naprawdę pretekstem do siania nienawiści i niezgody przez muzułmanów, jest dźwignią w próbie sił między wartościami demokratycznymi a tym, co nazywa się komunotaryzmem²². Co ciekawe, pojawiały się również głosy mówiące o pewnej przysłudze, jaką władze decyzją o wprowadzeniu zakazu mogłyby wyświadczyć islamowi we Francji – zakaz ten miałby w istocie umożliwić powrót tej religii do jej zasadniczego przesłania miłosierdzia i pokoju. Najistotniejsze w całej dyskusji było jednak wskazanie smutnej roli muzułmańskich kobiet w sytuacji, gdy zapomina się, że chusta nie jest dziś już znakiem *stricte* religijnym. Nie jest znakiem pobożności, lecz, wedle przeciwników jej noszenia, politycznym znakiem wrogości i nienawi-

²² Komunotaryzm to „postawa zamykania się w kręgu własnej kultury (religii), gdy to, co specyficzne, swojskie, stanowi w życiu jednostki wystarczający punkt odniesienia. Komunotarysta to ktoś, dla kogo normy życia społecznego wywiedzione z własnej kultury są ważniejsze niż normy kultury obywatelskiej, np. muzułmanin, żyd lub chrześcijanin, który żyjąc w Republice jak gdyby nie zauważa jej praw, a w relacjach z innymi kieruje się wyłącznie tym, co nakazuje mu religia” (R. Graczyk, *Tak się broni Republika*, „Tygodnik Powszechny” nr 8, 2004). Tak naprawdę problemem nie jest komunotaryzm jako taki, ale komunotaryzm muzułmański, bo to właśnie część wyznawców tej religii nie potrafi lub nie chce przystosować się do obowiązującego we Francji porządku. Jak podkreślają niektórzy autorzy wyrazem walki z tą postawą jest ustawa z 2004 r. o zakazie noszenia symboli religijnych w szkołach publicznych. Inni z kolei twierdzą, że ta regulacja prawna nie jest uchwalona przeciw muzułmanom, ale przeciw jakimkolwiek manifestacjom religijnym w szkole. Można więc mówić o „ofensywie fundamentalizmu...laickiego” (B. Wildstein, *Paraliżujący kompleks winy*, „Rzeczpospolita” nr 50, 2004). Komunotaryzm jest dla Francji groźnym przeciwnikiem głównie dlatego, że zupełnie zaprzecza przez swoją istotę zasadzie republikańskiej jedności i równości, troski o wspólne dobro, o wspólny język, o kulturowe dziedzictwo i ujednoczony program szkolny (M. Rapacki, *Chusta...*). Zdaje się zatem, że w kwestii komunotaryzmu większość Francuzów podziela zdanie ministra sprawiedliwości, Pascala Clement, który mówi, iż „nie można być katolikiem, muzułmaninem czy żydem, a dopiero w dalszej kolejności Francuzem (...), gdyż otworzyłyby to drogę żądaniom, które podzieliłyby Francuzów” (*Francuski dylemat w 100. rocznicę rozdzielenia państwa i Kościoła*, <http://www.polskiejutro.com/art/n.php?p=15951>).

ści²³. Zwolennicy zakazu stali na stanowisku, iż kultura jest jakby „nową religią” we Francji (i w Europie), szkoła natomiast płaszczyzną przekazywania tych kulturowych wartości. Dlatego właśnie nie ma tam miejsca na indywidualne tożsamości. W dyskusji powyższej jeden z filozofów współczesnych, Alain Finkelkraut, podkreślał jednak, że nie można uznać za argument stwierdzenia, iż skoro dwieście czy sto lat temu państwo było tak zdecydowane i wrogie w stosunku do Kościoła katolickiego, dlaczego dziś nie może zachować się podobnie wobec bardziej jeszcze inwazyjnego islamu. Jak mówi Finkelkraut, „prawo nie jest rozwiązaniem, tak jak dekalog nie ustrzegł ludzkości przed popełnianiem zbrodni”²⁴.

