

ANNA SZYFER
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

ZBIOROWOŚCI TERYTORIALNE JAKO „ŚWIATY SPOŁECZNE” W WARUNKACH WIELOKULTUROWOŚCI

Założenia badawcze

Wielokulturowość rozpatrywać można na wielu płaszczyznach i w wielu aspektach. Każdy z nich wymaga precyzyjnego doboru terenu obserwacji i odpowiednich narzędzi badawczych.

Podjmując obserwację i analizę jednego regionu wielokulturowego, przyjąłam, że interesować będą mnie wsie, w których mieszkańcy dzielą się, czy może lepiej, różnicują według przynależności etnicznej, wyznaniowej i społecznej. Taka sytuacja występuje w większości wsi na ziemi bielskiej na Podlasiu. Spotykamy tu Białorusinów i Polaków, katolików i prawosławnych (z pamięcią o uniatkach), mówiących językiem polskim, białoruskim i *po naszymu* — miejscową gwara łączącą oba języki. Zróżnicowanie społeczne wyraża się w obecności na tym terenie chłopów — polskich i białoruskich, drobnej szlachty zaściankowej oraz resztek bojarów białoruskich. Oczywiście, są wsie „jednolite”, jak na przykład zaścianki (okolice) drobnoszlacheckie, czy wsie chłopskie (np. białoruskie), ale większość reprezentuje mozaikę kulturową. Stanisław Ossowski używał dla takich wsi określenia „zbiorowości terytorialne” (Ossowski 1967: 227-229). Termin „zbiorowość” odnosi się do wielu różnych grup społecznych zajmujących wspólną przestrzeń.

Należy odnieść się do pojawiających się w tytule „światów społecznych”. Można powiedzieć, że każda z grup składających się na zbiorowość jest „światem samym dla siebie”. Przy konieczności atomizacji — w trakcie badań — zbiorowość dzieli się na poszczególne grupy. Kategoria „światów społecznych”, a więc i kulturowych, wydaje się niezwykle przydatna.

Kategorię „światów” przyjmuję za amerykańskim socjologiem Anselmem Straussem. Rozwinął on koncepcję „światów” Tamotsu Shibutaniego, rozumiejącego świat społeczny (w badaniach nad zbiorowościami) jako obszar kulturo-

wy, którego granice nie są wyznaczane ani przez terytorium, ani przez formalne członkostwo, ale przez zakres efektywnej komunikacji społecznej. Przejmując teorię „światów”, Strauss podkreślał, że:

- każdy z nich stanowi uniwersum (całość) uregulowanych społecznie relacji;
- każdy tworzy obszar, dziedzinę, w której istnieje pewien rodzaj organizacji wewnętrznej;
- każdy jest obszarem kulturowym, którego granic nie wyznaczają ani terytorium, ani formalne uczestnictwo;
- w każdym granice te wyznaczone są komunikowaniem (Strauss 1978: 119-127).

Za podstawowe cechy „światów” Strauss uznał: rodzaj działalności, miejsce, technologie — odziedziczone i innowacyjne, swoistą organizację wewnętrzną, członkostwo — także nieformalne, poczucie przynależności.

Czyż więc podstawy „funkcjonowania” tej kategorii, szczególnie zaś aspekt obszaru kulturowego i granic wyznaczonych komunikacją (interakcje), nie odpowiadają wprost idealnie sytuacji wielokulturowości analizowanych wsi? Grupy składające się na zbiorowość to przecież „światy społeczne” (Kacperczyk 2005).

Anselm Strauss, reprezentujący interakcjonizm symboliczny, wykorzystał tę kategorię do badań nad biografiami (przebiegiem życia). Za Straussem kategorią tą posługiwał się socjolog niemiecki Fritz Schütze (1983), rozszerzając metodę zdobywania materiału biograficznego o narrację autobiograficzną, czyli wywołane opowiadanie „życiorysu swojego świata” przez narratora. Wywołana narracja wydaje się niezwykle przydatna w trakcie badań etnologicznych, pozwala bowiem na skupianie się na pewnym aspekcie i okresie życia badanego bez słuchania całego życiorysu (np. wojsko, szkoła, działalność zawodowa). Zabieg ten wykorzystalam, prowadząc badania nad osobowościami kulturowymi. Metodę tę do analizy specyficznych grup stosują też, za Fritzem Schütze, polscy (głównie łódzcy) socjolodzy. Tak więc, kategoria „światów społecznych” oraz narracja autobiograficzna mogą być skutecznymi narzędziami w badaniach społeczności wielokulturowych.

