

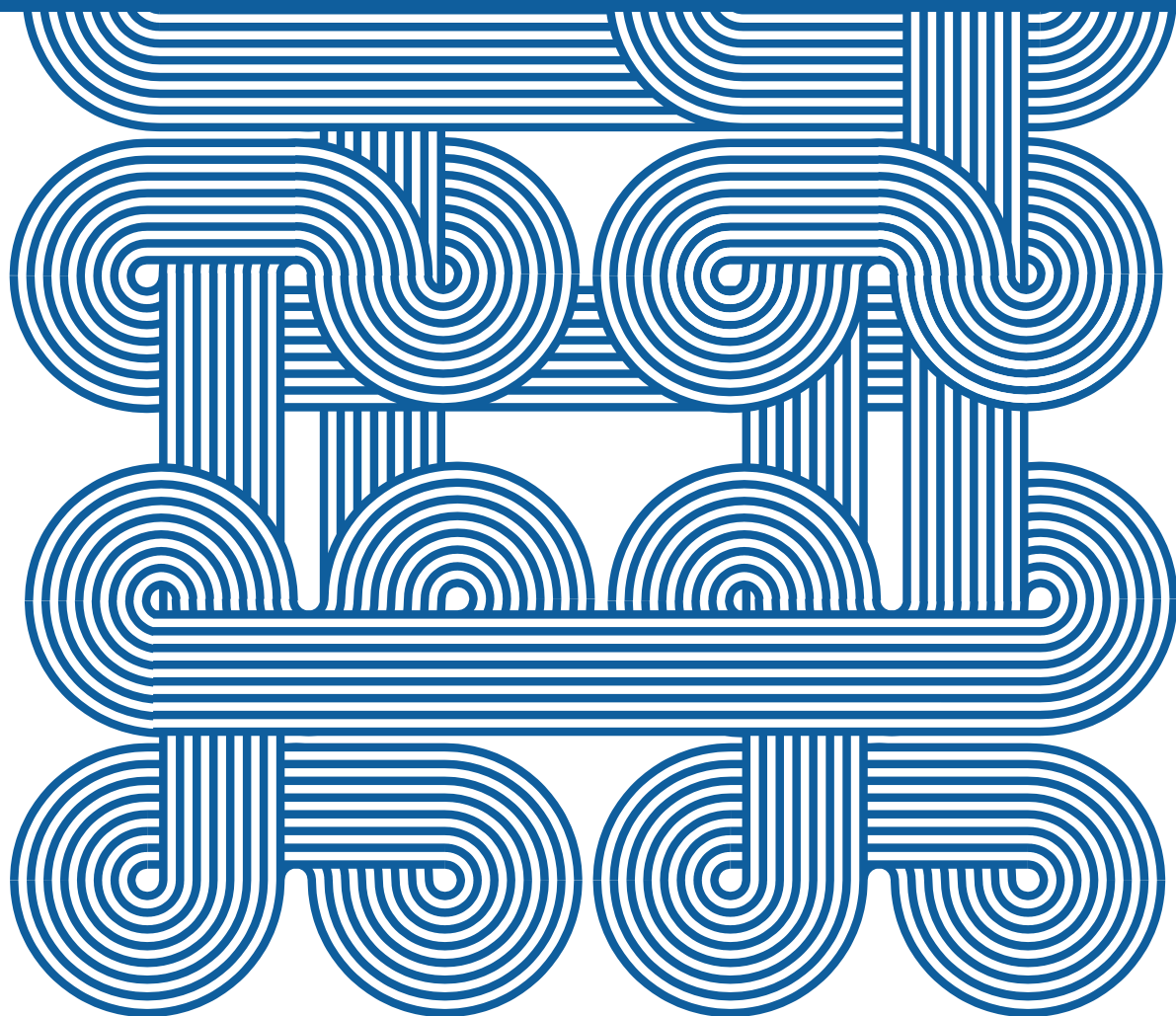
RELACJE MIĘDZYKULTUROWE INTERCULTURAL RELATIONS

Kulturoznawcze Czasopismo Naukowe
Journal of Cultural Studies

Instytut Studiów Międzykulturowych
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Institute of Intercultural Studies
Jagiellonian University in Kraków

2017 **N1**



RELACJE MIĘDZYKULTUROWE
INTERCULTURAL RELATIONS

Rada Naukowa:

Prof. Vladimír Biloveský, Uniwersytet Mateja Bela, Słowacja
Prof. Irena Bukowska-Floreńska, Uniwersytet Śląski w Katowicach,
Polska
Prof. Enzo Colombo, Uniwersytet Państwowy w Mediolanie, Włochy
Prof. Genovaitė Kačiušienė, Instytut Języka i Kultury „Lingua Lituanica”,
Litwa
Prof. Ryszard Kantor, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Polska
Prof. Joanna Kurczewska, Polska Akademia Nauk
Prof. Lidia Liburska, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Polska
Prof. Olga Niesterczuk, Moskiewski Uniwersytet Państwowy, Rosja
Prof. Tadeusz Paleczny, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Polska
Dr Fabrice Thuriot, Uniwersytet w Reims, Francja
Prof. Daniel von Wachter, Międzynarodowa Akademia Filozofii
w Księstwie Lichtenstein

Scientific Board:

Prof. Vladimír Biloveský, Matej Bel University, Slovakia
Prof. Irena Bukowska-Floreńska, University of Silesia in Katowice, Poland
Prof. Enzo Colombo, State University of Milan, Italy
Prof. Genovaitė Kačiušienė, Language and Culture Institute „Lingua
Lituanica”, Lithuania
Prof. Ryszard Kantor, Jagiellonian University in Kraków, Poland
Prof. Joanna Kurczewska, Polish Academy of Sciences
Prof. Lidia Liburska, Jagiellonian University in Kraków, Poland
Prof. Olga Niesterczuk, Moscow State University, Russia
Prof. Tadeusz Paleczny, Jagiellonian University in Kraków, Poland
Dr. Fabrice Thuriot, University of Reims Champagne-Ardenne, France
Prof. Daniel von Wachter, International Academy of Philosophy
in the Principality of Liechtenstein

RELACJE MIĘDZYKULTUROWE
INTERCULTURAL RELATIONS
Numer 1 (1) / 2017

RELACJE MIĘDZYKULTUROWE
JAKO PRZEDMIOT BADAŃ

pod redakcją

Moniki Banaś oraz Franciszka Czecha

Kraków 2017

Redaktor naczelny:

dr hab. Monika Banaś
monika.banas@uj.edu.pl

Editor-in-chief:

dr hab. Monika Banaś
monika.banas@uj.edu.pl

Adres redakcji:

Instytut Studiów Międzykulturowych
Gronostajowa 3
30-386 Kraków, Polska
www.ism.uj.edu.pl

Address:

Institute of Intercultural Studies
Gronostajowa 3
30-386 Kraków, Poland
www.ism.uj.edu.pl

ISSN

Wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma jest wersja elektroniczna.
The original (reference) version of the journal is the electronic version.

© Copyright by Institute of Intercultural Studies – Faculty of International
and Political Studies, Jagiellonian University in Kraków
and individual authors

Wydawca:

Instytut Studiów Międzykulturowych –
Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ

Redakcja: Magdalena Kusak

Korekta: Agnieszka Boniatowska

Projekt typograficzny, skład i łamanie: Stanisław Tuchołka / panbook.pl

Opracowanie graficzne okładki: Katarzyna Stelmachowska

Tłumaczenie streszczeń na angielski: Franciszek Czech i Monika Banaś

SPIIS TREŚCI

Słowo wprowadzające w problematykę czasopisma „Relacje Międzykulturowe” [Monika Banaś, Franciszek Czech]	7
Marian Golka Międzykulturowe wyzwania i wyznania	11
Tadeusz Paleczny Wymiary analizy relacji międzykulturowych	27
Leszek Korporowicz Ku zintegrowanej teorii przestrzeni międzykulturowej	57
Janusz A. Majcherek Relatywizm kulturowy a badanie relacji międzykulturowych	83
Adam Nobis Relacje międzykulturowe, globalna ekumena, kulturowa różnorodność	107
Monika Banaś Wybrane obszary relacji międzykulturowych – propozycja teoretyczno-badawcza	123
Wawrzyniec Konarski Język i relacje międzykulturowe w kontekście etnopolitycznym. Zarys teoretyczny i wybrana egzemplifikacja	139
Ryszard Kantor Interkulturowość zabawy. Obce wzory kultury zabawy i rozrywki i ich recepcja we współczesnej kulturze ludycznej Krakowa	161

Karolina Golemo	
Muzyka w relacjach międzykulturowych	197
Sławomir Magala	
Zeitgeist w maszynie, czyli humanistyka w sieci	219
Janusz Mariański	
Sekularyzacja jako megatrend społeczno-kulturowy	231

SŁOWO WPROWADZAJĄCE W PROBLEMATYKĘ CZASOPISMA „RELACJE MIĘDZYKULTUROWE”

Instytut Studiów Międzykulturowych (ISM) Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego uruchomił w 2014 roku studia pierwszego oraz drugiego stopnia na unikatowym w skali naszego kraju kierunku: relacje międzykulturowe¹. Naukowcy oraz dydaktycy zatrudnieni w Instytucie, na co dzień zajmujący się problematyką szeroko ujmowanej kultury, m.in. jej związków z innymi obszarami życia jednostkowego oraz wspólnotowego, różnic kulturowych, wzorów relacji danej kultury z kulturami obcymi, interpretacji fenomenów społecznych, politycznych, religijnych, z perspektywy kultury bądź kultur, dostrzegali w literaturze kulturoznawczej coraz bardziej doskwierający deficyt. Spowodowany był on – i jest nadal – relatywnie niewielką uwagą kierowaną na ważny obszar ludzkiej aktywności – kontakty interpersonalne oraz intergrupowe, przekraczające granice kultur, do których przynależą komunikujące się strony. Usunięcie tego braku nie nastąpi od razu. Z pewnością upłynie kilka lat, nim powstaną pierwsze polskie podręczniki, opracowania, monografie czy prace zbiorowe poświęcone tytułowemu fenomenowi. Próbą zmniejszenia tej luki jest powołanie czasopisma naukowego pod znamienym tytułem: „Relacje Międzykulturowe”, o którym wspomnimy jeszcze w dalszej części tekstu.

Pogłębiony namysł oraz szczegółowe badania nad relacjami międzykulturowymi wynikają ponadto z konieczności zrozumienia mechanizmów, jakim podlegają podczas aktów komunikacyjnych jednostki i grupy

¹ Także w skali międzynarodowej relacje międzykulturowe jako przedmiot studiów należą do stosunkowo nowej problematyki w ramach studiów nad kulturą (*cultural studies*).

o odmiennych doświadczeniach, stanowiących bagaż kulturowy o dużej sile oddziaływania. W dobie narastających ruchów migracyjnych o zróżnicowanych w globalnej skali przyczynach obserwujemy w Europie pierwszej dekady XXI wieku dominujący nurt migracji uchodźczej. Nasz kontynent stał się destynacją, schronieniem, symbolem bezpieczeństwa dla osób pochodzących z obszarów nękanych zbrojnymi konfliktami o podłożu polityczno-ekonomicznym i/lub etniczno-religijnym².

Przykłady relacji międzykulturowych w wymiarze międzynarodowym, zachodzących między reprezentantami różnych narodów, języków czy tradycji, zauważamy najprędzej. Jednak także w wymiarze krajowym wyczułoby oko badacza, ale też spostrzegawczego amatora, dostrzeże odmienności kulturowe cechujące różne grupy, klasy czy warstwy społeczne tworzące polskie społeczeństwo. Ludzie młodzi mają kulturę nietożsamą z kulturą tworzoną i praktykowaną przez osoby starsze, podobnie jak mieszkańcy małych miejscowości przez doświadczenie i praktykę społeczną wypracowują wzory kultury specyficzne tylko dla nich, odmienne od obserwowanych w dużych miastach. Innym rytmem żyje Warszawa, innym Kraków, Wrocław czy Białystok, innym zaś Stróża, Lutowiska, Mielenko czy Udanin.

Różnice kulturowe wynikać mogą także z uwarunkowań gospodarczych, sprzyjających bądź niesprzyjających awansowi społeczno-ekonomicznemu członków społeczeństwa. W regionach o niskim potencjale przedsiębiorczym, ze słabym kapitałem ludzkim i/lub finansowym, funkcjonuje odmienny wzór kulturowy niż tam, gdzie potencjał ten jest silny, a kapitał – dobrze zarządzany. Będąca pochodną tych uwarunkowań jakość życia mieszkańców wpływa na wspólnotowe i jednostkowe wzory zachowań dotyczące między innymi szeroko rozumianej konsumpcji, skłonności do inwestowania lub jej braku, form spędzania wolnego czasu, poziomu i jakości wykształcenia, stopnia partycypacji w życiu politycznym, sposobu mieszkania etc. Innymi słowy, stopa życiowa jednostek i grup wpływa na ich kulturę. Należy jednak podkreślić, że oddziaływanie to jest zwrotne – kultura promuje pewne wzory zachowań, które wydają się najbardziej adekwatne do okoliczności, efektywne i pożądane przez zbiorowość czy wspólnotę.

Mnogość obszarów i płaszczyzn badawczo-analitycznych relacji międzykulturowych dostarcza zatem naukowcom zajmującym się studiami nad

² Przykładem tego jest obszar Bliskiego Wschodu oraz Afryki Północnej, kolebka tak zwanej Arabskiej Wiosny, a raczej należałoby użyć określenia „arabskiej rewolucji”, która po 2010 roku objęła kraje takie, jak Irak, Libia, Syria, Egipt, Maroko, Algieria czy Tunezja.

szeroko rozumianą kulturą bogatego materiału, pomocnego dla zrozumienia istoty jednostkowego i wspólnotowego bytu.

Czasopismo „Relacje Międzykulturowe” zostało pomyślane jako forum wypowiedzi dla polskich i zagranicznych kulturoznawców, stąd jego dwujęzyczna formuła. Zgodnie z nią naprzemiennie ukazywać się będą numery złożone raz z tekstów polskojęzycznych, raz z tekstów w języku angielskim, co pozwoli na poszerzenie grona czytelników także o środowisko zagraniczne. Wydaje się to o tyle ważne, że ze względu na barierę językową polska myśl naukowa rzadko jest obecna na scenie międzynarodowej, ze szkodą dla obu stron, bo jest z pewnością atrakcyjna przez swoją – kulturową właśnie – specyfikę, zresztą podobnie jak inne perspektywy i szkoły badawcze wywodzące się z krajów niedominujących ekonomicznie czy politycznie na arenie europejskiej i/lub globalnej³. Argument o ścisłym związku kondycji nauki i jej finansowego wsparcia jest przekonujący. Podobnie zresztą argument o odwrotnej korelacji, gdzie silna nauka przyciąga finanse. Tym bardziej więc powinniśmy się starać o umiejscowienie polskiej myśli kulturoznawczej bliżej centrum, nie zaś na peryferiach cywilizacji wyrosłej na podwalinach europejskiego dziedzictwa.

Monika Banaś, Franciszek Czech

³ Warto w tym miejscu podać choć jeden z licznych przykładów spóźnionego odkrywania dokonań naukowców nienależących do anglojęzycznego środowiska: Jean Piaget, szwajcarski psycholog, którego przełomowe prace powstałe w latach 30. XX wieku zostały przybliżone międzynarodowemu czytelnikowi dopiero 30 lat później, kiedy przetłumaczono je na język angielski.

MARIAN GOLKA¹

MIĘDZYKULTUROWE WYZWANIA I WYZNANIA

Słowa kluczowe: wielokulturowość, transkulturowość, porównywanie kultur, edukacja wielokulturowa

Można dowieść, że każdy człowiek jest zawsze w jakiś sposób „między”. Otóż jest on między dniem wczorajszym a jutrzejszym; jest pomiędzy zakamkami swej osobowości a światem zewnętrznym; jest między ludźmi – i to zarówno wtedy, gdy ci ludzie są do niego podobni, jak i wtedy, gdy mniej lub bardziej od niego się różnią; jest między naturą a kulturą; jest wreszcie pomiędzy różnymi kulturami, które także mogą się między sobą mniej lub bardziej różnić. I ta ostatnia kwestia najbardziej mnie tutaj interesuje. Ale nawet własna kultura każdego z nas otwiera możliwości, a nawet konieczność owego bycia „między”. Dziś już mało kto ma złudzenia, że jakiegokolwiek kultury mogą być monolitami. Przeciwnie, wiemy, że są one mniej lub bardziej hybrydalne, że nie stanowią zwartej i jednorodnej całości i że mogą tworzyć liczne wewnętrzne warstwy, pęknięcia, szczeliny – czy jakkolwiek jeszcze inaczej je nazwać – stanowiące konteksty i wyzwania naszego społeczno-kulturowego funkcjonowania. Można przy tym dowieść, że im bardziej zbliżamy się do współczesności, tym bardziej stan ten się uwidacznia.

W artykule nie stawia się żadnej określonej hipotezy, a jedynie prezentuje kilka ogólnych teoretycznych założeń, które traktować można jako swoiste wyznania autora wobec wyzwań, jakie niesie międzykulturowość. Najpierw uwaga będzie zwrócona na różne formy owych międzykulturowych

¹ Prof.; Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Instytut Socjologii;
e-mail: golka@amu.edu.pl.

sytuacji, następnie na trudności związane z porównywaniem i oceną różnych kultur, wreszcie na konieczność edukacji międzykulturowej².

Spośród różnych **pojęć niezbędnych do zrozumienia morfologii współczesnego świata** najprostszym do wyjaśnienia jest może **różnokulturowość**. Sam rozumiem ją jako przejawianie się różnic w wytworach i zachowaniach kulturowych (oraz ich wzorach) między grupami, które nie tworzą wzajemnych relacji (sąsiedztwa, współpracy, konfliktu etc.) lub między którymi relacje te są ubogie albo nader epizodyczne. Tak rozumiana różnokulturowość jest postrzegana z zewnątrz oraz niejako „z góry” – i opisywana lub rekonstruowana przez antropologów, podróżników, historyków.

Niełatwo w miarę wyraźnie wyodrębnić grupy ludzi według kryteriów kulturowych z uwagi na niejednorodność kryteriów, w sytuacji gdy poszczególne plemiona, narody, grupy etniczne nie przejawiają w żaden sposób przejrzystej charakterystyki. Nakładają się na siebie, ale i krzyżują oraz plączą kryteria językowe, religijne, gospodarcze, polityczne, historyczne, a wreszcie kryteria wynikające z własnego poczucia przynależności etnicznej, które może nie mieć obiektywnego uzasadnienia. Na te wszystkie trudności nakłada się nieustanna zmienność społeczno-kulturowa ludzkiego świata, dyfuzja kultury, zapożyczenia, porzucanie jednych cech kulturowych, a powstawanie czy modyfikacje innych etc. Jednym słowem: stworzenie przekonującego i zupełnego atlasu różnorodności kulturowej świata nie jest możliwe.

Banalne jest stwierdzenie, że świat jest różnorodny, a przecież od tego trzeba zacząć, ponieważ owa różnorodność jest konstytutywną cechą naszej rodziny człowieczej, cechą pomimo upływu tysięcy lat – niezmienną. Jednakże, mimo tej rzucającej się w oczy różnorodności, właściwe jej zrozumienie i akceptacja napotyka opór rozumu ludzkiego

– przekonująco pisał Ryszard Kapuściński³.

W przeszłości w większości przypadków różnice cech kulturowych były wyznaczone granicami wynikającymi z czynników przyrodniczych oraz historycznych i zapewne – prócz bliskich odmienności sąsiedzkich – nie uświadamiano sobie skali i zakresu odrębności tych cech. Każdy żył

² W artykule wykorzystuję niewielkie fragmenty mojej książki pt. *Imiona wielokulturowości* (Warszawa 2010).

³ R. Kapuściński, *Lapidarium V*, Warszawa 2002, s. 75.

w swoim świecie, który uważał za normalny i oczywisty, a choć przerażały go inne zwyczaje i języki, to rzadko ich doświadczał, zwykle bowiem swojej enklawy nie opuszczał. Oto wymowny przykład: jak zauważył Alfred R. Radcliffe-Brown, na jednej z wysp Andamanów krajowcy do 1875 roku nie wiedzieli nawet o istnieniu grup innych plemion żyjących na tej samej wyspie, a oddalonych od nich zaledwie o kilkadziesiąt mil⁴.

Już bodaj pierwszy „antropolog” – Herodot – dostrzegał różnokulturowość świata „jako żywą, pulsującą tkaninę, w której nic nie jest dane i określone raz na zawsze, lecz nieustannie przekształca się, zmienia, tworzy nowe relacje i konteksty”⁵. Jak podkreśla Ryszard Kapuściński, Herodot nie potępiał inności, lecz starał się ją poznać, opisać i zrozumieć. Można więc uznać, że to on pierwszy „uświadomił sobie wielość świata jako jego istotę”⁶. Różnice językowe, religijne, artystyczne, polityczne i ekonomiczne były i – na szczęście – ciągle jeszcze są faktem, któremu nie można zaprzeczyć, choć skądinąd można zarówno się w nim pogubić, jak i go polubić. „Kultura jest jak drzewo, jak baśniowe drzewo, którego każda gałąź ukształtowana jest inaczej, każdy kwiat ma swój własny kolor i zapach, każdy owoc specjalny smak” – wymownie pisał Kaj Birket-Smith⁷.

Żaden obraz czy nawet metafora przedstawiająca różnokulturowość nigdy nie będą ani pełne i wymowne, ani tym bardziej dokładne i ostateczne – zarówno z powodu niemożności ogarnięcia całego ludzkiego świata, jak i z powodu jego nieustannej dynamiki. W odniesieniu do różnokulturowości szczególnie dobrze potwierdza się powiedzenie, że „widać drzewa, lecz nie widać lasu”. Można dostrzec wiele szczegółów, wiele odmiennych zachowań i wytworów kulturowych, a jednocześnie nie można zrealizować niczego, co byłoby pełnym ich katalogiem – zestawieniem wszystkich odmiennych form.

Następnym pojęciem, które należy przywołać, jest **wielokulturowość**. Przyjmuję, że jest to uświadomione współwystępowanie na tej samej przestrzeni (albo w bezpośrednim sąsiedztwie bez wyraźnego rozgraniczenia, albo w sytuacji aspiracji do zajęcia tej samej przestrzeni) dwóch lub więcej grup społecznych o względnie odmiennych kulturowych (niekiedy też

⁴ A. R. Radcliffe-Brown, *Wyspiarze z Andamanów. Studia z antropologii społecznej*, przeł. A. Kościańska, M. Petryk, Kęty 2006, s. 108.

⁵ R. Kapuściński, *Podróże z Herodotem*, Kraków 2004, s. 107.

⁶ *Ibidem*, s. 203.

⁷ K. Birket-Smith, *Ścieżki kultury*, przeł. K. Evert-Vaedtke, T. Evert, Warszawa 1974, s. 8.

rasowych) cechach dystynktywnych: wyglądzie zewnętrznym, języku, wyznaniu religijnym, układzie wartości etc., które przyczyniają się do wzajemnego postrzegania odmienności z różnymi tego skutkami. Choć w tej definicji mówi się o przestrzennym wymiarze wielokulturowości, to w istocie chodzi o wymiar czasoprzestrzenny, jako że sytuacje wielokulturowe są nader dynamiczne. Istotne jest też to, że postrzeganie tej względnej odmienności odbywa się w optyce jednostek, niewielkich grup lokalnych, rówieśniczych czy sąsiedzkich. Ten stan łączy się nie tylko z postrzeganiem odmienności, ale i z różnorodnymi wzajemnymi relacjami.

Inaczej mówiąc: wielokulturowość to po prostu obiektywnie przejawiający się stan pluralizmu społeczno-kulturowego, niezależnie od świadomości tego stanu oraz takich czy innych ideologii mu towarzyszących (np. ideologii i polityki multikulturalizmu). Ten pluralizm to po prostu wielość ingrediencji – elementów składowych o charakterze kulturowym (ale też społecznym, ekonomicznym, a nieraz i politycznym). Cechą wielokulturowości nie jest jednak samo współwystępowanie tych różnorodnych elementów składowych, ale raczej przejawianie się między nimi zależności i powiązań, czy – mówiąc najszerzej – relacji, które mogą tworzyć nader misterne struktury.

Dla charakterystyki tych zjawisk nie wystarczą już proste opisy i konstatacje dyfuzjonistów, choć oczywiście wiele z ich idei jest ciągle aktualnych. Nie wystarczą też statyczne badania nad wielokulturowością. Zróżnicowanie kulturowe ludzi jest złożone, niezbyt trwałe i bez wyraźnie zarysowanych konturów oraz linii granicznych. Przeciwnie – współcześnie stało się ono zagmatwane, płynne i mało uchwytnie. Potrzeba tedy nowego spojrzenia. Można je dostrzec w koncepcji **transkulturowości** Wolfganga Welscha.

Wolfgang Welsch zasadnie konstatuje, że tradycyjna koncepcja kultury (dodajmy – w jej aspekcie dystrybutywnym) jest koncepcją różnicującą i wyodrębniającą, bo ujmującą kulturę w sposób homogeniczny, i jako taka nie opisuje adekwatnie współczesnego świata, gdyż nie radzi sobie z wewnętrznym zróżnicowaniem współczesnych kultur. Jest nie tylko nieadekwatna poznawczo, ale – nadto – (dodaje autor) ryzykowna normatywnie, jako że może prowadzić do separatyzmu, przyczyniać się do powstawania gett kulturowych, konfliktów politycznych i wojen. Dlatego koncepcja wielokulturowości powinna być tak uzupełniona, by nie akcentowała tradycyjnego separatystycznego rozumienia kultur – tyle że blisko ze sobą sąsiadujących. Autor przypomina, że dziś kultury nie mają struktury wyspowej,

gdyż w istocie straciły swą jednorodność i odrębność. Tak więc „charakteryzuje je przemieszanie i wzajemne przenikanie”⁸. To sugeruje, że należałoby inaczej nazwać nową koncepcję kultury. I Welsch – jak wiadomo – proponuje określić ją mianem „transkulturowości”. Dodać można, iż samo w sobie nazwanie tego spojrzenia „nową koncepcją kultury” jest propozycją na wyrost, bowiem koncepcja ta jedynie uczula na to, by wyraźniej widzieć powiązania i przepływy międzykulturowe, a mniej akcentować odmienności i różnice. Tak więc tę koncepcję należy raczej uznać za rozwinięcie oraz wydobycie niektórych konsekwencji dyfuzjonizmu.

Koncepcja transkulturowości zakłada, że kultury stanowią nader złożone, splątane, acz powiązane ze sobą sieci kulturowe. Są one konsekwencją procesów migracyjnych, złożonych światowych i lokalnych systemów komunikacyjnych, relacji gospodarczych i politycznych. Daje to takie konsekwencje, jak przede wszystkim hybrydyzacja kultury czy zanik rozróżnienia na „obce” i „nasze własne”.

Transkulturowość zarówno rozprzestrzenia się w makroskali, jak i dotyczy samych jednostek. Pojedynczy ludzie są więc hybrydami utworzonymi z bardzo różnych elementów kulturowych mających źródła w trudnych nieraz do zidentyfikowania obszarach kulturowych. I choć Welsch zastrzega, że transkulturowość nie jest cechą wyłącznie naszych czasów (przywołując między innymi Michela de Montaigne’a na dowód tego, że rysowała się już ona w początkach nowoczesności, oraz Friedricha Nietzschego, potwierdzającego, że była odczuwalna także w jej bardzo gorączkowym momencie), to przecież właśnie teraz mamy jej pełne przejawy.

Koncepcję transkulturowości traktuję jako dopełnienie wielokulturowego widzenia świata – dopełnienie, które jest niezbędne dla zrozumienia współczesnych mechanizmów funkcjonowania kultury. Koncepcja ta inspirowa, sporo wyjaśnia, ale jednocześnie przyczynia się do pewnej bezradności poznawczej. Tym trudniej bowiem opisać ową bezkształtną, ciągle zmieniającą się magmę kulturową, najczęściej niemającą określonych źródeł ani wyraźnej tożsamości.

Jak więc w świetle tych ustaleń rozumieć **międzykulturowość**? Jeśli pojęcie różnokulturowości wskazywało na samo kulturowe zróżnicowanie ludzkiego świata, to pojęcie międzykulturowości zwraca uwagę, że te

⁸ W. Welsch, *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, przeł. B. Susła, J. Wieteki, [w:] *Filozoficzne konteksty koncepcji rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, cz. 2, red. R. Kubicki, Poznań 1998, s. 203.

kulturowe różnice są żywe, że kreują one odmienne sytuacje, a wręcz wyzwania. Są to wszelkie możliwe relacje między kulturami: ocenianie (na co zwrócimy uwagę w następnej części tekstu), zaciekawienie, poznawanie, naśladowanie, zapożyczanie, konkurowanie, krytykowanie czy wręcz wyszydzanie, ale także – niestety – zwalczanie i niszczenie. Oczywiście uznajemy przy tym, iż to nie same wytwory kultury przejawiają te relacje, ale ludzie (jednostki i grupy) jako ich nosiciele, wyznawcy, użytkownicy. Problem więc w tym, by relacje międzykulturowe były możliwie harmonijne, a żeby takie były, potrzebna jest, wierzymy, między innymi odpowiednia edukacja, czemu poświęcona będzie ostatnia część artykułu.

W ludzkim różno-, wielo- i międzykulturowym świecie dostrzega się częste i niemal powszechne **przejawy porównywania i oceniania kultur**. Trudno powiedzieć, jakie są powody tej skłonności. Być może jest to jeden z warunków umożliwiających funkcjonowanie w świecie – kiedyś warunków bardziej pierwotnych i naturalnych, dziś raczej wtórnych i kulturowych. Przede wszystkim oceniane i porównywane ze sobą jest to wszystko, co w jakiś sposób inne od podmiotu oceniającego – w tym inni ludzie, inne zbiorowości i inne kultury. Skądinąd niezwykle łatwo przychodzi takie ocenianie – szczególnie z perspektywy pewnego poczucia wyższości, gdy mówi się o jakichś grupach i ich kulturach, że to „barbarzyńcy”, „ludzie pozbawieni cywilizacji” albo stanowiący „trzeci świat”.

Czy jest możliwe zrekonstruowanie powszechnie stosowanych przesłanek i kryteriów ocen zjawisk społeczno-kulturowych? Już dawno Hipolit Taine zauważył odnośnie sztuki, że kryteria te układają się stosownie do tego, co pożyteczne lub szkodliwe dla człowieka, co służy życiu lub zmierza do jego zniszczenia (i to nie tylko życia biologicznego, lecz również społecznego)⁹. Podobne poglądy wyrażają inni. Na przykład Arnold Hauser pisał, że ludzie akceptują w kulturze to, co łagodzi niepokój i zwiększa poczucie bezpieczeństwa, zmniejszając lęk przed życiem¹⁰. Można wtrącić, że owe przesłanki ocen (bo nawet nie ich kryteria) oparte są na odczuciach, na mniemaniach, na przypuszczeniach dotyczących tego, co rzekomo może być pożyteczne, a co nie, co może zwiększać poczucie bezpieczeństwa, a co – budzić poczucie zagrożenia. Nie należy jednak sądzić, że jakieś uniwersalne i instynktowne pragnienie bezpieczeństwa jest jedynym kryterium ocen.

⁹ Por. H. Taine, *Filozofia sztuki*, t. I, przeł. A. Sygietyński, Lwów 1911.

¹⁰ Por. A. Hauser, *Filozofia historii sztuki*, przeł. D. Danek, J. Kamionkova, Warszawa 1974, s. 72–73.

Jest też wszak wiele innych. Bronisław Malinowski, badając życie społeczno-artystyczne Trobriandczyków, zauważył, że w wytworach sztuki podoba im się to, co łączy się z potęgą, jest rzadkie i wzmocnione sławą oraz przejawia brak wyraźnego utylitarne go zastosowania¹¹.

Próby określania obiektywnych kryteriów oceny kultur (rozumianych jako systemy społeczno-kulturowe) podejmowano od dawna – na przykład w neoewolucjonizmie, w którym Leslie White wiązał te kryteria z ilością opanowanej energii przypadającej na jednego mieszkańca. Mimo iż owo kryterium jest nader obiektywne (bo jednoznaczne i mierzalne), to mamy poczucie jego małej subtelności zarówno w aspektach społecznych, jak i kulturowych¹². Należy więc szukać innych, bardziej wyrafinowanych.

Trzeba też podkreślić, że poniższy zestaw kryteriów to raczej teoretyczny model metodologiczny niżeli empiryczna rekonstrukcja stosowanych w praktyce ocen. Innymi słowy, są to kryteria, których, owszem, można się dopatrzeć w realnych aktach oceniania i porównywania, jednakże zazwyczaj nie w czystej postaci. Tutaj zwrócono uwagę na możliwość ich ogólnego i obiektywnego określenia – bez stosowania ewentualnych empirycznych konceptualizacji. Można zatem wyodrębnić opisane niżej **rodzaje kryteriów ocen** i wzajemnego porównywania systemów społeczno-kulturowych¹³.

Po pierwsze, złożoność struktury danego systemu społeczno-kulturowego to stopień jej skomplikowania, wyspecjalizowanie elementów i ich funkcji, efektywność ośrodków integracji etc. Jak łatwo zauważyć, rodowód intelektualny tego kryterium tkwi w ewolucjonizmie i neoewolucjonizmie, jednak mniej lub bardziej świadomie może być ono stosowane nawet w ocenach potocznych. Ot, coś, co jest bardziej rozbudowane, może być oceniane wyżej od czegoś, co jest prostsze i mniej skomplikowane. W ten sposób niezwykle złożone współczesne systemy społeczno-kulturowe (takie jak choćby cywilizacja zachodnia) są zazwyczaj lepiej oceniane niżeli proste, tak zwane prymitywne kultury przedpiśmienne (np. kultury Aborygenów australijskich).

¹¹ Por. np. B. Malinowski, *Jednostka, społeczność, kultura*, przeł. S. Kaprański, J. Obregębski, J. Piotrowski, Warszawa 2000, s. 135 i n.

¹² Por. L. White, *Rozwój kultury*, [w:] *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, red. W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, Warszawa 1975, s. 342 i n.

¹³ M. Golka, *Socjologia kultury*, Warszawa 2013, s. 253 i n.

W odniesieniu do tego kryterium należy jednak poczynić pewne zastrzeżenia. Otóż stopień złożoności struktury danego systemu jest trudny do określenia. Zależy to wszak nie tyle od wielkości danego systemu i jego dawności czy współczesności, ile od wnikliwości spojrzenia i możliwości dostrzeżenia w nim licznych wewnętrznych niuansów. I jeszcze jedna uwaga: nieskomplikowane systemy mogą mieć liczne walory – na przykład niezwykle prosty w formie obraz Pieta Mondriana bądź Paula Klee może okazać się bardziej wyrafinowany niżeli skomplikowany obraz barokowy.

Po drugie, stopień koherencji danego systemu społeczno-kulturowego to głównie spójność jego wzorów zachowań i wartości, ich wzajemne dopasowanie do siebie, w tym „spójność użytkowników” danej kultury. Po części kryterium to wynika z poprzedniego, a nawet może być uznane za jego rozwinięcie. Wszak system, który jest spójniejszy, można oceniać wyżej niż taki, który jest rozchwiany i przy okazji niestabilny.

Jednak i wobec tego kryterium należy wysunąć zastrzeżenia. Przede wszystkim nie bardzo wiadomo, jak obiektywnie badać, a tym bardziej mierzyć ową koherencję, jakie z kolei wobec niej zastosować kryteria. Poza tym kryterium dotyczące wewnętrznej koherencji systemu społeczno-kulturowego we współczesnym świecie nie jest łatwe do zastosowania z powodu jego wielokulturowości i transkulturowości. Obecnie mało który system społeczno-kulturowy jest monolityczny, spójny czy jednorodny pod względem kulturowym. Wreszcie, nawet gdyby tak było, to nie ma żadnych powodów, by uznawać to coś za jednoznacznie lepsze od systemu mniej spójnego, a bardziej różnorodnego.

Po trzecie, stopień społecznej identyfikacji z wzorami i wytworami danej kultury przez jej użytkowników i nosicieli jest w oczach socjologa znacznie bardziej adekwatnym kryterium niż wcześniejsze. Faktycznie, jeżeli przejawia się daleko idąca identyfikacja, jeżeli użytkownicy danej kultury uznają ją za swoją, to nie sposób zbagatelizować tej właściwości danego systemu społeczno-kulturowego. To kryterium może też być wzbogacone o rozpoznanie, jaka jest w danej zbiorowości skala zbieżności (*versus* rozbieżności) wartości uznawanych i wartości odczuwanych (według koncepcji Stanisława Ossowskiego¹⁴).

Trzeba jednak zauważyć, że i to kryterium wiąże się z trudnościami związanymi z tym, jak badać stopień przylegania danej kultury oraz

¹⁴ Por. S. Ossowski, *Dzieła*, t. III: *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa 1967.

uznawania jej za swoją przez jej nosicieli. Co, oprócz deklaracji, może być wyrazem takiej identyfikacji?

Po czwarte, kierunek dyfuzji wzorów i wytworów kultury (w tym wynalazków, idei, pomysłów artystycznych, obyczajów, instytucji, pojęć, a nawet słów etc.) to jedno z bardziej przekonujących kryteriów. Możliwość określenia, skąd i dokąd one płyną, co i ile dana kultura (*de facto* – dany system społeczno-kulturowy) zabiera, a co i ile daje innym, oraz jakie są wzajemne proporcje tych kierunków, byłaby nader trafnym, obiektywnym kryterium pozwalającym niemal w pełni ocenić dany system. Gdyby udało się w tym zakresie sporządzić jakiś bilans, sprawa byłaby całkowicie przejrzysta.

Niestety, takiego bilansu nie da się przygotować, porzostajemy więc zazwyczaj albo na odczuciach, albo na zdawkowej wiedzy historycznej czy antropologicznej, które podpowiadają, że ten i ten naród tyle światu dał, a ten i ten tyle wziął. Ale to nie jest jedyny problem związany ze stosowaniem owego kryterium. Inną okolicznością uniemożliwiającą uznanie go za obiektywne jest nie tylko fakt znacznego zamazania obrazu wędrówek wytworów kulturowych w bardziej odległej przeszłości, ale także to, że dyfuzja kulturowa była często związana z przymusem: z podbojami, z aneksją obcych ziem i grup je zamieszkujących oraz z narzucaniem im kultury zdobywców. Skądinąd także dzisiaj możemy się dopatrzeć pewnych tendencji swoście imperialistycznych wspierających procesy dyfuzji kulturowej (głównie w sferze kultury masowej i przemysłu rozrywkowego, ale też oprogramowania komputerowego czy pewnych idei politycznych).

Po piąte, funkcjonalność *versus* dysfunkcjonalność danej kultury wobec społeczności jej nosicieli i użytkowników – a w zasadzie wobec całego systemu społeczno-kulturowego – wydaje się niemal zupełnie obiektywnym sposobem oceniania i porównywania kultur. W istocie, jeżeli dana kultura dobrze służy ludziom, którzy w niej żyją, to jest to kultura znakomita. Zastanówmy się jednak, co to oznacza.

Przypomnijmy, że funkcje to te wszystkie skutki, które można zaobserwować, a które przyczyniają się do adaptacji i modyfikacji danego systemu i – tym samym – podtrzymują i umacniają jego trwanie i rozwój. Dysfunkcje natomiast to te wszystkie obserwowalne rezultaty, które zmniejszają możliwości adaptacji i modyfikacji systemu oraz negatywnie wpływają na dalsze jego trwanie. Dodajmy jeszcze, że tak zwane eufunkcje to działania obojętne, nieistotne dla systemu. Wydaje się, że nic tu nie budzi wątpliwości: kultura, która przyczynia się do swego trwania i trwania żyjącej w niej

zbiorowości, jest wyżej oceniana od kultury dysfunkcjonalnej, czyli takiej, która niejako przeszkadza w trwaniu i w rozwoju.

Jednakże i przy tym kryterium trzeba wysunąć pewne zastrzeżenia. Po pierwsze, pojawia się problem perspektywy czasu, z której owa funkcjonalność czy dysfunkcjonalność jest rozpatrywana. Wszak to, co było pożyteczne w jednym okresie, może przestać być pożyteczne w innym (np. pewne elementy kultury polskiej podczas zaborów odgrywały pożyteczną rolę, gdy obecnie mogą być barierą rozwoju). Ponadto istnieje poważny problem w adekwatnym określeniu „systemu”, „nadsystemu” etc. – i funkcji bądź dysfunkcji wobec nich. Na przykład to, co jest funkcjonalne dla elit, nie zawsze jest funkcjonalne dla całego społeczeństwa; to, co jest funkcjonalne dla jednego regionu, nie jest funkcjonalne dla całego kraju; to, co jest funkcjonalne dla religii, może być dysfunkcjonalne dla gospodarki. Wreszcie istniał i nadal istnieje poważny problem funkcjonalności dla własnej kultury i skrajnej dysfunkcjonalności wobec innych (np. kultura Hiszpanów była podczas podbojów Ameryki w pełni funkcjonalna dla siebie, natomiast całkowicie dysfunkcjonalna dla podbijanych zbiorowości indiańskich; w ogóle kultury cywilizacji zachodniej są funkcjonalne wobec siebie, a często dysfunkcjonalne w stosunku do innych kultur).

Po szóste, prestiż wynikający z zewnętrznych wobec kultury czynników – takich jak poziom gospodarczy, kondycja polityczna, poczucie wyższości *versus* niższości, nieraz też związane z nimi czynniki militarne – bywa często kryterium oceny kultur, a przede wszystkim ich zbiorowości (głównie państw, ale też całych cywilizacji). Jest to też oddziaływanie swoistych nadsystemów – na przykład wielkich cywilizacji, które stwarzają taką czy inną aurę oświeclającą *versus* zacieniającą pewne kultury jako składowe elementy tych nadsystemów. „Urok siły” nie przejawia się zapewne wszystkim, bywa jednakowoż powodem uznania, że „silny ma rację”, także w kulturze – niezależnie od tego, że jest to oczywiście mało subtelne i mało moralne kryterium. Nie można jednak z tego powodu całkowicie owego kryterium zbagatelizować, jako że zdarza się niekiedy, iż potęga gospodarcza, polityczna, militarna idzie w parze z rozwojem kultury symbolicznej (przede wszystkim sztuki). Dawny Egipt, antyczny, a później papieski Rzym, renesansowa Florencja czy wiktoriańska Anglia są tego dobrymi przykładami.

Oczywiście istnieją też inne kryteria. Ocena kultur zależna jest od aktualnego kursu politycznego kraju, w którym mieszka bądź z którym identyfikuje się oceniający; dają się także dostrzec klasowe uwarunkowania ocen;

zauważalne jest również akcentowanie niezwykłości, autentyzmu, odmienności innych kultur. Można zasadniczo stwierdzić, że niełatwo oceniać inne/obce grupy i ich systemy społeczno-kulturowe. Mimo takich pragnień oceny są – jak mogliśmy zauważyć – uwikłane w liczne okoliczności utrudniające, czy wręcz zamazujące ich klarowność. Być może przyczyną jest to, że same w sobie są aktami społeczno-kulturowymi, którym towarzyszy cechująca życie społeczne i kulturę ulotność, niepewność, względność.

Nie sposób zaprzeczyć, że **edukacja stanowi ofertę wejścia w świat wielu przejawów rzeczywistości** – w tym wielu kultur. Różnokulturowość, wielokulturowość, międzykulturowość, transkulturowość musimy zaakceptować, ba, musimy je polubić, bowiem są one immanentnym składnikiem współczesnego życia społeczno-kulturowego. Ruchliwość społeczna, uznanie praw człowieka, a w tym uznanie praw wszelkich mniejszości do bycia i wyrażania swej tożsamości, oraz procesy globalizacyjne zwiększają wielokulturowość świata i liczbę przejawów międzykulturowości, a jednocześnie wymuszają wychowanie i edukację zmierzające w kierunku ich akceptacji i harmonijnego funkcjonowania.

To edukacja wykształca nawyk poznawania i poruszania się w różnych epokach i różnych światach. Inna kultura nie musi być wtedy postrzegana jako zagrożenie, lecz staje się oknem na nowy krajobraz, nowe przestrzenie. Jest więc szansą na wzbogacenie dotychczasowych form widzenia świata. Edukacja stanowi tedy sposób wyprowadzania człowieka poza obręb jego wąskich środowiskowych uwarunkowań, przeżyć i doświadczeń.