WPROWADZENIE ZAKAZU NOSZENIA OSTENTACYJNYCH SYMBOLI RELIGIJNYCH W SZKOŁACH PUBLICZNYCH

Ostatecznie ustawa o zakazie noszenia symboli religijnych została przyjęta pod nazwą: ustawa nr 2004-228 z dnia 15 marca 2004 r. o unormowaniu, w wykonaniu zasady świeckości, noszenia znaków lub ubiorów wyrażających przynależność religijną w szkołach, gimnazjach i liceach publicznych (*Loi encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics*, „Journal Officiel” nr 65 z 17 marca 2004 r.)²⁵. W Zgromadzeniu Narodowym za przyjęciem ustawy głosowało 494 deputowanych, 36 było przeciw, zaś 31 wstrzymało się. Liczby te świadczą zdecydowanie o ewolucji stanowiska wielu osób w kierunku poparcia dla zakazu. Co ciekawe, przeciwnikiem ustawy do końca pozostał sam minister spraw wewnętrznych Nicolas Sarkozy, który jednak, z racji „politycznej solidarności” ze swymi rządowymi współpracownikami, głosował za przyjęciem tego prawa²⁶.

Warto zwrócić uwagę na dwa zasadnicze elementy przyjętej ustawy, określające wyraźnie jej przedmiot. Po pierwsze, powyższy akt prawny odnosi się jedynie do symboli ostentacyjnych (zgodnie z art. 1 ustawy), co wytrąca argumenty z rąk środowisk nie popierających tego uregulowania, jakoby godziło ono w swobodę wyrażania własnych poglądów i tolerancję religijną. Po drugie, ustawa odnosi się tylko do szkoły publicznej, tak więc państwo nie ingeruje w szkolnictwo prywatne oraz noszenie symboli religijnych w miejscach publicznych, takich jak np. francuska ulica. Z jednej strony takie ograniczenie stwarza jasną sytuację prawną,

²³ B. H. Lévy, *Tolérer le „foulard islamique”?: Pour une loi*, w: „Problèmes politiques et sociaux”, zeszyt specjalny: *La laïcité. Mémoire et exigences du présent*, D. Borne (red.), nr 917, Paryż 2005, s. 60-61.

²⁴ A. Bikont, *op. cit.*

²⁵ A. Machowska, K. Wojtyczek (red.), *Prawo francuskie*, tom II, Kraków 2005, s. 71-72.

²⁶ R. Graczyk, *op. cit.* Sarkozy był przeciwny ustawie, obawiał się bowiem niepokojów związanych z muzułmańską mniejszością wewnątrz kraju. Przeciwno był także Dominique de Villepin, ówczesny minister spraw zagranicznych – ze względu na pogorszenie wizerunku Francji w państwach muzułmańskich. (P. Samerek, *op. cit.*, s. 4).

a drugiej może stać się zarzewiem kolejnych społecznych dyskusji na temat „wyglądu” ulic francuskich, szczególnie w kontekście kłopotów z arabskimi imigrantami.

Wydarzenia związane z kwestią symboli religijnych we Francji zyskały szeroki oddźwięk na arenie międzynarodowej. Podczas gdy międzynarodowy wymiar debaty nad chustami z lat 1989-1990 nie miał większego znaczenia, lata 2003-2004 przyniosły zmianę w tym względzie. Głosy poparcia lub sprzeciwu pojawiły się w Belgii, Niemczech czy Wielkiej Brytanii, jednak na pierwszy plan wysuwa się przede wszystkim reakcja państw muzułmańskich, początkowo surowo potępiających przyjęte przez Francję prawo. Mówiono w nich o „świeckim integryzmie”, „polowaniu na muzułmanów we Francji” czy „europejskiej islamofobii”, odbywały się tam manifestacje solidarności z francuskimi muzułmanami. Stanowisko tych państw uległo jednak złagodzeniu w związku z wystąpieniem rektora uniwersytetu w Kairze, imama Mohameda Tantawiego, wysokiego sunnickiego autorytetu, który podkreślał, że „chusta jest boskim obowiązkiem”, jednak jeśli muzułmańska kobieta żyje w państwie niemuzułmańskim, jakim jest Francja, to do jej decyzji należy, czy zastosuje się do prawa zakazującego noszenia chusty, jakie suwerenne państwo francuskie może wprowadzić, i nie należy jej za żaden wybór potępiać²⁷.