Jeżeli zastanawiamy się nad zróżnicowaniem kulturowym i dialogiem kultur, powinniśmy przyrzeć się procesowi nabywania kompetencji kulturowych oraz trwałości dziedzictwa kulturowego poszczególnych grup.

Można tu wydzielić kilka poziomów. Pierwszym jest proces socjalizacji — wdrażania wzorów kulturowych, norm i wartości w trakcie wychowania w rodzinie. Przekazywane są tu elementy dziedzictwa kulturowego właściwego danej grupie regionalnej czy etnicznej (Nikitorowicz 2001).

O etapie drugim można mówić, gdy młody człowiek zaczyna funkcjonować w szerszej społeczności. Dalsze oddziaływanie rodziny przyczynia się do umacniania przyjętych już wzorów, możemy mówić o procesie ich internalizacji. Nie-

mniej wejście w zbiorowość to także zderzenie z innymi grupami, często prowadzące do zapożyczeń i procesu akulturacji.

W warunkach współczesnego świata bardzo ważne są również oddziaływania zewnętrzne — kultury popularnej i „wysokiej”, zintensyfikowane wyjazdami poza wieś — do pracy czy szkoły. Następuje wówczas często proces unifikacji różnorodnych wzorców. Do takiego efektu przyczynia się niewątpliwie szkoła, choć na badanym przeze mnie terenie wdrażany jest program zapoznawania uczniów z różnorodnością (Nikitorowicz 2001).

Analizę relacji między grupami różnymi kulturowo rozpocząć trzeba od zbadania poziomu zachowania dziedzictwa kulturowego grup, przy czym ważne wydaje się stwierdzenie, które elementy zachowały się dobrze, a które mają tendencję do zmiany czy zaniku. Stopień zmiany można wskazać obserwując, jakie elementy dziedzictwa są znane, kultywowane i przekazywane, które są tylko kultywowane, a które jedynie pamiętane. W toku „ścierania się” wzorców kulturowych we wspólnym trwaniu na obszarze jednej wsi ważna jest bowiem „siła” kulturowa, atrakcyjność wzorców danej grupy. Zapozyczenia w trakcie procesu akomodacji następują zwykle, gdy grupy mniejsze, o słabiej zachowanej kulturze, zapożyczają wzorce od grup większych (często zarazem bardziej się liczących), o kulturze lepiej zachowanej. Oczywiście, jeżeli obie nie tracą elementów tradycyjnych na korzyść ogólnopolskich (kultura popularna, kultura „wysoka”). Grać tu może ważną rolę imperatyw historyczny zachowania własnej kultury, jak w wypadku drobnej szlachty. Tu odrębność zostaje zachowana.

Trzeba jeszcze podkreślić uwarunkowania sprzyjające akomodacji w trakcie dialogu kultur oraz wykształcaniu się tożsamości lokalnej i regionalnej, pozwalającej na wspólne działania na rzecz miejsca zamieszkania czy regionu. Za czynniki sprzyjające można tu uznać dobrze działające instytucje kulturalne, pełniące rolę integrującą, miejscowych, uznanych przez wszystkich liderów i animatorów, a także szkoły i Kościoły (jako przykład może służyć działalność diakona prawosławnego z Bielska Podlaskiego czy katolickiego proboszcza z Hajnówki).

Przykłady zbiorowości

Dotychczasowe rozważania i propozycje metodologiczne spróbuję zilustrować materiałem empirycznym. Klasycznym przykładem terenu, gdzie wsie, czyli zbiorowości terytorialne, składają się z kilku grup — światów zróżnicowanych etnicznie, kulturowo, językowo, wyznaniowo i społecznie, jest Podlasie. Do badań wybrałam Podlasie środkowe, ziemię bielską. Można wyróżnić tutaj kilka typów wsi:

- jednolite chłopskie, białoruskie;
- jednolite chłopskie, polskie;
- mieszane chłopskie, polsko-białoruskie;

- mieszane, chłopci — drobna szlachta, polskie;
- jednolite, zaścianki (okolice) drobnoszlacheckie.