Edukacja w interesującym nas aspekcie może przebiegać etnocentrycznie, może mieć przebieg rozproszony i nieukierunkowany, może wpływać na integrację z grupą większościową, a może też prowadzić do uznania odmienności kulturowych¹⁵. I o tę ostatnią przede wszystkim chodzi. Instytucjonalnie mamy tu do czynienia z różnymi formami: edukacją wielokulturową, edukacją międzykulturową, edukacją etniczną (czy szerzej – prowadzoną wobec grup mniejszościowych), jak również edukacją dwukulturową (dwujęzyczną). Sporo je różni, ale łączy dążenie do kształtowania wartości i postaw sprzyjających harmonijnym interakcjom w społeczeństwie wielokulturowym, stąd najlepiej byłoby nazywać je łącznie „edukacją dla wielokulturowości”. Dodać należy, że ze względów stylistycznych

¹⁵ Por. J. Nikitorowicz, *Pogranicze, tożsamość, edukacja międzykulturowa*, Białystok 1995, s. 56–58.

w tekście używam też często określenia „edukacja wielokulturowa”. Spróbujmy się jej przyjrzeć.

Edukację należy pojmować jako wszelkie oddziaływania, zarówno zinstytucjonalizowane, jak i nieformalne, zmierzające do kształtowania osobowości, a szczególnie postaw jednostki. Oddziałują tu wszystkie typowe środowiska wychowawcze, a więc rodzina, rówieśnicy, otoczenie sąsiedzkie (coraz rzadziej), przejawy życia społecznego, w których uczestniczymy (a w tym: kontakty codzienne i różne sytuacje społeczne, w jakich się znajdujemy, dowcipy, przywoływane anegdoty, obserwowane przykłady zachowań społecznych), typowe instytucje wychowawcze (przedszkola, szkoły, uczelnie, podręczniki szkolne, instytucje artystyczne), wytwory kultury (religia, literatura piękna, filmy, sztuki i spektakle teatralne, piosenki, czasem obrazy, rysunki i grafika), a wreszcie kultura masowa we wszystkich przejawach. Oczywiście znaczącym działaniem edukacyjnym dla wielokulturowości jest też to wszystko, co służy poznawaniu innych grup i ich kultur, wzajemnych relacji między nimi, w tym ich przeszłości, konfliktów – ich przyczyn oraz przebiegów, sposobów ich rozwiązywania i skutków. Tak więc etnologia, antropologia i socjologia same w sobie niosą przesłanki edukacyjne.

Nawet dawniejsza teoria edukacji, inspirowana funkcjonalizmem, sugerowała wyuczanie, oprócz normy niezależności i normy osiągnięć, także normy uniwersalizmu, ujmowanego jako zdolność do postrzegania ludzi w kategoriach ich członkostwa w społeczeństwie, oraz normy „wyodrębniania się”, ujmowanego poprzez interakcję jednostki z innymi ludźmi¹⁶. I choć przyjmuje się, że teoria funkcjonalistyczna odnoszona jest do społeczeństwa nieprzejawiającego wewnętrznych konfliktów (a przynajmniej takiego, w którym konflikty nie uwidaczniają się w stopniu skrajnym), to przecież ich uniknięcie i osiągnięcie konsensusu może być między innymi wynikiem takich właśnie działań edukacyjnych.

W złożonych, rozdzieranych konfliktami współczesnych społeczeństwach byłoby to za mało. Stąd popularność tak zwanej teorii oporu w edukacji, w której kładzie się akcent na manifestowanie kulturowych różnic, a nawet przeciwieństw, i wynikającą z tego konieczność nauczania się reprodukcji własnej kultury i/lub oporu, i/lub emancypacji¹⁷.

¹⁶ Por. Z. Melosik, *Współczesne amerykańskie spory edukacyjne*, Poznań 1994, s. 26–27.

¹⁷ *Ibidem*, s. 59.

Dodajmy, że w edukacji wielokulturowej kształtowaniu tych postaw musi towarzyszyć równoległe działanie zmierzające do wytworzenia postaw sprzyjających akceptacji innych kultur, umiejętności kontaktu z nimi oraz czerpania z nich pewnych wartości, słowem – przygotowujące do życia i pracy w społeczeństwie wielokulturowym. W tym zakresie można wyodrębnić cztery kierunki edukacji: (1) edukacja kulturowo odmiennych, (2) edukacja dla zrozumienia różnic kulturowych, (3) edukacja dla pluralizmu kulturowego, (4) dwukulturowa edukacja¹⁸. Kierunki te powinny być rozpisane na bardziej wyraziste zadania. Jedno jest pewne: nie wydaje się, by wystarczyła już tylko bierna akceptacja wielokulturowości, która skądinąd nigdy i nigdzie nie jest powszechna. Musi tu bowiem nastąpić swoiste przejście od postaw uznawanych – deklarowanych, do wartości odczuwanych i realizowanych.

Opierając się na pracach licznych autorów, można stwierdzić, że konkretne **zadania edukacji wielokulturowej** to:

Po pierwsze, propagowanie umiejętności rozumienia świata społecznego i umiejętności nieustannego poznawania go na nowo.

Po drugie, popularyzacja dostrzegania pluralizmu w świecie, jego złożoności, wielowariantowości, ale też powiązań, relacji, współzależności i różnorodnych całości obecnych w świecie, propagowanie jego polifonicznego widzenia oraz kształtowanie poglądu, że wielokulturowość i różnice wynikające z cech kulturowych są normalnym składnikiem życia społecznego. Z tym łączy się konieczność upowszechnienia oczywistego skądinąd poglądu, że społeczeństwa są złożone z wielości współistniejących, nakładających się na siebie i krzyżujących grup społecznych, które powinno się uznawać nie tylko za „niepodległe”, ale i za równowartościowe. Potrzebne jest w tym wypadku nie tylko dostrzeżenie różnorodności kulturowej, ale i nadanie jej wartości pozytywnej, uznanie za fakt korzystny i przyczynianie się do stworzenia instytucjonalnych ram dla przejawiania się owej różnorodności, a co za tym idzie – nauczanie respektu dla innych kultur i stylów życia, obecnych w nich wartości oraz ludzi je przejawiających. Niezbędne jest także odegoistycznienie jednostek i zaproponowanie im pojmowania siebie w sieci relacji z innymi.

Po trzecie, nauczanie tego, że pogląd na świat jednostki ukształtowanej przez jakąkolwiek kulturę nie jest poglądem przyjmowanym uniwersalnie,

¹⁸ Por. Z. Melosik, *Postmodernistyczne kontrowersje wokół edukacji*, Toruń – Poznań 1995, s. 117 i n.

a także pobudzenie do refleksji nad tym, że kryteria oceny świata obecne w jednej kulturze albo cywilizacji (np. zachodnioeuropejskiej) nie są uniwersalne.

Po czwarte, nauczanie umiejętności traktowania różnicy, odmienności, zmiany, konfliktu jako kategorii naturalnych oraz uczenie umiejętności różniczenia między twórczymi a destrukcyjnymi konfliktami i przeobrażania tych ostatnich w te pierwsze. Ważne także jest poznanie przyczyn i motywów zachowań przedstawicieli innych kultur.

Po piąte, propagowanie umiejętności rozpoznawania własnych zdolności i ograniczeń oraz umiejętności pokonywania własnych niepożądanych popędów i destrukcyjnych zachowań. Mieści się tu także nauczanie opamiętania emocjonalnego przy reakcjach na przedstawicieli innych kultur i stylów życia oraz sugerowanie oporu przeciwko przedmiotowemu traktowaniu człowieka z powodów różnic kulturowych, przeciwko jego wykluczeniu i wynikającemu z tego cierpieniu, przeciwstawianie się stygmatyzacji innych grup oraz ich kultur i przełamywanie negatywnych stereotypów na temat innych; propagowanie ufności w kontaktach międzyludzkich; korygowanie „krótkowzroczności” i uczenie umiejętności podawania obiegowych poglądów w wątpliwość, a tym samym uwalnianie od automatycznej zgody z najbliższym otoczeniem. Niezbędne jest przy tym uwolnienie od poczucia ksenofobii i megalomanii; przewyciężanie odrazy do tego, co nie jest zgodne z naszymi normami i naszymi tabu; krytyczna refleksja nad własną kulturą i własną grupą.

Po szóste, nauczanie możliwości przejęcia elementów innych kultur do własnej kultury, do własnego systemu wartości, do wzorów zachowań, do myślenia o świecie – i ukazywanie tkwiącego w tym uroku. Ważne jest także w tym miejscu ukazywanie inności jako zjawiska interesującego i inspirującego, przedstawianie jej w przyjaznym świetle.

Zadaniem edukacji jest zaciekawic odmiennością, zrozumieć ją i traktować jako bodźcującą, wykazywać, że nie ma rzeczy obcej, która w pewnych warunkach nie mogłaby stać się swoją, i z drugiej strony każda rzecz swoją mogła być kiedyś obca – pisze Jerzy Nikitorowicz¹⁹.

Istotne jest też uczenie przejmowania rozwiązań, które wynaleźli inni w „swych dolinach, na swych polanach i na swych wyspach”, a także

¹⁹ J. Nikitorowicz, *Pogranicze...*, *op. cit.*, s. 125.

uczenie umiejętności dokonywania wyboru między różnymi propozycjami kulturowymi.

Po siódme, upowszechnienie idei, zgodnie z którą jeżeli w społeczeństwie istnieje grupa dominująca, to jej zadaniem jest opieka nad grupami mniejszościowymi i pomoc w ich rozwoju; to zadanie może być szerzej rozumiane jako uczenie poczucia odpowiedzialności nie tylko za siebie i za własną grupę, ale także za innych, za całe społeczeństwo czy wręcz świat.

Po ósme, dążenie do stworzenia równomiernego charakteru pozycji społecznych członków różnych grup kulturowych, dążenie do stworzenia równych szans dla wszystkich, a także wspieranie każdego w poszukiwaniu odpowiedniego dla niego miejsca.

Po dziewiąte, propagowanie umiejętności porozumiewania się z innymi ludźmi i negocjacji jako formy rozwiązywania konfliktów; to z kolei wymaga zmian w mechanizmach i środkach kompetencji komunikacyjnych, które za Fredem L. Casmirem można określić jako: (a) otwartość w formułowaniu zarówno środków, jak i celów interakcji, (b) zdolność poszerzania granic i sposobu komunikacji, (c) zdolność pozytywnej odpowiedzi na intencjonalne akty komunikacyjne innych, (d) zorientowanie ku przyszłości, czyli poszukiwanie tego, co rozpoczyna i inicjuje oraz – przede wszystkim – podtrzymuje, a nie zamyka konkretną interakcję²⁰.

Po dziesiąte, łagodzenie nadmiernych różnic w tych wartościach i wzorach zachowań, które w różnych grupach są wzajemnie sprzeczne, a przy tym wywołują konflikty (np. leniwość, żebractwo, brudzenie, fundamentalistyczna religijność na tle wartości i wzorów zachowań charakterystycznych dla cywilizacji zachodniej, często mających odmienny charakter).

Wreszcie specjalnym zadaniem edukacji dla wielokulturowości jest nauczenie tak zwanej „wielokulturowej kompetencji działania”, czyli osobistych umiejętności koniecznych do funkcjonowania w jakimkolwiek wielokulturowym społeczeństwie²¹. Wymaga tego globalna liberalna gospodarka, konieczność umiejętności pracy w różnych warunkach i często na różnych kontynentach, osobista umiejętność radzenia sobie

²⁰ Por. F. L. Casmir, *Komunikacja ludzka w perspektywie wielokulturowej*, [w:] *Komunikacja międzykulturowa. Zderzenia i spotkania*, red. A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tyszyńska, Warszawa 1996, oraz idem, *Budowanie trzeciej kultury: zmiana paradygmatu komunikacji międzynarodowej i międzykulturowej*, [w:] *Komunikacja międzykulturowa...*, op. cit.

²¹ Por. B. Bartz, *Idea wielokulturowego wychowania w nowoczesnych społeczeństwach*, Duisburg – Radom 1997, s. 162 i n.

w warunkach konkurencji o miejsca pracy, jak również umiejętność radzenia sobie ponadnarodowych firm w warunkach gospodarki globalnej, dążenie do osiągnięcia celów gospodarczych drogą mediacji i negocjacji między partnerami. Owa „wielokulturowa kompetencja działania” to między innymi umiejętność nawiązywania i utrzymywania pozytywnych kontaktów, umiejętność zdobywania aprobaty przy zdolności kierowania procesem interakcji, tolerancja dla sprzeczności i ambiwalencji wraz z umiejętnością rozwiązywania tych sprzeczności, umiejętność zmiany ról, wchodzenia w położenie innych. To wszystko z kolei wymaga cierpliwości i wytrwałości, grzeczności, umiejętności otwierania się na nowe środowiska i sytuacje, wyrozumiałości, a nawet respektu dla innych.

*

W efekcie, w wyniku edukacji należy nauczyć pojmowania ludzi jako wartości oraz pojmowania ich tożsamości jako wieloaspektowych procesów, zaś relacji międzyludzkich jako gry o sumie dodatniej. Nie jest to zadanie łatwe, lecz należy wierzyć, że jest niezbędne i – ostatecznie – okaże się skuteczne.

INTERCULTURAL CHALLENGES AND CONFESSIONS

Abstract: The article starts with a discussion of such crucial concepts as: multiculturalism, transculturalism and interculturalism. It is a point of departure to present different types of assessment and comparison of socio-cultural entities. It allows to praise the role of education and discuss the role of multicultural education in the last part of the article.

Key words: multiculturalism, transculturalism, comparison of cultures, multicultural education

TADEUSZ PALECZNY¹

WYMIARY ANALIZY RELACJI MIĘDZYKULTUROWYCH

Słowa kluczowe: relacje międzykulturowe, podmioty relacji, wielokulturowość, pluralizm

KATEGORIE ANALIZY RELACJI MIĘDZYKULTUROWYCH

Stosunki międzykulturowe to zespół bardzo rozległych zjawisk zachodzących między ludźmi i grupami, które oni tworzą. Istnienie wzajemnych, jednokierunkowych, dwustronnych lub wielostronnych, wieloelementowych układów relacji zakłada istnienie co najmniej dwóch podmiotów biorących w nich udział. Układy relacji obejmują zasadę wzajemności bądź jednostronności wpływu między co najmniej dwoma elementami, uczestnikami, aktorami, podmiotami indywidualnymi bądź zbiorowymi. W rzeczywistości istnieje sieć wielokrotnych i wielostronnych powiązań międzykulturowych w różnych konfiguracjach układów strukturalnych. Układy te przybierają różne postaci i formy, zależnie od przyjętego modelu teoretycznego, ideologicznego i politycznego, mającego długi, historyczny rodowód i religijne, rasowe bądź narodowe podłoże. Sieć zależności między grupami kulturowymi oraz ich członkami ma różne wymiary: polityczny, ekonomiczny, normatywno-prawny, wynikające z wielopokoleniowej praktyki i doświadczeń formowania wzajemnych relacji na kilku poziomach: lokalnym, regionalnym, krajowym, państwowym, ponadpaństwowym, międzynarodowym. Podmiotami w relacjach międzykulturowych są zarówno ludzie, jak i tworzone przez nich grupy kulturowe oraz związki społeczne, z których

¹ Prof.; Instytut Studiów Międzykulturowych, Uniwersytet Jagielloński;
e-mail: tadeusz.paleczny@uj.edu.pl.

najważniejszą rolę odgrywają państwa, organizacje i instytucje polityczne oraz ekonomiczne, kontrolowane przez jedną grupę dominującą bądź wszystkie wchodzące w skład społeczeństwa obywatelskiego grupy kulturowe. W praktyce nakładają się na siebie różne wymiary oraz poziomy relacji międzykulturowych, mieszają się ze sobą i łączą względy oraz czynniki rasowe, religijne, etniczno-narodowe, językowe, a także determinanty związane ze sposobami sprawowania władzy, typami panowania, dystrybucji dóbr i zarządzania zasobami – w tym ludzkimi – pozostającymi w dyspozycji grupy kulturowej. Miejsce, pozycja i znaczenie grup kulturowych w sieci wzajemnych powiązań zależy od wielu czynników, przede wszystkim jednak od wielkości populacji, zasięgu terytorialnego, stopnia uniwersalizmu wartości i kodów symbolicznych (w tym języka i religii), poziomu organizacji politycznej i ekonomicznej, rozwoju technologicznego, zdolności do realizacji własnych interesów grupowych.

Stosunki międzykulturowe można rozpatrywać w perspektywie interaktywnej, indywidualistycznej, nominalistycznej, jako relatywnie wysoce uporządkowane (o różnym stopniu formalizacji i strukturalizacji) ciągi wzajemnych oddziaływań co najmniej dwóch osób wywodzących się z odmiennych kultur. Kryteria zróżnicowania i odrębności mogą być wielorakie, od kulturowych (takich jak przynależność rasowa, etniczna, płeć, macierzysty język, wyznanie), przez polityczne (typ panowania, dominujące normy, ideologie, typ i ustrój państwa), po społeczno-ekonomiczne (status majątkowy, pozycja i rola, przynależność korporacyjna etc.). Niemożliwe jest wręcz wskazanie w jednym schemacie analitycznym wszystkich kryteriów sytuujących ludzi na różnych skalach odmienności, począwszy od dychotomii rasowych, religijnych, płciowych, politycznych czy ekonomicznych, poprzez gradacyjne, wielopoziomowe i wielopolowe złożone układy interwałowe według kryteriów zarówno jakościowych, jak i ilościowych, po najbardziej skomplikowane, wielowymiarowe, dynamiczne układy wielokulturowe, funkcjonujące jako modele pluralistyczne. Pluralizm osiąga teoretyczną i praktyczną – w tym polityczną – pełnię, gdy przybiera postać normatywnej, prawnej sankcji państwowej dla historycznie wyłonionych wzorów zależności między jednostkami/obywatelami i grupami kulturowymi.

Uczestnikami, aktorami, podmiotami w stosunkach międzykulturowych na poziomie osobniczym, interpersonalnym oraz grupowym są ludzie oraz tworzone przez nich zbiorowości wraz ze wszystkimi wzorami społecznymi i organizacji. W złożonej sieci relacji interkulturowych można wyróżnić dla celów analitycznych trzy współwystępujące ze sobą poziomy:

(1) interpersonalny, jednostkowy, (2) mikrospołeczny, wspólnotowy, prenarodowy, (3) makrospołeczny, narodowy, postnarodowy.

Stosunki międzykulturowe można rozpatrywać na poziomie postaw, motywacji i tożsamości jednostek. Tożsamość kulturowa jest natomiast wytworem zbiorowej tradycji i sieci powiązań interpersonalnych. Dla celów analitycznych można skoncentrować się na jednym poziomie czy wymiarze relacji międzykulturowych, ale – mówiąc w uproszczeniu – to tak, jakby rozpatrywać strukturę materii poprzez wyjaśnianie powiązań atomów na poziomie kwantowym albo funkcjonowanie organizmu ludzkiego na poziomie komórkowym. Stosunki międzykulturowe prowadzą do wyłaniania tożsamości dominujących, modalnych, reprezentatywnych dla danej kultury i stanowiącej jej podmiot grupy. Niemniej, przy całej atrakcyjności tego sposobu podejścia i wyjaśniania realnych konsekwencji różnych powiązań i odniesień między kulturami na poziomie subiektywnym, istnieje cała sfera czynników determinujących owe sposoby przeżywania i interpretowania „swojskości” i „obcości”, podobieństw i różnic kulturowych. Należą do nich takie czynniki, jak cechy terytorium i rodzaj więzi historycznych z nim związanych, usytuowanie grupy w przestrzeni i warunki środowiska naturalnego, skład populacji i jej atrybuty demograficzne, rodzaj stosunków władzy, stan rozwoju infrastruktury, sposoby gospodarowania i wiele innych.

Modele stosunków międzykulturowych można także nie tyle sprowadzić do ujęć intersubiektywnych – przez pryzmat typologii tożsamości – ile ukazać w ciągu dynamicznych mechanizmów i procesów kształtowania powiązań i zależności międzygrupowych. Głównymi kategoriami analizy stają się wówczas modele procesów globalizacji, asymilacji, uniwersalizacji, transkulturacji, hybrydalizacji, synkretyzacji, transgresji, dyfuzji, separacji, antagonizmu, segregacji etc. Trudno o pełen wykaz wszystkich możliwych ujęć procesów kształtowania relacji międzykulturowych, jednak w naukach społecznych i o kulturze dominują obecnie modele interpretujące je w kontekście globalizacji i uniwersalizacji. Kontrapunktem dla modeli opartych na systemowych ujęciach w rodzaju „społeczeństwa sieci”², globalnych powiązań transnarodowych³, semiologicznych interpretacji znaczeń⁴, zjawisk

² M. Castells, *Siła tożsamości*, przeł. S. Szymański, Warszawa 2009.

³ U. Hannerz, *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, przeł. K. Franek, Kraków 2006.

⁴ C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M. Piechaczek, Kraków 2005.

globalizacji⁵, „systemu-świata”⁶ stają się koncepcje ukazujące różnice międzykulturowe w układach lokalnych, regionalnych i narodowych. W tym obszarze pojawiają się liczne i oparte na studiach przypadków modele relacji międzykulturowych, różnokulturowych, wielokulturowych, odzwierciedlające wielorakie realnie istniejące przypadki odstępstw od globalizacyjnych syntez.

Kolejna perspektywa polega na przyjęciu różnych wzorów pluralizmu, opisujących zarówno skład, różnorodność, jak i sposoby powiązań strukturalnych między elementami analizowanych układów lokalnych, regionalnych, narodowych, transnarodowych, globalnych. Pluralizm jest teoretycznym odwzorowaniem powiązań strukturalnych pomiędzy elementami składowymi społeczeństwa obywatelskiego. Modele pluralizmu uwzględniają znaczenie czynników: oprócz cech grupy kulturowej, takich jak wielkość, dziedzictwo, język, rasa, etniczność, poziom organizacji, także stosunki władzy, formę, ustrój, typ demokracji (lub jej brak). W tym obszarze opisów i wyjaśnień stosunków międzykulturowych pojawiają się pojęcia monocentryzmu, bicentryzmu i policentryzmu, homogenizacji i heterogenizacji, monowalencyjności, biwalencyjności i poliwalencyjności⁷, pluralizmu zewnętrznego i wewnętrznego⁸, modeli synkretycznych oraz hybrydalnych w różnych wymiarach organizacji przestrzennej: lokalnej, regionalnej, narodowej, międzynarodowej. Dla wskazanych podejść właściwe są różne modelowe prezentacje transkulturowych powiązań w systemy normatywno-prawne, organizacyjno-instytucjonalne, polityczno-państwowe. Tłem i kontekstem praktycznym dla tych modeli stają się zjawiska federalizmu, republikanizmu, związków państw i kultur w prawnych i ustrojowych wymogach układów normatywnych. Ten obszar analizy właściwy jest naukom politycznych, prawu, stosunkom międzynarodowym. Dominuje w nich perspektywa strukturalna, formalno-prawna, polegająca na próbie diagnozy, opisu i wyjaśnienia stanu stosunków z punktu widzenia normatywnego, czyli tego jak powinno być, ale w rzeczywistości nie jest.

⁵ Z. Bauman, *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika*, przeł. E. Klekot, Warszawa 2000; A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2001.

⁶ I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, przeł. K. Gawlicz, M. Starnawski, Warszawa 2007.

⁷ A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996.

⁸ J. Smolicz, *Współkultury Australii*, Warszawa 1999.

Tabela 1. Wymiary i kategorie analizy stosunków międzykulturowych

Wymiary analizy	Podmiotowy	Przedmiotowy
Psychokulturowy	jednostka, człowiek, przynależność rasowa, etniczna, płeć, wyznanie	tożsamość kulturowa, postawa, etnofobia, patriotyzm, monowalencja, biwalencja, poliwalencja, interakcja, antagonizm, dyskryminacja, integracja, adaptacja, wykluczanie/włączenie (inkluzja/ekskluzja)
Mikrospołeczny	rodzina, ród, szczerp, plemię, kasta, subkultura, zbiorowość lokalna, regionalna, firma rodzinna	odrębność, wspólnotowość, lokalność, regionalizm, separacja, segregacja, asymilacja, akulturacja
Makrospołeczny	grupa etniczna, naród, cywilizacja, państwo, organizacja międzyrządowa, pozarządowa, korporacja	relacje mniejszość – większość, integracja, separacja, segregacja, konflikt, antagonizm, homogenizacja, heterogenizacja, monocentryzm, wielokulturowość, pluralizm, transkulturowość, akulturacja, inkulturacja, uniwersalizacja kulturowa, globalizacja

Źródło: opracowanie własne.

W ujęciu podmiotowym psychokulturowym dominuje koncentracja na człowieku, jego przeżyciach, stanach emocjonalnych, behawioralnych reakcjach na sytuację kontaktu kulturowego. Z natury rzeczy ujęcia te mieszczą się w ramach teorii psychologicznych i polegają na opisie, analizie i wyjaśnieniu przemian osobowości i tożsamości jednostek w sytuacji wielokulturowości. Przebieg oraz następstwa interpersonalnej interakcji międzykulturowej bywają różne, zależnie od wielu czynników kształtujących jej położenie w niejednorodnym, podwójnym lub wielokulturowym środowisku społecznym. Konsekwencje psychologiczne kontaktu kulturowego bywają różnorakie i są opisywane w kategoriach właściwych psychologii. Procesy przystosowania i akceptacji bądź wykluczania, alienacji i marginalizacji w obcych środowiskach kulturowych są następstwem transferu przestrzennego, dobrowolnej migracji, turystyki, eksploracji, osiedlenia bądź przymusowego przesiedlenia, ekspulsji, wygnania. Zależnie od motywacji jednostki, jej nastawienia, usytuowania w przestrzeni społecznej, intencji, oczekiwań, nastawień, kompetencji, wyjaśniane są zjawiska przyspieszonej

bądź opóźnionej asymilacji i akulturacji, wraz z podobnymi w wielu koncepcjach fazami przystosowania, od szoku kulturowego, dysonansu poznawczego, samonienawiści, autodeprecjacji, poprzez oswojenie, akceptację, wojowniczość, entuzjazm, po akulturację i asymilację behawioralną, identyfikacyjną i symboliczną⁹. Zjawiskom przystosowania jednostek, ich asymilacji, poświęcone są liczne modele psychokulturowe. Skomplikowane procesy kształtowania podwójnej bądź potrójnej tożsamości kulturowej odpowiadają socjologicznym ujęciom przemian grupy kulturowej. Położenie jednostki, tempo przemian jej tożsamości zależą od statusu społecznego, ekonomicznego, politycznego rodzimej grupy kulturowej. Jednostki asymilują się do innych kultur wraz z grupą, przemianami wzorów więzi społecznej, zwykle w modelu od monocentryczności, jednorodności językowej, monoreligijności, przez bilingwizm i dwukulturowość, po poliwalencyjny, heterogenny typ tożsamości zuniwersalizowanego pluralisty. Psychokulturowe ujęcie przedmiotowe koncentruje się na opisie i konstruowaniu modeli przemian tożsamości w sytuacji kontaktu międzykulturowego i zderzenia kultur. Do tej grupy teorii zaliczyć można psychokulturowe podejście Geerta Hofstede'a¹⁰ i proksemikę Edwarda Halla¹¹.

Ujęcia mikrostrukturalne polegają na opisie i wyjaśnianiu konsekwencji kontaktu kulturowego na poziomie wspólnotowych, pierwotnych grup kulturowych, takich jak rodzina, plemię, grupa krewniacza, klan, kasta, społeczność lokalna, parafialna, wioskowa. W zasadzie teorie i koncepcje kontaktu międzykulturowego właściwe dla tego poziomu wyjaśnienia zdominowane są przez antropologię, etnologię, mikrosocjologię czy mikrohistorię. Jest to wymiar, w którym występuje wiele koncepcji i teorii, włącznie z klasycznymi teoriami dyfuzjonizmu, kognitywizmu, funkcjonalizmu i strukturalizmu. Obecnie wymiar psychokulturowy i mikrostrukturalny relacji międzykulturowych obejmuje mnogość i różnorodność podejść związanych z analizą relacji międzykulturowych w rozmaitych kontekstach lokalno-regionalnych. Przykładowo może chodzić o wzory asymilacji ludności rdzennej w układach lokalnych, przystosowania mniejszości etnicznych,

⁹ M. Gordon, *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origins*, New York 1964.

¹⁰ G. Hofstede, *Kultura i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, przeł. M. Durska, Warszawa 2000.

¹¹ E. Hall, *Ukryty wymiar*, przeł. T. Hołówka, Warszawa 1997.

w tym terytorialnych grup regionalnych, do szerszych układów integracji, zjawiska migracji łańcuchowej i tworzenia lokalnych wielkomiejskich zbiorowości migracyjnych, jak na przykład góralska w Chicago czy romska w Polsce. Uczestnikami, aktorami, podmiotami, głównymi kategoriami analitycznymi w tych modelach opisu i wyjaśniania stają się lokalne wspólnoty regionalne i etniczne, takie jak Katalończycy w Hiszpanii, Ślązacy czy Kaszubi w Polsce, mieszkańcy Quebecu w Kanadzie, ale także zbiorowości imigracyjne czy lokalne społeczności kulturowe w rodzaju Polonii nowojorskiej, mieszkańców Chinatown czy górali podhalańskich w kontekście unifikacji europejskiej¹².

Trzeci poziom analizy makrostrukturalnej dotyczy socjologicznej, politologicznej, prawnej i ekonomicznej metody wyjaśniania stosunków pomiędzy narodami, państwami, cywilizacjami, zbiorowymi układami integracji wyłonionymi w długim procesie historycznym. Są to klasyczne teorie procesów narodotwórczych, zderzenia cywilizacji, wielokulturowości i pluralizmu, globalizacji, poczynając od koncepcji Maxa Webera¹³, Floriana Znanieckiego¹⁴, poprzez ujęcia Francisa Fukuyamy¹⁵, Manuela Castellsa¹⁶, po modele Zygmunta Baumana¹⁷, Samuela Huntingtona¹⁸, Immanuela Wallersteina¹⁹.

PODMIOTY RELACJI MIĘDZYKULTUROWYCH

Stosunki międzykulturowe zachodzą nie tyle między abstrakcyjnymi, niemającymi sztywnych granic, płynnymi kulturami, ile pomiędzy jednostkami i grupami o określonej, relatywnie wyrazistej tożsamości kulturowej i poczuciu przynależności. Z upływem czasu, w miarę uniwersalizacji, jakiej podlegają kultury, tożsamość ta coraz bardziej się relatywizuje, upływnia, ulega

¹² T. Paleczny, *Interpersonalne stosunki międzykulturowe*, Kraków 2007.

¹³ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, przeł. D. Lachowska, Warszawa 2002.

¹⁴ F. Znaniecki, *Współczesne narody*, przeł. Z. Dulczewski, Warszawa 1990.

¹⁵ F. Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1992.

¹⁶ M. Castells, *Siła...*, *op. cit.*

¹⁷ Z. Bauman, *Globalizacja...*, *op. cit.*

¹⁸ S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2000.

¹⁹ I. Wallerstein, *Analiza...*, *op. cit.*

zwielokrotnieniu, dostosowując się do zmiennych wymogów społeczeństw już nie jednorodnych kulturowo, lecz wielokulturowych, pluralistycznych złożonych całości społeczno-politycznych. Strukturę monocentrycznych, homogenicznych kulturowo, unitarnych politycznie, odrębnych językowo i religijnie grup prenarodowych i narodów coraz bardziej wypierają modele organizacji pluralistycznych, wielokulturowych, międzynarodowych, związkowo-federacyjnych państw o złożonej wewnętrznej sieci zależności.

Stosunki międzykulturowe przybierają różne formy, wzory i modele, w zależności od wielu czynników, kontekstów i uwarunkowań politycznych czy ekonomicznych. Odbywają się na różnych poziomach, między poszczególnymi ludźmi, małymi grupami w rodzaju rodzin, grup rówieśniczych, wspólnot sąsiedzko-lokalnych, regionalnych, etnicznych, narodowych, cywilizacyjnych. Mają aspekty: terytorialny, rasowy, etniczno-narodowy, religijny, językowy, płciowy. Na kryteria te nakładają się wzory panowania, kształtowania hierarchii społecznych, systemów organizacji politycznej i ekonomicznej każdej z grup, jak również rodzaje komunikacji i wymiany informacji, przepływu wytworów materialnych i duchowych każdej z grup.

Wchodzi w grę dyfuzja, transkulturowanie, transgresja, procesy wymiany materialnej, towarów, pieniądza, jak również wytworów kultury symbolicznej, idei, pomysłów, patentów, utworów muzycznych, artystycznych, wzorów organizacji społecznej, dzieł literackich, filmowych, sztuk teatralnych, wielu różnego rodzaju kreacji poszczególnych kultur. W miarę upływu czasu historycznego, w fazie komunikacji multimedialnej, dochodzi do niebywałego w dziejach ludzkości intensyfikowania, wzrostu natężenia przepływu wytworów wszystkich kultur. Komunikacja międzykulturowa nie ogranicza się do przekraczania barier celnych, terytorialnych, językowych, w postaci eksportu/importu wynalazków kultury materialnej i duchowej, lecz nabiera formy totalnej wymiany w przestrzeni komunikacyjnej Internetu. Obecna kultura to przestrzeń dostępna dla każdego posiadacza komunikatora, telefonu, telewizora, komputera z szeregiem błyskawicznie modyfikowanych i ulepszanych interfejsów. Przestrzeń ta tworzy ramy dla zupełnie nowego modelu relacji międzykulturowych, w coraz większym stopniu uwolniona od sztywnych, co nie znaczy: zanikających, lecz ulegających transformacji, reguł odrębności językowej, rasowej, etniczno-narodowej, religijnej, a nawet płciowej.

Tabela 2. Kryteria wyodrębnienia terytorialnych grup kulturowych

Kryterium/ układ	Lokalny	Regionalny	Narodowo- -państwowy	Cywilizacyjny
Rasa	lokalne skupiska plemienne Indian w USA, Brazylii, Kanadzie, RPA	biała ludność w RPA	jednorodne rasowo grupy narodowe i społeczeństwa obywatelskie w Afryce, Europie	europejska, afrykańska, azjatycka
Etniczność	Dinkowie, Kołderasze, Apacze	Retoromani, Baskowie, Kurdowie	naród francuski, niemiecki, szwedzki	Słowianie, Germanie, Arabowie, Amerykanie, Europejczycy
Religia	kulty lokalne	macumba, umbanda, pejotyizm	judaizm, katolicyzm	protestantyzm, prawosławie, szyityzm
Język	gwary, dialekty	suahili, kantoński, kaszubski	ukraiński, węgierski, polski	angielski, hiszpański, mandżurski, arabski
Typ panowania	charyzmatyczne tradycyjne	tradycyjne	tradycyjne legalistyczne	legalistyczne
Rodzaj komunikacji	werbalna, interpersonalna, przedpiśmienna	werbalna, symboliczna, interpersonalna	symboliczna, piśmienna, pośrednia	symboliczna, postpiśmienna, wirtualna

Źródło: opracowanie własne.

Ujmując rzecz najprościej: na poziomie nominalistycznym różne warianty zależności międzykulturowych, układające się we wzory i modele teoretyczne, ideologiczne i polityczne, zachodzą między realnymi, konkretnymi podmiotami. Podmiotami tymi są ludzie organizujący się w różne związki i grupy o odmiennym stopniu złożoności i organizacji formalnej, od najprostszyc, rodowych, plemiennych, przez lokalne, regionalne, etniczne, prenarodowe, następnie narodowe, po ponadnarodowe, międzynarodowe, między państwowe, cywilizacyjne, aż – przynajmniej w ujęciu modelowym – po globalne, ogólnoludzkie. Na każdym z krzyżujących się ze sobą poziomów analitycznych występują dominujące wzory uspołecznienia,

organizacji wewnętrznej grup kulturowych, jak również – utrwalone ideologicznie i politycznie – wzory relacji z innymi kulturami. Relacje te tworzą się w długim procesie historycznym, obejmującym tradycję kultur przedpiśmiennych i piśmiennych, od starożytności, poprzez średniowiecze, aż do fazy późnej nowoczesności. Procesom przemian relacji międzykulturowych towarzyszyły co najmniej dwie rewolucje i kilka wielkich przełomów. Pierwsza rewolucja oznaczała przejście od kultur niepiśmiennych do piśmiennych. Wynalezienie pisma i umiejętność posługiwania się pozawerbalnymi, pisemnymi, symbolicznymi kodami komunikacyjnymi oddziela fazę dzikości i barbarzyństwa od rozwiniętych cywilizacji, poziom grup pierwotnych, prenarodowych, wspólnot krwi, od fazy kultur symbolicznych, wspólnot etnicznych, połączonych więzią językową, religijną i narodową. Kolejną rewolucją było wynalezienie druku, prowadzące do przeskoku od wzorów organizacji wspólnotowej, opartej na dominacji więzi krewniaczych, do organizacji narodowych grup symbolicznych, opartych na podzieleniu takich samych wzorów, norm i wartości. Trzecia wielka rewolucja oznacza wynalezienie i zastosowanie w komunikacji środków postpiśmiennych: radia, telewizji, zwłaszcza zaś łączących wszystkie istniejące wcześniej techniki porozumiewania się wirtualnych, multimedialnych przestrzeni sieciowych Internetu²⁰.

Trzy rewolucje w obszarze wzorów komunikacji międzykulturowej: przejście od kultur przedpiśmiennych do piśmiennych, od opartych na rękopiśmiennictwie do wynalezienia i upowszechnienia druku, aż po zastosowanie technik komunikacji multimedialnej, foniczno-wizualnej w sieciach umożliwiających interaktywność relacji, dzielą historię kultur i komunikacji międzykulturowej na trzy fazy, trzy poziomy organizacji: prenarodowej (pierwotnej, przedpiśmiennej wspólnoty realnej, monocentrycznej, etnocentrycznej, rodowo-plemienno-etnicznej, lokalnej, regionalnej, opartej na pokrewieństwie, na dominacji modelu panowania charyzmatyczno-tradycyjnego), narodowej (homogenicznej, wspólnotowo-symbolicznej, monocentrycznej, unitarnej, piśmiennej, tradycyjno-legalistycznej) i postnarodowej (wspólnoty wyobrażonej, postpiśmiennej, multimedialnej, pluralistycznej, heterogenicznej, policentrycznej, związkowej i federacyjnej, legalistycznej, korporacyjnej).

²⁰ T. Paleczny, *Stosunki międzykulturowe. Zarys problematyki*, Kraków 2005.

Każdej z tych faz można przyporządkować w sposób analityczny dominujące modele stosunków międzykulturowych i wzory komunikacji międzykulturowej.

Stosunki pomiędzy grupami kulturowymi kształtują się w długiej perspektywie historycznej, w fazach rozwojowych od międzyplemiennych, interetnicznych, przez międzynarodowe, po cywilizacyjne. Przyszłością są stosunki międzyplanetarne, w perspektywie bliskiej, planowanej eksploatacji i kolonizacji planety Mars. Fazy te to prenarodowa, narodowa, postnarodowa (przedpiśmienna, piśmienna i postpiśmienna). Mieszają się ze sobą różne formy i poziomy organizacji zbiorowej.

Tabela 3. Rodzaje wspólnot kulturowych

Tożsamość wspólnot prenarodowych (realnych)	Tożsamość wspólnot symbolicznych (narodów)	Tożsamość wspólnot wyobrażonych (cywilizacji)
grupy pierwotne, rodzime, autochtoniczne, tubylcze, lokalne, plemienne, kasty, klany	grupy etniczne, narody	cywilizacje
realna więź biologiczna, pokrewieństwo	wiara w pokrewieństwo, powinowactwo	podobieństwo wartości, wspólnota interesów
kultury proste	kultury złożone	wielokulturowość
kultury małe	kultury duże	kultury wielkie
kultury ekskluzywne zamknięte	kultury otwarte	kultury inkluzywne
kultury społeczności lokalnych	kultury narodowe	kultury globalne
faza prenarodowa	faza narodowa (nowoczesna)	faza postnarodowa (ponowoczesna)
odrębność kulturowa, izolacja	homogenizacja kulturowa	asymilacja, akulturacja
etnocentryzm, etnofobia	nacjonalizm, ideologie grup kulturowych	synkretyzm, hybrydalizm, pluralizm
monocentryzm, monowalencja	biwalencja, podwójna tożsamość kulturowa	poliwalencja, wielokrotna tożsamość kulturowa

Źródło: opracowanie własne.

TYPY KONTAKTU MIĘDZYKULTUROWEGO

Stosunki między członkami różnych grup kulturowych zdeterminowane są w perspektywie historycznej formą kontaktu międzygrupowego. Przyjmują określony wzór zależnie od stopnia dobrowolności oraz akceptacji istniejącego układu zależności. Zależność ta przybiera dwie skrajne modelowe postaci: przymusu, asymetrii, nierówności, podboju i dominacji bądź też ugody, dobrowolności, akceptacji, integracji i równości wszystkich uczestników relacji. Wszystkie historycznie wyłonione modele współzależności są w długich ciągach interakcji pochodną dominującej formy kontaktu międzykulturowego, narzucającego konfliktowy bądź integracyjny model relacji. Z upływem czasu, przy dominacji pierwotnego, wyznaczonego formą kontaktu modelu relacji, dochodzi do nakładania się różnych taktyk i strategii wzajemnego przystosowania. Rzeczywistość jest znacznie bardziej skomplikowana niż teoretyczne modele i wzory tych relacji, służące ideologicznym oraz politycznym uzasadnieniom istniejących struktur organizacyjnych czy systemów normatywnych. Niemniej podstawą funkcjonowania dynamicznych, rozłożonych w czasie procesów kształtowania relacji międzykulturowych jest uzasadnienie teoretyczne, prawne, ideologiczne, w tym religijne i polityczne. Systemy myślenia teoretycznego opierają się na złożonej, ciągłej tradycji kulturowej; w tym mitologii, religii, nauce. Mogą uzasadniać istnienie podziałów, konfliktów, antagonizmów, separacji, segregacji lub przeciwnie: przyczyniać się do integracji, asymilacji, akulturacji, synkretyzmu, transkulturacji.

Pierwsze teoretyczne modele stosunków międzykulturowych zrodziły się w naukach o kulturze w obszarze koncepcji antropologicznych. Na podstawie doświadczeń zawartych w długiej tradycji refleksji eksploracyjnej, w odniesieniu do pism Herodota, Tukidydesa, Marca Polo, dzienników i zapisów konkwistadorów, kolonistów, odkrywców, rodziła się na gruzach średniowiecznej filozofii potrzeba nowego paradygmatu w dziedzinie relacji międzykulturowych. Antropologia kulturowa powstająca pod koniec XIX stulecia poszukiwała nowych metod wyjaśniania, nie zaś wyłącznie uzasadniania istniejących modeli relacji opartych na dychotomii rasowej, konflikcie etnicznym i narodowym oraz antagonizmie religijnym. W olbrzymim uproszczeniu: dychotomiczny, feudalny, kolonialny, bazujący na założeniach o naturalnej i wrodzonej nierówności grup kulturowych uzasadnionej rasowo, religijnie i etnicznie, zaczął ustępować nowemu sposobowi myślenia. Z jednej strony, pojawiły się modele wyjaśniania uniwersalnego, zakładające istnienie powszechnych i globalnych mechanizmów zależności

międkulturowych, z drugiej – nastąpiła krytyczna reakcja na pozytywistyczną, racjonalistyczną refleksję naukową, w istocie rzeczy kontynuującą uzasadnienia o trwałej i naturalnej nierówności kultur, ras, religii i grup etnicznych. Ewolucjonizm, dyfuzjonizm, następnie strukturalizm i marksizm uzasadniały nierówności i dysproporcje grup kulturowych we wzajemnych relacjach uniwersalnymi czynnikami, a jednocześnie pojawił się nurt refleksji prowadzących do relatywizmu kulturowego, wielokulturowości, pluralizmu, opartych na założeniach o równorzędności różnorodnych i odrębnych kultur. O ile do twórców pierwszych antropologicznych modeli stosunków międkulturowych zalicza się Henry'ego Morgana²¹, Edwarda Tylora²² oraz Jamesa Frazera²³, to za prekursorów drugiego nurtu uważa się Ludwika Gumplowicza²⁴ i Franza Boasa²⁵. Z koncepcji tych dziewiętnastowiecznych pionierów antropologii wywodzą się dwudziestowieczne kontynuacje w postaci modeli antropologicznych. Antropologia wprowadza do nauk o kulturze teorie, poszukujące źródeł i korzeni relacji międkulturowych modele historyczne, ewolucyjne, wywodząc wyższość jednych kultur nad innymi z gruntu naturalistycznego. Zjawiska endogamii/egzogamii, patrylinearnego i matrylinearnego wzorca kształtowania struktur grup kulturowych, politeizmu i monoteizmu legły u podstaw konstrukcji pierwszych modeli relacji międkulturowych, opartych na dychotomiach rasowych, religijnych, płciowych, plemiennie-etnicznych. Rozwinięte teorie ewolucjonizmu i dyfuzjonizmu rywalizowały następnie z antropologiczno-socjologicznym funkcjonalizmem i strukturalizmem. Funkcjonalizm i strukturalizm inaczej postrzegały podstawy nierówności w relacjach międkulturowych, wywodząc je już nie wyłącznie i nie przede wszystkim z natury, lecz także z intelektualnych i duchowych predyspozycji członków różnych kultur. Koncepcje te, przeniesione następnie do socjologii kultury i narodu, przyniosły teorie Maxa Webera²⁶ czy Floriana Znanieckiego²⁷, tworzących podwaliny nowoczesnej teorii wielokulturowości.