W Stanach Zjednoczonych przyjęcie przez Francję ustawy o zakazie noszenia ostantacyjnych symboli religijnych także wzbudziło krytykę. Przede wszystkim wśród organizacji zajmujących się ochroną praw człowieka, takich jak np. *Human Rights Watch*²⁸, które uznały, że francuska ustawa stanowi zagrożenie dla wolności religii. Radykalne antyfrancuskie środowiska skorzystały natomiast z okazji, by na nowo wyrazić swoją permanentną niechęć do Republiki (czego przykładem mogą być publikacje w „Seattle Times”)²⁹.

Międzynarodowa opinia publiczna podkreśliła swoje zaangażowanie w sprawę także w sposób dramatyczny. W Iraku terroryści porwali dwóch dziennikarzy francuskich (Georges’a Malbrunot i Christiana Chesnot), żądając od Francji wycofania ustawy o symbolach. Przeciwno tym wydarzeniom zaprotestowali zgodnie przedstawiciele wszystkich religii we Francji (zorganizowano nawet modlitwę w meczecie za porwanych), a nawet organizacje fundamentalistów islamskich. Porwani dziennikarze zostali ostatecznie uwolnieni po czterech miesiącach, w grudniu 2004 r.³⁰

Natomiast w samej Republice, już po wprowadzeniu zakazu noszenia ostantacyjnych symboli religijnych, rozpoczęcie nowego roku szkolnego przyniosło tylko kilkanaście przypadków pojawienia się w szkole dziewcząt w chustach³¹. W prawie

²⁷ P. Samerek, *op. cit.*, s. 3; *Histoire...*, <http://www.ideesdefrance.fr/Histoire-de-la-question-du-voile.html>.

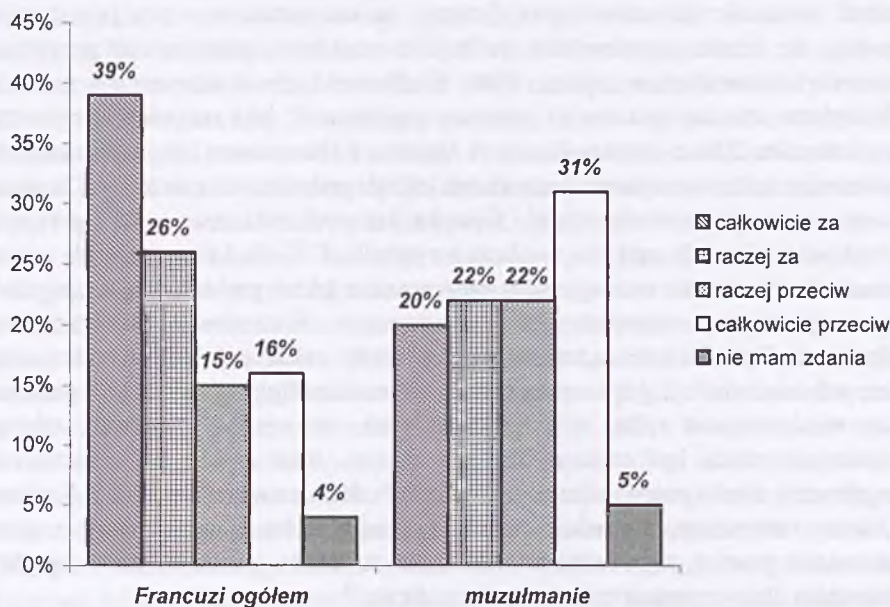
²⁸ Szerzej zob.: *France: Headscarf Ban Violates Religious Freedom* (Human Rights Watch), http://hrw.org/english/docs/2004/02/26/france7666_txt.htm.