Powiat bielski pod tym względem dzieli się wyraźnie na kilka stref. Obszar na wschód od Bielska Podlaskiego to przewaga wsi pierwszego typu: chłopskich, charakteryzujących się tożsamością białoruską i wyznaniem prawosławnym. Podobnie przewaga chłopskiej ludności białoruskiej występuje na północ od rzeki Narwi (w kierunku na Białystok). Tereny na zachód od Bielska, szczególnie okolice Brańska, to przewaga zaścianków drobnoszlacheckich i wsi mieszanych, zamieszkałych przez chłopów polskich i drobną szlachtę. Największą mozaiką etniczną, kulturową i społeczną charakteryzują się okolice samego Bielska. Tu można spotkać wszystkie wymienione typy wsi. Poniżej omówię kilka wybranych przykładów.

Wieś Soce

Wieś w większości białoruska i prawosławna o dobrze zachowanej kulturze tradycyjnej. O swoim języku mówią: „my to mówimy po prostu”. Jedna z rozmówczyń zaznacza:

Jak poszłam do szkoły, to oczywiście dzieci mówiły po prostu..., u nas we wsi to byli i prawosławni, i katolicy, ale wszyscy mówili z domu po naszymu, to taka mieszanka, trochę polski, trochę białoruski..., to tak jest po rzekę Narew — wszędzie jest po tutejszemu..., to i imiona też i takie, i takie — Iwany i Marusie, ale też Józki i Helki.

Mówiąc o wyznaniu, większość podkreśla — „my prawosławni”, ale słyszałam też opowiadanie, jak to „z lekcji religii batiuszki wychodzili katolicy, ale oni mieli swoje lekcje w kościele, w soboty, bo ich było mniej”.

Poczucie tożsamości mieszkańców tej wsi często utrzymuje się na poziomie lokalnym: „ja zawsze czułam się tutejszą, nie Białorusinką, nie Polką — a tutejszą”. Inny z rozmówców zauważa, że na pytanie, kim są, najczęściej pada określenie wiążące się z wyznaniem: „jestem tutejszy, prawosławny”. Przywiązanie do terenu dobrze też ilustruje inna wypowiedź:

Gdyby kto chciał mnie przenieść do środkowej Polski to NIE (!), tutaj jest najlepiej; gdzie się człowiek urodził, to i umrzeć powinien, bo tu wszystko jest swoje... i powietrze i ziemia, i dole i niedole.

Niezwykle ciekawe są uwagi o przekazie kultury w procesie socjalizacji. Jeden z informatorów refleksyjnie zauważa: „Nikt nas gospodarowania, orania, tkania nie uczył, a człowiek umie..., to ojciec matka..., to w domu my się nauczyli...,

to i bajek i piosenek..., to wszystko w domu”. I rzeczywiście, elementy folkloru są tu bardzo żywe. Usłyszałam w czasie badań bajki i anegdoty opowiadane na zmianę przez gospodarzy starych i w średnim wieku.

Wydaje się, że w tej wsi „światem” kulturowym jest rodzina i społeczność wiejska.

W okolicy wsi Soce, według rozmówców, prawie nie ma wsi drobnoszlacheckich (tylko Ancuty odległe o kilka kilometrów). Wieś Soce z Ancutami miała w 20-leciu międzywojennym wspólną szkołę. Znamienny dla stosunków chłopów — szlachta jest opis informatorki, która wspomina, że przed II wojną światową chodziła do tej szkoły. „I pani, dzieci chłopskie, jak ja, to szły przez furtkę, a szlacheckie przez bramę, taki był podział”. Ta informatorka przytacza inne przykłady różnic, dotyczące ożenku, a także anegdoty. Na przykład: „Po czym można poznać pole szlachty? — Po krzywej bruździe. Jak krzywa bruźda, to wieś szlachecka”.

Pojawia się też opis znajdującego się za wsią Puchły majątku szlacheckiego Dykałowiczów. Wszystko tu różni się od świata chłopów z tej wsi. Uprawa roli, dom i jego wyposażenie, zwyczaje. Jest to wyraźnie inny świat — w niewielu sprawach (np. szkoła), z konieczności, współdziałający z chłopskim.

W relacjach mieszkańców tej wsi przejawia się poczucie odmienności, ale nie widać wyraźnych konfliktów. „Tu na pograniczach — zaznaczano — to wszędzie jest taka mieszanka, i małżeństwa też bywają mieszane, ale rzadko ze szlachtą, my się tak nie dzieliliśmy, żyliśmy obok siebie zgodnie”.