²¹ L. H. Morgan, *Spółczesność pierwotne, czyli badanie kolei ludzkiego postępu od dzikości przez barbarzyństwo do cywilizacji*, przeł. A. Bąkowska, Warszawa 1887.

²² E. B. Tylor, *Cywilizacja pierwotna. Badania nad rozwojem mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, przeł. Z. A. Kowerska, t. 1–2, Warszawa 1898.

²³ J. G. Frazer, *Złota gałąź*, przeł. H. Krzeczowski, Warszawa 1962.

²⁴ L. Gumplowicz, *System socjologii*, Warszawa 1887.

²⁵ F. Boas, *Umysł człowieka pierwotnego*, przeł. M. Pawluczuk, Kraków 2010.

²⁶ M. Weber, *Gospodarka...*, *op. cit.*

²⁷ F. Znaniecki, *Współczesne...*, *op. cit.*

Jednocześnie na gruncie doświadczeń wielokulturowych społeczeństw postimigracyjnych, głównie w Stanach Zjednoczonych, powstają modele stosunków rasowych i etnicznych, które w latach 20. i 30. XX wieku budowały nową tradycję naukową. Ruth Benedict²⁸, Margaret Mead²⁹, Ralf Linton³⁰ kładli podwaliny pod relatywistyczne teorie wielokulturowości, socjologowie zaś tacy jak Milton Gordon³¹ i Herbert Gans³² rozwijali na gruncie północnoamerykańskim rozbudowane koncepcje relacji międzyetnicznych i międzyreligijnych w procesach amerykanizacji. W latach 20. i 40. powstało wiele teorii socjologicznych i antropologicznych, w których stosunki międzykulturowe wysuwają się na pierwszy plan. W koncepcjach tych pojawiają się pojęcia asymilacji, akomodacji, akulturacji, amalgamacji, pluralizmu, wielokulturowości, synkretyzmu, transkulturacji. Pierwsza faza rozwoju teorii stosunków międzykulturowych na gruncie antropologii, socjologii i nauk o kulturze kończy się po upadku faszyzmu i zniesieniu w Stanach Zjednoczonych segregacji rasowej.

Lata 60. XX wieku otwierają nową fazę w konstrukcji teoretycznych modeli stosunków międzykulturowych i wzorów komunikacji międzykulturowej. Fазie tej towarzyszy masowy bunt mniejszości kulturowych, którego symbolem stała się rewolta hipisowska, powstanie i rozwój telewizji, gwałtowny wzrost międzynarodowego ruchu turystycznego. Świat poszukuje nowych wyjaśnień istniejącego układu sił politycznych, ekonomicznych i militarnych. W fazie tej teorie konfliktowe, modele dychotomiczne zastępowane są coraz częściej przez teorie asymilacji, integracji, akulturacji. Poszczególne koncepcje odzwierciedlają zmieniające się układy zależności między podbitymi ludami rodzimymi a kolonizującymi je narodami europejskimi, prowadzą do krytyki dychotomicznych teorii nierówności rasowej, etnocentryzmu, dyskryminacji, nacjonalizmu. Pojawiają się

²⁸ R. Benedict, *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1966.

²⁹ M. Mead, *Culture Change and Character Structure*, [w:] *Identity and Anxiety. Survival of the Person in Mass Society*, red. M. R. Stein, A. J. Vidich, D. M. White, Glencoe 1960, s. 89–98; M. Mead, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, przeł. J. Hołówka, Warszawa 1978.

³⁰ R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, przeł. A. Jasińska-Kania, Warszawa 2000.

³¹ M. Gordon, *Assimilation...*, *op. cit.*

³² H. Gans, *Toward a Reconciliation of „Assimilation” and „Pluralism”*: *The Interplay of Acculturation and Ethnic Retention*, „International Migration Review” 31, 1997, s. 875–892.

rozwinęte koncepcje demokracji konsocjacyjnej i pluralizmu kulturowego, zastępujące model oparty na dyktacie większości kulturowych w granicach politycznych państw, na równości kultur i koncepcjach mozaiki kulturowej. Modele dychotomiczne są w coraz większym stopniu zastępowane modelami gradacyjnymi. W fazie tej dominują koncepcje asymilacji socjologów amerykańskich, w tym Miliona Gordona³³ i Herberta Gansa³⁴. Pod koniec tej fazy pojawiają się kulminacyjne dla teorii stosunków międzykulturowych w wersji „międzynarodowych” koncepcje Ernesta Gellnera³⁵ czy Samuela Huntingtona³⁶. Jednocześnie rodzą się modele płynnej, „tęczowej” wielokulturowości, której wyrazicielami stają się Zygmunt Bauman³⁷, Immanuel Wallerstein³⁸, Manuel Castells³⁹. Równolegle powstają empiryczne studia i modele relacji międzykulturowych Geerta Hofstede’a⁴⁰ i Richarda R. Gastellanda⁴¹. Koncepcji państwa unitarnego, narodowego, narodu-państwa zaczyna towarzyszyć model państwa wielokulturowego, ponadnarodowego, związkowo-federacyjnego. Tacy teoretycy jak Daniel Bell⁴² czy Seymour Lipset⁴³ zaczynają kwestionować historyczną rolę państwa unitarnego, monocentrycznego, jednokulturowego. W miejsce wielokulturowych koncepcji demokracji konsocjacyjnej i pluralizmu mozaikowego pojawiają się teorie demokracji deliberatywnej⁴⁴. W kontekście nowych ujęć wielokulturowości na pierwszy plan zaczynają się wysuwać pojęcia inkluzy i ekskluzji, akulturacji i inkulturacji, mieszanych, podzielanych tożsamości kulturowych.

³³ M. Gordon, *Assimilation...*, *op. cit.*

³⁴ H. Gans, *Toward a Reconciliation...*, *op. cit.*

³⁵ E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, Warszawa 1991.

³⁶ S. P. Huntington, *Zderzenie...*, *op. cit.*

³⁷ Z. Bauman, *Globalizacja...*, *op. cit.*

³⁸ I. Wallerstein, *Analiza...*, *op. cit.*

³⁹ M. Castells, *Siła...*, *op. cit.*

⁴⁰ G. Hofstede, *Kultury...*, *op. cit.*

⁴¹ R. R. Gesteland, *Różnice kulturowe a zachowania w biznesie. Marketing, negocjacje i zarządzanie w różnych kulturach*, przeł. H. Malarecka-Simbierowicz, Warszawa 2000.

⁴² D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1994.

⁴³ S. Lipset, *The First New Nation: The United States in historical and Comparative Perspective*, Garden City 1967.

⁴⁴ J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, przeł. B. Markiewicz, Warszawa 1993.

Tabela 4. Modele przystosowania w kontakcie kulturowym

	Podbój	Migracja	Kolonizacja	Aneksja
Inkluzja	przymusowa, asymilacjonizm, dychotomia, konflikt	asymilacja części członków grupy kulturowej	dychotomia strukturalna, model włączania ludności rdzennej	integracja, włączenie, obywatelstwo
Akomodacja	przystosowanie	asymilacja strukturalna	integracja, proces wielopokoleniowy	przystosowanie strukturalne, adaptacja
Asymilacja	adaptacja	pełna asymilacja, akulturacja, dwukulturowość	niepełna, niedokonana, segmentowa, odroczone	rzadka, indywidualna
Ekсклюzja	mniejszości, marginalizacja, konflikt, alienacja	raczej brak	rezerwat kulturowy, getto, dzielnica etniczna	kultury regionalne, mniejszości
Segregacja	separacja przestrzenna, antagonizm, wykluczanie	ograniczona, segmentowa, indywidualna rasowa, religijna	ekskluzywizm, niewolnictwo, apartheid	podziały etniczne, religijne, rasowe

Źródło: opracowanie własne.

Stosunki międzykulturowe to złożona, dynamiczna sieć zależności, powiązań, wymiany, komunikacji i wzajemnych interakcji na różnych poziomach. Stosunki międzykulturowe zachodzą nie tyle na poziomie zobjektywizowanych elementów kultury symbolicznej: języka czy religii, ile w wymiarze przepływu wytworów kultury materialnej, substratu ludzkiego, migracji, ruchu turystycznego, wymiany gospodarczej, transferu technologii, wzorów organizacji społecznej. Model supermarketu kulturowego⁴⁵ w pewnym sensie odpowiada złożonością zasadom kształtowania się układów relacji międzykulturowych, w których o tym, co jest powszechne, dostępne, popularne, decydują stopień atrakcyjności całych

⁴⁵ G. Mathews, *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, przeł. E. Klekot, Warszawa 2005.

kultur lub ich wybranych elementów składowych, takich jak dzieła sztuki, utwory literackie, sztuki teatralne, filmy, ale także – albo coraz częściej – gry komputerowe, aplikacje internetowe, oprogramowanie sieci. Stosunki międzykulturowe to nie tyle wymiana, ile interpretacja i akulturacja obcych, cudzych wynalazków, odkryć, „produktów” kulturowych, włączonych do repertuaru codziennej lub odświętnej konsumpcji. Kultura to nie tyle układ symboli, co umiejętność i zdolność posługiwania się nimi, ich funkcjonalnego związku z zaspokajaniem różnorodnych potrzeb ludzkich.

Stosunki międzykulturowe to w sensie analitycznym złożone wzory wzajemnych odniesień, które mogą być mistyfikowane, ideologizowane, poddawane normatywnej i instytucjonalnej kontroli, lecz przebiegają także, i to w coraz większym zakresie, w spontanicznych międzyludzkich kontaktach i interakcjach.

WIELOKULTUROWOŚĆ

Wielokulturowość – odmieniana współcześnie na różne sposoby i w różnych kontekstach politycznych – odnosi się do dwu sfer zjawisk. Pierwszą z nich jest realna, obiektywna różnorodność elementów składowych w rozmaitych układach analitycznych, występująca na kilku poziomach: lokalnym, regionalnym, narodowym (krajowym, państwowym), kontynentalnym i globalnym. W tej sferze interpretacji i znaczeń wielokulturowość odnosi się do składu społecznego, do różnorodności grup kulturowych tworzących zbiorowość, wyróżnionych ze względu na odrębność rasową, etniczną i religijną. Jednostkami analitycznymi stają się wtedy „mniejszości kulturowe”, „subkultury”, „zróżnicowanie rasowe”, „odrębność etniczna”, „dystrybucja przestrzenna”, „cechy demograficzne”, „dwu-” lub „wielojęzyczność” etc. Na poziomie składu wielokulturowość jest rozumiana, definiowana i interpretowana jako różnokulturowość, wielość i różnorodność należących do danego społeczeństwa grup kulturowych.

Drugą sferą analityczną wielokulturowości nie jest niejawną ideologicznie, obiektywna i zewnętrzna w stosunku do jednostek odrębność i wielość elementów składowych, lecz świadomość konsekwencji tego stanu rzeczy. Ważniejszy od stanu rzeczy wydaje się bowiem świadomościowy, w tym ideologiczny i tożsamościowy skutek różnorodności

kulturowej. Różnorodność w sensie składu i wielości grup kulturowych tworzących określoną jednostkę społeczną przeradza się w układ międzykulturowy, gdy pojawiają się nie tylko historycznie wyłonione i utrwalone relacje zależności, od dominacji i podporządkowania po partnerskie stosunki współpracy, lecz także ich uporządkowanie i uregulowanie ideologiczne, polityczno-prawne i strukturalne. Wielokulturowość funkcjonuje raczej w sferze tożsamości, stosunków społecznych, interpersonalnych interakcji międzyosobniczych i międzygrupowych niż w obiektywnie danej różnorodności⁴⁶.

Wielokulturowość odzwierciedla się w typach postaw, tożsamości i ideologii na kontinuum od monowalencji, monizmu, etnofobii, ekskluzywizmu etnicznego, rasowego, religijnego, poprzez dwujęzyczność, biwalencję, podzielenie tożsamości, po pluralistyczny uniwersalizm. Na skali ideologicznych modeli mamy różne rodzaje struktur mono- i wielokulturowości: od rasizmu, nacjonalizmu, fundamentalizmu religijnego, przez synkretyzm, hybridyzm, transkulturalizm, multikulturalizm, asymilacjonizm, po uniwersalizację, globalizację, mundializację.

Wielokulturowość występuje zatem w czterech różnych wymiarach i ujęciach. Pierwszym z nich jest skład i występowanie różnorodnych grup kulturowych: etnicznych, rasowych, religijnych, mniejszości seksualnych, subkultur etc., w różnych układach przestrzenno-terytorialnych – począwszy od lokalnych (wiejskich, plemiennych, parafialnych), poprzez regionalne, etniczne, narodowe, skończywszy na cywilizacjach i wymiarze globalnym. Odpowiednikiem takiego ujęcia wielokulturowości jest pojęcie składu i różnokulturowości.

Drugie ujęcie polega na wyróżnianiu różnych skal odrębności elementów składowych: od dychotomicznych, dwubiegunowych, stworzonych na podłożu historycznych nierówności, konfliktów i antagonizmów, przez gradacyjne, po łączące i mieszające ze sobą różne kryteria i wymiary odrębności etniczno-rasowej, religijno-etnicznej, plemiennie-płciowej, narodowo-cywilizacyjnej etc., w układach analitycznych społeczeństw obywatelskich. Ekwiwalentem pojęciowym są dla tego ujęcia terminy „multikulturalizm” i „międzykulturowość” w rozumieniu, jaki nadają im współcześni antropolodzy

⁴⁶ Zob. ujęcia wielokulturowości: W. J. Burszta, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań 2004; A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, op. cit.; M. Golka, *Imiona wielokulturowości*, Warszawa 2010.

i socjologzy zachodni, w tym Ulf Hannerz⁴⁷, Clifford Geertz⁴⁸, Edward Hall⁴⁹, Arjun Appadurai⁵⁰, Michael Herzfeld⁵¹, Manuel Castells⁵².

Trzecie podejście sprowadza się do strukturalnych modeli procesów i relacji łączących elementy składowe dwóch pierwszych ujęć analitycznych. Na tym poziomie analizy występują modele relacji od konfliktowego, poprzez różne rodzaje wzajemnych odniesień funkcjonalno-strukturalnych, po integracyjne, asymilacyjne. Wielokulturowość przyjmuje tu postać pluralizmu kulturowego jako polityczno-prawnie, historycznie wyłonionej i usankcjonowanej sieci zależności oraz relacji między grupami kulturowymi. W tych ujęciach antropologzy, socjologzy i kulturoznawcy posługują się takimi pojęciami, jak „segregacja”, „separacja”, „hybrydalizm”, „synkretyzm”, „federalizm”, „unizm”, „monizm” etc.

Ostatnie ujęcie, obejmujące trzy pierwsze rozumienia wielokulturowości, oznacza istnienie obrazu stosunków międzykulturowych utrwalonego w świadomości społecznej, narodowej, obywatelskiej, w prawie, w nauce, ideologii, typach tożsamości. Wielokulturowość przyjmuje tu postać tożsamości kulturowej (różnokulturowej, międzykulturowej, zuniwersalizowanej), w której wielość nakładających się na siebie z uwagi na występowanie różnych kryteriów odrębności, skal wartości i sposobów interpretacji tworzy sieć interpersonalnych i międzygrupowych stosunków międzykulturowych. To podejście, określane mianem subiektywnego (w odróżnieniu od obiektywnego), jest najbardziej złożone, pozwala jednak na konstruowanie strukturalnych modeli relacji międzykulturowych, w których obok konfliktu pojawia się współpraca, a zamiast dominacji i przemocy – dialog międzykulturowy. Wyróżnikiem tego ujęcia wielokulturowości jest nie tylko prawno-formalna struktura relacji międzykulturowych, ale też wzajemna komunikacja i interakcja oparte na zasadzie akceptacji cudzej odmienności i dobrowolności. Kluczem do takiego wzorca wielokulturowości jest system subiektywnych odniesień indywidualnych i grupowych, wyrosły na gruncie

⁴⁷ U. Hannerz, *Powiązania transnarodowe...*, *op. cit.*

⁴⁸ C. Geertz, *Interpretacja...*, *op. cit.*

⁴⁹ E. Hall, *Ukryty...*, *op. cit.*

⁵⁰ A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Z. Pucek, Kraków 2005.

⁵¹ M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M. Piechaczek, Kraków 2004.

⁵² M. Castells, *Siła...*, *op. cit.*

wspólnych doświadczeń historycznych, tolerancji, polityce antydyskryminacyjnej, edukacji i tożsamości.

Podobne stanowisko reprezentuje w socjologii i antropologii polskiej Janusz Mucha, który w interpretacji zjawisk wielokulturowości wyróżnia trzy ujęcia i rozumienia wielokulturowości. Są to:

- 1) poziom „empirycznego stanu rzeczy”,
- 2) poziom świadomości społecznej w sensie istnienia niesformalizowanych, wielorakich norm społecznych, aprobujących i regulujących wspomniany stan rzeczy, i wreszcie,
- 3) system ideologiczny, uznający ten stan rzeczy za społecznie funkcjonalny i zachęcający do podejmowania lub kontynuowania działań praktycznych (głównie politycznych), mających go podtrzymać⁵³.

Modele wielokulturowych zależności funkcjonujące w różnych konkretnych ideologicznych, politycznych wzorach pluralizmu stanowią odpowiedź na wymogi wieloetnicznych, mieszanych rasowo i wyznaniowo społeczeństw. Stają się także odgórnie, politycznie, ekonomicznie, prawnie kontrolowanymi i regulowanymi systemami organizacji społeczeństw obywatelskich, zbliżającymi je do relacji wzorcowych, zakładanych w modelu pluralizmu. Ujmując to zjawisko i zależność metaforycznie, można stwierdzić, że rzeczywistość stawia opór realizacji różnych projektów strukturalnych pluralizmu. W tym sensie odpowiednikiem dzisiejszych ujęć wielokulturowości dla politologów, prawników, polityków, technokratów i ekonomistów staje się zjawisko polityki wielokulturowej. Polityka wielokulturowa to nic innego jak odgórna, ideologiczna, instrumentalnie kształtowana w sferze polityki, gospodarki i struktury społecznej wizja społeczeństwa harmonijnego, zintegrowanego, konkurencyjnego, ale niekonfliktowego. Realizacja takiego modelu wiedzie przez edukację, system regulacji prawnych, instrumenty gospodarczo-ekonomiczne, korporacje międzynarodowe etc. Z natury rzeczy modele pluralizmu tworzone są i politycznie realizowane przez zwolenników liberalizmu, rzeczników społeczeństw demokratycznych, obywatelskich, deliberatywnych.

Następnie, istnieją dwa podejścia do zjawisk wielokulturowości, zależnie od przyjętego zakresu różnorodności i odrębności. W podejściu wąskim

⁵³ J. Mucha, *Oblicza etniczności. Studia teoretyczne i empiryczne*, Kraków 2005, s. 52.

wielokulturowość obejmuje kryteria odrębności etnicznej, narodowej, rasowej i religijnej. Wielokulturowość przeciwstawiana jest w nim monokulturowości, homogenizacja heterogenizacji, naród społeczeństwu obywatelskiemu, kultura – cywilizacji. Wąskie ujęcia wielokulturowości bazują na pojęciu narodu jako punktu odniesienia dla wyłaniających się społeczeństw więcej niż jedenarodowych, złożonych rasowo, etnicznie i religijnie. Stanowią one konsekwencję schyłku procesów narodotwórczych i kryzysu państw narodowych. Są to podejścia przeciwstawiające naród i państwo narodowe innemu projektowi historycznemu, w którym państwo ma chronić wszystkie grupy kulturowe. Wielokulturowość w tym sensie przyjmuje kształt pluralizmu zewnętrznego, zawierającego się w formule organizacyjno-prawnej i politycznej, w której istnieje narodowa kultura dominująca oraz inne grupy etniczno-rasowe o odrębnych charakterystykach wyznaniowych, tworzące względnie zintegrowany układ polityczny. Taki model wielokulturowości lansowany jest przez państwa unitarne, republikańskie, przyjmujące model pluralizmu konsocjacyjnego, opartego na kontrakcie, ugodzie i dominacji większości w systemie organizacji społeczeństwa demokratycznego. W tym modelu poprzez instytucje państwa naród broni swojej dominującej historycznej, politycznej roli i kulturowej – w tym językowej i religijnej – odrębności. Mówiąc innymi słowy, jest to rodzaj wielokulturowości wyrastający na gruncie hegemonii jednej grupy kulturowej, zmierzający w kierunku objęcia strukturami prawno-politycznymi wszystkich grup kulturowych funkcjonujących w obrębie państwa zdominowanego przez tę grupę. Ten model wielokulturowości ma charakter przeważnie konserwatywny, bazujący na instytucjach establishmentu państwowo-partyjnego, kościelnego i narodowego.

Drugi rodzaj wielokulturowości wyłania się w społeczeństwach dwunarodowych, wielonarodowych, wieloetnicznych, w których są obecne dominujący język i religia, ale brak narodowego hegemonia. W takich układach wielokulturowości, prowadzących zwykle do przyjęcia federacyjnego, związkowego systemu organizacji politycznej, pojawia się idea społeczeństwa obywatelskiego. Polityczna integracja przeważa nad kulturową zasadą nacjonalizmu, etnofobii, rasizmu czy ortodoksji religijnej. Projektem wielokulturowości w społeczeństwie obywatelskim są objęte wszystkie grupy o relatywnie wyrazistych kryteriach odrębności, w tym subkultury, wspólnoty lokalne i regionalne, kategorie społeczno-kulturowe wyróżnione

ze względu na orientacje seksualne. Wielokulturowość tego rodzaju opiera się na koncepcji demokracji deliberatywnej, w której brak relacji większość – mniejszość i w której są chronione przez instytucje państwowe prawa wszystkich grup składających się na społeczeństwo obywatelskie. Jest to model liberalny, gwarantujący prawa jednostek i grup, prowadzący zdaniem krytyków do dyktatu mniejszości. Miejsce narodu i kultury narodowej zajmuje społeczeństwo obywatelskie i cywilizacja, rozumiana jako złożony, uniwersalizowany system wartości wspólnych dla kultur grup wchodzących w jego skład. W tych podejściach są obecne dwa skrajne stanowiska.

Jedno głosi sąd o nieuchronności różnorodności, odrębności grup kulturowych tworzących społeczeństwa obywatelskie, przy wyłanianiu wspólnej dla wszystkich, łącznej sfery wartości, w tym języka, więzi terytorialnej, państwowej. To stanowisko jest charakterystyczne dla epigonów dwudziestowiecznej zasady hegemonii narodów i ich decydującej roli w budowie nowych układów integracji międzykulturowej. Należą tutaj koncepcje Floriana Znanieckiego⁵⁴, Ernesta Gellnera⁵⁵ i Benedicta Andersona⁵⁶.

Drugie stanowisko głosi kres odrębności i wyłanianie się w długich procesach historycznych – przyspieszających jednak w procesach globalizacji – cywilizacji względnie jednorodnych, uniwersalizowanych układów zmierzających do redukcji odrębności, a zatem i tożsamości węższych, partykularnych, etnicznych, narodowych, rasowych. Jest to stanowisko wyrażane w różnych wersjach w koncepcjach Samuela Huntingtona⁵⁷, Zygmunta Baumana⁵⁸, Francisa Fukuyamy⁵⁹, Immanuela Wallersteina⁶⁰ i Manuela Castellsa⁶¹.

⁵⁴ Zob. F. Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej*, Poznań 1921; F. Znaniecki, *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa 1974; F. Znaniecki, *Współczesne...*, *op. cit.*

⁵⁵ E. Gellner, *Narody...*, *op. cit.*

⁵⁶ B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków 1997.

⁵⁷ S. P. Huntington, *Zderzenie...*, *op. cit.*

⁵⁸ Z. Bauman, *Globalizacja...*, *op. cit.*

⁵⁹ F. Fukuyama, *Koniec...*, *op. cit.*

⁶⁰ I. Wallerstein, *Analiza...*, *op. cit.*

⁶¹ M. Castells, *Siła...*, *op. cit.*

Tabela 5. Rodzaje wielokulturowości

	Rodzaj wielokulturowości	Typ relacji	Procesy	Ideologie	Wzory komunikacji
Współwystępowanie	wielość, różnorodność, odrębność	wrogość, rywalizacja, konflikt, neutralna współobecność	inkulturacja, inkorporacja	izolacjonizm, separacja, segregacja, dominacja, koegzystencja	artykulacja odrębności, monocentryzm, monojęzyczność
Przenikanie/zlewianie	wielość, różnorodność, częściowa odrębność	współzależność, kooperacja, pluralizm zewnętrzny, hybrydalizm	integracja, akomodacja, akulturacja	integracjonizm, <i>melting pot</i> , nacjonalizm, etatyzm	dwujęzyczność, synkretyzm, uzgadnianie wartości
Powiązanie strukturalne	wielość, różnorodność, pełna integracja przy symbolicznej odrębności	zintegrowany system społeczny, jedność kulturowa, pluralizm wewnętrzny	asymilacja, unifikacja, globalizacja, homogenizacja	mozaika kulturowa, jedność egalitaryzm	dialog, uniwersalizacja językowa, podzielenie wartości

Źródło: opracowanie własne.

Z innej perspektywy fazy kształtowania relacji, zależnie od wielu czynników, mogą prowadzić do wyłonienia trzech modeli zależności: współwystępowania bez integracji i asymilacji (w modelu konfliktowym bądź neutralno-kooperacyjnym), przenikania i zlewania (akulturacji, asymilacji, synkretyzmu, transkulturacji, uniwersalizacji) oraz trwałych zinstytucjonalizowanych powiązań strukturalnych. Powiązania strukturalne w relacjach międzykulturowych bazują na prawnych, konstytucyjnych zasadach. Podmiotami są grupy rasowe, etniczne, religijne, językowe, funkcjonujące w różnych układach terytorialnych. Zależnie od typu państwa, unitarnego czy związkowego, republikańskiego bądź federacyjnego, relacje międzykulturowe są wpisane w wewnętrzną strukturę formalno-prawną. Powiązania strukturalne wyznaczają reguły, według których usytuowane są grupy kulturowe o statusie wspólnot autochtonicznych bądź imigracyjnych, rdzennych bądź przybyłych, prenarodowych i narodowych, łącznie z wyłaniającymi się więziami i zbiorowościami postnarodowymi o charakterze cywilizacji.

MODELE PLURALIZMU KULTUROWEGO

Wielokulturowość przybiera różne postacie, zależnie od konfiguracji, wzajemnego uporządkowania elementów składowych, którymi są zarówno ludzie, jak i grupy kulturowe (religijne, etniczno-narodowe, rasowe, językowe), kultury małe i proste (plemienne, autochtoniczne, rodzime) bądź wielkie (narodowe, cywilizacje), zjawiska (subkultury, ruchy religijne, nurty estetyczne, prądy filozoficzne) i procesy (akomodacji, amalgamacji, separacji, segregacji, konfliktu, akulturacji, asymilacji), typy tożsamości oraz ideologie, i szereg innych komponentów. Wielokulturowość jako wielość i różnorodność elementów składowych prowadzi do porządkowania zasad zależności (podrzędności lub równorzędności, symetrii bądź asymetrii) między nimi. Systemy powiązań elementów składowych, strukturalny wzór uporządkowania zależności pomiędzy nimi można określić mianem pluralizmu. Pluralizm kulturowy jest uporządkowaną strukturalnie, w tym normatywnie i politycznie, wersją wielokulturowości. Istnieją przy tym dwa oblicza pluralizmu: teoretyczny i ideologiczny oraz praktyczny i polityczny. Pluralizm w pierwszym rozumieniu jest tworem teoretyków amerykańskich, australijskich i kanadyjskich, jako model relacji przeciwstawiany homogenizacji i amerykańskizacji w wersji asymilacyjnego tygla. Taki model teoretyczno-ideologiczny stworzył i uzasadnił w najpełniejszej wersji jako jeden z pierwszych Milton Gordon w pracy *Assimilation in American Life*, wydanej w 1964 roku⁶².

Drugie rozumienie, krytyczno-konstruktywne, wynika z modyfikacji modelu teoretycznego, będącej konsekwencją braku stabilności układów relacji międzykulturowych. Ujęcia modelowe są pewnymi wzorcami idealnymi, zakładającymi integralność, funkcjonalność, spójność i stabilność społeczeństw wielokulturowych kształtowanych przez politykę wielokulturowości. Doświadczenia teoretyczne i praktyczne wskazują, że istnieje sporo różnych wariantów i możliwości realizacji układów wielokulturowości, ujętych w różne typy pluralizmu jako strukturalnie uporządkowanych relacji międzykulturowych⁶³.

Typ pluralizmu monocentrycznego, jednokulturowego oznacza istnienie w pewnym modelu strukturalnej (prawnej, politycznej, ekonomicznej, społecznej, terytorialnej) zależności wielu grup kulturowych od jednej

⁶² M. Gordon, *Assimilation...*, *op. cit.*

⁶³ Zob. cytowane już prace C. Geertza, U. Hannerza oraz M. Herzfelda i J. Muchy.

dominującej grupy narodowej (etnicznej), religijnej lub rasowej. Grupa dominująca dąży do narzucenia innym statusu mniejszości kulturowych i hegemonii językowej, religijnej, rasowej i politycznej. Jest to typ struktury reprezentowany na przykład przez Rosję w stosunkach z innymi, preraodowymi lub narodowymi grupami kulturowymi. Ten model pluralizmu, zwany anglokonformizmem, reprezentowali w przeszłości protestanci amerykańscy wobec ludności kolorowej i katolickiej, był on także sposobem kształtowania stosunków międzykulturowych w modelu faszystowskim, rasistowskim czy niewolniczym. Stosunki między Czechenem i Rosjaninem układają się według z góry, ideologicznie i strukturalnie, narzuconego wzoru, w którym mało prawdopodobna jest relacja międzyludzka oparta na wzajemnej sympatii, akceptacji, bliskości intymnej, przyjaźni czy miłości. Rzadkie są nawet, co ukazuje obraz filmowy Fiodora Bondarczuka pt. *9 kompania*, stosunki oparte na wymianie handlowej czy przestrzennej, pozbawionej możliwości komunikacji współobecności terytorialnej. W modelu monocentrycznym stosunki członków dwóch kultur oparte są na nieufności, strachu, poczuciu dyskomfortu i zagrożenia, na wzajemnej przemocy, dominacji i podporządkowaniu. W skrajnych przypadkach monocentryzmu mamy do czynienia z relacją interpersonalną prowadzącą do braku akceptacji uczestnictwa w kontakcie międzykulturowym. Stosunek nazisty do Żyda czy Roma przypomina w pewnym stopniu typ relacji dominujący w stosunkach między muzułmańskimi Albańczykami a prawosławnymi Serbami w Kosowie, podobnie jak zbliżony jest do wzajemnych odniesień Żydów i Palestyńczyków w rejonie Bliskiego Wschodu. Ten typ pluralizmu reprezentują kultury o etnocentrycznym, nacjonalistycznym nastawieniu, i jest on obecny w kulturze polskiej, w orientacjach ideologicznych niektórych polityków, pragnących uchronić Polaków od „europeizacji”, a zarazem laicyzacji, czyli zjawisk polegających na utracie religijności, języka, czyli – „polskości”.

Typ pluralizmu dwukulturowego to taki rodzaj strukturalnych zależności międzygrupowych, w którym występują dwie rywalizujące, pozostające w konflikcie lub współpracujące ze sobą grupy etniczne, narodowe, religijne czy rasowe. Przypadek takiego pluralizmu to model apartheidu czy belgijskiej demokracji konsocjacyjnej. Pluralizm „dwuelementowy” opiera się na supremacji stosunków między dwoma dominującymi kulturami (grupami, ludźmi, ideologiami), przy potencjalnej lub realnej współobecności innych uczestników tego schematu zależności. Stosunki pomiędzy anglofobami oraz frankofobami w Kanadzie wyznaczają najważniejszy kontekst

dla procesów integracji (lub dezintegracji) społecznej, politycznej, jak również asymilacji (bądź jej braku) nie tylko dwóch podstawowych komponentów tej relacji, ale także innych grup etnicznych, rasowych czy mniejszości kulturowych, w rodzaju Inuitów, polskich czy ukraińskich imigrantów lub azjatyckich osiedleńców. Pluralizm dwukulturowy przybiera różne postaci, od opartego na braku wzajemnej akceptacji, konflikcie i antagonizmie, przez separację, segregację i neutralną współobecność, po model pluralizmu asymilacyjnego, w którym jak w relacjach pomiędzy Indianami Navaho a białymi protestantami rodzi się typ kultury i tożsamości synkretycznej albo – jak między Kaszubami i Polakami – obszar wspólnej tradycji narodowo-etnicznej.

Główne rodzaje pluralizmu tworzą się w społeczeństwach wieloelementowych, obejmujących różne (w sensie poziomu uniwersalizacji) więzi i tożsamości oraz odrębności rasowe, etniczne, narodowe czy religijne. Wielokulturowe społeczeństwa pluralistyczne prowadzą politykę dialogu opartą na zasadach demokracji deliberatywnej. Współczesne teorie kultury coraz częściej są skłonne traktować naród jako ekwiwalent społeczeństwa obywatelskiego, jako wspólnotę kulturowo-polityczną, wspólnotowo-zrzeszeniową, ale nie homogeniczną, monocentryczną, podporządkowaną historycznemu celowi grupowemu całość narodową. W ujęciach tych, opartych na postmodernistycznej refleksji i krytyce wcześniejszych ujęć systemowych, modernistycznych, funkcjonalistyczno-strukturalistycznych, historycznych, pojawiają się pojęcia „kultury politycznej”, „poprawności politycznej”, „społeczeństwa obywatelskiego”, „demokracji uczestniczącej”. Analizom natury społeczeństw obywatelskich towarzyszą w najnowszych teoriach kultury orientacje nominalistyczne, liberalne, policentryczne, polisemiczne, transgresyjne, heterogeniczne i egzogenne. Perspektywa teoretyczna w sposobach ujmowania roli państwa i organizacji politycznej w kulturze coraz częściej sprowadza się do wyróżnienia podmiotowo traktowanego społeczeństwa obywatelskiego jako postnarodowej, postnowoczesnej formy organizacji sieci interakcji międzyludzkich. Najnowsze teorie kultury kwestionują z zasady monocentryczne dwudziestowieczne teorie narodu-państwa i tworzone przez nie modele władzy, traktując je jako punkt wyjścia dla nowych, krytycznych interpretacji. Według cytowanego już antropologa:

Odrzucenie jednej metanarracji – postępu czy też entropii – nie oznacza, że zaprzecza się istnieniu globalnego procesu, który się rozszerza, choć

nierównomiernie. Świat jest coraz bardziej połączony, choć nie zjednoczony, pod względem gospodarki i kultury. Lokalne partykularyzmy nie są propozycją ucieczki. W rzeczywistości historie współczesności opowiadane przez etnografię są prawdopodobnie skazane na oscylowanie między dwiema metanarracjami: jedna z nich to metanarracja homogenizacji i zaniku, druga – wyłaniania się różnic i wynalazków kulturowych⁶⁴.

Jednym z instrumentów kształtowania polityki wielokulturowości, zasad tolerancji dla odmienności oraz akceptacji, a nawet afirmacji mniejszości i subkultur jest kultura polityczna, ta zaś w społeczeństwach wielokulturowych przybiera postać polityki dialogu międzykulturowego.

We współczesnych teoriach wielokulturowości krytykuje się model demokracji liberalnej, monocentrycznej, związanej z ideą i dominacją hegemonicznej grupy kulturowej, jaką jest naród. Społeczeństwa obywatelskie coraz bardziej się różnicują strukturalnie i kulturowo. Państwa, systemy organizacji politycznej obejmują różnorodne, odrębne i odmienne kulturowo zbiorowości, reprezentujące różne grupy interesów i systemy wartości. Podstawą funkcjonowania systemu demokratycznego jest, z jednej strony, legitymizacja państwa i instytucji politycznych, całej infrastruktury organizacyjnej, włącznie z policją i armią, z drugiej – reprezentowane przez obywateli postawy afirmatywne. Koncepcje pluralizmu i dialogu międzykulturowego czynią z podmiotowej, czynnej i krytycznej postawy najważniejszy element kultury politycznej jako warunku prawidłowego funkcjonowania demokracji. Odwołują się do teorii ponowoczesności, postnarodowości, opierając swoje dyskursy na poliarchicznym, wielokulturowym statusie państw i społeczeństw obywatelskich. Narracje polityczne w złożonych społeczeństwach wielokulturowych powinny uwzględniać udział wszystkich jednostek i grup składowych, także tych, które wcześniej wykluczano czy którym ograniczano obywatelską podmiotowość. Prekursorami tego typu myślenia byli między innymi Alvin Toffler i Jürgen Habermas. Alvin Toffler propagował wielokulturowy model demokratyczny, w którym większość ma chronić i wspierać mniejszości kulturowe⁶⁵. Jürgen Habermas wprowadził do naukowego dyskursu model „demokracji deliberatywnej”, alternatywnej i krytycznej w stosunku do monocentrycznej demokracji liberalnej.

⁶⁴ J. Clifford, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dżurak, J. Iracka, E. Klekot i in., Warszawa 2000, s. 25.

⁶⁵ Zob. A. Toffler, *Trzecia fala*, przeł. E. Woydyłło-Osiatyńska, M. Kłobukowski, Warszawa 1997.

Odchodzi w nim od zasad paternalistycznej, monocentrycznej dominacji jednej grupy kulturowej i przyjmuje poliarchiczną, pluralistyczną strukturę społeczeństwa obywatelskiego. Utrzymuje on, że model demokracji deliberatywnej będzie funkcjonował prawidłowo

tylko wtedy, gdy dojdzie do owej wspólnej gry między zinstytucjonalizowanym kształtowaniem poglądów i woli z jednej strony, oraz z nieformalną jawną komunikacją – z drugiej, obywatelstwo także dzisiaj będzie mogło znaczyć więcej niż tylko zbiór przedpolitycznych jednostkowych interesów i bierne korzystanie z paternalistycznie nadanych praw⁶⁶.

Partycypacja deliberatywna to nic innego jak współsprawowanie władzy także przez grupy mniejszościowe, peryferyjne, zakładająca nie tyle proporcjonalny, ile wynikający z politycznej poprawności postliberalny, opiekuńczy model państwa. Konsekwencją przyjęcia takiego rozumienia demokracji konsocjacyjnej, deliberującej prawa członków wszystkich segmentów strukturalnych i składników kulturowych społeczeństw obywatelskich, są zjawiska transgresji.

Transgresja to tendencja, proces, zjawisko polegające na przekraczaniu granic kulturowych zarówno w sensie dosłownym, jak i metaforycznym. Transgresja kojarzy się z transkulturowością, transseksualizmem, ponowoczesnością, poststrukturalizmem, nowymi ruchami społecznymi. Transgresja przejawia się w kulturze jako zjawisko nowej fali, wyrastającej z nihilizmu, dekadentyzmu i krytycyzmu zakorzenionych w refleksji postmodernistycznej. Kultura nowej fali jest z zasady obrazoburczą, kontestacyjną, innowacyjną, prowokatorską. Istnieje także dzięki mass mediom i wirtualnej przestrzeni. Nie uznaje żadnych granic. Współczesne modele pluralizmu i dialogu międzykulturowego włączają jednak do udziału w polityce i we władzy wszystkie grupy kulturowe, także te biorące początek z kontestacji, krytyki i obywatelskiego nieposłuszeństwa.

⁶⁶ J. Habermas, *Obywatelstwo...*, *op. cit.*, s. 24.

ANALYTICAL DIMENSIONS OF THE INTERCULTURAL RELATIONS

Abstract: In the globalizing world contacts and connections among individuals and groups, communities and nations, businesses and enterprises undergo constant changes and modifications. The technological progress and technological development, including *inter alia* IT and modes of transport, make the intercultural encounters easier, faster and more common. This in turn creates a broad spectrum of cultural constellations seen in various dimensions of human activity. The article provides a well-developed proposition of an analysis constructed specifically for cultural studies, particularly dedicated to intercultural relations.

Key words: intercultural relations, agents of relations, multiculturalism, pluralism

LESZEK KORPOROWICZ¹

KU ZINTEGROWANEJ TEORII PRZESTRZENI MIĘDZYKULTUROWEJ

Słowa kluczowe: przestrzeń międzykulturowa, relacje międzykulturowe, kultura, transgresja

WSTĘP

Począwszy od epoki Kolumba, cywilizacja europejska rozpoczęła systematyczne poszerzanie przestrzeni swojej kulturowej obecności. Naturalną konsekwencją poszerzania stało się nałożenie obszarów kulturowych, powodujące zwiększającą się różnorodność, ale także narastające relacje pomiędzy jej elementami i wzorami komponowania w zintegrowane całości. W wyniku procesów rozwoju cywilizacyjnego wspólnoty te zaczęły się poszerzać i nie tylko scalać swe terytoria, ale także zdobywać nowe tereny swoich dominiów, w konsekwencji nakładając swe wpływy, tradycje, wzory kulturowe na już istniejące, szczególnie przy kolejnych epokach skoków technologicznych, odkryciach nowych szlaków i sposobów podróży. Przynosiły one nowe środki przemieszczania zarówno dóbr, ludzi, jak i informacji, czyniąc przestrzeń kulturową przedmiotem ustawicznej ekspansji i interakcji, wymiany, synergii oraz pojawiania się hybrydalnych konstruktów kulturowych². Istotą tych zmian, dokonujących się szczególnie szybko od czasów renesansu, później za sprawą rewolucji przemysłowych,

¹ Dr hab.; Uniwersytet Jagielloński, Instytut Studiów Międzykulturowych;
e-mail: leszek.korporowicz@poczta.onet.pl.

² L. Korporowicz, *Komunikacja symboliczna w rozwoju tożsamości kulturowej*, [w:] *Tożsamość polska w odmiennych kontekstach*, red. L. Dyczewski, D. Wadowski, Lublin 2009; *idem*, *Komunikacja międzykulturowa jako transgresja*, [w:] *Dialog na pograniczach kultur i cywilizacji*, red. T. Paleczny, M. Banaś, Kraków 2009.

a współcześnie medialnych, były wzajemne przepływy treści i tworzenie swoistych przestrzeni i kanałów przepływu. Obszary kulturowe zatracają zaczęły granice i centralne ośrodki dyspozycji. Kolejne epoki intensyfikowały procesy przemieszczania i relacji, wzajemnych oddziaływań oraz generowały powstawanie nowych kanałów i płaszczyzn wymiany, które tworzą własne struktury interakcji, a więc typy przestrzeni międzykulturowej. Stała się ona dynamicznym komponentem rzeczywistości społeczeństw przemysłowych, następnie postprzemysłowych, informacyjnych, a w końcu społeczeństw sieci o jakościowo nowych cechach „przestrzeni konceptualnej”³.

Współczesne przestrzenie kultury nałożyły się w sposób tak wielokrotny, iż trudno wskazać obszary monokulturowe. Co ważne, nie jest to proste zwielokrotnienie różnorodności kultur, a więc powstanie obszaru wielokulturowego, w którym każda z kultur zachowuje swoje *status quo* i dla jej istnienia wystarczy pasywnie rozumiana tolerancja. Nałożenia powodują daleko idące interakcje, przeplecenia z elementami jakościowo nowymi. Ich liczne rekompozycje zmieniają charakter poszczególnych komponentów, ich funkcję i znaczenie. Z tych powodów analiza przestrzeni międzykulturowej wnosi do współczesnych studiów kulturowych wiele fundamentalnych zagadnień teoretycznych, które wymuszają poważne redefinicje i przewartościowania w rozumieniu klasycznych kategorii analizy socjologicznej, antropologicznej i etnologicznej, jak również założeń o charakterze metodologicznym⁴. Będą one podstawą propozycji zintegrowanej teorii przestrzeni międzykulturowej, która połączy klasyczne i wirtualne rozumienie przestrzeni kulturowej i międzykulturowej w warunkach globalizacji, kulturowej dywersyfikacji i medializacji współczesnego uniwersum kultury symbolicznej⁵.

³ Zob. A. Khanna, P. Khanna, *The Hybrid Reality. Thriving in the Emerging Human-Technology Civilization*, 2012, <http://hybridreality.me> (dostęp 15 X 2016); W. Huitt, *Success in the Conceptual Age: Another paradigm shift*, Paper delivered at the 32nd Annual Meeting of the Georgia Educational Research Association, Savannah 2007, <http://www.edpsycinteractive.org/papers/conceptual-age.pdf> (dostęp 15 X 2016); *idem*, *Becoming a Brilliant Star: A model of formative holistic education*, Paper presented at the International Networking for Educational Transformation (iNet) Conference, Augusta 2007, <http://teach.valdosta.edu/whuitt/brilstar/brilstar.html> (dostęp 15 X 2016).