²⁹ *Histoire de la question...*

³⁰ M. Kruczkowska, *Nawet Dżihad za Francuzami*, „Gazeta Wyborcza” nr 204, 2004.

Wykres 2

Poparcie dla prawa o chustach (dane z lutego 2005)



Źródło: opracowanie własne na podstawie: *Les Français et le port de signes religieux*, <http://www.ifop.com/europe/sondages/opinionf/signesreligieux.asp>.

rok po przyjęciu ustawy sondaż poparcia dla niej wyglądał następująco: popierających zakaz było 65%, natomiast przeciwnych mu 31%. Co ciekawe, muzułmanie, zdawałoby się najwięksi obrońcy prawa „do chusty”, tylko w 31% zdecydowanie przeciwstawiali się zakazowi. Po 22% badanych wyznawców islamu było „raczej za” i „raczej przeciw”. Być może więc przedstawione wskaźniki świadczą o skuteczności i zasadności przyjętego prawa, skoro praktyka utwierdziła Francuzów w tym przekonaniu (przytoczone dane przedstawia powyższy wykres). Warto w tym miejscu zaznaczyć, że Francuzi są bardzo przywiązani do obecności zasady *laïcité* w nauczaniu. W sondażu IFOP z października 2003 r. prawie 80% ankietowanych potwierdziło, iż zasada świeckości w oświacie jest dla nich ważna, dla ponad połowy wręcz bardzo ważna³².

³¹ R. Sołtyk, *Chusty? Żaden problem*, „Gazeta Wyborcza” nr 207, 2004.

³² *Les Français et le port de signes religieux*, <http://www.ifop.com/europe/sondages/opinionf/signesreligieux.asp>.

UWAGI KOŃCOWE

Można zaryzykować stwierdzenie, że przyjęcie zakazu noszenia religijnych symboli w szkole nie zakończyło dyskusji na ten temat, a wręcz ją zaogniło. Pojawiły się liczne opracowania, próbujące wnikliwie zanalizować przyczyny i warunki wprowadzenia zakazu. Piotr Kłodkowski nieco przewrotnie zauważa podobieństwo między tą ustawą i „meczem pojednania”, jaki zorganizowany został w październiku 2001 r. między Francją i Algierią. Celem meczu było pokazanie idei pojednania między tymi dwoma narodami, jednak praktyka okazała się być brutalna – mecz zakończył się zamieszkami i bijatyką. Jak podkreśla autor, „mecz przyjaźni nie był sukcesem, ale stał się niechcący symbolem”³³. Podobny wniosek można wysnuć w stosunku do ustawy, która nosi w sobie jakieś głębsze dno, szczególnie dla relacji między muzułmanami i Francuzami. Filozofowie Monique Canto-Sperber i Paul Ricoeur sądzą, że wprowadzony zakaz jest jednak nadużyciem przez państwo władzy, gdyż ograniczanie wolności religijnej, zgodnie z prawem, może mieć miejsce tylko w nadzwyczajnych sytuacjach. Przyczyną takiego ograniczenia może być rzeczywista szkoda (np. brak zgody na uczestnictwo w zajęciach), ale nie potencjalne zagrożenie³⁴. Podobnie uważa Bartłomiej Kozłowski, który utrzymuje, że zakaz noszenia symboli jest równoznaczny z przekroczeniem granicy zapewniania świeckości urzędowi państwowemu i oscyluje w kierunku zlaicyzowania całości społeczeństwa³⁵.