Warto wspomnieć o książkach Ireny Matus, urodzonej w tejże gminie, które można traktować jako gatunek pośredni między pamiętnikiem a opracowaniem monograficznym. Sama autorka określa te teksty jako „gawędę etnograficzną” (Matus 1994, 2000). Zawarty tam rys historyczny, gospodarczy i etnograficzny pozwala zrozumieć dzieje tej ziemi. Autorka podkreśla „białoruskość” i prawosławie mieszkańców wsi na północ od Narwi, których losy pokazuje w szeregu wybranych, ciekawych życiorysów.

Wieś Olczewo

Najbliższe okolice Bielska Podlaskiego są bardzo zróżnicowane. Olczewo to wieś drobnej szlachty o tożsamości polskiej. Urodzona w niej rozmówczyni mówiła: „Olczewo to była wieś, gdzie tylko szlachta, katolicy..., my na tej ziemi zawsze byli”. O języku domowym mówi — „w naszej wsi był tylko język polski”, ale zaraz dodaje, że w sąsiedniej, oddalonej o kilometr wsi „żyli też chłopcy mówiący «po swojemu», oni byli prawosławni”. Bardzo ostro widzi różnice, głównie związane ze zróżnicowaniem społecznym, przypisując mu też odmienności kulturowe. Mówi na przykład o sposobie zwracania się do siebie: „Oni (!) zwracają się do siebie per «Wy», a to u nas nie, u nas się mówi Pan, Pani, ale Wy to nie, nasze zwyczaje są delikatniejsze”. O stosunkach między różnymi grupami

stwierdza — „dawniej się tak nie mieszało jak teraz, ale także po wsiach to się nie kłócili, dobrze żyli..., te podziały i wrogi to po miastach”.

Obecnie informatorka, pani Stasia, mieszka zimą z córką w Bielsku, ale wiosną i latem w rodzinnej wsi, gdzie na gospodarstwie pozostał mąż i dzieci. Podchodzi do tej sytuacji żartobliwie, mówiąc:

Tak to się dzieje na Stasię miejską i Stasię wiejską. Tu [w Bielsku — A.S.] mam wszystkie miejskie wygody, na wsi żyję i pracuję jak dawniej w gospodarstwie. My byliśmy szlachta, ale na roli to tak samo było, praca jak u chłopów, ale obyczaj nasz delikatniejszy.

Na jej przykładzie wyraźnie widać pojawienie się podwójnego kodu kulturowego — miejskie miesza się z wiejskim.

Wieś Pulsze

Inny typ kulturowy przedstawiają wsie okolic Brańska. Jest to teren o ogromnej przewadze okolic szlacheckich i wsi chłopów etnicznie polskich. Wyznaniowo też jest jednolity — katolicki.

Jako przykładem posłużę się charakterystyką wsi Pulsze. Już na wstępie rozmówca-szlachcic podkreśla:

My tu w tej części wsi wszyscy katolicy i Polacy..., my szlachta, bo tu okolica szlachecka..., ale w tej drugiej części wsi to chłopci, ale też Polacy i katolicy..., ale oni określają się „tutejsi”, a mówią „po prostu”..., a my po polsku.

Ma on bardzo dobre rozeznanie w terenie i zaznacza, że szlachta jest osiedlona koło Bielska Podlaskiego i na zachód po Brańsk; na północ i wschód do Narwi mieszkają Białorusini-prawosławni. Wyróżnia też wsie „miejskie” (własność miasta) wokół Bielska, stwierdzając, że to byli chłopci, ale „wolni”.

Akcentując cechy swojej „szlacheckości” mówi: „My zawsze z rolnictwa żyli, ziemię uprawialiśmy..., bo ziemia dla szlachty to rzecz najważniejsza”. Uważa też, że emigracje szlacheckie zaczęły się dopiero po I wojnie światowej i do miasta; „nie tak jak chłopci, co szli za morza, do Ameryki”. Zauważa, z żalem, rosnącą „ucieczkę” młodych z gospodarki do miasta. Interesująco tłumaczy te „ucieczki”, podkreślając, że tradycją szlachty była silna władza ojca, i synowie, chcąc się usamodzielnic, musieli emigrować do miasta. Charakteryzując cechy zewnętrzne zagród szlachty, zwracał uwagę, że domy mieszkalne były u nich większe i zawsze z gankami.

Mówiąc o sferze obyczajowej swojej szlacheckiej grupy, podkreśla się podziały społeczne, stwierdzając: „My tu *żyli*m osobno..., inny język i inne zwyczaje...