⁴ Zob. S. Jaskuła, *Intercultural Space. Contemporary Challenges and Perspectives*, [w:] *Poland – Jordan – European Union: Future Aspects*, red. S. Abudayeh, K. Bojko, Aman 2011.

⁵ Zob. Z. Bokszański, *Indywidualizm a zmiana społeczna*, Warszawa 2007.

Celem zaproponowanego tekstu będzie analiza zmian dokonujących się w charakterze i funkcjach przestrzeni międzykulturowej jako rezultatu obiektywnych procesów, takich jak deterytorializacja, mobilność, polimorficzność, „odcieleśnianie” oraz ich wkomponowywanie w rzeczywistość wirtualną, a często hybrydalną. Analiza i określenie istoty współczesnej przestrzeni międzykulturowej wymaga więc nowej aparatury teoretycznej i nowego sposobu jej konceptualizacji. Jest to potrzeba nie tyle opisu, co zrozumienia nowych synergii i przepływów, które zmieniają swój charakter i powodują swoistą zamianę rodzaju realności jej komponentów w zależności od kontekstu, charakteru granic i przemieszczających się treści. Teoria ta powinna jednocześnie umożliwić rozpoznawanie zasad transformacji poszczególnych komponentów i poziomów przestrzeni, które określają charakter wiążących je relacji w swojej różnorodności i sprawczości. Prowadzi to prostą drogą do specyficznej teorii względności przestrzeni międzykulturowej, w której parametry fizyczne przemieniają się w parametry symboliczne, a treści symboliczne wytwarzają zarówno korelaty fizyczne, jak i społeczne, konceptualne oraz w znacznej mierze mentalne. Z wielu względów fakt ten można uznać za niemal konwencjonalny i wskazać liczne jego przejawy w kulturach tradycyjnych. Rzeczywistość wirtualna, a idąc dalej: hybrydalna i konceptualna, stworzyła jednak tak rewolucyjne zmiany, o tak wysokim poziomie dematerializacji i rozwoju kultury symbolicznej w realiach technologicznego zapośredniczenia, iż zachodzące współcześnie przemiany starej i nowej przestrzeni międzykulturowej nakazują odejście od tych analogii w kierunku tworzenia nowych paradygmatów analitycznych, o zdecydowanie bardziej dynamicznym, wielopoziomym i interdyscyplinarnym charakterze.

PRZESTRZEŃ JAKO INTERAKCJA

Intensywne procesy interakcyjne wywołują przewartościowania o własnej dynamice, nieistniejącej w statycznym środowisku zarówno jednej, jak i wielu kultur. Powstaje w ten sposób **przestrzeń międzykulturowa**, która jest czymś odmiennym niż przestrzeń wielokulturowa, poprzez dynamikę i charakterystykę niustającej ewolucji, ale nade wszystko poprzez ustawiczne otwieranie na wzajemne wzbogacanie, dopełnianie, ale także przez dynamikę spotkań ludzi, społeczności i kultur. W przestrzeni tej kluczowego znaczenia nabierają wszystkie czynniki zmiany, szczególnie te pozwalające

na zmianę świadomą, dokonywaną przez refleksyjne wybory i kompozycje, a więc te, które aktywizują jaźń osobową i społeczną, podmiotowość i sprawczość człowieka. Przestrzeń międzykulturowa jest więc obszarem ustawicznych transgresji i jako taka stanowi wyzwanie nie tylko w sferze praktyki, ale także w sferze jej konceptualizacji, wymaga bowiem przełamania wielu schematów poznawczych, metodologicznych oraz nowego typu wrażliwości badawczej. Wyzwania te stymulują twórcze potencjały osób i grup, szczególnie wtedy, gdy dotyczą twórczego poszukiwania lub przekształcania tożsamości lub gdy prowokują do jej intencjonalnej i celowej transformacji.

Zmiana ta nie jest celem samym w sobie, zawiera wiele mentalnych i społecznych zagrożeń, prowadzi do wielokierunkowych przesileń. Co ważne, przesilenia te aktywizują mnóstwo cech ludzkiej osobowości, stwarzają nowe typy stosunków międzyosobowych, międzygrupowych i międzyinstytucjonalnych o własnej charakterystyce i są czymś znacznie więcej niż bierną adaptacją czy też strategią inkulturacji. W obecnej fazie rozwoju studiów społecznych i kulturowych kreatywne potencjały przestrzeni międzykulturowej są w znaczący sposób niedocenione. Być może wynika to z braku teorii przestrzeni kulturowej w ogóle, ale nade wszystko z braku przełamania ciągle dominujących, funkcjonalnych orientacji w naukach społecznych, które bazują na statycznych, powtarzalnych i adaptatywnych wymiarach rzeczywistości społecznej⁶. Przejawia się to w statycznym rozumieniu kompetencji międzykulturowych, pojmowanych zazwyczaj jako konwencjonalny rodzaj kompetencji kulturowych, otwartych jedynie na problematykę różnic kulturowych. W ten sposób studia międzykulturowe stają się w istocie tożsame ze studiami kulturowymi, co łatwo zidentyfikować nie tylko w treści wielu podręczników, ale także w realnych programach dydaktyki międzykulturowej realizowanych w praktyce akademickiej uniwersytetów. Eksponowanie wrażliwości na różnorodność kulturową w niczym nie likwiduje problemu, który ma swoje konceptualne bariery i wykazuje się metodologiczną nieporadnością, wynikającą z automatycznego powielania standardowych kanonów antropologii kulturowej epoki społeczeństwa

⁶ Zob. *Mozaika przestrzeni transnarodowych. Teorie – metody – zjawiska*, red. Ł. Krzyżanowski, S. Urbańska, Kraków 2010; A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa*, Poznań 2003; *idem, Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2002.

przemysłowego⁷. Powoduje to, iż nader często pojęcie wielokulturowości używane jest zamiennie z pojęciem międzykulturowości, eliminując jeszcze inne ujęcia problemu zawarte w pojęciu trans- i crosskulturowości.

Wymienione powyżej cechy charakteryzujące przestrzeń międzykulturową nabierają jeszcze większej wyrazistości i eksponują wszystkie swoje dynamiczne aspekty w sytuacji powstania zupełnie nowej i nieznannej w historii ludzkiej cywilizacji przestrzeni wirtualnej. Powoduje to *de facto* powstawanie również nowego sposobu istnienia, ale i funkcjonowania przestrzeni w ogóle, a szczególnie przestrzeni międzykulturowej, która jeszcze bardziej wyzwala swoje transgresyjne komponenty mentalne i społeczne, osadzone w nowych realiach technologicznych o najzupełniej obiektywnych wyznacznikach makro- i mikrostrukturalnych. Ich istotą jest radykalnie nowa jakość procesów **deterytorializacji**, która odbiera przestrzeni jej konstytutywne atrybuty fizyczne, lokalizujące ją w wyznaczonych granicach terytorialnych, i zmienia ją w **konfigurację znaczeń**, dla których odległości fizyczne przestają mieć decydujące znaczenie – zastępują je odległości semiotyczne. Zmusza to do radykalnie kontekstualnego, hybrydalnego i wielowymiarowego pojmowania przestrzeni, szczególnie przestrzeni symbolicznej i informacyjnej o dużym współczynniku względności w definiowaniu jej granic, ale i charakteru zawartości. Teoria przestrzeni międzykulturowej potrzebuje w ten sposób nowej teorii względności, podobnie jak teoria przestrzeni kulturowej i przestrzeni w ogóle. Potrzeba interdyscyplinarności badań jawi się w tym przypadku jako jedna z podstawowych i wiele wskazuje, iż teoria przestrzeni międzykulturowej musi wesprzeć się na teoretycznych inspiracjach z zakresu nauk przyrodniczych i ścisłych, które borykają się z tego typu zagadnieniem już co najmniej od wieku.

Czynnikiem stymulującym rozwój nowego typu przestrzeni, jak i refleksję nad jej nową charakterystyką jest coraz większa rola przestrzeni wirtualnej, która agresywnie wypiera klasyczne sposoby istnienia i doświadczania przestrzeni i rzeczywistości realnej. Coraz szybciej i intensywniej tworzą się połączone systemy metaprzestrzeni o charakterze synergetycznym, często hybrydalnym, o fundamentalnej roli wszelkiego rodzaju przepływów i przeistoczeń, przemieszczeń i dwoistości funkcjonalnych. Stawia to ważny dla współczesnych studiów kulturowych problem nowej **antropologii**

⁷ S. Jaskuła, L. Korporowicz, *Kultura informacyjna w zarządzaniu międzykulturowym. Ujęcie transgresyjne*, [w:] *Kompetencje informacyjno-komunikacyjne i międzykulturowe w gospodarce*, red. I. Sobieraj, Warszawa 2012.

przestrzeni, która zdolna będzie przeanalizować, ale także praktycznie zaprojektować potrzebne w tej sytuacji, wspomniane już kompetencje kulturowe, międzykulturowe i komunikacyjne. W doświadczaniu i funkcjonowaniu przestrzeni kulturowej, jak również w relacjach tych przestrzeni, stosunki samych znaczeń nigdy tak bardzo nie przerastały rzeczywistości określonej przez jej parametry fizyczne⁸. Wraz z niespotykanym w historii ludzkości postępowaniem w sferze technologii informacyjnych umożliwia to skrajną, wspomnianą wcześniej deterytorializację i swoiste odcieleśnienie przestrzeni, ale także zawartych w niej wytworów i treści kultury. Granice przestrzeni kulturowych stały się nie tylko poszerzone, ale i łatwe do przekroczenia. W granicach tych pojawiło się wiele „dziur”, „bramek”, w równym stopniu nakładek i synergii, przemieszczających się w świecie globalnego przepływu informacji, a w konsekwencji – nowych konfiguracji wspólnot informacyjnych określanych poprzez uczestnictwo w społeczeństwie sieci (szczególnie w jej zaawansowanych formach, zwanych za Danielem Pinkiem „wiekiem konceptualnym”⁹) i budujących technologiczną i kulturową infrastrukturę społeczeństwa konceptualnego.

Spółeczeństwo konceptualne jest w istocie zaawansowaną formą „społeczeństwa informacyjnego”¹⁰, w którym zasadniczą formą realności są konstrukty o charakterze symbolicznym, a motoryką rozwoju logotwórcze dynamizmy kultury¹¹ wkomponowane w infrastrukturę technologiczną społeczeństwa sieci. Charakteryzuje się ono, zdaniem Pinka, obecnością sześciu istotnych komponentów jakościowej zmiany w stosunku do wartości i kompetencji dominujących w społeczeństwie informacyjnym: rewitalizacją doświadczania wartości estetycznych, świadomością roli informacyjnych narracji, umiejętnością łączenia informacji i idei pozornie oderwanych, dbałością o empatyczne rezultaty interakcji komunikacyjnych, poważnym

⁸ Zob. M. Poster, *Information Please. Culture and Politics in the Age of Digital Machines*, London 2006; M. Castells, *Siła tożsamości*, przeł. S. Szymański, Warszawa 2008; *idem*, *Sieci oburzenia i nadziei. Ruchy społeczne w erze Internetu*, przeł. O. Siara, Warszawa 2012; J. van Dijk, *The Network Society*, London 2006; *Spółeczeństwo informacyjne. Aspekty funkcjonalne i dysfunkcjonalne*, red. L. Haber, M. Niezgoda, Kraków 2006.

⁹ Zob. D. Pink, *A Whole New Mind: Moving from the Information Age to the Conceptual Age*, New York 2005.

¹⁰ Zob. M. Castells, *Spółeczeństwo sieci*, przeł. M. Marody, J. Stawiński, K. Pawluś, Warszawa 2007.

¹¹ Zob. L. Korporowicz, *Socjologia kulturowa. Kontynuacje i poszukiwania*, Kraków 2011.

i twórczym traktowaniem wartości emocjonalnych w całości kształcie projektowanych i realizowanych przedsięwzięć oraz wolą nadawania podejmowanym działaniom wyraźnie rozpoznawalnych znaczeń w kreowanej koncepcji roli, kariery i jej wizerunku. Co interesujące i co koniecznie należy zauważyć, wartości czysto kognitywne, a więc konceptualne, niezależnie od sposobu ich zdefiniowania, nie stają się, wbrew pozorom, dominantą modelu rozwojowego społeczności i jednostki ani też elementem sposobu doświadczania przestrzeni. Wynika to z wysokiego stopnia jej symbolizacji, łączenia różnych komponentów rzeczywistości, w których interakcje symboliczne wkomponowane są w codzienność procesów komunikowania, przekazu i równie symbolicznego traktowania przestrzeni, także wirtualnej. Konceptualność wyraża tu zasadnicze dowartościowanie autotelicznych komponentów kultury symbolicznej, która uzyskuje swoje pełniejsze i bardziej humanistyczne oblicze. Zarówno więc nowa epoka, jak i realizujące się w niej społeczeństwo konceptualne wchodzi w niezwykle polimorficzną, hybrydalną i wielopoziomową sferę rzeczywistości społecznej o zmienionej definicji granic oraz tego, czego one dotyczą i jakie światy opisują. Tak rozumiane atrybuty nowego sposobu komunikowania wyznaczają w istocie sposób pojmowania przestrzeni, która z natury rzeczy staje się interakcyjna, a więc postrzegana jest jako przestrzeń relacji, wymiany, i która w odróżnieniu od jej parametrów klasycznych określa ramy charakteryzujące przestrzeń międzykulturową. Jej wyznacznikiem przestaje być dominacja terytorialnie i fizycznie określonego „miejsca”¹². Jest nim za to relacja wymiany, która definiuje zakres przepływu, a następnie interakcji symbolicznych jako właściwej „substancji”, określającej granice i zawartość przestrzeni.

Nie oznacza to oczywiście, że klasyczna, fizyczna przestrzeń przestaje istnieć i traci istotne funkcje kulturowe. Jej rola zmienia jednak swój charakter w całości kształcie rzeczywistości kulturowej o wielowymiarowym, hybrydalnym, przepływowym i przemianowym charakterze. Ze względu na tak zaawansowaną płynność i hybrydalną ontologię przestrzeni zasadniczego znaczenia nabierają wszystkie umiejętności i potrzeby aktywizujące podmiotowe atrybuty jaźni w odniesieniu do jednostek, ale także również podmiotowe cechy działania społeczności i wspólnot, które zderzają się z instrumentalnym charakterem systemów korporacyjnych. Stają się one najistotniejszym komponentem, a pośrednio i dynamizmem nowego

¹² Zob. T. Goban-Klas, *Cywilizacja medialna*, Warszawa 2005.

rodzaju przestrzeni, ale nade wszystko energią i twórczą siłą budującą tożsamości kulturowe współczesnego człowieka¹³. Natura przestrzeni międzykulturowej przestaje być statyczna, parametryczna i jednorodna, a staje się dynamiczna, relacyjna i ontologicznie różnorodna, co może być zespołem wartości przeciwstawiających się zniewalającemu reżymowi technologicznych i komercyjnych zasad zarządzania przestrzenią informacyjną korporacji oraz biurokratycznych struktur współczesnych organizacji państwowych.

Przestrzeń międzykulturowa, dość paradoksalnie, nie niweluje, ale oświetla poszczególne kultury i jako narastający fenomen współczesności wspiera, a nawet wymusza umiejętność rozpoznawania znaczenia i wartości konkretnych komponentów każdej z kultur z osobna. Co więcej, obrazuje procesy ich przenikania, konfigurowania i tworzenia, ale także animuje potencjały i kompetencje, jakie potrzebne są, aby nadawać im ludzki sens.

Dalsza analiza typów relacji międzykulturowych i tym samym typów przestrzeni międzykulturowych wymaga określenia kluczowych cech warunkujących i charakteryzujących proces ich współczesnego rozwoju. Cechy te stanowią o globalnych, technologicznych i obiektywnych determinantach wzrostu i rozwoju przestrzeni międzykulturowej. Są to:

- *Mobilność kultur*, która pomniejsza znaczenie granic geograficznych, administracyjnych, etnicznych i wkracza w epokę intensywnych transgresji kulturowych, owocujących nomadycznym rodzajem wspólnot i przestrzeni komunikacyjnych.
- *Deterytorializacja przestrzeni*, szczególnie intensywna w odniesieniu do przestrzeni wirtualnych i rozbijająca konwencjonalny związek miejsca, działającego podmiotu i jego relacji z konfiguracją elementów środowisk.
- *Multiplikacja przestrzeni*, powodująca niekontrolowany wzrost możliwości reprodukcji i mnożenia ilości, powiększania zakresu, zwielokrotniania różnorodności informacji i treści kultury.
- *Konwergencje i interakcje*, w tym także przestrzeni fizycznej, symbolicznej, wirtualnej oraz obecnych w niej wzorów kultury.

¹³ Zob. J. F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997; D. Matsumoto, L. Jung, *Psychologia międzykulturowa*, przeł. A. Nowak, Gdańsk 2007; J. Mikułowski-Pomorski, *Jak narody porozumiewają się ze sobą w komunikacji międzykulturowej i komunikowaniu medialnym*, Kraków 2007; *Modernity and Identity*, red. S. Lash, Oxford 1992; *Multiculturalism. A Critical Reader*, red. D. T. Goldberg, Oxford 1994.

- *Decentralizacja i zanik granic* obszarów kulturowych wyznaczających ich miejsca centralne i peryferyjne lub systematyczne przemieszczanie się w zakresie sieci uczestnictwa.
- *Metamorfozy przestrzeni*, szczególnie przestrzeni symbolicznej, która wielokrotnie zamieniać może swój wymiar realny i wirtualny, znajdować reprezentacje w różnych nośnikach medialnych o dużej możliwości transferu treści, zatapiania ich w sobie, przechodzenia w odmiennie konteksty lub rozwoju współistnienia równoległego.
- *Dywersyfikacja kompetencji logotwórczych*, która poszerza nie tylko zakres kompetencji komunikacyjnych członków starych i nowych społeczności w globalnej sieci interakcji, ale odkrywa przed nimi nowe i zróżnicowane zakresy sensu, a więc celowo ukierunkowanych znaczeń i wartości kulturowych, jakie są efektem dynamicznego procesu oddziaływań¹⁴.
- *Potrzeba transgresyjnego typu kompetencji międzykulturowych*, jako warunku poruszania się i pokonywania różnic w przestrzeni spotkań kulturowych o odmiennych systemach wartości, tradycyjnie wyznaczanych i reprodukowanych granicach dominacji oraz konwencjonalnie ustalanych sposobach komunikowania¹⁵.

WYZWANIA METODOLOGICZNE

Wszystkie wymienione powyżej procesy implikują szereg konsekwencji w traktowaniu dialogu międzykulturowego, dziedzictwa kulturowego każdej społeczności z osobna, ale także stosunku do dziedzictwa innych kultur, wyznaczając zakres i potencjały przestrzeni międzykulturowej na wielu jej poziomach¹⁶. Procesy te mają także wiele implikacji metodologicznych uwzględniających otwarty, interakcyjny charakter przestrzeni. W zabiegu

¹⁴ M. Golka, *Bariery w komunikowaniu i społeczeństwo (dez)informacyjne*, Warszawa 2008; O. Hargie, Ch. Saunders, D. Dickson, *Social Skills in Interpersonal Communication*, London 1994.

¹⁵ Zob. S. Magala, *Kompetencje międzykulturowe*, przeł. J. Dąbrowski, Warszawa 2011.

¹⁶ Zob. J. Urry, *Socjologia mobilności*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 2009; F. Znaniecki, *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości*, przeł. Z. Dulczewski, Warszawa 1990; *Modernity and Identity*, op. cit.; *Multiculturalism. A Critical Reader*, op. cit.; J. Nikitorowicz, *Edukacja regionalna i międzykulturowa*, Warszawa 2009.

tym trzeba jednak brać pod uwagę co najmniej dwie perspektywy pojmowania przestrzeni międzykulturowej: synchroniczną, która odnosi się do relacji kultur w tym samym czasie ich istnienia, oraz diachroniczną, która odnosi się do różnych perspektyw czasowych, a więc takich, które umożliwiają dialog na przykład z własną kulturą narodową skumulowaną w jej dziedzictwie, ale odkrywaną jako system znaczeń i wartości wymagających kompetencji interpretacyjnych, wiedzy, umiejętności rozumienia odmienności kulturowych niemal analogicznie jak w przypadku kultur obcych. Perspektywa ta rozbudowuje znacząco zawartość przestrzeni międzykulturowej, umożliwiając wykorzystanie dziedzictwa kulturowego jako jej zasobu, który wchodzi w interakcje z zasobami współczesności. Przykładem takiego zasobu jest dziedzictwo kulturowe Polski Jagiellonów, które może być inspiracją współcześnie rozumianej współpracy, dialogu kulturowego i partnersko rozumianego prawa narodów – jako podstawy twórczego współistnienia, a nawet współdziałania wspólnot narodowych w procesie rewitalizacji przestrzeni międzykulturowej dzisiejszej Europy. Ciągle brakuje należytego wykorzystania prekursorskiej, w tak rozumianym działaniu, myśli Pawła Włodkowica jako rozpoznanego, ale śladowo wykorzystanego potencjału w budowaniu strategii rozwojowej programów edukacyjnych, a nawet polityki międzykulturowej wspólnot europejskich. Aby było to możliwe, konieczne jest wyeksponowanie i objęcie analityczną refleksją wskazanych niżej cech dynamiki i aksjologii przestrzeni międzykulturowej.

Po pierwsze, wzmożone powiązania i oddziaływania kultur stwarzają im nowy kontekst funkcjonowania. Kontekst ten zdecydowanie poszerza rozumienie i interpretację poszczególnych ich fragmentów. Poszerzony obszar odniesień w wielowątkowym obrazie rzeczywistości kulturowej nie redukuje, a wprost przeciwnie – eksponuje zagadnienie tożsamości i dziedzictwa ze względu na powstające w tym czasie pytania. Są one w znacznej mierze konsekwencją kulturowej dywersyfikacji procesów globalizacji i właściwych dla niej przemieszczeń w nowej przestrzeni interakcji.

Procesy deterytorializacji, czyli oderwania treści kultury od konkretnego terytorium ich powstania i w różnym stopniu udane, nowe ich lokalizacje, spotkały się z bardzo silną reakcją w postaci zjawisk **reterytorializacji**, czego przykładem jest ożywienie poszukiwania i doświadczania małych ojczyzn. Przeciwdziałanie ujemnym konsekwencjom kulturowego wykorzenienia stało się programem wielu organizacji, a nawet ruchów społecznych. Podobną tendencję wzmacniania potrzeby tożsamości i nowego odczytywania dziedzictwa odnajdujemy w odpowiedzi na ponowoczesne

dekompozycje i rekonstrukcje tradycyjnych, względnie ustabilizowanych w konkretnych środowiskach wzorów kultury. Działania te zmierzają do ich znaczących, odkrywanych na nowo **rekompozycji i rekonstrukcji**, niezmiernie silnych na gruncie wielu kultur regionalnych, ale także ruchów etnicznych, społeczności lokalnych, towarzystw społeczno-kulturalnych, programów edukacyjnych. Charakterystyczna dla procesów globalizacji i przemieszczania **fragmentaryzacja struktur i treści** kultury spotyka się z wysiłkami **integracyjnymi**, które manifestują się w ożywieniu potrzeby tożsamości i zainteresowaniu świadomie rozpoznawalnym dziedzictwem¹⁷.

Po drugie, zjawiska rekompozycji i rekonstrukcji, jak również odnajdywania się w polimorficznym uniwersum kultury, wymagają jednak czegoś znacznie więcej niż reprodukcji wzorów czy też kompetencyjnego znawstwa, pozwalającego na adekwatne ich rozpoznawanie. Konieczne są wykrystalizowane, wystarczająco silne dynamizmy rozwojowe, których na poziomie osobowości należy poszukiwać w otwartej strukturze jaźni, motywacji i wartości człowieka, a na poziomie ponadindywidualnym – w typie świadomości i postaw społecznych. Pozwalają one na wyzwalenie umiejętności **myślenia projektującego, prospektywnego, transgresyjnego**, a nade wszystko podmiotowego. To one sprawiają, iż w wielości dostępnych treści, wzorów oraz ich możliwych kombinacji możemy znaleźć coś więcej niż chaos i zagubienie, dezintegrację i rozproszenie. Staje się to jednym z głównych zadań współczesnych nauk o kulturze i relacjach międzykulturowych, które wychodzą poza stadium ich opisu i klasyfikacji, sięgają ku rozumieniu ich źródeł, dylematów trwania i zmiany¹⁸. Dynamizmy te wkomponowują się w interakcyjny charakter przestrzeni międzykulturowej, przez co sprawiają, iż nie jest ona statyczną panoramą obojętnych sobie obiektów, a w sensie kulturowym – obiekty te stwarza, moderuje i nadaje im ciągle żywy charakter.

Po trzecie, poszerzone pole społecznych oddziaływań, wyborów i transformacji prowadzi do nowego spojrzenia na rozwojowe znaczenie interakcji kulturowych, a tym samym przestrzeni międzykulturowej jako osnowy twórczej recepcji i przetwarzania dziedzictwa oraz sposobów jego

¹⁷ Zob. R. Wiśniewski, *Uaktywnianie osobowych potencjałów kulturowych w perspektywie lokalnej*, [w:] *Jedność i różnorodność. Kultura vs. kultury*, red. E. Reklajtis, R. Wiśniewski, J. Zdanowski, Warszawa 2012.

¹⁸ Zob. N. Luhmann, *Systemy społeczne*, przeł. M. Kaczmarczyk, Kraków 2007; J. F. Lyotard, *Kondycja...*, *op. cit.*

komunikowania w świecie przekraczania granic, przemieszczania treści, ale i wielkiej potrzeby tożsamości. Przestrzeń międzykulturowa tego typu charakteryzuje się trzema wyróżniającymi ją cechami:

- a) **jest transgresyjna**, wychodzi poza wyznaczone do tej pory granice, reguły uczestnictwa, konwencje i schematy ich kodowania;
- b) **odkrywa możliwości uczenia się**, zdobywania nowych umiejętności i otwiera na wartości do tej pory mało poznane lub nowe¹⁹;
- c) **prowadzi do upodmiotowienia jej uczestników**, a więc wypracowania własnej zasady ich samookreślenia, istotnej w relacjach z innymi podmiotami wspólnej przestrzeni interakcji²⁰.

Wymienione powyżej atrybuty dynamicznie zmieniającej się przestrzeni międzykulturowej wymagają stworzenia względnie jednolitej, zintegrowanej teorii, która umożliwi syntetyczne ujęcie przestrzeni realnej i wirtualnej oraz wyjaśni naturę istniejących między nimi przepływów. Potrzeba zintegrowanej teorii przestrzeni wynika bowiem nie tylko z faktu jednoczesnego, równoległego istnienia przestrzeni realnej i wirtualnej, ale właśnie z ich ustawicznego przeplatania się, dopełniania i naprzemiennego charakteru dominanty. Zjawisko to powoduje narastanie swoistej metamorfozy wielu elementów jednej i drugiej przestrzeni, które są składnikiem świata realnego, ale z łatwością stają się rzeczywistością świata wirtualnego. Tak dzieje się na przykład z wieloma obiektami jednej i drugiej przestrzeni, jakimi są miejsca spotkań i interakcji społecznych. Dają się one zlokalizować w postaci najzupełniej materialnej, jak kawiarnie, sale wykładowe czy nawet supermarkety, ale bardzo często przenoszą się w przestrzeń wirtualną społeczności portalowych, internetowych grup dyskusyjnych. Ich symbolem pozostaje jedynie elektroniczny adres w sieci. Metamorfoza tak pojętych miejsc interakcji wskazuje jednak na konieczność syntetycznego ujmowania przestrzeni komunikacji z uwagi na kumulatywny charakter procesu powstały przez nakładanie się i dopełnianie przestrzeni interakcji. Zintegrowana teoria przestrzeni pozwoli uniknąć zredukowanego myślenia o współczesnym **uniwersum kultury symbolicznej**, która zagospodarowała oba rodzaje przestrzeni i jeszcze bardziej zyskuje na ich synergii.

Tworzenie zintegrowanej teorii przestrzeni kulturowej i międzykulturowej trzeba rozpocząć od zbudowania jej wersji elementarnej, która

¹⁹ Zob. M. W. Lusting, J. Koester, *Interpersonal Competence*, New York 2006.

²⁰ Zob. L. Korporowicz, *Kultura godnością człowieka*, [w:] *Nauczanie Jana Pawła II a współczesna aksjologia pedagogiczna*, red. Z. Struzik, Warszawa 2008.

identyfikuje składniki fundamentalne, istniejące w sposób najzupełniej realny, przydając im na wyższym poziomie budowanego modelu stosowne znaczenia i wartości i generując tym samym procesy tworzenia kultury symbolicznej – a skończyć na poziomie przestrzeni wirtualnej, w której zanika waga fizycznego komponentu przestrzeni na rzecz absolutnej dominacji procesów aksjosemiozy. Tak zbudowana teoria ukazuje rosnącą komplikację zależności elementów przestrzeni na każdym z możliwych poziomów, jak i pomiędzy poziomami. Teoria taka powinna spełniać funkcje diagnostyczne, wyjaśniające, ale i heurystyczne, inspirując do adekwatnego rozumienia i analizy współczesnej przestrzeni międzykulturowej w całości jej różnorodnych przejawów i transformacji.

Aby uzyskać przybliżony choćby wgląd w sposób istnienia komplikującej się przestrzeni współczesnej cywilizacji medialnej i przestrzeni conceptualnej o rosnącym znaczeniu przenikania oraz interakcji kultur, należy wydzielić kilka stykających się ze sobą poziomów, a na każdym z nich trzy podstawowe grupy jej atrybutów, mające znaczący wpływ na sposoby wzajemnego definiowania. Atrybuty te mają względnie odmienny status ontologiczny i odnoszą się do różnych cech przestrzeni, dlatego jedynie umownie stanowią analogiczne składniki w próbie zbudowania jej modelu. W proponowanej teorii charakteryzują się wysokim stopniem synergii, wzajemnego włączania, przedefiniowywania i swoistej inkluzji. O ich autonomii mówić możemy jedynie na pierwszym z co najmniej trzech jej poziomów, który ma klasyczne cechy przestrzeni fizycznej. Poziom drugi nakłada się niejako na pierwszy przez przydanie obiektom fizycznym znaczeń i wartości, tworząc w ten sposób semiotyczny charakter przestrzeni, uzupełnionej o wytwory całkowicie symboliczne, będące emanacją umysłu i wyobraźni ludzkiej, choć posiadające jeszcze swoje korelaty i nośniki fizyczne, jak obrazy, rzeźby czy napisy istniejące w rzeczywistości realnej i tworzące treści konkretnej kultury etnicznej lub środowiskowej. Poziom ten posiada wyjątkowo wiele rozwarstwień o różnym stopniu semiotyzacji i odcieśnienia – aż do poziomu trzeciego, w którym osiągają one poziom reprezentacji całkowicie znakowej, technologicznie wkomponowanej w rzeczywistość wirtualną, zdolną do przekazu w sposób cyfrowy i zapośredniczony.

A. Obiekty

Na poziomie elementarnym mają one charakter zwykłych obiektów fizycznych, którym przypisujemy znaczenia i które tworzą w ten sposób materialne

korelaty kultury. Elementami przestrzeni geograficznej są konkretne obiekty przyrody, elementami przestrzeni społecznej, która przydaje obiektom fizycznym wiele znaczeń symbolicznych, jest przestrzeń urbanistyczna oraz wytwory sztuki architektonicznej. Tworzą one nowy poziom przestrzeni, ilustrujący niezliczone sposoby ich zintegrowania. Obiektami poziomu semiotycznego, który odrywa się od rzeczywistości fizycznej, stają się abstrakcyjne motywy i treści kultury intelektualnej, artystycznej czy religijnej, zdolne do komunikowania poprzez obiekty i technologie rzeczywistości wirtualnej. Obiektami przestrzeni mogą być także wspomniane już społeczne miejsca interakcji, które dobrze ukazują swoją dwoistą naturę i zamienną charakterystykę sposobu istnienia, choć spełniają podobne funkcje o zbliżonych znaczeniach i wartościach, stanowiąc przy tym o fundamentalnych wyznacznikach przestrzeni²¹. Obiektami przestrzeni mogą być także instytucje, istniejące w przestrzeni komunikacyjnej podmioty indywidualne i zbiorowe, a więc wszystkie dające się określić materialnie lub symbolicznie byty, jakie wyznaczać będą zarówno fizyczne, jak również aksjosemiotyczne „granice” i „punkty” struktur znaczeniowych istniejących w świadomości konkretnych grup, uczestników międzykulturowych przestrzeni.

B. Relacje

Wyznaczają one niezbywalne atrybuty przestrzeni, określając sposoby powiązania, oddziaływania i przenikania obiektów, kanały przepływu treści, typy ich interakcji. W przypadku przestrzeni rozumianej fizycznie są to dające się parametrycznie określić odległości, ale także wzajemne usytuowanie, które już na tym poziomie może zyskiwać wiele znaczeń, tworzyć i wyrażać nadawany in sens. W przestrzeni wirtualnej relacje nabierają w istocie wyłącznie znaczenia informacyjno-symbolicznego, są systematycznie odcieleśnione, przeistaczają się w przestrzeń o charakterze semiotycznym i aksjologicznym, mentalnym i emocjonalnym, poznawczym i komunikacyjnym. Co ważne, przy takiej metamorfozie relacji to one sprawiają, iż zmienia się status ontologiczny obiektów, które nader często są artefaktem relacji i nie istnieją poza nimi. To relacje pomiędzy osobami, grupami i kulturami stwarzają miejsca spotkań, często w świecie wirtualnym, które wygenerowane

²¹ J. Smolicz, *Wartości rdzenne a tożsamość kulturowa*, [w:] *idem, Współkultury Australii*, Warszawa 1999.

są właśnie poprzez interakcje. W ten także sposób rodzi się przestrzeń międzykulturowa. Powstają zupełnie nowe obiekty, które są efektem relacji, w tym także doświadczenia i treści, zaczynających tworzyć istotną zawartość przestrzeni interakcyjnej, a to znaczy międzykulturowej.

C. Zakres

Refleksja, diagnoza czy opis jakkolwiek pojętej przestrzeni nie są możliwe bez określenia jej granic, choć w zależności od stopnia jej „materializacji” inaczej należy je definiować i inaczej będą one określać swoje funkcje. Zintegrowana teoria przestrzeni kulturowej powinna umożliwić wielorakie ujęcie problemu „granic”, tak by ukazać równie wielorakie ich odmiany, przemiany, nakładanie się, a także zanik²². W przypadku przestrzeni wirtualnej, która wyznaczona jest zasięgiem sieci, problem granic bynajmniej nie znika, ale zmienia swój charakter. Abstrahując od technologicznego wymiaru „granic zasięgu”: jest to granica umiejętności korzystania z sieci, a więc kompetencji informacyjno-komunikacyjnych, które w konsekwencji wyznaczają wiele innych granic określających faktyczny dostęp do informacji, dostęp do wyznaczonego przez nie zakresu treści, a idąc jeszcze głębiej – zakres odczytywanych znaczeń i tworzonych przez nie doświadczeń, uruchamianych dynamizmów w rozwoju indywidualnym, ale i wspólnotowym. Trzecia grupa atrybutów przestrzeni międzykulturowej wyznacza więc faktyczny sens uczestnictwa poprzez możliwość aktualizacji jej zasobów. Atrybuty te w postaci zakresu lub czegoś w rodzaju pola dostępu aktualizują zawarte w przestrzeni obiekty, ale także opisany już wcześniej charakter ich relacji, a w końcu poziom eksploracji ich zawartości, tego, co są w stanie wykorzystać, wygenerować i uczynić faktycznym przedmiotem kulturowego doświadczenia, pod warunkiem wszak, że są one w zasięgu naszego uczestnictwa.

Podobnie jak trudno jest opisać symboliczne obiekty przestrzeni poza gramatyką ich relacji, typem stwarzających je interakcji, niełatwo opisać trzecią grupę atrybutów przestrzeni w oderwaniu od dwóch pozostałych. Zakres, czyli atrybut dostępności, w przestrzeni kulturowej i międzykulturowej definiowany jest jako zdolność rozumienia obecnych w niej znaczeń oraz realnie osiągalnych doświadczeń. Atrybuty zakresu lub zasięgu,

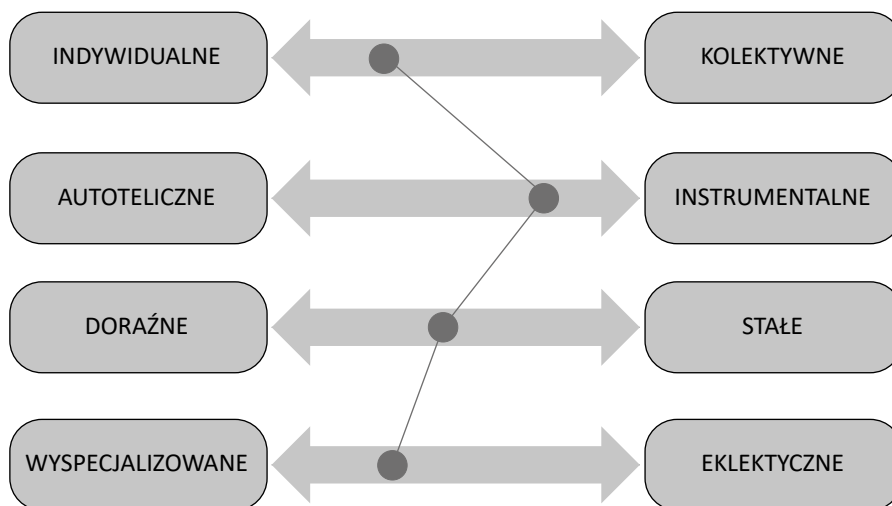
²² Zob. M. Michael, *Reconnecting Culture, Technology and Nature: From Society to Heterogeneity*, New York 2000.

poza swoimi parametrami fizycznymi, jakie charakteryzują relacje równie fizycznych obiektów przestrzeni, wyznaczają umiejętności postrzegania, dekodowania i przeżywania znaczenia obiektów nacechowanych symbolicznie lub wręcz zautonomizowanych systemów znaczeń²³. Obiekty fizyczne stanowić mogą bardzo znaczący nośnik przypisanych im znaczeń, czego spektakularnym wyrazem są pomniki czy nacechowana symbolicznie przestrzeń obiektów sakralnych. Obiekty te na trwałe weszły w przestrzeń kultury symbolicznej i funkcjonują bardziej jako znaczenia niż fizyczne obiekty przestrzeni. Z tych to powodów przejście od fizycznych do czysto symbolicznych obiektów przestrzeni stanowi prawdziwe wyzwanie, ale i uzasadnienie dla zintegrowanej teorii przestrzeni kulturowej, a jeszcze bardziej międzykulturowej, ze względu na gradacyjny, stopniowy charakter procesu odcieleśniania parametrycznie rozumianej przestrzeni i rozwoju procesu symbolizacji w ogromnej i ciągle narastającej jej różnorodności. Trzecia grupa atrybutów przestrzeni, szczególnie gdy generowane są one na poziomie semiozy, wykazuje się bardzo silnym powiązaniem z czynnikiem antropologicznym i nie da się ich opisać, zdefiniować i zrozumieć poza władzami mentalnymi człowieka. To jego kompetencje wyznaczać będą, jakie obiekty przestrzeni zauważy, czy w ogóle je dostrzeże, jakie relacje rozpozna, zrozumie i wykorzysta.

Trzecia grupa atrybutów stanowić będzie o rzeczywistych umiejętnościach komunikowania się i uczestnictwa w przestrzeni, określając jej antropologiczne przeznaczenie. Dlatego atrybuty dostępu i uczestnictwa wyznaczać będą charakter przestrzeni, którą opisać można poprzez specyfikację atrybutów dostępu, adekwatną zarówno w przypadku przestrzeni kulturowej, jak i międzykulturowej. Specyfikację tę ujmuje poniższy schemat czterech osi wyznaczających kontradyktoryczne cechy uczestnictwa i konsekwentnie typy przestrzeni międzykulturowej, jakie stwarzają one swym realnym oddziaływaniem w procesach interakcyjnych. Przedstawiony schemat umożliwi podejmowanie działań operacjonalizujących konkretne badania zakresu uczestnictwa i wygenerowanie partycypacyjnego profilu przestrzeni międzykulturowej poprzez określenie na każdej osi z osobna miejsca, które odpowiada diagnozie badawczej podjętej w stosunku do jednostki lub grupy, po czym połączenie ich linią profilu.

²³ Zob. *Jedność i różnorodność...*, op. cit.

Rysunek 1. Specyfikacja typów uczestnictwa w przestrzeni międzykulturowej oraz profil partycypacyjny dla konkretnego podmiotu indywidualnego lub zbiorowego



Źródło: opracowanie własne.

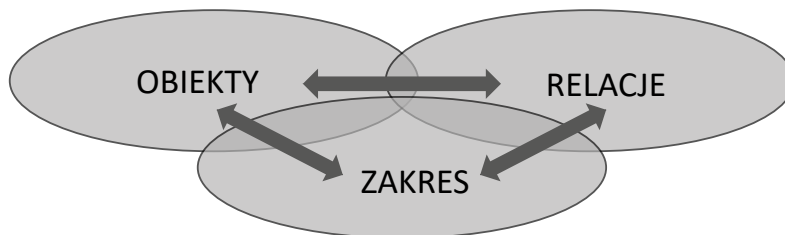
Profil partycypacji nie tylko opisuje stan faktyczny, ale określa kierunki ewentualnej korekty ze względu na cenione wartości i pożądane sposoby zmiany przestrzeni międzykulturowej, jakie wygenerować ma działalność edukacyjna, społeczna lub medialna w konkretnym środowisku interakcji kulturowych. W kontekście standardów, które chce osiągać społeczeństwo konceptualne, zarówno diagnozowanie, jak i profilowanie przestrzeni może mieć nieco inne kierunki ze względu na docelowy kształt profilu.

KIERUNKI PRZEPŁYWU I ODDZIAŁYWANIA

Przedstawiony powyżej model wyznacza konieczność widzenia, charakterystyki i analizy wzajemnie warunkujących się grup atrybutów przestrzeni, którą tworzą obiekty i ich relacje, następnie względnie autonomicznie wyodrębnione relacje współokreślające faktyczny zakres dostępności, rozumienia i wartościowania obiektów. One same stwarzane są z kolei efektem owego dostępu, co zamyka niejako krąg wzajemnego definiowania

i sprawczości. Dzieje się to zarówno na poziomie określanym jako fizyczny, symboliczny i wirtualny, jak też w obszarach ich przenikania i integracji. Liczba możliwych synergii, miejsc przejścia i zespołów pomiędzy poziomami jest praktycznie nieograniczona i zależna od konkretnych kontekstów kulturowych, a w przypadku „obiektów”, jakimi są kultury – od wielorakich sposobów translacji międzykulturowych. Na przykładzie przestrzeni międzykulturowej miasta, społeczności pogranicza lub międzynarodowych społeczności portalowych widać wyraźnie wszystkie trzy grupy jej atrybutów, ale też wielość poziomów i obszarów zespolenia wspomnianych już kanałów translacji. Podnosi to wagę i kulturotwórczą funkcję przestrzeni międzykulturowej jako miejsc interakcji, ale ukazuje jednocześnie, jak bardzo relacyjnie i synergetycznie rozumieć należy współczesne transformacje i przejawy funkcjonowania przestrzeni. Wzajemne określanie atrybutów przestrzeni opisuje prosty schemat (zob. rys. 2).

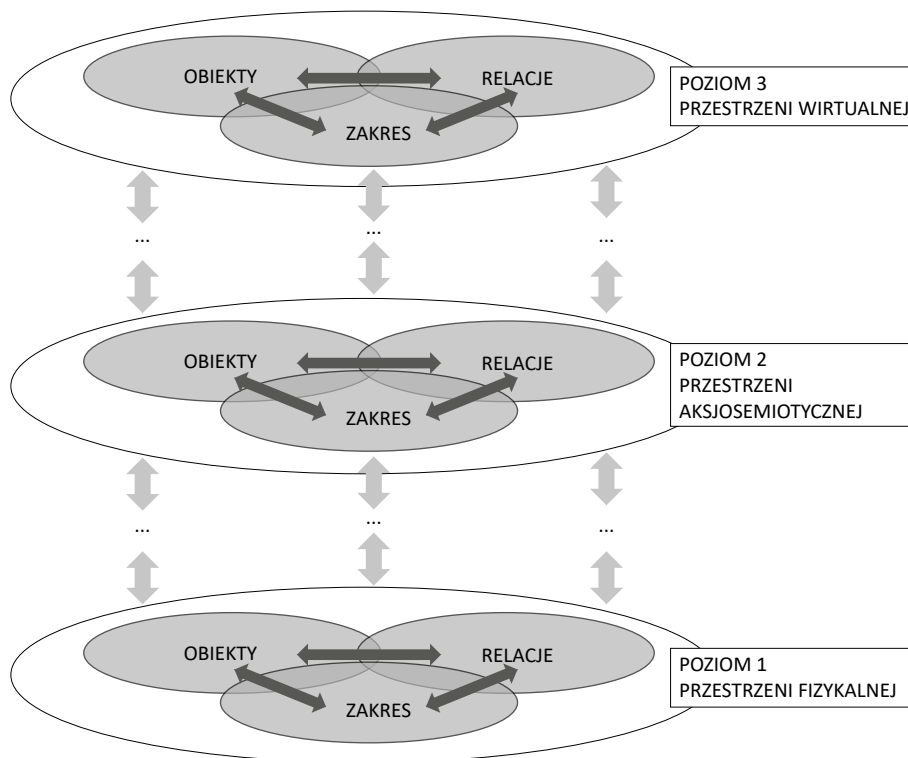
Rysunek 2. Osie wzajemnego oddziaływania atrybutów przestrzeni międzykulturowej



Źródło: opracowanie własne.