Oczywiście nadal pozostaje do rozważenia przeciwne stanowisko, oceniające przyjęcie przez władze zakazu jako chęć uniknięcia wrażenia, iż muzułmanie są grupą wyłączonej i naznaczonej. Zgodnie z tym rozumowaniem, jest to prawo dla wszystkich, nie wyróżniające żadnej wspólnoty religijnej, dotyczy wszystkich ostantacyjnych symboli religijnych, a jego twórcy powodowani byli delikatnością, przywiązaniem do praw człowieka i zasady równości³⁶. J. Baubérot zastanawia się z kolei, czy czasem „sprawa chusty” (*l'affaire du foulard islamique* – jak w skrócie nazywa się we Francji długoletnią dyskusję³⁷) nie jest problemem zastępczym. Może nie chodzi tu o chustę noszoną przez muzułmanki, lecz chusty, które funkcjonują w psychice Francuzów. Bo tak naprawdę *hidżab* nie sprzeciwia się laickiemu prawu, ale jakiejś, mającej korzenie jeszcze w XIX w. wizji świeckości³⁸.

³³ P. Kłodkowski, *Religijny striptiz*, „Tygodnik Powszechny” nr 8, 2004.

³⁴ R. Graczyk, *op. cit.*

³⁵ B. Kozłowski, *Ustawa o rozdziale wyznań od państwa we Francji*, <http://wiadomosci.polska.pl/kalendarz/kalendarium/article.htm?id=82827>.

³⁶ B. Wildstein, *op. cit.*

³⁷ Ciekawe wydaje się, że słowo *affaire* użyte w zwrocie „*la'affaire du foulard islamique*” ma bardzo wiele znaczeń – oznacza bowiem zarówno sprawę, rzecz, wydarzenie jak i proces, spór, kłopot. Por. *Podręczny słownik polsko-francuski*, K. Kupisz, B. Kielski (red.), Warszawa 2000.

³⁸ J. Baubérot, J. Césari, *Tolérer le „foulard islamique”? : De quoi parle-t-on?*, „Problèmes politiques...”, s. 61-62.

Wizja ta, jak już wspomniano, zakładała system wrogo nastawiony przede wszystkim do Kościoła katolickiego, antyklerykalny – zaś w toku rozwoju historii do wszystkich religii funkcjonujących w państwie. Tzw. konflikt dwóch Francji, republikańskiej i monarchistycznej, przerodził się w konflikt wartości laickich i religijnych. Przez długie lata niemożliwe wydawało się pogodzenie ze sobą tych odmiennych nastawień. Stąd ustawa z 1905 r., wprowadzająca ścisły rozdział kościoła i państwa oraz następujące po niej liczne wydarzenia, zaogniające wzajemną wrogość państwowo-kościelną. Przełamanie tej sytuacji nastąpiło w połowie XX w., kiedy to w konstytucji Francji znalazł się zapis o laickim charakterze Republiki i nie wywołało to krytyki środowisk religijnych. Wtedy to zarysowała się ewolucja *laïcité* w kierunku laickości otwartej, opartej na neutralności państwa, a nie jego wrogości w stosunku do wszelkich przejawów religijności. Proces ten powinien dziś być mocno zaawansowany, a zaangażowane w niego także współpraca, tolerancja i pluralizm. Być może jednak masowy napływ imigrantów muzułmańskich i rozwój islamu na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat trzeba potraktować jako swoiste zaskoczenie dla Republiki, która ledwo uporawszy się z dominacją religii katolickiej, musiała stawić czoło nowej konfesji, zyskującej coraz większe rzesze wyznawców. Stąd być może taka ostra walka z wszystkim co związane jest z przejawami religijnego życia muzułmanów w państwie francuskim. Z drugiej strony jest to jednak wnioskowanie ryzykowne, gdyż w toku ewolucji koncepcji *laïcité*, Francja powinna była opracować mechanizmy walki z nadmierną obecnością religii w życiu publicznym. Nie ma znaczenia przecież, czy sprawa dotyczy katolicyzmu czy islamu – obie religie powinny być traktowane przez państwo jednakowo.