Małżeństwa?, ...żenić się nie było można, wytykali i rodzina, i sąsiedzi..., mówiono: prędzej z miotłą, jak z chłopką”. Podobnie niechętnie widziano małżeństwa z osobą innego wyznania — „nie kładź dwa pacierze do jednego łóżka”.

Różnice dotyczyły też zwyczajów i obrzędów. Według narratora:

Oni [chłopi — A.S.] na Boże Narodzenie chodzili „z gwiazdą”, na Wielkanoc „z Alleluja”, chodzili i zbierali datki, przychodzili i do nas, ale my do nich to nie... Tańce tańczyliśmy wszystkie, i chłopskie, ale piosenek chłopskich się nie śpiewało, tylko patriotyczne, powstańcze.

Ciekawa uwaga dotyczy także udziału w organizacjach społecznych wsi w 20-leciu międzywojennym. Podobno „nie wypadało szlachcie się angażować”. Po II wojnie światowej ten „zakaz” przestał funkcjonować.

Wypowiedzi drugiej części wsi, tej chłopskiej, są oczywiście inne. Tu podkreślano gospodarność rodzin chłopskich, ale też wskazywano na mobilność — migracje zarobkowe od końca XIX wieku. Zwracano również uwagę na poprawę sytuacji materialnej gospodarstw po przeprowadzonej na początku XX wieku komasacji i zakazie dzielenia gospodarstw.

Szlachta się nie poddała reformie — mówi jeden z rozmówców — to dzielili i dzielili, teraz mają takie małe pola...; to jest taka gadka: jak się pies położy na polu szlacheica to mu ogon wystaje..., takie pole jest małe.

Poziom ekonomiczny szlachty ilustrują też liczne przyśpiewki, na przykład: „Ożeniłem się w drobnej szlachcie, posąg przyniesiono mi w płachcie” (wieś Szpaki). Podkreślane cechy szlachty to „kłótniwość, zادیorność, pewność siebie”.

Podsumowując, można stwierdzić, że trwająca tu w niektórych dziedzinach (zwłaszcza w obyczajowości) do dzisiaj tradycja zdecydowała, że wieś tworzy dwa światy. Relacje między mieszkańcami były ograniczone, a zapożyczenia niewielkie.

Specyficznym źródłem jest rękopiśmienny pamiętnik ze wsi Szpaki. Ojciec jego autora pochodził z Pulsz. Tekst, pisany w 1977 roku, autor oparł na relacjach dziadka, ojca, rodzeństwa i obserwacjach własnych. Pamiętnik obejmuje okres od 1863 roku po czasy współczesne autorowi. Niezwykle interesujące są opisy dotyczące uwłaszczenia i sytuacji chłopów, jak też zmian w statusie dziadka i ojca. Zawarte w tekście biografie członków rodziny pozwalają stwierdzić „mieszanie się” tak narodowe, jak i wyznaniowe; pojawia się określenie „tutejszy”. Autor podkreśla też wielokulturowość rodziny i sąsiadów, niewielką liczbę konfliktów i dobrą współpracę. Bogaty w opisach materiał etnograficzny wskazuje na tradycyjny sposób życia. Pamiętnik jest przykładem na „stan wielokulturowości”, a „światy” na wielu płaszczyznach mieszają się ze sobą.

Do tej skrótowej charakterystyki wsi bielskich warto jeszcze dodać stosunek do wielokulturowości przedstawicieli obu występujących na tym terenie wyznań, katolickiego i prawosławnego. Zaprezentuję dwie postacie.

Diakon Doroteusz Fionik (świeckie imię Dariusz) urodził się w 1965 roku w Bielsku Podlaskim i tam mieszka. Sam siebie określa jako „miejscowego Ruskiego”. W rodzinnym domu, drewnianej chałupie, zorganizował prywatne muzeum, coś w rodzaju izby regionalnej. Zgromadził tu starannie opisane narzędzia rolnicze i gospodarcze, tkaniny i elementy stroju. Ma też publikacje, a w trakcie niezwykle interesującej rozmowy mocno podkreślał konieczność chronienia dóbr kultury — „to wszystko określa, kto my są, to świadectwo naszych korzeni i to trzeba chronić”. Ważne jest przy tym, że widzi on całościowo region, zwracając przy tym uwagę na jego zróżnicowanie, wielokulturowość. Przy mapie, przytaczając nazwy wsi, charakteryzował ich skład etniczny. Podkreślał przy tym, że tożsamość jest tu ogólnie słabo wykształcona. Najsilniejsza jest w zaściankach szlacheckich, takich jak wieś Augustów pod Bielskiem, której mieszkańcy do dziś mówią: „my z Augustowa, my nie chłopci, a szlachta, my Polacy”;