Wskazane na schemacie oddziaływania dokonują się na różnych poziomach rzeczywistości, zmieniając charakter atrybutów, ale przy zachowaniu generalnej logiki wzajemnego dookreślenia oraz wyjaśniającej mocy zintegrowanej teorii przestrzeni. Choć na kolejnym schemacie (zob. rys. 3) wyodrębniono trzy poziomy międzykulturowej przestrzeni człowieka, wziąć należy pod uwagę, iż jest to zabieg o znacznym poziomie redukcji i umowności. W praktyce, ale także w teorii jej funkcjonowania, wyodrębnić można znacznie więcej poziomów, nakładających się i stykających na wiele bardzo złożonych sposobów. Synergetyczny charakter współczesnej przestrzeni wyraża się w rozlicznych zespoleniach obiektów, relacji oraz procesów

Rysunek 3. Poziomy przestrzeni międzykulturowej



Źródło: opracowanie własne.

interpretacyjnych z różnych poziomów. Obiekty kultury symbolicznej w poszczególnych obszarach kultury narodowej zyskują coraz więcej reprezentacji na poziomie przestrzeni wirtualnej, przenosząc stosunki międzykulturowe w świat społeczeństw informacyjnych. Mogą one powracać ponownie w realną rzeczywistość konkretnych społeczności, czego spektakularnym wyrazem były wydarzenia Wiosny Arabskiej z 2013 roku, w których to, co działo się na ulicach i placach wielu miast arabskich, miało natychmiastowe odpowiedniki w rzeczywistości wirtualnej, po czym efektywnie przenosiło się ponownie w świat społeczności portalowych. Dyskusje, spotkania, a więc interakcje zachodzące w przestrzeni wirtualnej i żyjące własnym życiem, stwarzały jednak realnym bytom, którymi są ludzie i ugrupowania polityczne, nowe możliwości działania, pozwalały na powoływanie nowych obiektów w zmieniającej się szybko przestrzeni arabskich transformacji.

Procesy te ogarniały zresztą coraz to nowsze kraje, były bowiem nowymi fenomenami równie nowej przestrzeni międzykulturowej o nieznaney do tej pory charakterystyce działania i rozwoju. Na podobnej zasadzie działa przestrzeń międzykulturowa znacznie skromniejszego zakresu w wielu społecznościach lokalnych i samorządowych, ale także w organizacjach etnicznych, które animują wydarzenia w zintegrowanej przestrzeni stosunków międzykulturowych współczesnych społeczeństw medialnych²⁴.

Jeśli uwzględnić dynamikę i wzajemne definiowanie się atrybutów współczesnej przestrzeni, lepiej będzie można określić potencjał przestrzeni międzykulturowej, której obiekty, w tym także grupy kulturowe, stają się społecznościami relacji, wymiany i wspólnoty interakcji. Same relacje stwarzają z kolei rzeczywistą treść, a więc i same obiekty przestrzeni, podobnie jak i zakres ich rozumienia oraz wzajemnego oddziaływania, generując tym samym charakter samych relacji. Tak pojęta teoria przestrzeni umożliwia względnie elastyczne definiowanie wielu zjawisk zarówno ogarniających rzeczywistość realną czy wirtualną, jak i tych o charakterze synergetycznym. Coraz częściej wypełniać one będą współczesną przestrzeń międzykulturową, zbudowaną w nowej, transgresyjnej, ale poszukującej swego sensu rzeczywistości społeczeństw sieci²⁵. Synergetyczny charakter jej atrybutów przejawia się co najmniej na trzy, opisane niżej sposoby.

A. Obiekty jako interakcje i interakcje jako obiekty

Przy charakterystyce trzech rodzajów atrybutów przestrzeni kulturowej wspomniana została ich relacyjna specyfika, szczególnie przy pojmowaniu jej nie w kategoriach fizycznych, ale aksjosemiotycznych, które decydują o stopniowym odcieleśnianiu obiektów przestrzeni oraz o ucieleśnianiu relacji. Przykładem kolektywnych obiektów przestrzeni kulturowej, szczególnie przestrzeni komunikacyjnej, są społeczności portalowe, wygenerowane relacjami w rzeczywistości wirtualnej. Nabierają one takiej samej realności jak każda inna społeczność, stają się ważnym komponentem życia społecznego, choć ich działalność zwrotnie generuje szeroki wachlarz relacji kulturowych w całym realnych środowiskach społecznych. Interakcje

²⁴ Zob. S. Jaskuła, L. Korporowicz, *Kultury narodowe w procesie wirtualizacji*, „Politeja” 1 (31), 2014.

²⁵ Zob. H. Batorowska, *Kultura informacyjna w perspektywie zmian w edukacji*, Warszawa 2009.

kulturowe, w tym komunikacja, nie towarzyszą innej i bardziej prawdziwie istniejącej rzeczywistości. Same w sobie stanowią równie prawdziwą realność, która wyznacza sposoby ludzkich zachowań, kształtuje cechy systemu społecznego konkretnych instytucji, charakter ludzkich doświadczeń i sprawia, iż życie nie wydaje się nam subiektywnym wrażeniem. Zarówno więc przestrzenne obiekty, jak i ich relacje wyznaczają realność i społeczną obiektywność przestrzeni międzykulturowej, dla której to, co jest interakcyjne, zasługuje na uważną diagnozę, wyspecjalizowaną analizę – jako przedmiot wielu celowych zabiegów badawczych, ale i zarządczych, edukacyjnych i politycznych.

B. Uczestnictwo wyznaczone relacją i relacje tworzone przez uczestnictwo

Uczestnictwo w przestrzeni międzykulturowej wyznaczone jest przez zakres doświadczeń, jakie dostępne są poprzez praktykowane relacje konkretnych obiektów kultury, w tym obiektów symbolicznych, ale także społeczności, a nawet instytucji. W rozumieniu zaproponowanego w niniejszym tekście modelu wszystko są to obiekty przestrzeni kulturowej, które wchodzą także w przestrzeń międzykulturową, szczególnie uwrażliwioną na wszelkiego typu interakcje. Zamknięte granice, utrudnienia w wymianie informacyjnej, kulturalnej, edukacyjnej czy nawet handlowej, a więc redukcja relacji pomiędzy obiektami przestrzeni międzykulturowej, zawsze prowadzą do analogicznej redukcji kompetencji międzykulturowych i ograniczenia poziomu dostępu do treści, wartości i doświadczeń kulturotwórczych. W praktyce hamują rozwój umiejętnego odczytywania konkretnych treści kultury, faktycznego dostępu do ich znaczeń, rozumienia, ale i porozumienia osób, ich działań, wytworów oraz całościowo pojętych kultur. Proces ten działa jednak także w kierunku odwrotnym, powodując, iż żadna z grup atrybutów nie istnieje w sposób autonomiczny. Poziom kompetencji komunikacyjnych, kulturowych i międzykulturowych, a więc również poziom i stopień zaawansowania uczestnictwa w konkretnym obszarze kultury, animuje wiele relacji konkretnych obiektów przestrzeni, szczególnie w sferze komunikacji, postaw, ale także stosunków międzykulturowych. Poziom kompetencji do odbioru, doświadczenia, ale i tworzenia dóbr kultury jest więc z jednej strony stwarzany, z drugiej stwarza określony charakter, intensywność, lecz również celowość relacji pomiędzy obiektami przestrzeni. Warto wskazać tę cechę zwrotności zarówno w perspektywie antropologii, jak i socjologii, pedagogiki i rozwojowo traktowanej psychologii przestrzeni międzykulturowej.

C. Obiekty „planujące” swój odbiór oraz odbiór, który stwarza obiekty

W każdej przestrzeni kultury istnienie niemal wszystkich jej obiektów uwarunkowane jest umiejętnością ich postrzegania, interpretacji i zdolności rozumienia niesionych przez nie znaczeń. W tym właśnie sensie sfera kultury różni się od sfery przyrody, „fakty kulturowe”²⁶ od „faktów przyrodniczych”. Konsekwencje tych różnic Znaniecki czynił podstawą swojego projektu socjologii humanistycznej, a Geertz antropologii symbolicznej, które współcześnie poprzez perspektywę socjologii kulturowej i wspomnianej już antropologii przestrzeni pozwalają na zrozumienie hybrydalnej, odcielesnionej, wielopostaciowej i transformacyjnej natury przestrzeni. Obiekty kultury nie istnieją bowiem bez umiejętności ich odbioru, a więc faktycznej dostępności ich znaczeń. Bardzo często już w fazie swojego powstawania projektują one zasady percepcji i stawiają przed innymi uczestnikami przestrzeni konkretne wymogi ich świadomego postrzegania, wymuszają sztukę interpretacji. Z wielu badań realizowanych w obszarze socjologii sztuki, literatury czy teatru, a podejmowanych już w latach 70., jasno wynika, jak wiele czynników leżących po stronie odbiorcy, czyli po stronie jego kompetencji kulturowych, warunkowało faktyczny dostęp do treści kultury, przez co określało zasięg (dostęp) ich faktycznej obecności, a więc granice kulturowych i międzykulturowych przestrzeni²⁷.

Czynniki statusu społecznego i będące ich efektem kompetencje kulturowe modelują zakres doświadczeń międzykulturowych i ponownie, w sposób zwrotny, budują świat obiektów, ich relacji oraz swoiste uniwersum przestrzeni kulturowej wraz z jej międzykulturowymi artefaktami²⁸. To właśnie poziom przygotowania do odbioru kultury stwarza społeczne granice kultury wraz z architekturą ich obiektów w świecie ich fizycznych korelatów, ale przede wszystkim w świecie znaczeń i wartości, które stanowią zasadniczą substancję przestrzeni wirtualnej.

²⁶ Zob. A. McCarthy, *Ambient Television: Visual Culture and Public Space*, Durham 2001.

²⁷ Zob. A. Matuchniak-Krasuska, *Publiczność wobec metafory plastycznej. O recepcji groteski Jerzego Dudy-Gracza*, Łódź 1999.

²⁸ Zob. *Kreowanie przestrzeni społecznej w cyfrowym świecie*, red. M. Łyszczak, S. M. Marcinkiewicz, M. Sokołowski, Toruń 2014.

WYMIANA JAKO TRANSFORMACJA, CZYLI PRZEPLYWY NIEJEDNORODNE

Jeśli przyjąć, że istotą dynamicznie rozumianej przestrzeni międzykulturowej jest dokonująca się w procesie interakcji kultur wymiana, to należy uznać, iż z racji wskazanych właśnie odmienności nie jest to wymiana dóbr, treści czy wartości tego samego typu. Gdyby tak było, wymiana ta nie miałaby charakteru międzykulturowego, a jedynie wewnątrz kulturowy. To, co w relacjach międzykulturowych najistotniejsze i co buduje funkcjonalną, egzystencjalną i ontologiczną różnorodność ich przestrzeni, to otwarcie na przyjmowanie, ale i czynienie z obiektu wymiany czegoś, czym on do tej pory nie był, co jest jego transformacyjną adaptacją, rekonfiguracją i rekompozycją w nowym kontekście i co czyni to doświadczenie czymś nowym, nieznanym, zapoznanym. Wymieniane obiekty, szczególnie wtedy gdy są to treści głębokich warstw kultury i gdy generują doświadczenie ich znaczeń oraz przywołują związane z nimi wartości, nie mają charakteru jednorodnego.

Wartości i treści kultur uznawanych za odmienne nie tylko są nam mało znane, ale przede wszystkim wchodzi w pole nieokreśloności, często niezrozumienia, zaniepokojenia i obaw, lecz także zainteresowania, ciekawości lub chęci doznania doświadczeń niecodziennych. Dlatego przestrzeń międzykulturowa nie jest obszarem przemieszczania treści analogicznych lub tak właśnie postrzeganych, nie ma charakteru homologicznego i nie tworzy kulturowych izometrii. Wprost przeciwnie, każda faza tej wymiany jest jednocześnie przemianą zarówno samych treści, jak i dotychczasowego arsenału doświadczeń kulturowych każdego z uczestniczących w niej podmiotów. Tworzenie i działanie w przestrzeni międzykulturowej jest w swej naturze działaniem transgresyjnym, które angażuje najbardziej twórcze cechy kompetencji międzykulturowej, takie jak otwartość, kreatywność, zdolność podejmowania ryzyka, empatia, wyobraźnia, wrażliwość, ale także asertywność i pasja odnajdywania i nadawania swym działaniom pożądanego poziomu sensu, celowości i samorealizacji, na co wskazuje przywołany wcześniej Daniel Pink, a co z punktu widzenia socjologii kulturowej stanowi o logotwórczych potencjałach kultury. W wymiarze zbiorowym przestrzeń międzykulturowa animuje świadome postrzeganie tożsamości kulturowej, czasami poprzez poczucie jej zagrożenia lub potrzebę wzmocnienia, rewitalizacji lub zmiany. Z tych powodów przestrzeń międzykulturowa nie daje

się zrozumieć w kategoriach strukturalnych i statycznych. W sferze działania prowokuje do postaw aktywnych, a przynajmniej innowacyjnych, nawet jeśli są to postawy generujące napięcia i dysfunkcje, konieczne wszak w całokształcie procesów cywilizacyjnych i rozwojowych żywych organizmów kultury. Z tego jednak punktu widzenia przestrzeń międzykulturowa charakteryzować się może różnym stopniem otwarcia lub zamknięcia, co w praktyce oznacza inny stopień gotowości do wchodzenia w interakcje, podejmowania wymiany stymulującej wewnątrz kulturowe transformacje o niejednorodnym charakterze w każdej z poszczególnych kultur.

Charakterystykę stopnia otwartości lub zamknięcia przestrzeni międzykulturowej, ze wszystkimi wynikającymi z tego faktu konsekwencjami, wyznaczają dwa zasadnicze kryteria: po pierwsze, jest to gotowość do przepływu, przemiany i wzajemnego kształtowania atrybutów przestrzeni międzykulturowej na każdym z opisanych powyżej poziomów, poza czysto fizycznym, w którym atrybuty te jedynie się dopełniają, i po drugie – jest to gotowość do przenikania atrybutów przestrzeni pomiędzy poziomami, czyli w perspektywie wertykalnej przedstawionego modelu. Przestrzeń ta jest więc w znaczącym stopniu zamknięta, jeśli konkretne treści kultury (obiekty) mają ograniczoną zdolność wchodzenia w relacje, następnie – jeśli funkcjonują lub są doświadczane w obrębie tych samych zamkniętych wzorów i konwencji o reprodukowanych jedynie sposobach rozumienia i odbioru, stanowiących atrybuty zakresu przestrzeni. Przestrzeń taka nie jest wówczas przygotowana na poszerzony zakres oddziaływania i przenikania swych atrybutów. Taki jest charakter kulturowych, w tym intelektualnych i artystycznych, autorytaryzmów. Zamykanie przestrzeni ułatwia z pewnością jej kontrolę, ale uniemożliwia rozwój i szybko prowadzi do alienacji. W perspektywie wertykalnej przestrzeń międzykulturowa jest zamykana, gdy zanikają umiejętności nadawania, odczytywania i sublimowania wymienianych pomiędzy kulturami znaczeń, pojmowanych nader partykularnie, z przypisaniem jedynie do poziomu fizycznego, na przykład w dziedzinie funkcjonalnie traktowanej architektury, lub też tylko do poziomu wirtualnego, bez wkomponowania w realia życia codziennego. Z obu tych perspektyw zagadnienie otwartości przestrzeni międzykulturowej może być poddane wielokierunkowym operacjonalizacjom badawczym, co pozwoli wszak zyskać zintegrowaną teorię zarówno opisującą, jak i wyjaśniającą przyczyny wielu zjawisk w obszarze relacji międzykulturowych.

ZAKOŃCZENIE

Zagadnienie przestrzeni międzykulturowej jest jednym z najbardziej twórczych obszarów integrujących poszukiwania wielu dyscyplin, teorii oraz dyskusji o charakterze interdyscyplinarnym. Sam fakt pojawienia się zupełnie nowych procesów, jakości i form interakcji kulturowych w dobie narastającej globalizacji wymusza koncentrację uwagi na transgresjach kulturowych, stymulacji potencjałów rozwojowych społeczności i osób, dynamice przeobrażeń tożsamości porzucających bierne mechanizmy reprodukcji i przystosowania. Nie bez znaczenia jest też rosnąca świadomość zagrożeń i patologii, jakie stają się elementem doświadczenia okresu transformacji, w których poszerzona przestrzeń oddziaływań i wymiany kulturowej wymaga głębszego rozumienia fundamentalnych cech osobowości i duchowości człowieka. Dlatego analiza współczesnej przestrzeni międzykulturowej odkrywa ogromny wachlarz ludzkich transgresji, możliwości uczenia się i rozwoju, a w końcu także problem podmiotowości, który nadaje tym wszystkim procesom najbardziej istotny sens.

Celem niniejszego tekstu było nie tylko wskazanie na twórcze aspekty świadomego uczestnictwa w przestrzeni międzykulturowej, ale także próba zaproponowania zintegrowanej koncepcji przestrzeni, która mogłaby ogarnąć naturę każdego z jej możliwych poziomów, nie wykluczając przestrzeni wirtualnej. Koncepcja taka musi być względnie prosta, odwoływać się do analogicznej zasady rozumienia każdego z jej wariantów, ale także otwierać się na zmiany jakościowe i funkcjonalne kolejnych poziomów jej złożoności, możliwych synergii i przepływów. Istotą rozumienia przestrzeni współczesnej, zarówno wewnątrz konkretnych kultur, jak i pomiędzy nimi, jest jej polimorficzny, transgresyjny i przepływowy charakter. Cechy te realizują się we wszystkich jej miejscach, w których splatają się komponenty fizyczne, aksjosemiotyczne i wirtualne. Zaproponowany model przestrzeni międzykulturowej ujmuje jej najistotniejsze atrybuty w postaci obiektów, ich relacji oraz zakresu powiązań na wielu nakładających się poziomach, umożliwiając analizę dokonujących się pomiędzy nimi przemieszczeń, redefinicji i transformacji. Istotnym rozwinięciem tak zaproponowanego modelu są jego szczegółowe aplikacje w postaci profilu uczestnictwa, analizy synchronicznej i diachronicznej jej wymiaru historycznego, ale także zagadnienia otwartości lub zamykania przestrzeni, posługujące się możliwościami teoretycznymi modelu.

Przestrzeń międzykulturowa w sposób szczególny wykorzystuje wymienione wyżej cechy, co sprawia, że wzajemność i wymiana jako podstawowe przejawy, ale i warunki komunikacji międzykulturowej, zyskują nową i sprawniejszą infrastrukturę. Przestrzeń międzykulturowa staje się nie tylko stanem, ale też aktywnym czynnikiem, wręcz stymulatorem interakcji kulturowych w ich najbardziej złożonych, często nowych formach.

TOWARD INTEGRATED THEORY OF INTERCULTURAL SPACE

Abstract: The article presents an outline of an integrated theory of intercultural space. It discusses particular dimensions or levels of spaces of interaction within and between cultures. Such a recent development as virtual reality is taken into consideration during exploration of the problem. Author puts a heavy emphasis on showing that such a space has polymorphous, transgressive and „flowing” character. In this context, author attempts to demonstrate creative aspects of conscious involvement and acting in the intercultural space.

Key words: intercultural space, intercultural relations, culture, transgression

JANUSZ A. MAJCHEREK¹

RELATYWIZM KULTUROWY A BADANIE RELACJI MIĘDZYKULTUROWYCH

Słowa kluczowe: relatywizm, wielokulturowość, relacje międzykulturowe

Badanie relacji międzykulturowych musi uwzględniać i wyjaśniać zarówno ich wymiar przedmiotowy, jak i podmiotowy, nie tylko zmierzać do rozpoznania ich treści i formy, lecz także uczestników. Od tego bowiem zależy, które z relacji i interakcji międzyludzkich uznamy za międzykulturowe, a zatem wchodzące w zakres zamierzonych badań. Dla wszystkich tych kwestii (treść, forma i podmioty relacji międzykulturowych) istotne jest stanowisko relatywizmu kulturowego, niezależnie od oceny jego samego jako doktryny². Jak stwierdza Wojciech J. Burszta, „antropologiczna postawa wobec kulturowego zróżnicowania” z reguły wiąże się z przyjęciem jakiegoś wariantu relatywizmu kulturowego³. Nawet chcąc odrzucić czy przewyżyć takie relatywistyczne podejście, trzeba się zmierzyć z sformułowanymi w jego obrębie i różnych odmianach postulatami i zastrzeżeniami wobec badań nad zjawiskami kulturowymi, a zwłaszcza zachodzącymi między nimi relacjami.

Najbardziej ogólną i najmniej kontrowersyjną wersję relatywizmu kulturowego stanowi jego odmiana opisowa. Jest to w istocie deklaracja pluralizmu kulturowego, proklamująca wielość kultur, uzasadnianą obserwowalnymi różnicami pomiędzy różnymi jej wzorami (by użyć określenia

¹ Dr hab., prof. UP; Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie, Instytut Socjologii i Filozofii; e-mail: janumaj@ists.pl.

² W tej kwestii zob. J. A. Majcherek, *Relatywizm kulturowy. Uwarunkowania i konsekwencje pewnej doktryny*, Kraków 1995.

³ W. J. Burszta, *Postkolonializm i dekolonizacja umysłu*, [w:] *Różnica, tożsamość, ewolucja. Szkice z pogranicza*, red. T. Szkudlarek, Kraków 1995, s. 131.

Ruth Benedict). Jak stwierdza Clifford Geertz, gdyby nawet odrzucić argumenty teoretyczne, za relatywizmem kulturowym tej wersji przemawia różnorodność i wielorakość źródłowego materiału etnograficznego⁴. Przyjęcie tego stanowiska wydaje się podstawą, a nawet warunkiem badań relacji międzykulturowych, gdyż jego odrzucenie oznacza zakwestionowanie istnienia podmiotów takich relacji: gdyby kulturę rozumieć według dawnego, postcycerońskiego, syngularnego znaczenia, jako uniwersalny wytwór ludzkiego ducha czy geniuszu, wówczas żadne relacje międzyludzkie nie byłyby międzykulturowymi; albo byłyby wewnątrz-kulturowe, albo pozakulturowe. W pierwszym przypadku zachodziłyby między uczestnikami kultury, partycypującymi w jej dorobku, w drugim – z ludźmi usytuowanymi poza nią, a więc niemającymi kulturowych kompetencji, zatem niezdołnymi do nawiązywania relacji o charakterze kulturowym. To ostatnie jednak wiązałoby się z klasyfikacją ludzi na „kulturalnych” (skulturalizowanych) i „niekulturalnych” (nieskulturalizowanych), cywilizowanych i niecywilizowanych, która z punktu widzenia antropologii kulturowej jest anachroniczna, pre- czy pozanaukowa (odpowiada dawnej klasyfikacji na ludzi „cywilizowanych” i „barbarzyńców”, czyli „dzikich”, „prymitywnych” etc.). Antropologia kulturowa, a przynajmniej jej nowoczesna odmiana (nawet jeśli posługuje się wobec ludzi kategorią „dzikości”, jak robili to Lévy-Bruhl, Malinowski czy Lévi-Strauss) za aksjomat przyjmuje proklamację Clyde’a Kluckhohna: *to be human is to be cultured*, utożsamiającą człowieczeństwo z kulturą i kulturową partycypacją. W tym sensie nie ma ludzi usytuowanych poza kulturą (nieskulturalizowanych), zatem i relacji międzyludzkich, które byłyby pozakulturowe.

To jednak nie wskazuje, jak odróżniać te międzykulturowe od wewnątrz-kulturowych, a nawet nie przesądza, czy istnieje taka różnica. Wyłaniającą się tu trudność obrazowo i żartobliwie przedstawił Adam Grobler:

mówiąc „nasza kultura” możemy mieć na myśli kulturę zachodnią w odróżnieniu od kultur wschodnich, chrześcijańską, w odróżnieniu od żydowskiej, katolicką, w odróżnieniu od protestanckiej, rzymskokatolicką, w odróżnieniu od greckokatolickiej, europejską, w odróżnieniu od północnoamerykańskiej, słowiańską, w odróżnieniu od germańskiej, polską, w odróżnieniu od czeskiej, inteligencką, w odróżnieniu od ludowej, wielkomiejską, w odróżnieniu

⁴ C. Geertz, *Anty-antyrelatywizm*, [w:] *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, przeł. W. Dohnal i in., Warszawa 1999, s. 40.

od małomiasteczkowej, wapińskiej, w odróżnieniu od młodzieżowej, wysoką, w odróżnieniu od masowej. Są kultury patriotyczno-narodowe i kosmopolityczne, katolicko-postępowe i katolicko-konserwatywne, laickie i wojująco-ateistyczne. [...] Swoje kodeksy kulturowe mają filateliści i brydżyści, fani muzyki metalowej i kinomani, kibice piłkarscy i maklerzy giełdowi. Własną kulturę wytwarzają grupy zawodowe i środowiska rodzinne⁵.

Za tą zabawną wyliczanką kryje się poważny problem kryteriów wyodrębniania i oddzielania wspólnot kulturowych, a zatem uznawania relacji między nimi za międzykulturowe. Czy jest nim każda różnica, a jeśli nie, to która? Zbyt restrykcyjne rozstrzygnięcie tej kwestii grozi zbagatelizowaniem różnic kulturowych (a wówczas niewiele relacji miałoby charakter międzykulturowy), zbyt łagodne – multiplikacją kultur *ad infinitum* (a wówczas niemal wszystkie relacje byłyby międzykulturowe). Grobler wyraża tę rozterkę konkretnie: „nie wiem, od kogo jestem bardziej odmienny kulturowo: od japońskiego profesora czy szalikowca z sąsiedniej klatki”⁶. Czy zatem wymiana zdań z japońskim profesorem na międzynarodowym kongresie naukowym to relacja międzykulturowa, a spotkanie z szalikowcem na klatce schodowej – nie, czy może odwrotnie, a może i jedno, i drugie?

Problem nabiera wyrazistości w dobie homogenizacji kulturowej, stymulowanej procesami globalizacji. W postimperialnym, postkomunistycznym i postmodernistycznym świecie

kultury wzajemnie się od siebie uzależniły, nawzajem się przenikają, żadna nie może powiedzieć, że jest „światem samym dla siebie”, wszystkie bowiem mają status hybrydalny i heterogeniczny, nie stanowią monolitu i są jawnie zróżnicowane. Kulturowa *mélange* łączy się z globalizmem, nowy trybalizm z homogenicznością⁷.

W świecie „supermarketu kultury” (jak określił to Gordon Mathews) pizza i jazz silniej cechują współczesną kulturę japońską niż teatr *nō* czy muzyka grana na *shakuhachi*.

⁵ A. Grobler, *Nie o to chodzi, by złowić króliczka*, „Przegląd Filozoficzny” 3, 2001, s. 293.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Burszta, *Postkolonializm...*, *op. cit.*, s. 136.

Jeżeli niełatwo jest dzisiaj oddzielić to, co japońskie od tego, co zachodnie, to tym trudniej ustalić granicę pomiędzy tym, co brytyjskie i zachodnie, albo irlandzkie i amerykańskie⁸.

Amalgamacja, synkretyzacja, syntetyzacja, hybrydyzacja kulturowa sprawia, że coraz trudniej wyodrębnić samoistne i swoiste kultury.

Na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci zasadniczo staliśmy się bardziej skłonni postrzegać globalne zróżnicowanie kulturowe jako swoiste *continuum*, które niełatwo byłoby podzielić na zintegrowane, odrębne całości, jakie zwykliśmy określać mianem „kultur”. Zamiast tego kulturę postrzega się jako coś podlegającego ciągłym zmianom, sprzecznego i niespójnego, rozdzielonego w różny sposób między znajdujące się na różnych poziomach osoby⁹.

Ale – z drugiej strony – owe zjawiska, procesy i tendencje są właśnie skutkami relacji międzykulturowych (o czym także dalej).

Identyfikacja (a zatem i przynależność) kulturowa wydaje się nieuchronnie związana z odróżnieniem, zgodnie z zasadą, że tożsamość opiera się na różnicy. Ale bezkrytyczne stosowanie się do tej zasady grozi popadnięciem w pułapkę, jaką stanowi traktowanie każdej różnicy za różnicującą, a więc ustanawiającą odrębne kultury. Często kryje się za tym zjawisko pseudospecjacji, czyli urabiania quasi-odmian kulturowych. Odkryte i zanalizowane na gruncie biologii ewolucyjnej, polega w świecie natury na tym silniejszym odseparowywaniu i dystansowaniu się populacji, im bliższe są ich relacje (podobieństwo) filogenetyczne. Podobieństwo to oznacza między innymi zasiedlanie podobnych lub wręcz tych samych nisz ekologicznych, a więc skazuje na rywalizację o nie, co wytwarza wrogość i poczucie obcości w najbliższych sobie populacjach¹⁰. Podobne zjawiska zaobserwowali w świecie ludzkim socjobiolodzy, a pojęcie pseudospecjacji wprowadził do antropologii Erik Erikson. Najsilniej eksponowane są w kulturze różnice między najbardziej (kulturowo) podobnymi wspólnotami ludzkimi; im większe podobieństwo, tym – paradoksalnie – większa skłonność do podkreślania różnic (zgodnie z regułą

⁸ T. Paleczny, *Interpersonalne stosunki międzykulturowe*, Kraków 2007, s. 17.

⁹ M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, Kraków 2004, s. 202–203.

¹⁰ Zob. K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła*, Warszawa 1978, s. 314–318; *idem*, *Regres człowieczeństwa*, Warszawa 1986, s. 49–50.

opierania tożsamości na różnicy). Newralgiczna dla relacji międzykulturowych identyfikacja „my” – „oni” służy zaprzeczaniu podobieństwa. Tak kreowana odmiennosc czy obcość jest uwypuklana i wzmacniana przez narzucane rodzimym uczestnikom wspólnoty zakazy wchodzenia w relacje z przedstawicielami innych wspólnot¹¹. Procesy takie cechują nie tylko archaiczne i autochtoniczne izolaty kulturowe, lecz są często przejawem i wynikiem ideologiczno-światopoglądowej ortodoksji, fundamentalizmu, ekskluzywizmu czy izolacjonizmu¹². Kryje się za tym niekiedy, a może i nierzadko, rasizm, nacjonalizm czy szowinizm.

A jednak antropolodzy czasem powołują się na takie biologiczne analogie.

Hannerz uważa, iż dominująca obrazowość wielu niewielkich i odrębnych światów, w której kultura Nuerów, kultura Tikopia, kultura Kwakiutłów i wszystkie pozostałe kultury zdawały się istnieć niemal jako odrębne gatunki, oparta się na tradycji historii naturalnej, przemieniającej kultury w coś na kształt roślin i zwierząt¹³.

Na tym opierają się analogie między zróżnicowaniem odrębnych kultur a – waloryzowaną pozytywnie – bioróżnorodnością odmiennych gatunków¹⁴. Analogia biologiczna jest jednak zawodna choćby z tego powodu, że krzyżówki międzygatunkowe są niemożliwe, podczas gdy egzogamia jak najbardziej. Lecz, jak zauważa Herzfeld, obrońcy swoistości, odrębności i „czystości” kulturowej często oskarżają o „nieczystość” i ztratę lub co najmniej rozmycie tożsamości swoich kulturowych pobratymców z międzykulturowego pogranicza, wchodzących w międzykulturowe relacje¹⁵. Żądanie czy choćby postulowanie zachowania kulturowej odrębności („czystości”) miewa więc wysoce kontrowersyjne motywacje i konteksty.

Do podobnych kontrowersji i wynikających stąd komplikacji dla badania relacji międzykulturowych prowadzi doktrynalno-ideologiczne stanowisko multikulturalizmu, przynajmniej w niektórych ujęciach dokonujące

¹¹ T. Paleczny, *Interpersonalne stosunki...*, *op. cit.*, s. 190.

¹² *Ibidem*, s. 198–200.

¹³ M. Herzfeld, *Antropologia...*, *op. cit.*, s. 198–199.

¹⁴ *Ibidem*, s. 273.

¹⁵ *Ibidem*, s. 212.

niepohamowanej multiplikacji kultur¹⁶. Różnice i różnorodność są afirmowane jako wartościowe, dlatego dąży się do ich poszerzenia i pogłębienia.

Celebruje się odmiennność i różnice, aktywnie się ich poszukuje, wzmacnia i dąży do ich multiplikacji. Wszelką jedność uważa się za z definicji opresyjną, a wielość za z definicji wyzwalającą¹⁷.

Różnic i odrębności upatruje się nawet tam, gdzie nie dostrzegają ich sami uczestnicy kultury, imputując je im i ich badaczom. Herzfeld widzi w tym zamysł bardziej polityczny niż antropologiczny, motywowany raczej względami ideologicznymi niż naukowymi¹⁸.

Przykłady problemów badawczych stąd wynikających są sugestywne i niebłahe: czy jako relacje międzykulturowe traktować stosunki między irackimi sunnitami i szyitami, rwandyjskimi Tutsi i Hutu, Flamandami i Walonami, frankofońskimi i anglosaskimi Kanadyjczykami, Kastylijczykami i Katalończykami, Toskańczykami i Sycylijczykami, Prowansalczykami i Bretończykami, Ossis i Wesis w Niemczech, katolikami i ewangelikami na Śląsku Cieszyńskim, „hansami” i „gorolami” na Górnym Śląsku, albo – pozostając w żartobliwej konwencji Grobiera – kibolami Wisły i Cracovii? Problem – abstrahując od anegdotycznych czy humorystycznych niekiedy wymiarów – ma całkiem poważny sens. Od jego ewentualnego rozstrzygnięcia, choćby tylko prowizorycznego, zależy jakimi (którymi) interakcjami społecznymi będą się zajmować badacze relacji międzykulturowych, które z nich zostaną uznane za między-, a które za wewnątrz-kulturowe. Jeśli weźmiemy pod uwagę na przykład określenie Amerykanów przez Michaela Walzera jako „politycznego narodu kulturowych narodowości”, jeszcze bardziej pogłębimy świadomość komplikacji możliwych w tej kwestii. A konfuzji może dopełnić przyjęcie istnienia choćby odrębnej kultury gejowskiej,

¹⁶ Chodzi tu – podkreślmy wyraźnie – o pewną koncepcję czy doktrynę, umotywowaną i ugruntowaną ideologicznie, a nie o kategorię opisową dotyczącą zjawiska wielokulturowości; zob. E. Reklajtis, *Wielokulturowość i uproszczenia mikroskali*, [w:] *Wielokulturowość – międzykulturowość – transkulturowość w perspektywie europejskiej i pozaeuropejskiej*, red. A. Barska, M. Korzeniowski, Opole 2007, s. 71–72. Jak zastrzega Andrzej Szahaj, „pluralizm opisowy nie musi pociągać za sobą pluralizmu normatywnego, słowem, identyfikacja różnic nie musi z konieczności pociągać za sobą uznania, iż są one czymś dobrym, czy tym bardziej dążenia do ich zwielokrotnienia”; A. Szahaj, *E pluribus unum? Dylematy wielokulturowości i politycznej poprawności*, Kraków 2004, s. 139.

¹⁷ A. Szahaj, *E pluribus...*, *op. cit.*, s. 149.

¹⁸ M. Herzfeld, *Antropologia...*, *op. cit.*, s. 210.

co kazałoby uznać za międzykulturowe (przynajmniej niektóre) relacje osób heteroseksualnych z homoseksualnymi.

Problem ten jest przewycięzalny, aczkolwiek nie definitywnie, dzięki wprowadzeniu kategorii subkultury. Pozwala to uniknąć traktowania jako relacji międzykulturowych stosunków między grupami kiboli, fanklubami drużyn sportowych czy gwiazd estrady, wspólnotami społecznymi (np. sąsiedzkimi) w obrębie kultury, a nawet środowiskami naukowymi i artystycznymi (różnych szkół i nurtów). Rodzi to jednak dwa inne problemy: po pierwsze ustalenie kryterium odróżniającego grupy kulturowe od subkulturowych (zwłaszcza jeśli te drugie mogą być, a współcześnie coraz częściej stają się transkulturowe); po drugie zaś – metodologicznego odróżniania badań relacji międzykulturowych i międzysubkulturowych. Tym bardziej, że pojęcie „subkultura” nabrało konotacji pejoratywnych, kojarzonych z takimi strukturami, jak sekta, gang, komuna czy banda, zatem jego stosowanie może być ograniczone relatywistycznymi wymogami poniechania określić deprecjonujących (sformułowania „subkultura frankofońska” czy „subkultura gejowska” mogłyby zostać uznane za obraźliwe przez przynajmniej niektórych frankofonów czy homoseksualistów). Jeśli przyjąć definicję, zgodnie z którą grupę subkulturową wyróżnia

kontestowanie przez jej członków dominujących wartości kulturowych, odrzucanie i negowanie konkretnych norm obyczajowych i prawnych, usiłowanie zakwestionowania funkcjonalności całego systemu społeczno-kulturowego¹⁹,

to pojęcie subkultury będzie miało zastosowanie tylko do niewielu spośród „małych zbiorowości wspólnotowych” i relacji między nimi.

Z zarysowanymi tu problemami łączy się pojęcie „wojna kulturowa” (*culture war*), użyte przez Jamesa D. Huntera do określenia i analizy relacji wewnątrz społeczeństwa amerykańskiego²⁰. Wzmocniła je i uwypukliła Gertrude Himmelfarb w książce *Jeden naród, dwie kultury*²¹, zastosował także Ronald Dworkin w swoim studium *Is democracy possible here?*²². Chodzi o głęboki i silny podział społeczeństwa amerykańskiego, który wytworzył dwie odmienne i przeciwstawne wspólnoty, w oparciu o kulturę

¹⁹ T. Paleczny, *Stosunki międzykulturowe. Zarys problematyki*, Kraków 2005, s. 131.

²⁰ J. D. Hunter, *Culture Wars. The Struggle to Define America*, New York 1991.

²¹ G. Himmelfarb, *Jeden naród, dwie kultury*, przeł. P. Bogucki, Warszawa 2007.

²² R. Dworkin, *Is democracy possible here? Principles for a new political debate*, New Jersey 2006.

ideacyjną, będącą czymś więcej i czymś bardziej zasadniczym niż ideologia czy światopogląd, a skutkujący nie tylko odmiennością przekonań, lecz także modeli i stylów życia; można wręcz powiedzieć – wzorów kultury. Jeśli kulturę postrzegać (zgodnie z propozycjami szkoły poznańskiej) jako system normatywno-dyrektywalny, to różnice kulturowe wyrażające się w sferze aksjologicznej mają znaczenie fundamentalne. System wartości, znajdujący wyraz w symbolice (semiozie), stanowi najbardziej wyrazistą i najsilniej zinternalizowaną, a zatem i najzarliwiej bronioną część kultury, stanowiącą jednocześnie podstawę odróżniania od innych. „Polityka tożsamości” często przyjmuje więc wyraz w „wojnach kulturowych”²³. Stąd gwałtowny, a niekiedy zażarty przebieg antagonizmów o takim charakterze, czego niedysyjszym przykładem wojny bałkańskie lat 90., a dziś konflikty w świecie arabskim czy na Ukrainie. Od ich interpretacji zależy, czy i które z nich zostaną uznane za między- czy wewnątrz kulturowe. Dotyczy to także konfliktów i relacji zachodzących między dwiema wspólnotami społeczno-politycznymi określanymi jako „dwie Polski”²⁴.

Znane i stosowane od dość dawna sposoby oraz kryteria wyróżniania osobnych kręgów kulturowych (cywilizacji) są dość liczne i rozbieżne. Zatem te same relacje, które według jednej z tych koncepcji i typologii zachodzą wewnątrz jednej kultury (kręgu kulturowego, cywilizacji), według innej mają charakter międzykulturowy. Aby uzmysłowić drażliwość i kłopotliwość związanych z tym problemów, wystarczy zasygnalizować rozbieżności dotyczące kulturowej odrębności Żydów wobec cywilizacji zachodniej (europejskiej), przynależność do niej kultury rosyjskiej czy całego kręgu prawosławia lub kulturowej swoistości Europy Środkowej (*Mitteleurop*y). Według niektórych ujęć relacje między Grekami i Niemcami, irlandzkimi katolikami i protestantami, a nawet prozachodnimi i prorosyjskimi Ukraińcami można uznać za odzwierciedlające nie tylko konflikty kulturowe, ale wręcz zderzenie cywilizacji (i generujące konflikty o cywilizacyjnym podłożu), natomiast kurdyjsko-tureckie, szyicko-sunnickie czy między prozachodnimi i proislamistycznymi Egipcjanami – za rozgrywające się nie tylko wewnątrz tej samej cywilizacji, ale i kultury. Często spotykany monolityczny i homogeniczny sposób ujmowania cywilizacji (kultury) islamu budzi sprzeciw jej

²³ M. Herzfeld, *Antropologia...*, *op. cit.*, s. 210.

²⁴ W. J. Burszta, *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacionalizmem w tle*, Warszawa 2013; *idem*, *Tożsamość w wojnie kultur*, [w:] *W poszukiwaniu tożsamości. Humanistyczne rozważania interdyscyplinarne*, red. H. Mamzer, Poznań 2007.

znawców, wskazujących, że jej wewnętrzne zróżnicowanie jest nie mniejsze niż w świecie Zachodu.

Narzędzi pomocnych do rozstrzygnięcia tego teoretycznego, lecz mającego poważne konsekwencje praktyczne dylematu dostarcza metodologiczne rozróżnienie na podejście emiczne (*emic*) i etyczne (*etic*), a więc internalistyczne i eksternalistyczne. Pozwala ono przynajmniej częściowo przeciwstawić się subiektywnej perspektywie przyjmowanej przez samych uczestników kultury i przyjmując obiektywizującą perspektywę zewnętrznego obserwatora. Zakres takiej procedury jest jednak kontrowersyjny. Zgodnie z wykładnią ugruntowaną we współczesnej antropologii i naukach społecznych, identyfikacja (w tym kulturowa) ma charakter subiektywny: jest się tym, za kogo samemu się uważa, czy też z czym się utożsamia. Tego rodzaju subiektywność prowadzi też do relatywności.

Gwałtowne zmiany struktury społecznej i organizacyjnej zbiorowości i grup prowadzą do relatywistycznej więzi tożsamości podmiotu uzależnionej od sytuacyjnej wizji siebie. Jest to konsekwencją wzrostu świadomości relatywności w ogóle wszystkich wyborów indywidualnych i społecznych²⁵.

Próby weryfikowania tej samoidentyfikacji i obiektywizowania związanej z nią relatywności przez zewnętrznych arbitrów są tyleż kłopotliwe, co niebezpieczne. Kto i na podstawie jakich kryteriów miałby decydować, czy ktoś jest Polakiem, katolikiem, Ślązakiem, Żydem, Ukraińcem, Katalończykiem, muzułmaninem albo buddystą? Odwoływanie się do pozornie obiektywizowanych kryteriów (chrzest, obrzezanie, znajomość rytuałów, języka, historii czy innych elementów kultury) jest zawodne (ochrzczony czy obrzezany może dokonać konwersji lub apostazji, Polakiem czy Ślązakiem może czuć się ktoś nieznający daty bitwy pod Grunwaldem i języka, nieumiejący „godać”, etc.). Nawet tak pozornie obiektywne kryterium identyfikacyjne jak rasa budzi poważne wątpliwości i rozbieżności klasyfikacyjno-typologiczne²⁶. Próby obiektywizującego identyfikowania takich kategorii, jak „żydostwo” (*das Judentum*), „gejostwo” czy „polskość” (weryfikacja „prawdziwych Polaków”) budzą nie tylko wątpliwości, ale wręcz strach.

²⁵ W. Jacher, *Tożsamość i wielokulturowość jako kategorie badań procesów społecznych*, [w:] *Wielokulturowość – międzykulturowość...*, *op. cit.*, s. 30.

²⁶ T. Paleczny, *Stosunki międzykulturowe...*, *op. cit.*, s. 51 i n.