Wrogość do chust być może da się wytłumaczyć jeszcze inaczej – problem wiąże się bowiem ściśle ze sprawami narodowościowymi i brakiem uznania przez Francję mniejszości narodowych jako podmiotu prawa międzynarodowego i wewnętrznego³⁹. Fakt ten, w obliczu ilości imigrantów z krajów arabskich, wydaje się być wręcz niezrozumiały z punktu widzenia Francji. Warto jednak odwołać się do koncepcji jednego narodu francuskiego i idei asymilacji imigrantów, które w pewnym sensie wymuszają takie podejście władz państwa. Pojawia się tylko pytanie, czy w sytuacji, gdy 4 mln⁴⁰ obywateli ponad 60-milionowej Francji to imigranci muzułmanie, nie należałoby poddać ponownej reformie funkcjonującego modelu narodowościowego i systemu laickiego. Podjęto zresztą w tym celu pewne działania

³⁹ Francja odmówiła stosowania na swoim terytorium art. 27 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych z 16 grudnia 1966 r., stwierdzając, że w państwie francuskim nie istnieją mniejszości.

⁴⁰ Obecnie, jak podaje raport komisji Machelona (20 wrzesień 2006) liczbę muzułmanów we Francji szacuje się na 4 mln, co daje 6% całej populacji francuskiej – ale aż 14% spośród osób między 18-24 rokiem życia (*Commission de Reflexion juridique sur les relations des cultes avec les pouvoirs publics, Rapport du 20 septembre 2006*, <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/064000727/0000.pdf>).

– we wrześniu 2006 r. zakończyła prace powołana rok wcześniej przez ministra spraw wewnętrznych Francji N. Sarkozyego specjalna komisja, której przewodniczył prawnik Jean-Pierre Machelon. Zajęła się ona zmianami w prawie, dotyczącym relacji między państwem a religiami, przede wszystkim w odniesieniu do nurtujących społeczeństwo problemów związanych z finansowaniem kultu, administracją wyznaniową itd. – słowem, spraw dotyczących życia codziennego ludzi wierzących w państwie laickim⁴¹. Jak mówił szef nowo powstałej komisji – „dzisiejszy kult nie jest kultem z roku 1905: czasy się zmieniły i nie jest absurdem chęć uniknięcia destabilizacji między rzeczywistością prawną i rzeczywistością socjalną”⁴².

Trzeba jednak zaznaczyć, że państwo francuskie może podejmować pewne działania mające na celu usprawnienie funkcjonujących już mechanizmów, ale musi się też liczyć z myśleniem młodych, urodzonych już w Republice muzułmanów, którzy często wskazują, że ta Francja to też oni, więc nie mają zamiaru się asymilować – to państwo powinno dostosować się do ich różnorodności. Ustawa o zakazie noszenia symboli religijnych jest swoistą obroną Republiki przed takim rozumowaniem. Jak mówi A. Finkelkraut, „Ameryka powstała jako kraj imigrantów, Francja przekształca się w taki kraj, a nie takie było jej powołanie”, zaś laickość nie ma być nękaniami religii, lecz wskazywaniem, że „istnieje przestrzeń obywatelska”⁴³. Dobrze by było, gdyby dostęp do tej obywatelskiej przestrzeni istniał w równym stopniu dla wszystkich obywateli Francji, bez względu na ich narodowość.

Raport komisji Machelona, jaki ukazał się we wrześniu 2006 r. nie odniósł się szczegółowo do kwestii noszenia symboli religijnych. Biorąc jednakże pod uwagę dynamizm struktury narodowościowo-religijnej Francji, nie da się wykluczyć, iż problem symboli nie zrodzi kolejnych dyskusji i konfliktów, w miarę zresztą narastania antagonizmów na francuskich przedmieściach – jak dotąd nierozwiązanych przez żadne siły polityczne.

⁴¹ X. Ternisien, *M. De Villepin s'oppose à toute modification de la loi sur la séparation des Eglises et de l'Etat*, „Le Monde” 23-24 X 2005; *Des »propositions opérationnelles« en juin 2006*, „Le Figaro” 22-23 X 2005.

⁴² *Loi de 1905: le statu quo ne satisfait complement aucun culte, selon M. Machelon* (AFP), http://www.ccm.asso.fr/article.php?id_article=966.