Ks. Zbigniew N. urodził się w zaścianku drobnoszlacheckim pod Brańskiem, obecnie prowadzi parafię w Hajnówce. W rozmowach wykazuje bardzo dobrą znajomość historii, kultury i problemów wielokulturowego terenu. Ciekawie charakteryzuje stosunki w swojej rodzinnej okolicy drobnoszlacheckiej. Akceptuje wielokulturowość i współpracuje tak z katolikami, jak i prawosławnymi.

Próbując wyciągnąć pierwsze wnioski z badań miejscowości charakteryzujących się wielokulturowością, można zauważyć pewne prawidłowości:

- przebieg procesów akomodacji w zbiorowościach terytorialnych zależy od liczby „świątów” w obrębie danej zbiorowości, ale też od siły dziedzictwa kulturowego poszczególnych grup;
- ważna jest długość trwania grup, a więc dawność osadnictwa i współżycia ich mieszkańców;
- istotny wydaje się też dystans kulturowy między różnymi grupami.

Biorąc pod uwagę powyższe, można stwierdzić, że proces akomodacji i integracji szybciej przebiega w zbiorowościach, które charakteryzuje podobny status społeczny, często niezależnie od zróżnicowania etnicznego i wyznaniowego. Natomiast w społecznościach, w których występuje zróżnicowanie społeczne (chłopi — drobna szlachta), podziały, acz słabsze niż dawniej, trwają. Wydaje się też, że stan wielokulturowości na badanym terenie nie powoduje ostrych konfliktów.

Słowa kluczowe: wiejskie zbiorowości terytorialne, „świąty społeczne”, wielokulturowość, narracja autobiograficzna, kultura tradycyjna, Podlasie

BIBLIOGRAFIA

- Kacperczyk A.
2005 *Zastosowanie koncepcji społecznych światów w badaniach empirycznych*, w: E. Hałas, K.T. Konecki (red.), *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego*, Warszawa: Scholar, s. 167-190.
- Matus I.
1994 *Wieś Strzelce-Dawidowicze w tradycji historycznej*, Białystok: Białoruskie Towarzystwo Historyczne.
2000 *Lud nadnarwiański*, cz. 1, Prace Katedry Kultury Białoruskiej Uniwersytetu w Białymstoku, t. 2, Białystok: KKB Uniwersytetu w Białymstoku.
- Nikitorowicz J.
2001 *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*, Białystok: Trans Humana.
- Ossowski S.
1967 *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa: PWN.
- Schütze F.
1983 *Biographieforschung und narratives Interview*, „Neue Praxis” 13: 3, s. 283-293.
- Strauss A.
1978 *A Social World Perspective*, „Studies in Symbolic Interaction” 1, s. 119-128.

Anna Szyfer

TERRITORIAL COMMUNITIES AS „SOCIAL WORLDS” UNDER
CONDITIONS OF MULTICULTURALITY

(Summary)

The author discusses the problem of multiculturalism of the rural communities in Podlasie in northeastern Poland. The region is inhabited by a population of different ethnic origin (Poles, Byelorussians), language (Polish, Byelorussian and local dialect), religion (Catholics, Orthodox) and social (peasants, descendants of small gentry). In the analysis she uses Anselm Strauss' concept of „social worlds”; in the research itself she adopted Fritz Schütze's autobiographic narrative method. The discussion of the „social worlds” (and cultural worlds at the same time) is illustrated with empirical material collected in three villages – Soce (a village mostly inhabited by Orthodox Byelorussians), Olczewo (a village inhabited by Polish small gentry) and Pulsze (a Polish, Catholic village, inhabited by peasants and small gentry). The study led to the conclusion that the processes of accommodation and integration are faster in communities characterised by a similar

social status, often irrespective of ethnic and religious differences. On the contrary, in communities with apparent social differences, the old divisions have remained, although they are not so strong as in the past.

Key words: rural territorial communities, „social worlds”, multiculturality, autobiographic narrative, rural traditional culture, Podlasie region