Problem symbolicznej, w tym językowej identyfikacji kulturowej nabiera jeszcze większego znaczenia, jeśli uwzględnić symboliczny, w tym językowy charakter komunikacji międzykulturowej. Trudność stwarza relatywistyczne przekonanie, że symboliczna – zwłaszcza językowa – forma komunikatu determinuje (a przynajmniej modyfikuje) jego treść. Relatywizm językowy rodzi istotny problem dla relacji międzykulturowych oraz ich badania.

Problem ten w etnolingwistyce utożsamiany jest z hipotezą Sapira-Whorfa, przypisującą językowi zdolność kształtowania nie tylko schematów konceptualnych, ale także perceptualnych. Zgodnie z tą wykładnią, ludzie nie tylko ujmują świat w pewne kategorie pojęciowe, lecz też postrzegają go przez pewne kategorie poznawcze, zatem poniekąd żyją w różnych światach. Jak to ujął Sapir, „prawda wygląda tak, że »realny świat« jest w znacznej mierze zbudowany na zwyczajach językowych danej grupy”, zatem „światy, w których żyją różne społeczeństwa, są odrębnymi światami”²⁷. W mniej lub bardziej bezpośrednim nawiązaniu do etnolingwistyki powstała koncepcja językowego obrazu świata (JOS), rozwijana współcześnie w „korespondencji z rewolucją kognitywną i komunikacyjną w lingwistyce współczesnej”²⁸, w której to lingwistyce narastają tendencje subiektywistyczne, wyrażające się w tezie o głębokim zapośredniczeniu relacji znakowej w umyśle nadawcy²⁹. To jeszcze nie musiałyby wpływać negatywnie na relacje międzykulturowe, jeśli obejmowałyby one wzajemne prezentowanie sobie owych światów, opowiadanie o nich (zgodnie z sugestią Sapira, że język może służyć jako „przewodnik po rzeczywistości społecznej”³⁰, jako pełniący rolę „swoistego archiwum kulturowego społeczności”³¹, oraz ze stwierdzeniem Wierzbickiej o roli słów kluczy w identyfikacji i interpretacji kultury³² czy Bartmińskiego o rozpoznawaniu mentalnych i psychospołecznych cech rozmówców przez rekonstrukcję ich sposobów postrzegania i konceptualizacji wyrażonych w językowym obrazie świata³³). Ale trudność

²⁷ E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, przeł. B. Stanosz, R. Zimand, Warszawa 1978, s. 47.

²⁸ J. Bartmiński, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin 2012, s. 15.

²⁹ R. Grzegorzczkowska, *Pojęcie językowego obrazu świata*, [w:] *Językowy obraz świata*, red. J. Bartmiński, Lublin 1999, s. 40.

³⁰ E. Sapir, *Kultura...*, *op. cit.*, s. 88.

³¹ J. Anusiewicz, *Lingwistyka kulturowa. Zarys problematyki*, Wrocław 1995, s. 55.

³² Zob. A. Wierzbicka, *Słowa klucze. Różne języki – różne kultury*, Warszawa 2007.

³³ J. Bartmiński, *Językowe podstawy...*, *op. cit.*, s. 15.

stwarza problem adekwatności, a więc i zrozumiałości przekładu generowanych przez nich językowych komunikatów, podniesiony przez Quine'a. Skonstatował on, że nie ma obiektywnego kryterium wyboru spośród możliwych form przekładu wypowiedzi dokonanej w innym języku, a zatem ustalenie jej znaczenia jest arbitralne. Quine wprawdzie odżegnywał się od relatywistycznej konkluzji, że niezdeteminowanie (ściślej: niedostateczne zdeterminowanie) przekładu i niemożność ustalenia obiektywnego kryterium wyboru właściwego znaczenia każą sądzić, jakoby uczestnicy międzyjęzykowego procesu komunikowania żyli w różnych światach o niewspółmiernych parametrach, lecz stwierdza też, iż daje podstawy do uznania tej kwestii za nierozstrzygalną. Inaczej mówiąc: nie musimy uznać, że inni żyją w innym świecie, lecz nie możemy uznać, że tak nie jest³⁴. Przekład, a więc i zrozumienie ich wypowiedzi pozostają niepewne; jeszcze inaczej to ujmując: nie możemy mieć pewności, czy dobrze ich rozumiemy.

Tak właśnie wyjaśniają to w swojej monografii klasyfikatorzy i badacze różnych odmian relatywizmu:

według relatywizmu semantycznego znaczenia słów są funkcją ich miejsca w konkretnych językach, z których każdy wyraża i jest konstytutywny dla niepowtarzalnego systemu kulturowego³⁵.

Semantyka języka i wzór kultury są ze sobą skorelowane i odrębne od innej semantyki i innych wzorów kultury. W wyniku tego wykształca się odrębny językowy obraz świata, odzwierciedlający „siłę duchowego kształtowania”, przypisywaną językowi przez Leo Weinsgerbera³⁶ (co George Steiner nazywa wzniośle językową „epifanią” konkretnej kultury³⁷). Trudności w porozumieniu Europejczyków z Rosjanami czy muzułmanami obrazują wynikające stąd problemy w sposób dobitny. Wydarzenia, zjawiska, procesy, poczynania czy intencje są określane (klasyfikowane leksykalnie) i interpretowane (przez konotacje semantyczne) całkiem (niekiedy) skrajnie odmiennie, a niemożność porozumienia co do nich jest dojmująca.

³⁴ W. V. O. Quine, *Filozoficzny postęp w teorii języka*, [w:] *Lingwistyka a filozofia*, przeł. i red. B. Stanosz, Warszawa 1977, s. 514.

³⁵ R. Harre, M. Krausz, *Varieties of relativism*, Oxford – Cambridge 1996, s. 34.

³⁶ Zob. J. Anusiewicz, *Problematyka językowego obrazu świata w poglądach niektórych językoznawców i filozofów niemieckich XX wieku*, [w:] *Językowy obraz świata, op. cit.*, s. 269–270.

³⁷ G. Steiner, *Po wieży Babel. Problemy języka i przekładu*, Kraków 2000, s. 123.

Wynikające stąd zaburzenia relacji międzykulturowych przekształcają się w otwarte konflikty. Afirmowane przez Derridę czy Lyotarda poróżnienie dyskursów (jako wyzwajające od dominacji któregośkolwiek z nich) prowadzi do zantagonizowania relacji (zresztą zgodnie z Lyotardowską tezą „mówić to walczyć”³⁸), a dyssens pogłębia międzykulturowy dystans. Heterogeniczność języka sprawia, że – jak pisze Wolfgang Welsch –

konflikty są nie tylko dopuszczane, ale wręcz nieuniknione [...]. Konflikt ten ujawnia się wszędzie tam, gdzie istnieją zasadnicze różnice i gdzie brak nadrzędnej metareguły – a tak jest właśnie pomiędzy różnymi rodzajami dyskursu³⁹.

W ujęciu Lyotarda język jest narzędziem poróżnienia dyskursów, a konfrontacja dyskursów – zatargiem, starciem, walką.

MacIntyre zwrócił uwagę, że językowe źródła zaburzeń relacji międzykulturowych szczególnie widoczne są na kulturowym pograniczu, gdzie eksponowanie różnic służy wyrazistszemu odróżnieniu wspólnot społecznych jako wspólnot dyskursu. Dla ilustracji podał przykład z Irlandii Północnej, gdzie użycie (gaelickiej) nazwy miasta *Doire* oznacza przynależność do wspólnoty społecznej i kulturowej wrogiej, izolowanej i izolującej się od tej, w której na to samo miasto mówi się (po angielsku) *Londonderry*. Mieszkańcy tego samego miasta żyją w odseparowanych (separujących się wzajemnie) wspólnotach, oddzieleni barierą wyznaczoną językowo, także nazwą miejsca, w którym żyją⁴⁰. Podobne konstatacje czyni Tadeusz Paleczny, odnosząc się do żydowskich i arabskich mieszkańców Jerozolimy⁴¹. Potwierdzają to przytaczane przez Herzfelda przykłady cypryjskiej, ale przeciętej grecko-turecką granicą Nikozji oraz Hongkongu, zamieszkałego przez Chińczyków, usilnie jednak broniących swojej odrębności od Chin (wyrażającej się także dominacją angielszczyzny)⁴². Jak stwierdza uogólniająco Anna Duszak:

³⁸ J. F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 45.

³⁹ W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998, s. 319.

⁴⁰ A. MacIntyre, *Relativism, Power and Philosophy*, [w:] *After Philosophy. End of Transformation?*, red. K. Baynes, J. Bohman, T. McCarthy, Cambridge – London 1987, s. 388–389.

⁴¹ T. Paleczny, *Interpersonalne stosunki...*, *op. cit.*, s. 48.

⁴² M. Herzfeld, *Antropologia...*, *op. cit.*, s. 195.

różnice w przyjętych systemach komunikacyjnych potęgować mogą konflikty na tle odmiennych wartości politycznych, ideologicznych czy społecznych. Mogą się one przyczyniać do tworzenia i utrwalania barier społecznych i podziałów na „my” i „oni”, na co wyraźnie wskazuje lingwistyka krytyczna⁴³.

Przyjęcie relatywistycznego stanowiska w kwestii języka (względności językowej), zarówno w formie hipotezy Sapira-Whorfa, jak i tezy Duhema-Quine’a, stwarzałoby poważne trudności w międzykulturowym komunikowaniu oraz jego badaniu. To ostatnie – niejako z konieczności – przekształciłoby się w badanie przede wszystkim owych trudności, źródeł nieporozumień (niemożności porozumienia), zaburzeń komunikacji międzykulturowej (jak stwierdza, skądinąd propagator koncepcji JOS, Jerzy Bartmiński: „takie badania są dziś potrzebą czasu, mogą bowiem stanowić narzędzie diagnozowania barier w komunikacji międzykulturowej i przyczyniać się do ich przewycięzania”⁴⁴). To jednak wymaga istnienia metajęzyka, który mógłby wyrazić i opisać owe różnice między językowymi obrazami świata i zaburzenia relacji między ich wyrazicielami. Wybitna polska lingwistka, Anna Wierzbicka, podkreśla, że „gdyby znaczenia wszystkich słów były ściśle przypisane do poszczególnych kultur, w ogóle nie byłibymy w stanie ustalać różnic między kulturami”⁴⁵. Ograniczenie konotacji wszystkich pojęć do jednego, konkretnego kontekstu kulturowego zamykałoby perspektywę badań relacji międzykulturowych, oznaczałoby, że „nie ma wyjścia z języka”, a w rezultacie – z (własnej) kultury⁴⁶.

⁴³ A. Duszak, *Tekst, dyskurs, komunikacja międzykulturowa*, Warszawa 1998, s. 259.

⁴⁴ J. Bartmiński, *Językowe podstawy...*, *op. cit.*, s. 229.

⁴⁵ A. Wierzbicka, *Słowa klucze...*, *op. cit.*, s. 53.

⁴⁶ Donald Davidson zauważył skądinąd, że Whorf swoje uwagi o „metafizycznej” niewspółmierności światów Indian Hopi i Europejczyków wyraził w języku angielskim – albo więc przypisywał mu status metajęzyka, albo co najmniej uważał za możliwe osiągnięcie takiego statusu przez język odpowiednio „unaukowany”. Z drugiej strony Wierzbicka stwierdza, że wielu antyrelatywistów, zaprzeczających roli języka w kształtowaniu obrazu świata, w istocie swój „obiektywizm” opiera właśnie na absolutyzacji języka, mianowicie swojego własnego (jak przypomina, należący do tych „obiektywistów” Steven Pinker w bibliografii do swojej książki umieścił wyłącznie opracowania anglojęzyczne). Anna Duszak zauważa natomiast, że współcześnie wielu naukowców posługujących się w dyskursie fachowym językiem angielskim nie należy do kategorii *native speakers*; ich kompetencja komunikacyjna w zakresie potocznej angielszczyzny jest ograniczona, zatem język ten jest dla nich faktycznie metajęzykiem; Duszak, *Tekst...*, *op. cit.*, s. 256–257.

Niektóre tezy relatywistów językowych sugerują taki monadyczny status kultur, zamkniętych w wewnętrznych wspólnotach dyskursu, izolowanych nieprzekładalnością używanych języków, konstytuujących niewspółmierne wzory kultury. Jeśliby przyjąć taką wykładnię relatywizmu językowego, stwierdza Herzfeld, „w gruzach legnie całe przedsięwzięcie antropologii, a wraz z nim sama możliwość międzykulturowego porozumienia”. Zaraz jednak dodaje: „jest jednak dla nas jasne, że, jak dotąd, do takiej sytuacji nie doszło”⁴⁷. Wierzbicka zapewnia, iż

nie ulega wątpliwości, że kultury nie stanowią odrębnych monad, lecz są czymś heterogenicznym, historycznie zmiennym, wzajemnie powiązanim, oraz że następuje pomiędzy nimi ciągła wymiana materiału kulturowego⁴⁸.

Podstawę do takiej konstatacji daje, paradoksalnie, analiza języków, ukazująca właśnie ich heterogeniczność (zapożyczenia leksykalne), zmienność (zarówno leksykalną, jak i semantyczną), zdolność adaptacyjną itd. W tym kontekście cytuje Wierzbicka Tzvetana Todorova, stwierdzając, że

odkąd zaczęły istnieć społeczności ludzkie, zawsze utrzymywały ze sobą wzajemne stosunki. Tak jak nie można sobie wyobrazić, by ludzie żyli w izolacji jeden od drugiego, a dopiero potem stworzyli społeczeństwo, tak też nie można sobie wyobrazić kultury, która nie wchodziłaby w żadne relacje z innymi kulturami: tożsamość rodzi się z (nieuświadomionej) różnicy⁴⁹.

Supozycje, że najpierw powstały kulturowe monady (zamknięte systemy kulturowe), które dopiero później wchodzi w jakieś relacje, są kontrfaktyczne. Kultury powstają w toku, trakcie i wyniku wzajemnych relacji oraz procesów dyfuzji. Już

system społeczny opierający się na istnieniu egzogamicznych klanów totemicznych stanowi pierwszą formę relacji międzykulturowych, prowadzącą do

⁴⁷ H. Herzfeld, *Antropologia...*, *op. cit.*, s. 259.

⁴⁸ A. Wierzbicka, *Słowa klucze...*, *op. cit.*, s. 46. Cytowany przez Wierzbicką Eric Wolf uznał, że monadyczne postrzeganie kultur to... kulturowa cecha Niemców (od czasu niemieckich romantyków, zwłaszcza Herdera), kładących nacisk na *Volksgeist*, podczas gdy Francuzi (pod wpływem francuskiej myśli oświeceniowej) kładą nacisk na kulturowy uniwersalizm, oparty na wspólnocie ludzkiej racjonalności; *ibidem*, s. 45–46.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 49.

mieszania się ze sobą członków różnych grup kulturowych, na poziomie stosunków klanowych, kastowych, rodowych i plemiennych⁵⁰.

Jak sama Wierzbicka to określa, kultury są odrębne, ale heterogeniczne i pozbawione stałych, ostrych konturów. Kategorie „otwartości” i „zamkniętości” kultur mogą stanowić skądinąd jedno z kryteriów ich typologizacji, bowiem „kultury, a w zasadzie grupy, które je tworzą, różnią się pod względem wyrazistości własnych granic kulturowych oraz możliwości ich przekroczenia”⁵¹. Homogeniczność i heterogeniczność, tożsamość i różnica, endogeneza i egzogeneza, ciągłość i zmienność współkonstruuują (w różnym stopniu i różnych proporcjach) języki i kultury, współokreślają relacje między nimi i wyznaczają tym samym zakres ich badań.

George Steiner w obszernym studium problematyki przekładu i interpretacji pokazał, że trudności z przekładem (i zrozumieniem) międzyjęzykowym (międzykulturowym) dotyczą także uchwycenia znaczeń wypowiedzi z tego samego formalnie języka, pochodzących jednak z innego kontekstu historyczno-kulturowego, na przykład średniowiecznego, ale i tekstu Szekspira czy nawet Jane Austen (autor odwołuje się do przykładów anglosaskich).

Na poziomie międzyjęzykowym przekład jest źródłem złożonych i na pozór nierozwiązywalnych problemów; lecz te same problemy istnieją na znacznie mniej oczywistym lub tradycyjnie lekceważonym poziomie, to znaczy w obrębie jednego języka⁵².

Tym bardziej dotyczy to tłumaczeń dzieł z antycznej greki i łaciny, stanowiących kanon kulturowy Europy – do różnic międzyjęzykowych dochodzą historyczne, mierzone tysiącami lat. Gdyby trudności z przekładem i zrozumieniem tych kanonicznych tekstów (od homeryckich począwszy) były nieprzezwyciężalne, nie współkonstruowałyby one kultury europejskiej w stopniu i zakresie, w jakim to czynią. Tym bardziej dotyczy to Biblii. Jak przekonywał Walter Benjamin:

⁵⁰ T. Paleczny, *Interpersonalne stosunki...*, *op. cit.*, s. 47.

⁵¹ *Ibidem*, s. 86.

⁵² G. Steiner, *Po wieży...*, *op. cit.*, s. 86.

[...] wszystkie bowiem wielkie pisma w jakimś stopniu, a święte w największym, zawierają pomiędzy wierszami swój wirtualny przekład. Interlinearny przekład Pisma Świętego stanowi prawzór lub ideał wszelkiego przekładu⁵³.

Donald Davidson, w polemice z Quine'em, sformułował „zasadę życliwej interpretacji”, opartą na domniemaniu podobieństwa mentalnego ludzi, spójności i niesprzeczności ich wyobrażeń o świecie, stosowanych przez nich kryteriów prawdy etc., co ma neutralizować trudności przekładu⁵⁴. Richard C. Jennings tezie o niewspółmierności semantycznej i niemożności (wyboru) adekwatnego przekładu przeciwstawia z kolei sugestię, że jeśli nawet ustalenie adekwatnego przekładu jest niemożliwe, to dostępna jest interpretacja, pozwalająca na zrozumienie sensu. Na potwierdzenie tego podaje przykład dokonanej przez Evansa Pritcharda interpretacji pojęcia *kwoth*, pochodzącego z języka Nuerów, niedającego się adekwatnie przetłumaczyć (w przybliżeniu: 'bóg, duch, sacrum'), ale dającego się zrozumieć⁵⁵. Nie musimy zatem myśleć tak jak inni, by zrozumieć, jak inni myślą. Niemieccy językoznawcy, w kręgu których wyłoniła się koncepcja językowego obrazu świata, oddzielają (Weinsgerber, Gipfer) od niego „naukowy obraz świata”, jako odrębny i niezależny⁵⁶. Opis i badanie danego JOS oraz zaktualizowanej w nim kultury jest i może być skutecznym przedsięwzięciem naukowym⁵⁷. Wierzbicka natomiast prowadzi badania nad naturalnym metajęzykiem semantycznym (NSM), obejmującym pewne elementarne jednostki semantyczne stanowiące uniwersalia leksykalne. W konkluzji, opartej na wynikach tych badań, odrzuca zarówno skrajny determinizm językowy, zaprzeczający możliwości porozumienia użytkowników różnych języków, jak i „ślepotę na języki”, prowadzącą do całkowitego ignorowania językowych uwarunkowań kultury.

⁵³ W. Benjamin, *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*, wybór i opracowanie H. Orłowski, przeł. K. Krzemieniowa, H. Orłowski, J. Sikorski, Poznań 1996, s. 103.

⁵⁴ D. Davidson, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 1992, s. 137 i n. Tezy o zdroworozsądkowych podstawach języka, powiązane z równoczesnym przekonaniem o odrębnościach językowego światooobrazu (*Weltansicht*), głosił już Wilhelm Humboldt, uważany za prekursora relatywizmu językowego – zob. J. Anusiewicz, *Problematyka...*, *op. cit.*, s. 264–265.

⁵⁵ R. C. Jennings, *Przekład, interpretacja i rozumienie*, [w:] *Język, znaczenie, rozumienie, relatywizm*, red. Z. Muszyński, Warszawa 1991, s. 121–122.

⁵⁶ J. Anusiewicz, *Problematyka...*, *op. cit.*, s. 269 i n.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 285.

Parafrazując słynne powiedzenie Wittgensteina, że „granice mego języka są granicami mego świata”, można powiedzieć, że każdy język naturalny: angielski, rosyjski, japoński czy jakikolwiek inny, definiują granice pewnego świata kulturowego i konceptualnego. Ale granice między światami konceptualnymi a kulturowymi MOGĄ być przekraczane. Język etniczny nie musi być pojęciowym więzieniem⁵⁸.

Języki mają wpływ na kulturowy obraz świata (wyrażany zwłaszcza przez słowa klucze), ale dający się badać.

Z tym badaniem jednak wiążą się dwa następne bloki problemowe, wyznaczone przez dwie kolejne odmiany relatywizmu kulturowego. Pierwsza z nich to aksjologiczna, nakazująca poniechanie – w imię obiektywizmu naukowego – wartościowania kultur, wzorów kultury i zjawisk kulturowych, a zwłaszcza ich porównywania i hierarchizowania za pomocą pojęć wartościujących (zgodnie z tą wykładnią nie ma bowiem ponadkulturowych standardów i kryteriów wartościowania). Naukowy obraz kultury miałby być całkowicie wyzbyty pojęć wartościujących. Gdyby przyjąć taką metodologiczną dyrektywę, nie tylko badania relacji międzykulturowych, ale też same te relacje musiałyby mieć charakter wyłącznie afirmatywny i aprobatywny. Nie tylko badacz relacji międzykulturowych nie miałby prawa określać którejkolwiek z kultur jako lepszej, wyższej (lepiej, wyżej rozwiniętej), doskonalszej lub atrakcyjniejszej, lecz nie mógłby też tak czynić uczestnik takich relacji (aby nie narazić się na zarzut etnocentryzmu).

Żadne relacje międzykulturowe nie są jednak całkowicie symetryczne ani wyzbyte wszelkich wpływów, a kierunek i siła tych wpływów odzwierciedlają różnice trudne do uchwycenia i zinterpretowania bez kategorii wartościujących. Banalne przykłady: uznanie wszystkich kultur za równowartościowe uniemożliwia pełne wyjaśnienie takich pospolitych przejawów relacji międzykulturowych, jak trendy i kierunki migracyjne czy struktura płci w małżeństwach mieszanych, nie mówiąc już o pozbawieniu się możliwości wykazania przewagi liberalnego modelu życia społecznego i politycznego nad autorytarnym. Oznaczałoby to także wykluczenie wszelkich krytycznych ocen i postaw wobec kultur i wzorów kultury innych niż własna (czyli uznanie, że wszystko w nich jest cenne, a więc skądinąd zajęcie pewnego stanowiska wartościującego). Zatem badacz relacji międzykulturowych nie mógłby wyjaśnić siły wpływu jednych wzorów kultury na inne

⁵⁸ A. Wierzbicka, *Język – umysł – kultura*, Warszawa 1999, s. 520 (podkr. za aut.).

(uznania ich za wartościowsze), a uczestnik takich relacji nie mógłby chcieć takiego wpływu wywierać (sugerować uznania ich za wartościowsze). Rezultat takiego rozumowania da się sprowadzić do postulatów: zostawmy wszystko tak jak jest (jak to sarkastycznie ujmuje Andrzej Szahaj: „zostańmy wszyscy tam, gdzie jesteśmy”⁵⁹).

Ale relacje międzykulturowe nie temu służą i nie po to są podejmowane. Postulat poniesienia wszelkich zmian (w wyniku uznania wszystkich wzorów kultury za równowartościowe) czyni relacje międzykulturowe niepotrzebnymi, niepożądanymi, a nawet groźnymi (dla kulturowego *status quo*), co wzmacnia monadyczny, izolowany, zamknięty charakter poszczególnych kultur. „Zostawmy wszystko tak jak jest” oznacza: nie zmieniamy niczego, a to prowadzi do wniosku: zaniechajmy wszelkich relacji z innymi.

[Relacje takie – J.A.M.] zwłaszcza bezpośrednio, uważa się bardzo często za zagrożenie dla „czystości” własnej kultury, kalające religijnie, „brukające” moralnie, poniżające kulturowo. Dotknięcie pariasa przez bramina, obnażenie przed innowiercą twarzy przez muzułmankę, siadanie Żyda w dzień szabasu przy jednym stole z gojem, stosunek Romy do gadziego, to przejawy tej samej ukształtowanej lub utrwalonej grupowo orientacji i postawy jednostki⁶⁰.

Afirmacja takich postaw i orientacji oznacza działanie na rzecz ograniczenia relacji międzykulturowych jako mogących wywołać zmiany, także owych orientacji i postaw.

Polityka czystości kultury zawsze izoluje od innych i w efekcie prowadzi do niezrozumienia „inności” i do martwoty. Separacja prowadzi do „uwięzienia” świadomości w kulturze, do pozornego bezpieczeństwa, do okopywania się w wyznaczonych granicach⁶¹.

To właśnie kolejny z problemów stwarzanych przez relatywizm kulturowy, domagający się zaniechania wszelkich działań zmierzających do wywoływania zmian w kulturach innych niż własna (skądinąd założenie, że wszystkie kultury są równowartościowe, daje przesłankę dla ochrony przed

⁵⁹ A. Szahaj, *E pluribus...*, op. cit., s. 62.

⁶⁰ T. Paleczny, *Interpersonalne stosunki...*, op. cit., s. 62.

⁶¹ J. Kamińska, *Swoi i obcy. Kulturowe dystanse i uprzedzenia w kontekście procesów globalizacyjnych*, [w:] *Wielokulturowość – międzykulturowość...*, op. cit., s. 148.

zmianami ich wszystkich, zatem także rodzimej⁶²). Sugestia „badaj kultury tak, aby nic w nich nie zmienić” mogłaby zostać sparafrazowana jako zalecenie dla lekarza: „badaj pacjentów tak, aby nic w ich życiu nie zmienić”. Raymond Firth stwierdzał, że analizujący inne kultury antropolog

pozostaje raczej w sytuacji lekarza, którego pacjent prosi o poradę, zapowiadając jednocześnie, że bez względu na diagnozę musi przeprowadzić pewien określony rodzaj kuracji i może zgodzić się tylko na przyjęcie pewnych sugestii co do szczegółów jej przeprowadzenia⁶³.

Badanie bez wartościowania to ideał poznawczy oparty na osobliwym rozumieniu obiektywizmu jako zredukowanego do zaspokojenia czystej ciekawości. „Zbadaj, opisz i zostaw”. Nawet jednak w pozytywistycznym programie metodologicznym nauka jest źródłem wiedzy o świecie potrzebnej do tego, aby go zmienić – oczywiście na lepsze (co wymaga wartościujących ocen i porównań).

Socjologia obok statyki zajmuje się też dynamiką społeczną, a w antropologii obok teoretycznej istnieje też jej odmiana (subdyscyplina) stosowana, stojąca wobec wyzwań stwarzanych przez zmiany kulturowe, ich przebieg i kierunek, które mogą podlegać ocenie. Herzfeld pisze w tym kontekście o antropologii rozwoju (rozwojowej – *development anthropology*) i poddaje ją analizie z punktu widzenia wartości (nie tylko pragmatycznych) realizowanych celów⁶⁴. Oddziaływanie relatywizmu kulturowego na tę problematykę przejawia się w kwestionowaniu takich pojęć, jak „rozwój”, „postęp” czy „nowoczesność”, uznawanych za odzwierciedlające etnocentryczną postawę, według której kraje (społeczeństwa) nierozwinięte to te, które nie osiągnęły tego, co za rozwój uważają przedstawiciele kultur i społeczeństw mających się za rozwinięte czy nowoczesne (w tym antropolodzy z nich się wywodzący). Niektórzy antropolodzy odrzucają jednak takie zastrzeżenia z powodów i przy wsparciu argumentów moralnych, perswadując, że usprawiedliwiają one niezaangażowanie, niezainteresowanie

⁶² A. Szahaj, *E pluribus...*, op. cit., s. 69.

⁶³ R. Firth, *Społeczności ludzkie. Wstęp do antropologii społecznej*, przeł. J. Dunin, Warszawa 1965, s. 234.

⁶⁴ M. Herzfeld, *Antropologia...*, op. cit., s. 217; ściśle biorąc: antropologia rozwoju i antropologia rozwojowa to w ujęciu Herzfelda dwa odmienne, a nawet przeciwstawne nurty, różniące się właśnie uniwersalistycznym i relatywistycznym podejściem do problematyki rozwoju.

i poniechanie pomocy społeczeństwom pogrążonym w ubóstwie i zacofaniu, a więc potrzebującym pomocy⁶⁵. Spór ten

umieszcza w centrum uwagi zobowiązania i dylematy etyczne współczesnej antropologii społecznej i kulturowej w o wiele większym stopniu niż to się dzieje na polu jakiegokolwiek innej dyscypliny⁶⁶.

Odpowiedzialność moralna nakłada szczególne zobowiązania na antropologię i badania prowadzone w jej obrębie. Tym bardziej widoczne to jest (staje się) pod wpływem „zwrotu etycznego” we współczesnej humanistyce, jak nazywa rzecz Andrzej Szahaj. Ów zwrot etyczny

uświadamia, że jesteśmy istotami oceniającymi, aksjologicznie interesownymi i nie dany nam jest całkowicie kontemplatywny stosunek do świata, albowiem samo życie wymusza na nas dokonywanie licznych wyborów. Bez wartości nie mielibyśmy żadnych faktów, jak to ujmuje neopragmatysta Hilary Putnam, bez wartości nic by nas nie interesowało, bez nich wreszcie nic by dla nas nie miało sensu. Nie istnieje zatem żadna całkowicie neutralna aksjologicznie perspektywa poznawcza, żaden „widok znikąd” (Thomas Nagel), czy z Boskiego Punktu Widzenia (Putnam), a zatem i żadna całkowicie neutralna aksjologicznie metoda poznania⁶⁷.

Trendy te odzwierciedlają się także w antropologii.

Antropologowie wykazują dziś wyraźną tendencję, aby pozbyć się uczucia psychicznego dyskomfortu, jakie się rodzi, gdy stawiamy się wyłącznie w roli badaczy, których zadaniem jest poznawać [...]. Stąd postulat, aby „antropologią pierwszą” stała się etyka⁶⁸.

Sygnalizowany tu

zwrot etyczny byłby zatem znakiem porzucenia nadmiernych (boskich) roszczeń nauki wylansowanych przez dziewiętnastowieczną ideologię scjentyzmu i przejście [...] do postrzegania jej w kategoriach zaangażowanej etycznie,

⁶⁵ *Ibidem*, s. 228 i n.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 230.

⁶⁷ A. Szahaj, *Zwrot antypozytywistyczny dopełniony*, [w:] *idem*, *Relatywizm i fundamentalizm*, Toruń 2008, s. 226.

⁶⁸ W. Burszta, *Postkolonializm...*, *op. cit.*, s. 135.

a nawet politycznie, działalności poznawczej mającej na celu nade wszystko realizację naszych ideałów „dobrego życia” i „dobrego społeczeństwa”⁶⁹.

Zatem w zakres badania relacji międzykulturowych może, a nawet powinno wchodzić ich ocenianie jako wywołujących rezultaty przybliżające lub oddalające od tych ideałów. Wzbogacają albo zubażają, przysparzają albo pozbawiają, tworzą lub niszczą, zwiększają lub zmniejszają, wzmacniają lub osłabiają – itd.

Każda relacja prowadzi bowiem do modyfikacji, do zmiany, żadna nie jest bezskutkowa. Nawet najprostsza wymiana handlowa wpływa na inne kultury i przeobraża je, bo służy wprowadzeniu w ich obręb (zakres) wytworów innej kultury. Wprowadzenie do diety Europejczyków roślin uprawnych z Ameryki (łącznie z tytoniem) czy przypraw z Indii wydatnie zmieniło ich obyczaje kulinarne, a wraz z nimi całą kulturę (czy można sobie wyobrazić kulturę angielską bez frytek, węgierską bez papryki, a włoską bez pomidorów?). Wymianie dóbr materialnych często towarzyszy cyrkulacja związanych z nimi treści symbolicznych. Nawet samo prowadzenie takiej wymiany handlowej wytwarza pewien model, styl czy wzór kultury, co można prześledzić choćby na przykładzie średniowiecznych włoskich republik kupieckich⁷⁰. W kulturach zawsze zachodziły zmiany egzogenne, a relacje międzykulturowe były ich źródłem, podłożem i impulsem. Relacje międzykulturowe skutkują zarówno upodobnieniem, jak i uwypukleniem różnic. Jeśli ani jeden, ani drugi skutek nie jest wymuszony, powinien zostać umożliwiony, a zatem jego wywołanie nie może być zabronione ani potępione.

Są podstawy, by sądzić, że fiasko doktryny multikulturalizmu wynikało z przyjęcia założenia o monadycznym charakterze kultur pozostających i pozostawianych w izolacji, mającej chronić je od zewnętrznych wpływów, a więc ograniczającej ich relacje z innymi w imię autonomicznej, integralnej wartości, która mogłaby zostać w wyniku tych relacji zagrożona. Skutkiem takiego podejścia okazała się gettoizacja, która bynajmniej nie ograniczyła pola międzykulturowych konfliktów, lecz je zaostrzyła (także poprzez wyraźniejsze nakreślenie granic pomiędzy nimi). W takiej perspektywie

⁶⁹ A. Szahaj, *Zwrot antypozytywistyczny...*, *op. cit.*, s. 226.

⁷⁰ Zob. H. C. White, *Tożsamość i kontrola. Jak wyłaniają się formacje społeczne*, przeł. A. Hałas, Kraków 2001, s. 146–148.

kultury poczyną się fałszywie postrzegać jako naturalne, homogeniczne całości, eliminuje się z pola widzenia wszelką hybrydowość i ambiwalencję odnoszącą się do tożsamości kulturowej i jednostkowej, zamyka się jednostki w okowach bytów o charakterze plemiennym; ukrywając wyobraźniowy charakter wszelkich wspólnot, wynosi się na piedestał przypisanie i los jako wartości nadrzędne⁷¹.

Zygmunt Bauman zżyma się na tych, którzy „głoszą jednocześnie prawa człowieka i nietykalność radykalnych różnic między kulturami, oraz zakaz wydawania sądów o kulturach innych niż własna”, gdy przedstawiciele owych kultur odrzucają prawa człowieka czy swobody obywatelskie jako niezgodne z ich kulturą⁷². Multikulturalizm nie tworzył pola do relacji międzykulturowych z obawy o wpływ takich relacji na ich uczestników, w rezultacie wytwarzając i pogłębiając między nimi poczucie obcości i wrogości. Ograniczając relacje, generował konflikty. Odzwierciedla to znaną prawidłowość, że negatywna stereotypizacja wyrasta z niezrozumienia, wynikającego z ograniczenia wzajemnych kontaktów. Stereotypy słabną bowiem pod wpływem bliskich kontaktów:

z pewnością głębokie kontakty dotyczące istotnych treści kulturowych wpływają na wzrost otwartości postaw i na akceptację inności. Natomiast kontakty powierzchowne raczej wzmacniają stereotypy i utrwalają je, prowadząc do konfliktów między odmiennymi kulturowo grupami społecznymi⁷³.

Kołakowski formułował oskarżenie poważniejsze – że afirmacja odmiennych wzorów kultury innych wspólnot, przy nieakceptacji takich wzorów we własnej wspólnocie, skrywa pogardę wobec tych obcych wspólnot, dającą się wyrazić niewypowiedzaną wprost konstatacją: „u nas to byłoby okropne, ale dla tych dzikusów to w sam raz”. Zajmując taką postawę, „wyrażamy nie tyle respekt, ile pogardę dla innych tradycji, a zdanie »wszystkie kultury są równe« najmniej się nadaje do tego, by tę postawę opisać”⁷⁴.

Warto zauważyć, że nawet jeden z najważniejszych teoretyków i ideologów multikulturalizmu, Charles Taylor, miał problem z traktowaniem

⁷¹ A. Szahaj, *E pluribus...*, op. cit., s. 133.

⁷² Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 325.

⁷³ J. Kamińska, *Swoi i obcy...*, op. cit., s. 145.

⁷⁴ L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego*, [w:] *idem, Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 17.

wszystkich kultur *ex aequo* i zaniechaniem stosowania wobec nich wszelkich kategorii wartościujących. Jego zdaniem nie wszystkie kultury są równie wartościowe, lecz każda zawiera coś wartościowego, zasługującego na dostrzeżenie i docenienie⁷⁵. Wojciech Burszta uważa, że monadycznie rozumiany pluralizm, determinizm i relatywizm kulturowy, kreujące obraz mnogości izolowanych kultur, kształtujących jednolite typy osobowości ich uczestników, to w istocie projekcja antropologii kulturowej, całkowicie zawodząca we współczesnych realiach.

O ile takie właśnie konceptualizowanie kultury miało – relatywną – rację bytu w odniesieniu do klasycznych wspólnot wyspiarskich i plemiennych, względnie izolowanych i liczebnie niewielkich, o prostej ekonomii i technologii, o tyle poza tym kontekstem wykazuje zasadniczą nieprzydatność. Wielokulturowość dzisiejszego świata dalece odbiega od obrazu tej wielokulturowości, którą opisywała antropologia⁷⁶.

Zatem i charakter międzykulturowych relacji jest inny niż zakładany w tym modelu i wymaga innego, nowego podejścia badawczego.

CULTURAL RELATIVISM AND RESEARCH ON INTERCULTURAL RELATIONS

Abstract: The article discusses various versions of relativism – descriptive, linguistic and axiological. Author assumes the attitude toward specific questions regarding above types of relativism in terms of their utility to study intercultural relations. Author criticizes both multiculturalism and axiological relativism as isolationist positions. He presents arguments in favor of overcoming the linguistic diversity and diffusionist vision of cultures.

Key words: relativism, multiculturalism, intercultural relations

⁷⁵ A. Szahaj, *E pluribus...*, op. cit., s. 27.

⁷⁶ W. Burszta, *Wielokulturowość. Pytania pierwsze*, [w:] *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, red. M. Kempny, A. Kapciak, S. Ładziński, Warszawa 1997, s. 27.

ADAM NOBIS¹

RELACJE MIĘDZYKULTUROWE, GLOBALNA EKUMENA, KULTUROWA RÓŻNORODNOŚĆ

Słowa kluczowe: wielokulturowość, transkulturowość, różnorodność kulturowa, relacje międzykulturowe

Przełom ostatnich stuleci to czas pojawienia się w badaniach kulturowych koncepcji, które kontestują tradycyjny paradygmat antropologii kulturowej oparty na aksjomacie istnienia wielości odmiennych od siebie kultur. Badacze tacy jak Thomas Hylland Eriksen, Wolfgang Welsch czy Ulf Hannerz wskazują na brak istnienia granic międzykulturowych, dosłowne i ontyczne przenikanie się kultur, a nawet istnienie tylko jednej ogólnoludzkiej kultury, przy której wielość nazw różnych kultur to jedynie etykiety badawcze, którym w rzeczywistości nic nie odpowiada poza wymogami samego procesu poznania. Jednak nowe propozycje zmuszają do postawienia pytań, które tak naprawdę w badaniach kulturowych nie są nowe. Jeśli przyjmujemy aksjomat istnienia jedności kultury ludzkiej, to czym są i skąd się biorą kulturowe różnice i czym są związane z nimi międzykulturowe relacje? To pytania, na które w swoim tekście chciałbym szukać odpowiedzi.

MIĘDZYKULTUROWE RELACJE

Relacje międzykulturowe można uznać za pewien obszar badawczy specyficznych pytań, problemów czy tematów. Można je także uznać za kategorię, narzędzie poznawcze stosowane przez badaczy zjawisk kulturowych.

¹ Dr hab., prof. UW; Uniwersytet Wrocławski, Instytut Kulturoznawstwa;
e-mail: adam.nobis@uni.wroc.pl.

Taka kategoria, by mogła być wykorzystywana, musi najpierw zostać skonstruowana. W rezultacie kategoria relacji międzykulturowej pojawiająca się w kontekście odmiennych perspektyw, nurtów, koncepcji wyposażona jest w odmienne znaczenia i role badawcze. Gdy Edward Tylor pisał, że „człowiek cywilizowany jest w ogóle nie tylko rozumniejszym i zdolniejszym, ale nawet lepszym i szczęśliwszym niż dziki”², to prezentował określoną perspektywę poznawczą, którą dziś określamy mianem klasycznego ewolucjonizmu. Przedstawiał także specyficzne rozumienie relacji międzykulturowych, które było jej częścią. W tym sposobie postrzegania świata społeczności różnią się kulturowo, ponieważ reprezentują odmienne etapy rozwoju tej samej, ogólnoludzkiej kultury. Taki sposób pojmowania różnic kulturowych nie tylko umożliwia mówienie o międzykulturowych relacjach, lecz także określa znaczenie i rolę tej kategorii. Relacja ta zachodzi między społecznością o mniej i bardziej rozwiniętej kulturze. Sama kategoria wykorzystywana jest do celów poznawczych, gdy pierwsza społeczność traktowana jest jako przeszłość drugiej, a ta druga jako przyszłość pierwszej. Stosowana jest także do ich waloryzacji, gdy ludzie żyjący w drugiej uznawani są za rozsądniejszych, sprawniejszych, lepszych i szczęśliwszych od pozostałych.

W pracach Franza Boasa kategorii relacji międzykulturowej towarzyszą odmienne znaczenia i role. W *The Aims of Anthropological Research* czytamy:

Przedmioty naszych badań są tak zindywidualizowane, tak narażone na działanie przypadku, że nie może ich wyjaśnić żaden zbiór praw. [...] W każdym indywidualnym przypadku możemy rozpoznawać jego uwarunkowania wewnętrzne i zewnętrzne, nie możemy jednak wyjaśniać jego indywidualności w formie praw³.

W konsekwencji – dodaje autor – nie jesteśmy w stanie wyjaśniać zjawisk kulturowych, korzystając z form i pojęć z innej kultury, na przykład naszej własnej, a celem badań kulturowych winno być „rozumienie indywidualności zjawiska”⁴. W tej perspektywie badawczej zamiast jednej

² E. B. Tylor, *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, przeł. Z. A. Kowerska, Warszawa 1898, s. 38.

³ F. Boas, *The Aims of Anthropological Theory*, w: *idem, Race, Language and Culture*, New York 1932, s. 257.

⁴ *Ibidem*, s. 258.

ogólnoludzkiej kultury odnajdujemy wiele kultur, z których każda kształtowana jest przez własną historię i środowisko. Każda rozumiana jest jako integralny element tego kontekstu historycznego, który umożliwia jej wyjaśnienie, a relacja między takimi kulturami okazuje się być zabiegiem heurystycznym, to jest porównaniem międzykulturowym, które pozwala zrozumieć ich swoistość, unikalność i niepowtarzalność. Te dwa przykłady ujawniają, jak różnie w odmiennych kontekstach teoretycznych pojmowane mogą być relacje międzykulturowe i jak odmiennym celom badawczym może służyć ich analiza. W obu przypadkach mamy jednak do czynienia z kulturą w liczbie mnogiej. U Edwarda Tylora to wielość etapów rozwoju ogólnoludzkiej kultury, a u Franza Boasa to wielość kultur rozmaitych ludzkich społeczności. Wielość i różnorodność zjawisk kulturowych pojawia się w odmiennych od siebie antropologicznych perspektywach, szkołach, nurtach, koncepcjach, zarówno tych z przeszłości, jak i współczesnych, a Ewa Nowicka, pisząc o przedmiocie antropologicznych badań, swoje uwagi zatytułowała właśnie *Różnorodność kultur*⁵. Relacje międzykulturowe pojawiające się w odmiennych kontekstach teoretycznych oznaczają także nadawane im odmiennie znaczenia i role, ale – jak w dwóch powyższych przykładach – tym rozmaicie konceptualizowanym relacjom towarzyszy wielość kulturowa, to jest pojmowanie kultury w liczbie mnogiej, choć znaczenie tej wielości także konstruowane jest na różne sposoby.

GLOBALNA EKUMENA

Pod koniec ubiegłego stulecia wśród badaczy pojawiły się propozycje będące kontestacją pojmowania kultury w liczbie mnogiej. Thomas Hylland Eriksen w artykule *In which sense do cultural islands exist?* wyjaśniał, że we współczesnych badaniach kulturowych kluczową rolę odgrywa metafora wyspy, zgodnie z którą „kultury są w zasadzie pojmowane jako bardziej lub mniej zintegrowane i samotrzymujące się systemy”⁶. Polemizując z taką tradycją badawczą, pisał, że kultury nie można rozumieć jako wyspy, a „świat nie może być postrzegany jako archipelag kultur”⁷. Wolfgang

⁵ E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 2003, s. 16–20.

⁶ T. H. Eriksen, *In which sense do cultural islands exist?*, „Social Anthropology. The Journal of the European Association of Social Anthropologists” 1, cz. 1 B, 1993, s. 134.

⁷ *Ibidem*, s. 143.