⁴³ A. Bikont, *op. cit.*

ABSTRACT

The problem of wearing religious symbols in France seems to be an issue of extreme importance and one that evokes strong emotions in the Fifth Republic of France. The article gives a short description of the history of the controversy and debate over wearing religious symbols in France. It also looks at the legal regulations, and considers the legitimacy of the adopted solution and its possible consequences. The reflections are presented against the backdrop of the French idea of laïcité, i.e. the lay character of the state and separation of the authority of the state and the Church which functions legally in France since the beginning of the 20th century.

1989 is taken as the starting point of the history of the conflict over wearing religious symbols, since it was then that the „headscarf incident” took place at the school in Creil. From that moment on a heated political and social debate began, in the course of which state authorities made various (also contradictory) decisions „about headscarves” (a cliché for all, not just Muslim religious symbols). Many groups joined in the discussion – churches, lay organizations and public institutions. Interestingly, the debate was not limited to the problem of wearing religious symbols at school, but also concerned other places such as the French street or place of work.



NASZE WYDAWNICTWA

INSTYTUT ZACHODNI
ul. Mostowa 27 61-854 Poznań
tel. 061 852 28 54
fax 061 852 49 05
e-mail: wydawnictwo@iz.poznan.pl

O NOWY MODEL HISTORYCZNYCH BADAŃ REGIONALNYCH

Praca zbiorowa
pod red. Krzysztofa A. Makowskiego

ISBN 978-83-87688-83-7

Poznań 2007, 158 ss.

Podczas gdy w rozwijającej się Europie regionów coraz bardziej rośnie zapotrzebowanie na syntezy dziejów poszczególnych dzielnic lub ziem, w Polsce w ostatnich latach ukazało się ich znacznie mniej aniżeli syntez dziejów Polski. W celu kształtowania i utrwalania związków mieszkańców z ich małymi ojczyznami wielce pożądanym byłoby opracowanie nowoczesnych historii Małopolski, Mazowsza, Wielkopolski czy Pomorza, jak również rozmaitych miast i miasteczek, które mogłyby wywołać odpowiedni rezonans społeczny. Dostrzegając taką potrzebę, grono badaczy skupionych w działającym od 2002 r. na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu Centrum „Instytut Wielkopolski” postanowiło zainicjować dyskusję nad modelem takiej nowoczesnej syntezy dziejów regionu oraz monografii miasta i zastanowić się, jaki powinny one przybrać kształt, by trafić do dzisiejszego czytelnika, a tym samym dotrzeć do znacznie szerszego niż obecnie grona odbiorców.

Ucieleśnieniem tej idei stała się konferencja metodologiczna zatytułowana *O nowy kształt historycznych badań regionalnych*, którą Centrum „Instytut Wielkopolski” zorganizowało 7 grudnia 2005 r. w Poznaniu wspólnie z poznańskim Instytutem Zachodnim. Niniejszy tom stanowi jej pokłosie.

Chociaż konferencja zasadniczo dotyczyła badań regionalnych, u jej genezy legła również głęboka troska organizatorów o stan nauki historycznej w Polsce, która znajduje się w stanie kryzysu. Jednym z najbardziej widocznych jego symptomów jest brak refleksji teoretycznej i poważnego dyskursu w środowisku historyków.

Książka, podobnie jak wcześniej konferencja, składa się z dwóch części. W pierwszej znalazły się rozważania na temat nowego modelu syntezy dziejów regionu, w drugiej nowego modelu monografii miasta. Obie części mają taki sam układ. Na początku znajdują się teksty wiodące, wprowadzające w zagadnienie i przedstawiające pewne propozycje rozwiązań, po nich następują zaś trzy komentarze. Całość uzupełniają omówienie dyskusji i glosa.

Oddając do rąk Czytelników tom zapisków z konferencji autorzy wyrażają nadzieję, iż wbrew ogólnym tendencjom panującym w polskiej historiografii pobudzi on jednak do przemyśleń i przyczyni się do podjęcia szerszej dyskusji nad nowym kształtem historycznych badań regionalnych.

(ze Wstępu K.A. Makowskiego)