Welsch także krytykuje ów „wyspiarski” sposób pojmowania kultur i pisze o nich: „[...] aż po rdzeń charakteryzuje je przemieszczanie i wzajemne przenikanie. Tę nową koncepcję kultury nazywam transkulturowością”⁸. W konsekwencji odrzuca pojmowanie kultury w liczbie i mnogiej, i pojedynczej, a zamiast o kulturze czy kulturach pisze o transkulturowości i odnosi ten termin do rozmaitych kulturowych relacji: oddziaływań, przemieszczeń, przenikań, powiązań. Wskazuje także, że relacje te nie zachodzą w izolacji od siebie. Przeciwnie, są wzajemnie powiązane, tworząc dynamiczne i złożone transkulturowe sieci: „Ich konfiguracja może zmieniać się wraz z położeniem. Zawsze są jednak w ruchu, zawsze są tymczasowe, nigdy się nie ustalają”⁹. W omawianych przeze mnie koncepcjach, gdzie relacje zachodzą między kulturami, pojęcie kultury jest warunkiem pojmowania takiej relacji. Tu jest odwrotnie. Zamiast o kulturze mówimy o transkulturowej sieci, którą tworzą transkulturowe relacje, a ich pojęcie jest warunkiem pojmowania tejże sieci. Tym samym dochodzimy do zaproponowanej przez Ulfa Hannerza koncepcji globalnej ekumeny.

Autor sięga po termin *oikouménē*, użyty przez Alfreda Louisa Kroebera w przemówieniu, w którym mówi:

podczas gdy każda kultura narodowa lub plemienna może i musi dla różnych celów zostać rozpatrzona i przeanalizowana sama w sobie [...] każda taka kultura jest nieuchronnie jednostką sztuczną, oddzieloną od reszty ze względów praktycznych, a ostateczną naturalną komórką [...] jest „kultura całej ludzkości w każdym czasie i każdym miejscu”¹⁰.

Ulf Hannerz tę jedną, ogólnoludzką kulturę – za Alfredem Louistem Kroeberem – określa greckim słowem i pisze: „globalna ekumena to termin, który [...] wybieram, nawiązując do współzależności w świecie, za sprawą interakcji, wymiany”¹¹. Wyjaśnia jednak, że jedność kultury ludzkiej nie jest jedynie rezultatem zachodzących procesów interakcji i wymiany.

⁸ W. Welsch, *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, [w:] *Studia Kulturoznawcze. Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, cz. 2, red. R. Kubicki, Poznań 1998, s. 203.

⁹ *Ibidem*, s. 221.

¹⁰ A. L. Kroeber, *The Ancient Oikouménē as an Historic Culture Aggregate*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 75, 1945, s. 9, cyt. za: U. Hannerz, *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*, przeł. K. Franek, Kraków 2006, s. 21.

¹¹ U. Hannerz, *Powiązania...*, *op. cit.*, s. 19.

Przy wnikliwszej analizie dochodzi do wniosku, że to one są skutkiem tej jedności, która ufundowana jest naturą zjawisk kulturowych. Alfred Louis Kroeber, odróżniając kulturę od biologii, wskazywał, że o ile zjawiska biologiczne podlegają dziedziczeniu, to kulturowych uczymy się przez całe życie. Ulf Hannerz czyni to założeniem, na którym opiera swoje rozumienie kultury: „kultura jest czymś, czego uczymy się lub co nabywamy w życiu społecznym”¹², i wyciąga z tego fundamentalny wniosek dotyczący natury zjawisk kulturowych i samej kultury:

Pojęcie kultury w liczbie pojedynczej, jako globalnej puli znaczeń i form znaczących sugeruje, że z zasady przynajmniej, wszystko, co kulturowe, może się przemieszczać skądkolwiek gdziekolwiek, od kogokolwiek do kogokolwiek innego¹³.

Kroeber wyjaśniał kiedyś, że dziecko francuskie urodzone we Francji, ale od urodzenia wychowywane w Chinach przez Chińczyków, gdy zacznie mówić, będzie mówić po chińsku. Kroeber i Hannerz wskazują na istotną własność kulturowych zjawisk, stanowiącą o ich swoistości względem zjawisk biologicznych. Jako istoty biologiczne, nie posiadamy barier uniemożliwiających nam nauczenie się innego języka, czy – dodajmy – przyjęcie innej obyczajowości, religii. Zjawiska kulturowe podobnie nie są wyposażone w jakieś bariery uniemożliwiające ich przyjęcie i wykorzystywanie przez innych ludzi. Do wniosku o istnieniu jednej ogólnoludzkiej kultury określanej mianem globalnej ekumeny Ulf Hannerz doszedł nie za sprawą obserwowanych procesów interakcji i wymiany, lecz drogą namysłu nad przyjmowanym w antropologii kulturowej sposobem pojmowania kultury. Jedność i jedyność ludzkiej kultury to nie rezultat tych procesów, lecz jej natura fundowana naturą samych zjawisk kulturowych, która umożliwia zachodzenie procesów wymiany i interakcji.

Propozycja globalnej ekumeny jako jednej ogólnoludzkiej kultury jest szczególnym przypadkiem kontestacji tradycyjnego w badaniach kulturowych sposobu pojmowania kultury w liczbie mnogiej. Szczegółowość tej propozycji polega też i na tym, że odrzucenie jednego elementu tradycji wynika z namysłu nad innym jej składnikiem.

¹² *Ibidem*, s. 20.

¹³ *Ibidem*, s. 79.

Zastanówmy się nad dalszymi konsekwencjami tej propozycji dla interesującej nas problematyki relacji międzykulturowych. Ich rozumienie w różnych koncepcjach uzależnione jest od sposobu pojmowania wielości kulturowej. Postawmy zatem kilka pytań. Co z relacjami międzykulturowymi, gdy kultura okazuje się jedna? Jaki mają charakter? I skąd się biorą? W koncepcji Ulfa Hannerza odnajdziemy tylko część odpowiedzi. Autor wychodzi z założenia, że „kultura to znaczenia i formy znaczące, które kształtujemy i nabywamy w życiu społecznym”¹⁴, i wskazuje nie tylko na omawianą powyżej ich „ekumeniczność”, lecz także na ich zróżnicowanie i organizację tego zróżnicowania: „globalna ekumena jest w istocie organizacją różnorodności”¹⁵. Choć jej składniki mogą przemieszczać się z dowolnego miejsca w dowolne inne, Hannerz podkreśla, że jest to tylko możliwość. W rzeczywistości jedne treści kulturowe przemieszczają się, a inne nie. Przemieszczają się w pewnych kierunkach, a w innych nie. Jedne przemieszczenia są intensywniejsze, inne mniej: „Światowa dystrybucja kultury określana jest asymetryczną strukturą relacji centrum – peryferie”¹⁶. Koncepcję centrum, peryferii, relacji między nimi i systemu światowego, na który się one składają, autor zaczerpnął od Immanuela Wallersteina, który wyjaśnia nimi naturę kapitalistycznego systemu światowego, opartego na nierównościach ekonomicznych i politycznych. Można byłoby powiedzieć, że kulturowe przemieszczenia Hannerza zachodzą w Wallersteinowym świecie, ukształtowanym przez siły ekonomii i polityki, które decydują o charakterze krajobrazu, a także o kierunkach odbywanych w nim wędrówek. Pamiętajmy jednak, że Hannerz przyjmuje szerokie antropologiczne rozumienie kultury, w którym to, co ekonomiczne i polityczne, również jest wytwarzane i nabywane, więc ma kulturowy charakter. Kultura różnicowana byłaby więc nie przez jakieś zewnętrzne wobec niej siły ekonomii i polityki, lecz przez specyficzne zjawiska kulturowe. Dodatkowo warto uczynić tu jeszcze drugą uwagę. Relację centrum – peryferie można także odnieść do samej globalnej ekumeny w odmienny sposób, niż czyni to Hannerz, gdy ukazuje, jak ekonomiczne i polityczne centra czy peryferie oraz relacje między nimi wpływają na inne zjawiska kulturowe.

Jeśli przyjmiemy koncepcję globalnej ekumeny kulturowej, to relacje międzykulturowe okazują się być wewnątrz-kulturowymi, to jest wiążą

¹⁴ *Ibidem*, s. 21.

¹⁵ *Ibidem*, s. 261.

¹⁶ *Ibidem*, s. 161.

ze sobą kulturowe znaczenia i formy, które są składnikami jednej jedynej kulturowej ekumeny. Jeśli natomiast do tej ekumeny zastosowalibyśmy przeformułowane kategorie systemu-świata, centrum i peryferii, to można byłoby powiedzieć, że te relacje wewnątrz-kulturowe także mają charakter asymetryczny. Wiążą ze sobą takie treści kulturowe, które odgrywają kluczową rolę w kształtowaniu innych treści, oraz takie, które tym wpływom ulegają. Pierwsze można byłoby określić jako centralne, drugie jako peryferyjne, a globalna ekumena kulturowa byłaby systemem-światem nie tylko za sprawą kapitalizmu, lecz także innych opartych na asymetriach i różnicujących świat zjawiskach kulturowych, jak języki, religie, obyczaje, mody. Odnosiłoby się to i do współczesności, i do przeszłości. Takie rozumienie centrum, peryferii i relacji między nimi różni się od Wallersteinowego oryginału. Jeśli do globalnej ekumeny konsekwentnie zastosujemy kategorię systemu-świata w zmodyfikowanym tu znaczeniu, to należałoby powiedzieć, że ta pierwsza nie stała się systemem-światem dzięki kapitalizmowi, lecz kapitalizm stał się możliwy dzięki organizacji systemowej ekumeny opartej na asymetrycznych relacjach centrum – peryferie. O centrach i peryferiach tej ekumeny można i należałoby wtedy mówić także na długo przed pojawieniem się kapitalizmu. Za sprawą systemowej organizacji ekumeny kulturowe centra i peryferie mogą także wtórnie przybierać postać określonych miejsc, terenów, fragmentów geograficznego krajobrazu.

Oparte na asymetrii relacje centrum – peryferie kształtują i różnicują kulturowe przemieszczenia, oddziaływania, wpływy, ale nie są jedynym czynnikiem generującym kulturową różnorodność: „wpływ nie zachodzi w próżni [...], lecz wchodzi w rozmaite interakcje z istniejącymi już znaczeniami i znaczącymi formami”¹⁷. Autor wskazuje tu na proces kreolizacji i kreolski charakter zjawisk kulturowych i samej kultury: gdy pewne treści kulturowe wpływają na inne, to przeobrażeniom mogą ulegać i jedne, i drugie, co prowadzi do powstawania nowych zjawisk kulturowych zwiększających kulturową różnorodność – „kulturowe procesy kreolizacji nie są jedynie kwestią ciągłej presji wywieranej przez centrum na peryferie, a zdecydowanie bardziej twórczym rodzajem wzajemnej zależności”¹⁸. Rezultatem jest dialektyczny proces wzajemnej kreolizacji i peryferii, i centrum, prowadzący do powstawania nowych zjawisk kulturowych, co umożliwia powstawanie nowych relacji kulturowych, nowych oddziaływań,

¹⁷ *Ibidem*, s. 262.

¹⁸ *Ibidem*, s. 104.

przemieszczeń i kolejnych procesów kreolizacji. W takiej perspektywie powiemy, że relacje kulturowe zachodzące wewnątrz globalnej ekumeny nieustannie generują kulturową różnorodność i nowe kulturowe relacje. Dlatego Hannerz na przykład o globalnym rynku pisze: „pociąga za sobą również uderzające przypadki kulturowej innowacji za sprawą kreolizacji”¹⁹.

W wyłaniającej się z takich rozważań globalnej ekumenie kulturowej relacje mają charakter wewnątrz-kulturowy. Zachodzą między składnikami tej ekumeny: znaczeniami i znaczącymi formami. Związki te mają asymetryczny charakter, przyjmując postać przemieszczeń, wpływów, oddziaływań. W konsekwencji różnicują one zjawiska kulturowe na te o centralnym i o peryferyjnym charakterze. Relacje te mają także twórczy charakter, prowadząc do przeobrażeń istniejących i powstawania nowych zjawisk kulturowych. Zwiększają kulturową różnorodność i tym samym przyczyniają się do dalszego powstawania kulturowych relacji i wzrostu kulturowej złożoności. Dialektyczny charakter oddziaływań nie zmienia ich asymetryczności. Zmiany i innowacje peryferii pod wpływem centrum oraz zmiany i innowacje centrum pod wpływem peryferii nie upodabniają ich do siebie. Wraz z tymi przeobrażeniami i nowymi kulturowymi znaczeniami i formami modyfikacjom ulega także sama relacja centrum – peryferie, ale nie zmienia się jej asymetryczność. Skąd się bierze asymetryczność relacji kulturowych zachodzących w globalnej ekumenie? W ekumenie tej „wszystko, co kulturowe, może przemieścić się skądkolwiek gdziekolwiek”²⁰. Dlaczego zamiast tej potencjalnej symetrii obserwujemy asymetrię: niektóre zjawiska kulturowe przemieszczają się, oddziałują, wywierają wpływ, a inne nie? Dlaczego oddziaływania i wpływy zachodzą w pewnych kierunkach, a w innych nie? Dlaczego wśród oddziaływań jedne są kluczowe, centralne, inne marginalne, peryferyjne, podobnie jak same zjawiska kulturowe? Ulf Hannerz w odpowiedzi wskazuje na kapitalistyczny system-świat, o którym pisze Immanuel Wallerstein. To kapitalizm dzieli i różnicuje zjawiska kulturowe ekumeny. Jeśli jednak na samą globalną ekumenę spojrzemy przy pomocy kategorii centrum, peryferii i systemu-świata, to należałoby założyć istnienie w niej asymetrycznych relacji przemieszczeń i oddziaływań między zjawiskami kulturowymi, a także związanych z nimi kulturowych centrów i peryferii takich relacji, niezależnie i wcześniej od powstania kapitalizmu, którego zaistnienie byłoby możliwe właśnie dzięki systemowej organizacji

¹⁹ *Ibidem*, s. 113.

²⁰ *Ibidem*, s. 79.

relacji kulturowych opartych na asymetrii i innowacji, które zresztą również można pojmować jako szczególny przypadek asymetrii. Nasze pytanie zatem powraca: skąd biorą się asymetrie relacji między znaczeniami i formami znaczącymi globalnej ekumeny? Dlaczego pewne znaczenia i formy ulegają rozprzestrzenianiu i stają się wpływowe, a inne tym wpływom ulegają? Dlaczego na przykład kapitalizm w tak istotny sposób ukształtował i zdominował współczesny świat i wiele innych zjawisk kulturowych? Wróćmy jednak do fundamentalnej postaci tego pytania o kulturowe asymetrie i o to, dlaczego tylko niektóre zjawiska okazują się wpływowe i istotne dla innych oraz dla całej globalnej kulturowej ekumeny.

WSPÓŁCZESNE BADANIA DYFUZJI

Kategoria dyfuzji kulturowej za sprawą spekulacji dziewiętnastowiecznych dyfuzjonistów przez badaczy kolejnych nurtów antropologii funkcjonalnej, strukturalnej i innych została uznana za eksponat muzealny z minionej historii. A jednak na przełomie XX i XXI stulecia ponownie sięgają po nią antropolodzy i badacze różnych dyscyplin, zainteresowani zjawiskami globalnymi. Odnajdujemy ją w pracach m.in. antropologów²¹, archeologów²², socjologów²³, geografów²⁴, historyków²⁵ czy badaczy Internetu²⁶. Zastanówmy się, czy współczesne badania, kategorie, koncepcje dyfuzji mogą być pomocne w poszukiwaniu odpowiedzi na nasze pytania.

Jason Kaufman i Orlando Patterson stawiają pytanie kluczowe dla swojej i mojej pracy: „Dlaczego pewne obce praktyki przyjmują się a inne

²¹ Np. *ibidem* oraz J. Goody, *Kapitalizm i nowoczesność. Islam, Chiny, Indie a narodziny zachodu*, przeł. M. Turowski, Warszawa 2006.

²² N. Amzallag, *From Metallurgy to Bronze Age Civilizations: The Synthetic Theory*, „American Journal of Archaeology” 113, 2009, s. 497–519.

²³ J. Kaufman, O. Patterson, *Cross-national Cultural Diffusion: The Global Spread of Cricket*, „American Sociological Review” 70, 2005, s. 82–110.

²⁴ P. J. Hugill, *World Trade since 1431. Geography, Technology, and Capitalism*, Baltimore 1995.

²⁵ W. H. McNeill, *The Changing Shape of World History*, „History and Theory” 34, nr 2, 1995, s. 8–26.

²⁶ C. Maitland, *Global Diffusion of Interactive Networks*, [w:] *Proceedings Cultural Attitudes Towards Technology and Communication*, red. C. Ess, F. Sudweeks, Murdoch 2004, s. 268–286.

[...] zamierają i giną?”²⁷. Odpowiedzi poszukują, analizując dyfuzję krykieta w skali globalnej, to jest jego pojawienie się, rozprzestrzenianie i rozwój w pewnych krajach oraz brak tego rozwoju w innych. Przy okazji wskazują na trzy zagadnienia pomijane lub niedoceniane w dotychczasowej literaturze dyfuzjonistycznej. Pierwsze dotyczy przypadków, gdy dochodzi do dyfuzji, ale jest ona odrzucana. Drugie to przypadki, gdy przyjmowana innowacja wywołuje zjawiska skierowane przeciwko jej istnieniu. Trzecie to unikalność zjawisk i praktyk dotyczących dyfuzji. Analizując przypadek angielskiego krykieta, badacze odnotowują jego rozprzestrzenianie oraz rozwój masowości i kulturowego znaczenia w takich krajach Wspólnoty Narodów, jak Australia, Nowa Zelandia, Indie, Karaiby, Afryka Południowa. Zwracają także uwagę na odmiennosć Kanady i USA, gdzie krykieta pozostał sportem ograniczonym do wąskich środowisk. Za przyczynę tej różnicy badacze uznają stosunek elit do przyjmowanej innowacji oraz do innych grup społecznych. W pierwszym przypadku elity te odegrały istotną rolę w promocji sportu, wciągając do gry przedstawicieli innych grup społecznych, w drugim – uczyniły z niego symbol prestiżu, odróżniający uprzywilejowanych i wykluczający innych. Konkluzja tej pracy jest odpowiedzią na postawione pytanie: „Wartość czy miejsce nie charakteryzują *a priori* kulturowego importu. Badacze dyfuzji powinni zatem starać się rozumieć kulturową specyfikę treści czy praktyk podlegających dyfuzji”²⁸. A zatem o dyfuzji kulturowych form i znaczeń mogą decydować rozmaite specyficzne czynniki, odmienne w przypadku różnorodnych zjawisk kulturowych. W analizowanym przypadku decydujący okazuje się stosunek przyjmujących innowację: czym dla nich jest, a także jakie znaczenia i wartości jej nadają?

W pracy dotyczącej globalnej dyfuzji Internetu także odnajdziemy interesujące dla nas spostrzeżenia. Carleen Maitland wskazuje na wielość i różnorodność wpływających na dyfuzję czynników²⁹. Powołuje się przy tym na ustalenia Geerta Hofstede’a³⁰, który odróżnił pięć wymiarów charakteryzujących narodowe kultury. Dwa z nich zdaniem Maitland mogą być istotne dla zachodzenia dyfuzji. Pierwszy z tych wymiarów to poziom tolerancji dla dewiacji i innowacji, drugi to stopień etnocentryzmu. Wysoki poziom tolerancji wraz z niskim stopniem etnocentryzmu sprzyjają zachodzeniu

²⁷ J. Kaufman, O. Patterson, *Cross-national...*, *op. cit.*, s. 82.

²⁸ *Ibidem*, s. 106.

²⁹ C. Maitland, *Global Diffusion...*, *op. cit.*

³⁰ G. Hofstede, *Cultures and Organizations: Software of the Mind*, New York 1991.

dyfuzji, ale czynnikiem dla niej kluczowym jest sama struktura sieci dyfuzyjnych zależności i jej własności. Zasadniczą dla dyfuzji własnością takiej sieci jest uzewnętrznienie, rozumiane jako wpływ zachowań jednej osoby na środowisko drugiej. Inną własnością sieci ważną dla zachodzenia dyfuzji jest fenomen masy krytycznej, gdy wartość innowacji zależy od jej akceptacji przez innych. Dla zrozumienia dyfuzji istotna jest charakterystyka podlegających jej kulturowych form i znaczeń, typ kulturowego środowiska, relacje zachodzące pomiędzy tymi formami i znaczeniami a ich środowiskiem oraz własności struktury samej sieci relacji, w których dyfuzja zachodzi.

Archeologiczne badania nad rozwojem metalurgii pomagają nam rozumieć, że dla procesu dyfuzji ważna jest także jej struktura, która potrafi mieć złożony i zróżnicowany charakter, podobnie jak kulturowe formy i znaczenia, środowiska, relacje i sieci interakcji, w których ona zachodzi. Nissim Amzallag analizuje argumenty koncepcji dyfuzjonistycznych i lokalistycznych³¹. Pierwsze mówią o pojawieniu się i rozwoju metalurgii w jednym określonym miejscu, regionie, a następnie o jej rozprzestrzenianiu na pozostałe części świata. W koncepcjach drugiego rodzaju mamy do czynienia z procesem poligenetycznym – innowacje metalurgiczne pojawiają się niezależnie od siebie w różnych miejscach, regionach. Autor zauważa, iż w obu ujęciach wybierane i wykorzystywane są odmienne dane badawcze. Oba też pozostawiają ważne pytania bez odpowiedzi. Koncepcje dyfuzjonistyczne przedstawiają rozwój metalurgii jako proces, któremu towarzyszyły także i inne: rozwój społeczeństw złożonych, elit, zmiany w sposobach życia, pojawianie się dóbr luksusowych... A jednak w niektórych miejscach (np. na Półwyspie Iberyjskim) rozwojowi metalurgii przez przynajmniej tysiąc lat nie towarzyszyły dalsze istotne zmiany kulturowe. Koncepcje lokalistyczne z kolei bez odpowiedzi pozostawiają podobieństwa zachodzące pomiędzy różnymi, odległymi nawet lokalizacjami. Nissim Amzallag odróżnia dwa wczesne procesy pozyskiwania miedzi. Pierwszy to topienie i oczyszczanie w tyglach miedzi rodzimej – drugim jest proces zachodzący w piecach wypełnionych rudą miedzi i węglem drzewnym, który pozwala uzyskiwać większe ilości metalu. Ta pierwsza, prostsza metalurgia ma swoje początki między V a II tysiącleciem p.n.e., według badacza w sposób niezależny przynajmniej w siedmiu regionach świata. Druga pojawiła się w V tysiącleciu p.n.e. na Pustyni Negev (Timma, Beer Sheba), a następnie,

³¹ N. Amzallag, *From Metallurgy...*, *op. cit.*

pod wpływem tego regionu – w Północnej Mezopotamii, na Kaukazie i w innych częściach Starego Świata. W odróżnieniu od tej pierwszej, która rozwijała się niezależnie w różnych miejscach w oparciu o lokalne złoża miedzi rodzimej, druga metalurgia pojawiała się także w miejscach, gdzie miedź nie występowała. Istniała ponadto od razu na zaawansowanych etapach, bez etapów wcześniejszych. W niektórych miejscach miedź pozyskiwano ze sprowadzanego z daleka surowca, w innych eksploatowano surowiec lokalny po to, by z kolei oczyszczony metal wysyłać w daleką drogę. Technologia rozprzestrzenia się i pojawia na nowych obszarach, ale autor odróżnia od siebie dwa rodzaje dyfuzji: dośrodkową i odśrodkową. Przykładem pierwszej są kolonie zakładane w nowych lokalizacjach przez stary ośrodek. Wydobywana w nich ruda lub wytapiany metal wysyłane są do starego centrum, by umożliwić produkcję metalowych wyrobów eksportowanych w inne miejsca. W tej dyfuzji metalurgiczne innowacje nie rozprzestrzeniają się w dowolnych kierunkach. Przeciwnie: za sprawą starych, neolitycznych sieci komunikacji i dystrybucji obsydianu pojawiają się w odległych miejscach, powiązanych z metalurgicznym centrum dotychczasowymi szlakami komunikacyjnymi. Dyfuzja odśrodkowa ma bardziej chaotyczny charakter: innowacje pojawiają się w miejscach, które nie są silnie połączone ze starym ośrodkiem i same mogą stać się nowym centrum dalszej dyfuzji. Oba rodzaje dyfuzji mogą być ze sobą powiązane, a nowe kolonie dyfuzji dośrodkowej mogą zapoczątkować nowe prowincje dyfuzji odśrodkowej. W rezultacie autor formułuje – jak pisze – „teorię syntetyczną” rozwoju metalurgii miedzi, która obejmuje i niezależną poligenezę wcześniejszych, prostszych praktyk wytopu i oczyszczania miedzi rodzimej, i pojawienie się oraz dyfuzję bardziej zaawansowanej technologii pozyskiwania miedzi z rudy. Koncepcja ta obejmuje także dwa rodzaje dyfuzji (odśrodkowej i dośrodkowej) i wskazuje na ważną rolę zachodzących pomiędzy nimi oddziaływań.

Jakie wnioski możemy wyciągnąć z tych najnowszych badań i koncepcji dyfuzji? Na które z naszych pytań możemy udzielić odpowiedzi, a które musimy pozostawić nadal otwarte? Dowiadujemy się, że dla rozprzestrzeniania kulturowych treści istotne są: charakter nowych kulturowych środowisk, w których się one pojawiają, relacje między treściami nowymi – obcymi, a starymi – lokalnymi, znaczenia i wartości nadawane im przez innych ludzi, struktura sieci relacji, w której zachodzi dyfuzja, oraz złożoność samej dyfuzji, to jest jej struktura i charakter. Wielość i różnorodność tych uwarunkowań sprawia, że proces rozprzestrzeniania może mieć zawiły

i zróżnicowany charakter, uzależniony ponadto od unikalnych, lokalnych czynników, które mogą mieć dalsze konsekwencje w skali globalnej. Badania te pozwalają nam rozumieć, dlaczego dyfuzja dotyczy tylko pewnych zjawisk i kierunków. Nadal jednak pozostaje kilka istotnych pytań: Czym są i skąd się biorą kulturowe różnice, a także czym są związane z nimi międzykulturowe relacje? Dlaczego pewne zjawiska i relacje są centralne, a inne peryferyjne? Dlaczego tylko niektóre zjawiska okazują się wpływowe i istotne dla innych i dla całej globalnej kulturowej ekumeny?

INNOWACJE I NIEODWRACALNOŚĆ

Myślę, że dyfuzjonistyczne badania i analizy warto poszerzyć o zagadnienia innowacji i nieodwracalności. W koncepcjach dziewiętnastowiecznych ewolucjonistów człowiek jest istotą rozumną i innowacyjną. Edward Tylor pisał:

człowiek pozostanie nie mniej rozumnym wynalazcą nowego słowa czy nowej metafory, chociaż dwudziestu innych inteligentnych wynalazców mogło gdzie indziej wpaść na podobny pomysł³².

Polemizując z ewolucjonistami, pierwsi dyfuzjoniści pisali o migracjach i kulturowych zapożyczeniach: „każda istniejąca kultura [...] jest rezultatem mieszania kultur przemieszczających się po powierzchni Ziemi wraz z wędrującymi ludźmi”³³. Nie ma jednak konieczności, by zastanawiać się, czy człowiek jest istotą bardziej skłoną do innowacji czy do zapożyczeń. Przeciwnie, warto pamiętać, że warunkiem kulturowego zapożyczania czy rozprzestrzeniania kulturowych treści są kulturowe innowacje. Jednak relacja między innowacjami i zapożyczeniami ma złożony charakter. Z jednej strony, pojawiające się innowacje umożliwiają rozprzestrzenianie i zapożyczanie nowych kulturowych treści, z drugiej – lokalne innowacje mogą być alternatywą dla zapożyczeń. Nawet jednak, gdy zamiast z zapożyczeniami mamy do czynienia z innowacjami, to te ostatnie same także mogą stać się

³² E. B. Tylor, *The Origins of Culture. Part I of 'Primitive Cultures'*, New York 1958, s. 236, cyt. za: P. Chmielewski, *Kultura i ewolucja*, Warszawa 1988, s. 158.

³³ W. H. R. Rivers, A. E. Jenks, S. G. Morley, *Reports upon the Present Condition & Future Needs of the Science of Anthropology*, Washington 1913, s. 22 (tłum. moje – A.N.).

przedmiotem zapożyczeń. Poza tym zapożyczenia, jak podkreśla Ulf Han-nerz i inni badacze, podlegają procesom kreolizacji czy hybrydyzacji, uruchamiając czasem reakcję łańcuchową, w której pojawiające się innowacyjne lokalne adaptacje kulturowych importów uruchamiają kolejne lokalne innowacje. Zamiast dylematu „innowacje czy dyfuzje” mamy wzajemne powiązania, w których innowacje prowadzą do dyfuzji, a dyfuzje do innowacji.

Kategoria nieodwracalności w badaniach kulturowych nie ma niestety tak szacownego dziewiętnastowiecznego rodowodu jak dyfuzja i innowacja. A jednak w czasie ostatnich dwóch, trzech dekad niektórzy badacze zaczęli podkreślać czasowy i związany z tym nieodwracalny charakter zjawisk kulturowych³⁴. Jeśli przyjmiemy, że kultura jest jedną ogólnoludzką globalną ekumeną, to wprowadzenie do rozważań kategorii innowacji i nieodwracalności umożliwi poczynienie dalszych uwag w poszukiwaniach odpowiedzi na pytanie o charakter, przyczyny i konsekwencje zachodzących w niej międzykulturowych relacji. Zaczniemy od tego, że nieodwracalność dotyczy innowacji. Jej nieodwracalność polega nie na tym, że musi się ona pojawić, lecz na tym, że gdy się pojawi, wywołuje konsekwencje, przeobrażenia istniejących dotychczas zjawisk kulturowych. Wraz z tymi zjawiskami konsekwencje te trwają, nawet gdy innowacja przestaje istnieć. Ta nieodwracalność oznacza także specyficzną relację czy wielość relacji kulturowych między zjawiskami sprzed pojawienia się innowacji i po nim. Nieodwracalność dotyczy także dyfuzji, przemieszczeń, zapożyczeń oczywiście również, nie w rozumieniu ich nieuchronności, lecz z uwagi na to, że ich zajście to rozmaite kulturowe konsekwencje w innych lokalnościach. Rozprzestrzenianie innowacji wywołuje pojawienie się nowych relacji między nią a konsekwencjami jej zapożyczeń, adaptacji i przeobrażeń w innych miejscach, co także jest nieodwracalną zmianą kulturowego statusu samej początkowej innowacji. Przeobrażenia pojawiające się w różnych miejscach także oznaczają nowe relacje między treściami kulturowymi sprzed i po zajściu dyfuzji. Nieodwracalność dotyczy także relacji między innowacjami. Niejednoczesne pojawianie się innowacji w tym samym miejscu ma nieodwracalny charakter w tym znaczeniu, że wcześniejsza może mieć wpływ na samo pojawienie się późniejszej, jak również na jej własności. Późniejsza natomiast może modyfikować konsekwencje wcześniejszej. Natomiast nie może mieć i nie ma wpływu na charakter i pojawienie się tej

³⁴ Por. A. Nobis, *Zmiana kulturowa: między historią i ewolucją*, Wrocław 2006.

wcześniejszej. Nieodwracalność dotyczy także relacji między dyfuzjami. Te ostatnie mogą przyczyniać się do dalszych, będąc częścią złożonych łańcuchów zapożyczeń, adaptacji, przeobrażeń wiążących ze sobą rozmaite zjawiska kulturowe w rozmaitych miejscach. Gdy przemieszczająca się innowacja wiąże ze sobą jakieś przykładowe trzy miejsca, to będące jej rezultatem relacje międzykulturowe między tymi lokalnościami i w ich obrębie będą inne w przypadku wędrówki innowacji od pierwszej do trzeciej, niż gdyby wędrówka odbyła się w kierunku przeciwnym. W innym wypadku, gdy w pierwszej lokalności pojawią się zapożyczenia z dwóch pozostałych, ważna jest także kolejność tych importów. Podobnie jak w przypadku pojawiania się różnych innowacji, wcześniejsze importy mogą mieć wpływ na charakter adaptacji późniejszych, a nawet na ich zaistnienie. Późniejsze zaś, nie mając takich możliwości, mogą jednak modyfikować konsekwencje tych wcześniejszych. Nieodwracalność dyfuzji oznacza, że dla jej rezultatów ważna jest zarówno sama trasa wędrówki, jak i sekwencje składających się na nią wydarzeń: adaptacji, negacji, przeobrażeń, powodowanych innowacji. Innowacje, sekwencje innowacji, dyfuzje, łańcuchy dyfuzji, a w końcu złożone sieci powiązań, w których innowacje prowadzą do dyfuzji, a dyfuzje do innowacji – wszystkie one mają nieodwracalny charakter także i w tym znaczeniu, że są jednocześnie i rezultatem, i zapisem swojej przeszłości.

Nieodwracalny charakter innowacji i dyfuzji nieustannie przyczynia się do tworzenia i przetwarzania zachodzących w globalnej ekumenie relacji kulturowych między składającymi się na nią znaczeniami i znaczącymi formami. Konsekwencją nieodwracalności jest także nieuchronny asymetryczny charakter tych relacji. Z konieczności asymetryczny charakter muszą mieć relacje pomiędzy innowacjami a treściami kulturowymi tworzącymi lokalności, w których się one pojawiają. Asymetryczny charakter muszą mieć także relacje między innowacjami i dyfuzjami wcześniejszymi a tymi, które pojawiły się później. Podobną niesymetryczną naturę mają wreszcie złożone wędrówki kulturowych treści w globalnej ekumenie. Podobnie jak w przypadku naszych ludzkich podróży, gdy wcześniej odwiedzane miejsca, przeżycia, wydarzenia mają wpływ na kolejne lokalizacje, doświadczenia, zdarzenia. O ile te późniejsze mogą zmienić nasze wcześniejsze wspomnienia, o tyle nie mogą zmienić wcześniejszych wydarzeń ani tym bardziej tego, że miały one miejsce. Jednocześnie te późniejsze nie są w stanie uwolnić się od wpływu tego, co wydarzyło się wcześniej. Wraz z asymetrią relacji kulturowych, kształtowanych przez innowacje, dyfuzje i zachodzące pomiędzy nimi powiązania, nieuchronnie taki też asymetryczny charakter

przypisać można kształtowanej przez nie globalnej ekumenie kulturowej. Asymetria relacji kulturowych za każdym razem oznacza kulturowe różnice. Pojawienie się innowacji to pojawienie się różnicy między nią i miejscem, kontekstem jej pojawienia, a pozostałą ekumeną i jej składnikami. Asymetria między wcześniejszymi i późniejszymi innowacjami oraz dyfuzjami to także omawiane przez nas kulturowe różnice pomiędzy starym a nowym, warunkującym a warunkowanym, kształtującym a kształtowanym.

Naszą wędrówkę, rozpoczętą pytaniem o przyczyny i charakter różnic i relacji kulturowych w globalnej ekumenie, kończy następujący wniosek: różnice te i zachodzące pomiędzy nimi relacje są nieuchronną konsekwencją nieodwracalnego charakteru zachodzących w globalnej ekumenie innowacji i dyfuzji oraz zawiłych zależności pomiędzy nimi. To różnice i relacje kulturowe pomiędzy tym, co wcześniejsze, a tym, co późniejsze. Między tym, co opuściło określoną lokalność, a tym, co do niej przybyło. Między tym, co przybyło tu z jednego kulturowego kierunku, a tym, co przybyło z innego. Między tym, co odbyło wędrówkę określoną drogą, a tym, co wędrowało inną. Jednak zachodzące w globalnej ekumenie kulturowe różnice i relacje nie są rezultatem samego czasu czy przestrzeni tej ekumeny. Przeciwnie: składające się na nią różnice, relacje, jej czas, przestrzeń i sama globalna ekumena to rezultat zachodzących w niej wydarzeń – innowacji, dyfuzji i ich oddziaływań.

INTERCULTURAL RELATIONS, GLOBAL OECUMENE, CULTURAL DIVERSITY

Abstract: The classical anthropological paradigm of plurality of separate cultures became contested at the turn of the last century. Researchers such as Thomas Hylland Eriksen, Wolfgang Welsch or Ulf Hannerz show that there are no intercultural boundaries anymore and cultures permeate within each other. Some of the researchers suggest that we can speak only about a single global culture. The outlined vision of reality pressures us to ask the old question of cultural studies: What are the cultural differences and where are their sources? It leads us to another issue: How should we understand intercultural relations if we accept the axiom of the single culture? The article is an attempt to deal with those problems.

Key words: multiculturalism, transculturalism, cultural diversity, intercultural relations

MONIKA BANAS¹

WYBRANE OBSZARY RELACJI MIĘDZYKULTUROWYCH – PROPOZYCJA TEORETYCZNO-BADAWCZA

Słowa kluczowe: relacje międzykulturowe, partycypacja polityczna, rynek pracy, edukacja, mieszkalnictwo

Analizowane w niniejszym tomie zjawisko – w swych różnorodnych odśrodkach – zachodzi na wielu płaszczyznach oraz w wielu wymiarach ludzkiej aktywności, zarówno tej zbiorowej, jak i indywidualnej. Celem artykułu jest wskazanie tych obszarów życia wspólnotowego (edukacji i szkolnictwa, rynku pracy, partycypacji politycznej oraz mieszkalnictwa), w których relacje międzykulturowe poddane są szczególnym wyzwaniom. Jakim? Próbie udzielenia odpowiedzi posłuży kilka pomocniczych pytań, wskazujących na złożoną strukturę rozważanej materii. A zatem: Czy relacje międzykulturowe są skutkiem specyfiki obszaru, na którym występują, czy może raczej odwrotnie – to obszar kształtuje charakter relacji międzykulturowych? Czy oddziaływania te, abstrahując od ich wektora, da się moderować, korygować, zarządzać nimi? Jeśli tak, to w jaki sposób? W jakim stopniu? Jakim kosztem? Przy użyciu jakich instrumentów? Z uczestnictwem jakich podmiotów? Jak widzimy, pytania można mnożyć.

Podejmując rozważania na temat tytułowego fenomenu, przy uwzględnieniu jego złożoności, należy na wstępie zdefiniować pojęcie relacji międzykulturowych. Nie jest to wszelako łatwym zadaniem. Dzieje się tak z co najmniej trzech powodów:

¹ Dr hab.; Uniwersytet Jagielloński, Instytut Studiów Międzykulturowych;
e-mail: monika.banas@uj.edu.pl.

- a) niejednoznaczności, a ściślej – wieloznaczności terminu „kultura”,
- b) braku ujednoczonego definiowania pojęcia „międzykulturowy”, a dokładniej – różnych pól/zakresów znaczeniowych przypisanych temu określeniu, oraz
- c) niedających się sprowadzić tylko do jednego sposobu eksplanacji samych „relacji” – ujmowanych z jednej strony jako stan (wymiar statyczny), z drugiej zaś jako proces (wymiar dynamiczny), w którym uczestniczą w różnej konstelacji i z różną frekwencją podmioty takie, jak jednostki, grupy, społeczeństwa, instytucje, organizacje rządowe i pozarządowe, przedsiębiorstwa, państwa, ugrupowania ponadpaństwowe czy międzynarodowe. Jak można zauważyć, już chociażby mnogość i różnorodność uczestników owych relacji dostarcza kolejnych aspektów istotnych w próbie zdefiniowania, czym są oraz jakie są relacje międzykulturowe, jakimi instrumentami je badać, jaką stosować metodologię, w jaki sposób wykorzystywać wnioski z tych badań płynące etc.

„Kultura”, będąca w tym przypadku obszarem wyjściowym dla niniejszego dyskursu, doczekała się wielu definicji oraz ujęć deskryptywno-analitycznych. Od wieków stanowiła przedmiot rozważań stawiany w opozycji do natury, która została człowiekowi dana lub przez niego zastana. To właśnie w obszarze kultury człowiek – jako *homo faber* – mógł realizować swoje pragnienia, pasje, plany i wizje, zaspokajając swoje potrzeby i tęsknoty.

Cycon, starożytny rzymski filozof i orator, odnosił kulturę do sfery ducha oraz umysłu. Jak ziemia wymagała uprawy, by przynieść plon, tak dusza i umysł potrzebowały pielęgnacji, by wzrastać, stawać się lepszymi, doskonalszymi². Kultura zatem była i jest sposobem, metodą, drogą formowania umysłu.

Z upływem stuleci, wraz z rozwojem cywilizacyjnym Europy, pojmowanie zagadnienia kultury ulegało modyfikacjom i coraz więcej fenomenów było włączanych w jej obszar. Obok dotychczasowych aspektów, związanych z edukacją (kształtowaniem jednostki ludzkiej) i wychowaniem, pojawiły się nowe zagadnienia, takie jak ład instytucjonalny, prawny i polityczny, moda, literatura, sztuka, pielęgnacja zdrowia czy sposób odżywiania się.

Zmiana w pojmowaniu kultury oraz ciągła modyfikacja obszarów jej przynależnych przyniosła w konsekwencji konstatację, że nie sposób

² Cycon, *Rozmowy tuskulańskie*, przeł. J. Śmigaj, [w:] *idem, Rozmowy tuskulańskie i inne pisma*, Warszawa 2010.

rozważać już „kulturę” (w liczbie pojedynczej), lecz raczej „kultury” (w liczbie mnogiej), wskazując na wielość i różnorodność jej odmian czy emanacji. Postmodernistyczny „supermarket kultury”³ oferuje, można by rzec, niezliczoną mnogość wariantów kulturowych, z których odbiorca wybiera i tka własną kulturę pod wpływem potrzeby, mody, okoliczności, celu etc.⁴ Poгляд ten podziela szerokie grono współczesnych humanistów, wśród których odnajdujemy głosy m.in. Jeana-François Lyotarda, Clifforda Geertza, Pierre’a Bourdieu, Ulfa Hannerza, Julii Kristevy czy Iris Young⁵.

Kultura, a w szerszym ujęciu: kultury, to pochodna zmian cywilizacyjnych i jednocześnie stymulator tych zmian, choć należy podkreślić, że w niejednakowym stopniu. Są bowiem obszary czy kręgi kulturowe promujące postęp i rozwój społeczny, gospodarczy oraz polityczny; są również i takie, które stoją na straży z dawien dawna utrwalonego porządku, bez względu na koszty (społeczne, gospodarcze, polityczne) potencjalnego zapóźnienia.

Z dzisiejszej perspektywy – drugiej dekady XXI wieku – rozważanie prymarności kultury nad postępowaniem i rozwojem lub odwrotnie: postępu i rozwoju nad kulturą, wydaje się zbyteczne. Znacznie istotniejszy natomiast staje się problem (w sensie zjawiska) wielości kultur, a co za tym idzie – wielości oglądów świata. One bowiem determinują jednostkowe oraz zbiorowe zachowania, a także długo- i krótkookresowe działania. O ile podobieństwo czy zbieżność tych oglądów nie wywołuje troski użytkowników spotykających się kultur, o tyle różnice – owszem. Niejednokrotnie rozbieżności mogą być tak ogromne, że dochodzi do konfliktu, a nawet konfrontacji siłowej. Niestety sprawdziły się przewidywania amerykańskiego socjologa, Samuela Huntingtona, który w opublikowanej pod koniec ubiegłego

³ G. Mathews, *Supermarket kultury. Globalna kultura – jednostkowa tożsamość*, przeł. E. Klekot, Warszawa 2005.

⁴ Więcej na ten temat zob. M. Banaś, *Wstęp*, [w:] *Teoretyczne i praktyczne problemy kultury politycznej*, red. M. Banaś, Kraków 2013.

⁵ J. F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997; C. Geertz, *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge 1995; P. Bourdieu, *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, New York 1993; U. Hannerz, *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*, New York 1992; J. Kristeva, *Soleil noir. Dépression et mélancolie*, Paris 1987; I. Young, *The Ideal of Community and the Politics of Difference*, [w:] *Feminism/Postmodernism*, red. L. Nicholson, New York 1990.

stulecia pracy wskazywał na narastające zagrożenie „zderzenia cywilizacji” właśnie na styku granic kulturowych⁶.

Zauważalny podział świata, dziś z perspektywy europejskiej mocno skonfliktowanego, nakazuje poszukiwać odpowiedzi na pytania o przyczynę (zapewne nie jedną) tego stanu rzeczy. Myślę, że kontynuując kierunek wskazany przez Huntingtona, część tych odpowiedzi odnajdziemy studiując i analizując relacje międzykulturowe – ich genezę, obszary (fizyczne i symboliczne) oraz aktorów, czyli uczestników – bezpośrednich i pośrednich.

Kategoria „relacji międzykulturowych” odnosi się do bogatego zbioru de-sygnatów, co w połączeniu z wyżej wspomnianym terminem „kultura” dodatkowo komplikuje przedmiot badań. Zaczniemy ponownie od postawienia pytania: co oznacza „międzykulturowy”? Najprostsza odpowiedź, udzielona niemal intuicyjnie: ‘taki, który znajduje się między kulturami’. W takim przypadku atrybut wskazuje na zjawisko (stan lub proces) lokujące się w tak zwanej strefie granicznej, wyznaczonej ramami dwu lub więcej kultur. Jakkolwiek w przestrzeni fizycznej, z wyraźnie wytyczonymi granicami, ich odczyt nie nastręcza raczej trudności, w przestrzeni ponowoczesnego świata, poddanego intensywnym procesom globalizacyjnym, granice fizyczne nierzadko znikają, ulegając częściowemu lub nawet całkowitemu zniesieniu⁷. Jednakowoż zanik granic fizycznych nie oznacza, że przestają one w ogóle istnieć. Pozostają te wpisane w porządek kulturowy, instytucjonalny i organizacyjny poszczególnych wspólnot (grup i społeczeństw). Są transparentne dla oka, lecz niekoniecznie dla jednostkowego lub zbiorowego odczuwania. Przykładem tego mogą być obostrzenia w nabywaniu ziemi w poszczególnych państwach Unii Europejskiej lub ograniczony dostęp do członkostwa (formalnego/nieformalnego) w elitarnych grupach, na przykład zrzeszających pasjonatów mitologii nordyckiej czy absolwentów wyższych uczelni⁸.

Granice zatem istniały, istnieją i można przypuszczać, że istnieć będą, przyjmując różną formę oraz zasięg. Wydaje się, że są potrzebne, by czynić pozbawione elementu wartościującego rozróżnienia na „ja” – „ty”,

⁶ S. Huntington, *The Clash of the Civilizations and the Remaking of the New Order*, New Jersey 1998.

⁷ Na przykład strefa Schengen ze zniesionymi granicami wewnętrznymi.

⁸ W przypadku grup elitarnych lub innych selektywnych istnieje wiele różnorodnych kryteriów determinujących członkostwo; w pierwszym podanym tu przykładzie dostęp może być ograniczany dla tych osób, które nie reprezentują odpowiednio zaawansowanej wiedzy dotyczącej mitologii nordyckiej, w drugim zaś – jeśli nie ukończyły studiów.

„my” – „wy”. Wszak nawet przy bardzo powierzchownym oglądzie nie sposób przyznać, że jednostki ludzkie oraz wspólnoty pozostają zunifikowane, pod względem fizycznym, psychologicznym, technologicznym czy cywilizacyjnym.

Owa różnorodność, będąca pochodną wielu czynników oraz rozległych w czasie procesów, czyni wspólnotę ludzką bogatą, dostarczając jej poszczególnym członkom źródeł do samookreślenia. Nasza jednostkowa tożsamość potrzebuje bowiem (tożsamości) innych osób, w odbiciu których – używając słów Kapuścińskiego – widzimy samych siebie⁹.

W kontekście powyższego relacje międzykulturowe można określić jako stan lub proces umiejscowiony w przestrzeni wyznaczonej przez więcej niż jedną kulturę. Kulturę, która poprzez swoich użytkowników (jednostki i grupy) wchodzi w interakcje, bezpośrednie i pośrednie, z inną kulturą lub innymi kulturami. Obszary tych interakcji pozostają zmienne, wyznaczone przez aktualne potrzeby tak zwanych aktorów, uwarunkowania zewnętrzne, jak i dotychczasowe jednostkowe oraz zbiorowe doświadczenie (historię i tradycję).

OBSZARY: EDUKACJA I SZKOLNICTWO, PRACA, POLITYKA, MIESZKALNICTWO

Badanie kultur, a poprzez to dociekanie przyczyn jednostkowego i wspólnotowego działania, nie powinno pomijać tak ważnych aspektów, jak edukacja i szkolnictwo, rynek pracy, uczestnictwo w życiu politycznym (oraz obywatelstwo), a także mieszkalnictwo. Tych pięć obszarów wydaje się kluczowymi dla analizy relacji międzykulturowych, a także dla nadawania im właściwego kształtu, ukierunkowanego na kooperację, obopólną lub wielostronną korzyść i wzajemne poszanowanie. Nie sposób bowiem, dla długoterminowych celów i trwałych (a nie tymczasowych) osiągnięć, kształtować relacje międzykulturowe z pominięciem tak ważnych obszarów, jak dostęp do jakościowo dobrego szkolnictwa, do pracy czy możliwości aktywnej partycypacji w życiu politycznym, mającym skądinąd przełożenie na funkcjonowanie całej wspólnoty/społeczeństwa.

⁹ R. Kapuściński, *Ten Inny*, Kraków 2006.

Szkolnictwo oraz **edukacja** na wszystkich poziomach, włączając w to kształcenie ustawiczne (tzw. kształcenie przez całe życie), stanowią podstawę współczesnych, ponowoczesnych społeczeństw i są jednym z kluczowych determinantów ich rozwoju, postępu i konkurencyjności. Wykorzystanie w sposób najbardziej efektywny i kompleksowy potencjału społeczno-kulturowego wydaje się dziś nieodzowną strategią kształtowania społeczeństwa opartego na wiedzy oraz budowania nowoczesnej gospodarki, będącej w stanie podejmować wyzwania dyktowane przez globalny rynek. Wysokie kompetencje, specjalistyczne umiejętności oraz możliwość ich zastosowania w praktyce nie przychodzą oczywiście znikąd, są efektem przemyślanych i skrupulatnie zaplanowanych przedsięwzięć, kreślonych w długim horyzoncie czasowym, mających przynieść zamierzony skutek dopiero po latach. Właśnie ta rozległa perspektywa temporalna czyni realizację owych planów kosztowną i dodatkowo ryzykowną, bo końcowy efekt niekoniecznie musi okazać się zbieżny z pierwotnymi założeniami.

Wykorzystanie pełnego potencjału społeczno-kulturowego zachodzi wtedy, gdy dostęp do jakościowego szkolnictwa oraz edukacji zostanie umożliwiony wszystkim członkom społeczeństwa, bez względu na społeczne pochodzenie, miejsce zamieszkania czy zaplecze finansowe¹⁰. Wysoka jakość kształcenia wymaga wysokich nakładów, przede wszystkim finansowych. Tylko nieliczne podmioty są w stanie temu podołać. Jednym z nich powinno być państwo, które jako instytucja nadrzędna organizująca ład społeczny winno kierować wymaganymi środkami na ciągłe doskonalenie systemu oświatowego, czyniąc go jednocześnie szeroko dostępnym. Połączenie wysokiej jakości z szeroką dostępnością wydawać się może założeniem czysto teoretycznym, niemającym większych szans realizacji w praktyce. Jednakowoż istnieją przykłady temu przeczące. Singapur, Korea Południowa, Japonia i Tajwan, Finlandia oraz Estonia zajmują w wymienionej kolejności pierwsze miejsca w rankingu Programu Międzynarodowej Oceny Umiejętności Uczniów (PISA)¹¹. Lokaty te są odzwierciedleniem szeregu zaplanowanych przed dekadami zmian, obejmujących m.in. takie rozwiązania:

¹⁰ Przykładów tego dostarczają państwa nordyckie, zajmujące od lat czołowe miejsca w światowym zestawieniu określającym wskaźnik rozwoju społecznego (*Human Development Index*, HDI). Ich polityka społeczna opiera się właśnie na wymienionych założeniach.

¹¹ S. Coughlan, *Asia tops biggest global school rankings*, <http://www.bbc.com/news/business-32608772> (dostęp 23 XI 2016); wartym podkreślenia jest fakt, że Polska

- a) stworzenie dla wszystkich dzieci i młodzieży bez względu na pochodzenie – także etniczne i narodowe – równego dostępu do edukacji przedszkolnej, wczesnoszkolnej i dalszej, włącznie z uniwersytecką;
- b) oferowanie wszystkim członkom społeczeństwa wsparcia merytoryczno-finansowego dla realizowania celów edukacyjnych, także dla imigrantów posiadających pozwolenie na pobyt;
- c) w przypadku dzieci, młodzieży i dorosłych posiadających status migranta (a w szczególności uchodźcy) przygotowanie odpowiednich programów edukacyjnych ułatwiających integrację ze społeczeństwem większościowym, a także zapewnienie dostępu do specjalnie w tym celu przeszkolonych nauczycieli, o pogłębionych kompetencjach dotyczących kultur grup napływowych;
- d) stwarzanie możliwości osobom z doświadczeniem imigracyjnym, obcym kulturowo, nabywania kompetencji kultury kraju przyjmującego przy jednoczesnym organizowaniu kursów języka ojczystego i kultury rodzimej imigrantów – takie połączenie sprzyja bowiem nabywaniu kompetencji kulturowych i pozakulturowych (merytorycznych – zawodowych, specjalistycznych)¹²;
- e) organizowanie nauczania w małych grupach, pozwalających na lepszy kontakt ucznia z nauczycielem, który w ten sposób lepiej może rozpoznać uzdolnienia podopiecznego, a także zidentyfikować przyuczyny jego słabych stron;
- f) aranżowanie infrastruktury przestrzennej (przedszkolnej, szkolnej i uniwersyteckiej) w sposób zachęcający do korzystania z jej

w 2012 roku uplasowała się na wysokim, 11 miejscu, na 76 sklasyfikowanych państwach. Bardziej szczegółowe dane można odnaleźć w raporcie OECD, <http://www.oecd.org/pisa/keyfindings/pisa-2012-results-overview.pdf> (dostęp 23 XI 2016).

Istotny do odnotowania jest przypadek niewymienionego w niniejszym tekście Hongkongu (zajmującego trzecią lokatę), gdzie wydaje się mieć miejsce ukryta dyskryminacja w dostępie do edukacji. Objawia się to poprzez szereg praktyk preferujących członków społeczeństwa większościowego (m.in. poprzez język) nad mniejszościami etnicznymi, głównie z Filipin, Indii, Pakistanu i Nepalu; J.-L. Castle, *Hong Kong minorities 'marginalised' in school*, <http://www.bbc.com/news/business-34444284> (dostęp 23 XI 2016).

¹² Pozytywne efekty tego rozwiązania dają się zaobserwować zwłaszcza w przypadku imigrantek z krajów muzułmańskich, gdzie kobiety mają ograniczony dostęp do edukacji, a niekiedy nawet są tego prawa całkowicie pozbawione. W takich przypadkach w kraju przyjmującym edukacja od podstaw jest konieczna i staje się najbardziej efektywną, jeśli prowadzona jest w języku ojczystym imigranta.

zasobów, a więc takie zagospodarowanie przestrzeni, by wzbudzała miłe konotacje i jednocześnie inspirowała do pracy¹³;

- g) wysokie wymagania stawiane osobom wybierającym zawód nauczyciela, połączone ze specjalistyczną ofertą szkoleniową adresowaną do nauczycieli, także tą zapewniającą wsparcie psychologiczne¹⁴.

Kolejnym obszarem w badaniu relacji międzykulturowych jest **rynek pracy**, a dokładnie jego dostępność dla wszystkich uczestników – osób posiadających dyspozycję oraz wolę podjęcia pracy. Gdy analizuje się strukturę zatrudnienia w danym kraju lub regionie, niejednokrotnie dają się zauważyć pewne cechy charakterystyczne, określające model/wariant rozkładu sił, np.:

- a) brak lub niewielka reprezentacja pracowników cudzoziemców, z wyraźną dominacją pracowników i pracodawców rodzimych;
- b) gettoizacja zawodów, zwłaszcza w przypadku obecności na rynku imigrantów, którym powierzane są prace o niskim prestiżu, niskim wynagrodzeniu, uciążliwe, niechętnie podejmowane przez rodzimych pracowników¹⁵;
- c) brak wyraźnych podziałów na zawody wykonywane przez obcych i rodzimych pracowników, co świadczy o liberalnym, otwartym

¹³ Przykładem tego mogą być fińskie szkoły podstawowe, w których wnętrza organizuje się w sposób przypominający wnętrze domu – celem jest stworzenie atmosfery ciepła, bezpieczeństwa i zaufania, by dzieci, zwłaszcza te najmłodsze, kojarzyły naukę jako miły i przyjemny proces nabywania wiedzy połączony z zabawą. Ciekawe rozwiązanie zaproponowano w duńskich szkołach średnich – zob. S. Coughlan, *Denmark reinvents lessons for reluctant learners*, <http://www.bbc.com/news/business-34140447> (dostęp 23 XI 2016).

¹⁴ O poważnym problemie wypalenia zawodowego nauczycieli traktuje wiele pozycji naukowych i pozanaukowych, m.in.: R. J. Burke, E. Greenglass, *Work Stress, Role Conflict, Social Support, and Psychological Burnout among Teachers*, „Psychological Reports” 73/2, 1993, s. 371–380; D. W. Chan, *Stress, Self-Efficacy, Social Support, and Psychological Distress Among Prospective Chinese Teachers in Hong Kong*, „Educational Psychology: An International Journal of Experimental Educational Psychology” 22/5, 2002, s. 557–569; M. Färlin, *Fler lärare sjukskrivs för psykisk ohälsa* [Coraz więcej nauczycieli przebywa na zwolnieniu lekarskim z powodów psychologicznych], <http://skolvarlden.se/artiklar/fler-larare-sjukskrivs-psykisk-ohalsa> (dostęp 5 VI 2015).

¹⁵ Gettoizacja, zazwyczaj negatywnie kojarzona ze środowiskami/grupami izolowanymi przez społeczeństwo dominujące, może dotyczyć także przypadku, w którym grupa separuje się świadomie, na przykład ze względu na odmienności kulturowe, religijne czy etniczne (lub ich kompilację) albo ze względu na obronę swoich zawodowych i finansowych interesów.

ryнку, opartym na zasadach wyznaczonych przez jednostkowe kompetencje, umiejętności i wiedzę¹⁶.

Każda z przywołanych tu sytuacji czy konstelacji stanowi dla kulturoznawcy cenny materiał badawczy, obrazujący nastawienie grupy dominującej (niekoniecznie większościowej) do pozostałych uczestników rynku. Nastawienie to jest pochodną relacji zachodzących między kulturami, a ściślej – użytkownikami tych kultur. Relacji, które bądź oparte są na jednakowym, równym traktowaniu wszystkich podmiotów oraz uznawaniu nabytych poza krajem kompetencji zawodowych, bądź negują równorzędną dostępność do rynku pracy dla pracowników obcych. Negacja owa lub przyzwolenie są bezpośrednią pochodną prawa: zwyczajowego i stanowionego. Podkreślimy jednak, że wynika ono z podstaw kulturowych, na których konkretna wspólnota się opiera i wokół których organizuje własne struktury.

Kultury i zbiorowości nastawione na współpracę, która każdej z zaangażowanych stron dostarcza wprost proporcjonalnych do poniesionego nakładu korzyści, oferują napływowym pracownikom możliwości doskonalenia umiejętności (nierzadko także w języku ojczystym imigranta), dostosowania nabytych uprzednio kompetencji do wymogów rynku krajowego, a także rozwijanie zainteresowań niezwiązanych z życiem zawodowym. Okazuje się bowiem, że efektywność pracownika rośnie wraz ze wzrostem odczuwanego przez niego poziomu bezpieczeństwa i satysfakcji¹⁷.

Jakkolwiek szkolnictwo oraz rynek pracy stanowią dwa główne obszary relacji międzykulturowych, nie wyczerpują one pola obecnej analizy. Uzupełnione muszą być z oczywistej konieczności obszarem określonym jako **partycypacja polityczna**. Zainteresowanie polityką, polityczne zaangażowanie oraz czynne uczestnictwo w życiu politycznym kraju, regionu czy lokalnej wspólnoty mają kilka źródeł. Często wynikają z tradycji, otrzymanego wychowania, woli i chęci działania. Bywają stymulowane przez najbliższe środowisko i/lub działania instytucji państwowych, samorządowych czy pozarządowych. Aktywna lub pasywna postawa wobec zaangażowania

¹⁶ W wymienionej sytuacji konieczne jest podkreślenie, że każdy imigrant ubiegający się o pracę musi posiadać prawo pobytu i prawo do podjęcia pracy, wydane przez odpowiednie organa.

¹⁷ Interesującym studium na temat pracy, odpoczynku i efektywności jest zbiór artykułów pod redakcją Johna Hawortha i Anthony'ego Veala, *Work and Leisure*, London – New York 2004, a w nim zwłaszcza artykuł Chrisa Rojeka, *Postmodern work and leisure*, s. 51–66.

politycznego jest odzwierciedleniem ogólnej kultury politycznej charakteryzującej daną zbiorowość lub społeczeństwo. Jeśli kultura polityczna – inaczej sposób uprawiania polityki – jest brutalna, nieokiełznana, pozbawiona finezji, a nade wszystko społecznego zaufania, to należy oczekiwać, że niewiele osób będzie chciało angażować się w sprawy ogółu, a te, które to uczynią, będą zmuszone powielać obowiązujące wzorce zachowań. I odwrotnie: jeśli atmosfera polityczna sprzyja partycypacji, zachęca do działania bez względu na płeć, pochodzenie, wykształcenie, zamożność czy obywatelstwo, można wnioskować o częstym włączaniu się jednostek w formowanie wspólnego ładu. W krajach o długich tradycjach demokracji imigranci o autoryzowanym statusie mają możliwość biernego i czynnego uczestniczenia w wyborach lokalnych, mogą kandydować w wyborach regionalnych (np. Szwecja, Norwegia, Finlandia), a także zakładać i prowadzić stowarzyszenia wspierające organizacje imigranckie oraz służyć jako ciała doradcze dla podmiotów rządowych. Praktyki takie nie należą jednak do powszechnie uznanych, a tym bardziej powszechnie praktykowanych. Dla społeczeństw monoetnicznych, z niewielkim odsetkiem imigrantów, wydawać się mogą zbędną aberracją, dla imigrantów zaś – znakiem partnerskiego traktowania przybyszów. Aktywizacja polityczna środowisk mniejszościowych lub marginalizowanych wymaga wysiłku organizacyjnego, infrastrukturalnego, również finansowego. Wymaga także modyfikacji dotychczasowych relacji wewnątrzspołecznych czy wewnątrzgrupowych, a w konsekwencji modyfikacji relacji zachodzących między kulturami wniesionymi przez ich użytkowników.

Aspektem ściśle powiązanim z życiem politycznym jest przynależność państwowa, a co za tym idzie – **obywatelstwo**. To ono staje się przywilejem, uprawnieniem, ale także zobowiązaniem dla jednostek i grup.

W dobie narastających konfliktów w różnych częściach naszego globu rośnie liczba osób zmuszonych do opuszczenia granic własnego państwa, rośnie także liczba pozbawionych obywatelstwa i przynależności państwowej (ang. *stateless*). Biuro Wysokiego Komisarza NZ ds. Uchodźców (UNHCR) ocenia, że w 2014 roku było blisko 10 milionów tak zwanych bezpaństwowców, z czego około 600 tysięcy w samej Europie¹⁸. W jaki sposób zatem rozwiązać problemy z tego wynikające? Problemy takie, jak weryfikacja tożsamości osób deklarujących się jako nieposiadające państwa,

¹⁸ Zob. *UNHCR Statistical Yearbook 2014*, s. 27, <http://www.unhcr.org/56655f4b19.html> (dostęp 23 XI 2016).

w konsekwencji nieposiadające obywatelstwa, a więc nieposiadające praw i obowiązków. W jak krótkim/długim czasie osoba taka może uzyskać obywatelstwo kraju, do którego przybyła? Czy w ogóle istnieje taka możliwość? Jeśli tak, to pod jakimi warunkami? Zawężając analizę do praktyki europejskiej, zauważymy niejednakowe rozwiązania prawne te kwestie regulujące.

Państwa Unii Europejskiej oraz europejskie państwa z nią stowarzyszone nie posiadają ujednoczonej polityki nadawania obywatelstwa. Stawiają różne wymagania kandydatom, zaczynając od wymogu legalizacji pobytu, nabycia prawa do podejmowania pracy oraz zdolności do samoutrzymania i utrzymania rodziny, a także kompetencji językowych i kulturowych, w tym pogłębionej wiedzy o kraju osiedlenia, jego historii, tradycji oraz współczesnych realiach. Obostrzenia w dostępie do obywatelstwa mogą być bardzo surowe, jak w przypadku Szwajcarii, Austrii czy Estonii, lub stosunkowo liberalne, jak w Szwecji, Portugalii czy Niemczech¹⁹. Generalnie, większość państw Unii Europejskiej stosuje zasadę dostępności obywatelstwa dla osób mających nieposzlakowaną kartotekę, zalegalizowany pobyt stały od co najmniej pięciu lat, odpowiednie kompetencje językowe i kulturowe potrzebne do funkcjonowania w społeczeństwie przyjmującym oraz w przypadku osób dorosłych zdolnych do podejmowania pracy – zdolność do samoutrzymania. W przypadku dzieci urodzonych na terenie państw przyjmujących coraz częściej znajduje zastosowanie zasada *ius soli*²⁰.

Obywatelstwo niesie z sobą wzajemne zobowiązania jednostki (obywatela) i państwa. Te dwa podmioty wchodzi w relację będącą swoistym kontraktem, którego warunki muszą być dotrzymane przez obie strony. Co jeśli jednak tak się nie dzieje? Czy nowy obywatel ma możliwość zgłaszania roszczeń? Z pewnością tak, ale na ile może to wpływać na jego status? Czy nowy obywatel może na przykład wysuwać wobec państwa żądania wsparcia finansowego organizacji religijnej, której jest członkiem, lub szkoły prowadzącej zajęcia w jego ojczystym języku, lub też dodatkowych funduszy na ochronę zdrowia nadwzruszonego doświadczeniem emigracyjnym/uchodźczym? Te oraz podobne wątki z racji swojej wagi warto rozwinąć w oddzielnym, pogłębionym opracowaniu. Tutaj zaznaczmy, że szukanie na nie odpowiedzi będzie jednocześnie próbą odpowiedzi na pytanie

¹⁹ Ranking MIPEX za 2014 rok, kategoria: dostęp do obywatelstwa, <http://mipex.eu/sites/default/files/downloads/files/mipex-2015-book-a5.pdf> (dostęp 23 XI 2016).

²⁰ <http://www.mipex.eu/access-nationality> (dostęp 23 XI 2016).

o rodzaj, charakter oraz specyfikę relacji międzykulturowych zachodzących między kulturą przyjmującą i kulturą napływową²¹.

W sensie metaforycznym, ale nade wszystko dosłownym, bo fizycznym, przestrzenią, w której zachodzą relacje międzykulturowe, jest **mieszkalnictwo**. Dystrybucja przestrzenna przedstawicieli różnych kultur – rodzimych oraz obcych – pozwala w tym zakresie na opis w kategoriach odnoszących się m.in. do rodzaju zajmowanego lokalu (dom lub mieszkanie), jego ceny i standardu, statusu prawnego (własność lub najem), usytuowania (centrum miejscowości, obrzeża, dalekie peryferie), bezpośredniego i pośredniego sąsiedztwa (rodzaj obiektów oraz gęstość zabudowy), atrakcyjności wizualnej i infrastrukturalnej danej lokalizacji (sklepy, instytucje oświatowo-wychowawcze, obiekty sportowe, obszary zielone etc.) oraz zaplecza komunikacyjnego.

Pomocna w określeniu relacji międzykulturowych na podstawie mieszkalnictwa może być propozycja badania dystansu społecznego opracowana przez Emory'ego Bogardusa. Amerykański uczony, badając zróżnicowane kulturowo społeczeństwo Stanów Zjednoczonych, wskazał na zwiększające się nieznacznie, ale w sposób zauważalny, pozytywne nastawienie do siebie nawzajem osób wywodzących się z różnych kultur. Metoda zastosowana przez Bogardusa polegała na skierowaniu do badanych jednostek pytań dotyczących siedmiu aspektów, w tym mieszkalnictwa lub – inaczej – miejsca zamieszkania osób odmiennych kulturowo. W badaniu dystansu społecznego, przydatnego także, jak widać, w badaniu dystansu kulturowego, istotnym okazuje się to, kto jest sąsiadem – zarówno bliskim, jak i dalekim. Zapytanie o poniższe kwestie pomaga wstępnie scharakteryzować stosunek badanych osób do reprezentantów innych grup. Pytamy zatem, czy respondent akceptuje lub dopuszcza możliwość, by osoba odmienna kulturowo:

- zawarła związek małżeński z osobą z grupy respondenta,
- została bliskim przyjacielem,

²¹ Bogatego zbioru informacji na temat obywatelstwa – warunków jego uzyskania oraz utraty w poszczególnych państwach – dostarcza EUDO, *European Union Democracy Observatory on Citizenship*, <http://eudo-citizenship.eu/databases/modes-of-acquisition> oraz <http://eudo-citizenship.eu/databases/modes-of-loss> (dostęp 23 XI 2016), a także: *Acquisition and Loss of Nationality. Policies and Trends in 15 European States. Summary and Recommendations*, red. R. Bauböck, E. Ersbøll, K. Groenendijk, H. Waldrauch, Amsterdam 2006.

- została sąsiadem,
- została kolegą z pracy,
- otrzymała obywatelstwo kraju respondenta,
- otrzymała tylko prawo do ograniczonego czasowo pobytu,
- otrzymała zakaz wjazdu do kraju respondenta²².

Udzielenie pozytywnej odpowiedzi na pierwsze cztery pytania wskazuje na relacje międzykulturowe nacechowane zaawansowaną tolerancją i zrozumieniem dla odmienności. Z kolei twierdząca odpowiedź na dwa ostatnie jest symptomem złego stanu owych relacji, nacechowanych najprawdopodobniej głębszymi podziałami, niechęcią, a nawet wrogością.

Gdy różnice kulturowe sprowadzi się tylko do dystynkcji etnicznych, rasowych, językowych czy religijnych w badaniu relacji między grupami napływowymi (imigrantami) a społeczeństwem większościowym, perspektywa dystrybucji przestrzennej ludności wydaje się bardzo przydatna. Dostarcza bowiem możliwości zweryfikowania stopnia otwartości danego społeczeństwa na tak zwanych obcych, społeczno i kulturowo przyzwolenia na dzielenie wspólnej przestrzeni symbolicznej i fizycznej przez autochtonów i przybyszów, stopnia integracji danego społeczeństwa²³.

Pamiętać jednak należy, że różnice kulturowe to nie tylko różnice dotyczące rasy, etniczności, religii czy języka; to także te wynikające z szerokiego rozumienia kultury odnoszącej się do głębszych warstw społecznego i jednostkowego konstruktów, wyznaczonych m.in. przez tradycję, indywidualną i zbiorową historię, otrzymane wychowanie, wykształcenie, indywidualny światopogląd, zamożność, wykonywany zawód, wiek czy płeć. Analiza relacji międzykulturowych z perspektywy tych kryteriów staje się swego rodzaju wyzwaniem ze względu na subtelny charakter granic przebiegających między badanymi grupami społecznymi. Ale badaczowi fenomenowi właśnie tym bardziej eksploracja tych zagadnień może dostarczyć interesujących obserwacji i wniosków, zwłaszcza w ujęciu komparatywnym, wewnętrznym/krajowym oraz zewnętrznym/międzynarodowym.

²² Por. A. Oppenheim, *Kwestionariusze, wywiady, pomiary postaw*, przeł. S. Amsterdamski, Poznań 2004, s. 219–220; E. Babbie, *Badania społeczne w praktyce*, Warszawa 2013, s. 196–197.

²³ *European Integration and Housing Policy*, red. M. Kleinman, W. Matznetter, M. Stephens, G. Bolt, Oxford 2005; A. S. Özüekren, D. Phillips, *Linking Integration and Residential Segregation*, „Journal of Ethnic and Migration Studies” 36/2, 2010, s. 169–186.

KONKLUZJE I WSKAZANIA DO DALSZYCH BADAŃ

Zaprezentowany powyżej zbiór obszarów czy przestrzeni badania relacji międzykulturowych stanowi propozycję do podjęcia pogłębionych i szczegółowych studiów. Z pewnością będą one wymagały doprecyzowania tematycznego wewnątrz poszczególnych obszarów oraz określenia dla nich konkretnych kryteriów badawczych.

W przypadku **szkolnictwa i edukacji** mogą to być przykładowo takie kryteria, jak:

- dostęp do jakościowo dobrej edukacji państwowej i prywatnej,
- system stypendialny wraz z zasadami rozdziału środków dla autochtonów i cudzoziemców (w tym imigrantów),
- uznawalność wykształcenia zdobytego za granicą,
- system rozpoznawalności kompetencji i umiejętności osób pochodzących z zagranicy (imigranci),
- programy wspierające (merytoryczne i finansowe) adresowane do osób pragnących poszerzyć kwalifikacje zawodowe lub nabyć nowe.

Kryteria istotne dla **ryнку pracy** to np.:

- jego struktura i dynamika,
- dostępność zawodów,
- podejmowanie i prowadzenie samozatrudnienia,
- programy wspierające przedsiębiorczość kobiet,
- programy adresowane do osób poszukujących pracy,
- granty dla średnich i małych przedsiębiorstw celem podwyższenia konkurencyjności tych podmiotów na rynku lokalnym/regionalnym/krajowym/międzynarodowym²⁴,

²⁴ Małe i średnie przedsiębiorstwa są bardzo ważnym, kluczowym wręcz elementem nowoczesnej gospodarki, bowiem ich wysoka liczba oraz sprawność znacząco chroni gospodarkę przez skutkami kryzysów; na ten temat powstało wiele opracowań i raportów, m.in.: *Small and Medium Enterprises – the Engine of an Economy, Sustained by Sound Financial Reporting*, <http://www.worldbank.org/en/news/feature/2014/06/03/small-and-medium-enterprises-the-engine-of-an-economy-sustained-by-sound-financial-reporting>, print (dostęp 29 XI 2016); S. Hobohm, *Small and medium-sized enterprises in economic development: the UNIDO experience*, <http://www.library.sesrtic.org/files/article/157.pdf> (dostęp 29 XI 2016); *Report on the role of small and medium-sized enterprises in the Mediterranean*, <http://cor.europa.eu/en/activities/arlem/Documents/report-on-SMEs-2011/EN.pdf> (dostęp 29 XI 2016).

- rozwiązania prawno-instytucjonalne w przypadku osób chronicznie bezrobotnych.

W **partycypacji politycznej** mogą być uwzględnione m.in. następujące kryteria:

- stopień zainteresowania członków społeczeństwa życiem politycznym wspólnoty,
- rodzaje programów wspierających udział obywateli w życiu politycznym,
- stopień uczestnictwa kobiet w polityce,
- regulacje prawne dotyczące biernego i czynnego uczestniczenia imigrantów w życiu politycznym lokalnym, regionalnym i krajowym,
- udział mniejszości narodowych i etnicznych w życiu politycznym kraju,
- scena polityczna oraz jej podmioty (partie i programy).

Przy rozpatrywaniu obszaru określonego **obywatelstwem** ważnymi kryteriami w analizie będą m.in.:

- prawa i obowiązki wynikające z posiadanego obywatelstwa,
- regulacje prawne dotyczące warunków i trybu uzyskiwania obywatelstwa oraz warunki jego utraty,
- czas oczekiwania na rozpatrzenie wniosku o nadanie obywatelstwa oraz koszt całej procedury,
- możliwość lub brak posiadania wielokrotnego obywatelstwa.

W kwestii **mieszkalnictwa** istotne wydają się kwestie takie jak:

- jakość infrastrukturalna i estetyczna lokalizacji,
- dostępność dla szerokiego grona potencjalnych odbiorców (odpowiednia podaż lokali mieszkalnych; rozwinięciem tego wątku byłoby spojrzenie na rozwiązania systemowe stymulujące budownictwo mieszkalne),
- programy wspierające osoby młode, wchodzące na rynek pracy,
- programy adresowane do osób wymagających wsparcia państwa (uchodźców, nowych imigrantów, osób niepełnosprawnych etc.).

Wskazane powyżej przykłady obszarowe wymagają wypracowania odpowiedniej dla nich metodologii badawczej, by uzyskać naukowo wiarygodne i dające się zweryfikować dane. Wnioski z badań służyć powinny

określeniu optymalnych kompilacji uwarunkowań sprzyjających konstruktywnemu funkcjonowaniu grup, wspólnot, społeczeństw podejmujących interakcje. Znając te kompilacje oraz układy tych kompilacji, możemy łatwiej nimi zarządzać, a w związku z tym wybierać te rozwiązania, które sprzyjają harmonijnej i efektywnej współpracy.

SELECTED AREAS OF INTERCULTURAL RELATIONS – POSSIBLE THEORETICAL AND ANALYTICAL APPROACH

Abstract: Broadly understood intercultural relations characterizing all individual and collective interactions occur in various differentiated areas like *inter alia*: politics, social life, labor market, education or housing. These areas constitute exemplification of dimensions in which intercultural relations can be studied and analyzed in detail. For instance: who and on what condition is granted access to basic/medium/high education of good quality; what can be said about the circumstances determining entering of foreigners on the local labor market; is the political participation a common practice among members of a given society, and in terms of housing – how it is arranged to meet particular and collective needs of a community/society constructed to be mono- or multiethnic groups. The paper tries to deliver possible theoretical approaches for analysis.

Key words: intercultural relations, political participation, labor market, education, housing

WAWRZYNIEC KONARSKI¹

JĘZYK I RELACJE MIĘDZYKULTUROWE W KONTEKŚCIE ETNOPOLITYCZNYM. ZARYS TEORETYCZNY I WYBRANA EGZEMPLIFIKACJA

Słowa kluczowe: polityka etniczna, polityka językowa, relacje międzykulturowe

WPROWADZENIE

W niniejszych rozważaniach głównym obszarem zainteresowania jest rozpatrywanie istoty i znaczenia relacji międzykulturowych (dalej: RM) identyfikowanych poprzez szczególną rolę języka. Naturalnym punktem odniesienia do zbadania zależności między językiem oraz ewolucją i kształtem RM staje się polityka etniczna, występująca częstokroć w postaci zbitki słownej jako „etnopolityka”. To ona właśnie stanowi kontekst i tło dla prowadzonej dalej narracji, co pozwala na ukazanie specyfiki RM wynikającej z upolitycznionej rangi języka. Kluczowymi pojęciami w pracy stają się zatem RM i język oraz polityka i etniczność.

Przyjmuję, że RM będą tu rozumiane jako zespół interakcji pomiędzy zróżnicowanymi kulturowo zbiorowościami ludzkimi – pozostającymi względem siebie w stanie konfliktu lub koegzystencji – zachodzących zarówno wewnątrz konkretnego bytu państwowego, jak i w przestrzeni międzynarodowej. Stan konfliktu nadaje zatem RM rangę dysfunkcyjną, koegzystencji zaś – funkcjonalną. Aspekt dotyczący przestrzeni międzynarodowej oznacza, że RM oparte są na konkretnych wartościach rzutujących

¹ Dr hab., prof. UJ; Uniwersytet Jagielloński, Instytut Studiów Międzykulturowych;
e-mail: w_konarski@op.pl.

na stosunki międzynarodowe, analizowane z perspektywy dwóch wspomnianych sytuacji, czyli właśnie konfliktu albo koegzystencji. W niniejszej pracy gros uwag na temat RM dotyczy perspektywy wewnętrznej.

Pojęcie języka wypada rozpatrywać w podwójnym rozumieniu. Z jednej strony język jest wartością samą w sobie, pozwalającą konkretnej zbiorowości na fundamentalną dlań autoidentyfikację. Co jest niejako naturalne, dotyczy to zwłaszcza narodów. Równocześnie pozostaje istniejącym od zarania gatunku ludzkiego narzędziem służącym porozumiewaniu się między członkami własnej zbiorowości, a także jednoczeniu tej zbiorowości w procesie nawiązywania kontaktów z przedstawicielami grup posługujących się swoimi językami. Język jest przedmiotem polityki językowej, ujmowanej tu jako zestaw działań skoncentrowanych wokół języka i podejmowanych przez konkretne państwo, co nie wyklucza prowadzenia teje również w przestrzeni międzynarodowej. Jak pisze Roman Szul:

Państwo [...] nie jest bierne w kwestii języka – prowadzi jakąś politykę językową – wspiera jedne języki (a bardzo często jeden konkretny język) na swoim terytorium, inne toleruje, jeszcze inne zwalcza. Prowadząc politykę językową, państwo prowadzi tym samym politykę narodowościową, gdyż wspierając lub zwalczając konkretne języki, wspiera lub zwalcza ludzi (grupy), którzy danymi językami się posługują lub są z nimi emocjonalnie związani².

Liczne przykłady wzięte z historii i czasów współczesnych pokazują więc, iż język jako środek komunikowania się w RM staje się środkiem do uprawiania polityki, co jest tu przedmiotem szczególnego zainteresowania. Potwierdza to Jerzy Mikułowski-Pomorski, gdy stwierdza, iż „komunikacja międzykulturowa potwierdza różnice, których broni państwo suwerenne”³.

POLITYKA

Polityka ma zatem naturalny, choć przecież bardzo różny wpływ na RM. Jest bowiem punktem odniesienia dla uprawiających ją podmiotów, to znaczy państw i wchodzących w ich skład instytucji, partii politycznych i innych

² R. Szul, *Język, naród, państwo. Język jako zjawisko polityczne*, Warszawa 2009, s. 7.

³ J. Mikułowski-Pomorski, *Jak narody porozumiewają się ze sobą w komunikacji międzykulturowej i komunikowaniu medialnym*, Kraków 2007, s. 14.

organizacji, wreszcie indywidualnych uczestników działań politycznych na różnych szczeblach. Usytuowanie tych elementów i wzajemne zależności pomiędzy nimi wynikają z przepisów prawa stanowionego, a niekiedy też zwyczajowego. W takiej konfiguracji także zależności między kulturą – pojęciem ulotnym, jak utrzymuje Ernest Gellner – i polityką dostarczają licznych przykładów wzajemnego oddziaływania. Jest to naturalnie proces fascynujący i mający znaczenie także dla RM⁴.

Bez potrzeby wdawania się w rozbudowaną dyskusję wokół tegoż za Bernardem Crickiem przyjmuję, że polityka to takie działanie, które umożliwia uzgodnienie

interesów różnych grup społecznych żyjących na obszarze podległym jednej władzy, poprzez przyznanie im udziału w rządach proporcjonalnie do ich znaczenia dla przetrwania i dobrobytu całej wspólnoty⁵.

Stwierdzając, że jest to „sposób rządzenia podzielonymi społeczeństwami bez zbędnej przemocy”, odnosi on politykę do systemów politycznych tolerujących opozycję *ergo* proponuje jej rozumienie pasujące głównie do systemu rządów czasowo zweryfikowanych demokracji liberalnych⁶. Pogląd taki znajduje z reguły znaczącą egzemplifikację w praktyce, jednak z drugiej strony stanowi zawężenie rozumienia tego terminu, rozważanego pod względem zarówno historycznym, jak i stosowanych tu instrumentów. Doświadczenia dziejów ludzkości pokazują wszak, że polityka w postaci wojny też jest polityką, ale prowadzoną metodami zbrojnymi, którą to opinię w XIX wieku sformułował Carl P. G. von Clausewitz⁷. Sednem polityki jest konflikt wynikający z konieczności realizowania własnych interesów przez prowadzące ją podmioty, te zaś robią to zarówno metodami pokojowymi, jak i zbrojnymi, zmieniając przy okazji sojuszników. Ta ostatnia uwaga skłania z kolei do przypomnienia innej zasady, także sformułowanej w XIX wieku przez sir Henry’ego Johna Temple’a, znanego powszechnie jako lord Palmerston. Ten dwukrotny premier brytyjski w latach 50. i 60. XIX wieku postawił do dziś przywoływaną tezę o zmiennych sojuszach, ale stałych interesach

⁴ E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, Warszawa 1992, s. 58.

⁵ B. Crick, *W obronie polityki*, przeł. A. Waśkiewicz, Warszawa 2004, s. 28.

⁶ *Ibidem*, s. 45 i 191.

⁷ Por. Clausewitz. *The State and War*, red. A. Herberg-Rothe, J. W. Honig, D. Moran, Stuttgart 2011; B. Heuser, *Czytając Clausewitza*, Warszawa 2008.

Wielkiej Brytanii⁸. Niezależnie od jej makiawelistycznego wydźwięku stała się ona podstawą skutecznego prowadzenia polityki. Na tym tle trudno powstrzymać się od zauważenia zależności *à rebours*, gdy podda się obserwacji politykę uprawianą przez Rzeczpospolitą Obojga Narodów⁹. Polityka ta, zwłaszcza od XVII wieku, ostatecznie przyniosła państwu katastrofę w postaci najpierw pierwszego (1772), a następnie kolejnych (1793 i 1795) rozbiorów. Nie ulega dla mnie wątpliwości, że dramat zaborów był konsekwencją zachodzenia dwóch brzemienych w negatywne skutki procesów. Pierwszym stał się stopniowy zanik rozumienia formuły „racja stanu”, demonstrowany przez niedojrzałe elity polityczne Rzeczypospolitej. Z upływem czasu stały się one niezdolne nie tylko do politycznego (i ostatecznie spóźnionego) zreformowania tego państwa, ale też do znalezienia formuły na utworzenie Rzeczypospolitej Trojga Narodów *ergo* nowatorskiego i funkcjonalnego zreformowania dotychczasowego kształtu RM i w konsekwencji zasad ustrojowych państwa. W istocie bowiem stworzenie zrębów tak rozumianego pod względem etnokulturowym państwa stwarzałoby unikatową szansę na uratowanie jego bytu. Na proces drugi złożyła się ekspansywna wobec Rzeczypospolitej polityka trzech ościennych mocarstw, do której w stopniu podstawowym zachęcała niestety rosnąca słabość tej pierwszej właśnie za sprawą wcześniej podanych przesłanek.

Wspomniany wyżej zanik rozumienia racji stanu zobrazowała reguła kierowania się zmiennymi interesami oraz traktowaniem papieżstwa i monarchii Habsburgów jako najczęściej występującego, strategicznego punktu odniesienia dla polityki Rzeczypospolitej. W ten sposób zasada, łączona później właśnie z Palmerstonem, została tu odwrócona. Do jej stosowania w taki właśnie, odwrócony sposób dochodziło wbrew nie tylko geopolitycznemu, ale i zdrowemu rozsądkowi. Przynajmniej dwukrotnie w XVII wieku państwo Habsburgów zostało uratowane przed upadkiem: na początku wojny trzydziestoletniej, w latach 1618–1620, oraz w 1683 roku za sprawą odsieczy wiedeńskiej¹⁰. Tę ostatnią stymulowało właśnie papieżstwo, niemające później zamiaru wspomóc Rzeczypospolitej w trudnych dla niej chwilach.

⁸ A. Brown, *Palmerston. A Biography*, Yale 2010.

⁹ Por. J. Topolski, *An Outline History of Poland*, Warszawa 1986, s. 73; A. Zamoyski, *The Polish Way. A Thousand-year History of the Poles and their Culture*, London 1997, s. 92 i n.

¹⁰ Por. J. Topolski, *An Outline...*, *op. cit.*, s. 92 i 100–101; A. Zamoyski, *The Polish Way...*, *op. cit.*, s. 133 i 187.

ETNICZNOŚĆ

W najszerszym rozumieniu pojęcie etniczności – za Erikiem Allardtem – „odnosi się do jakichkolwiek podziałów grupowych na kanwie rasy, języka lub kultury”¹¹. Pod względem semantycznym „etniczność” wywodzi się z greckiego rzeczownika *ethnos*, tłumaczonego jako towarzystwo, lud bądź naród¹². Jego istotą jest poczucie wyjątkowości bądź odrębności. Zauważają to między innymi Nathan Glazer i Daniel P. Moynihan, którzy definiują etniczność jako przejawianą „przez ludzi tendencję kładącą nacisk na znaczenie ich wyjątkowości i tożsamości oraz na prawa wywodzące się z charakteru takiej grupy”¹³. Etniczność stanowi tu zatem synonim grupy etnicznej.

Jednym z pierwszych badaczy, który zajął się grupami etnicznymi był Max Weber. Według niego jest to taka społeczność ludzka, która opiera się na rzeczywistym lub wyobrażonym przypuszczeniu o wspólnocie pochodzenia¹⁴. Echa poglądu Webera można odnaleźć w opiniach innych badaczy. I tak, Ellis Cashmore zauważa, że grupa etniczna to

świadoma swej odrębności zbiorowość ludzka złączona, lub blisko powiązana, za sprawą podzielanych doświadczeń¹⁵.

Natomiast według Sławoja Szynkiewicza jest to

grupa deklarująca wspólnotę odziedziczonej i specyficznej kultury, mająca zdolność upowszechnienia tego przeświadczenia i na tej podstawie uznająca własną odrębność w otaczającym świecie¹⁶.

¹¹ E. Allardt, *What Constitutes a Language Minority?*, „Journal of Multilingual and Multicultural Development” 5, nr 3 & 4, 1984, s. 200.

¹² *Us and Them: The Psychology of Ethnonationalism*, Report Nr. 123, Formulated by the Committee on International Relations – Group for the Advancement of Psychiatry, New York 1987, s. 19.

¹³ N. Glazer, D.P. Moynihan, *Introduction*, [w:] *Ethnicity. Theory and Experience*, red. N. Glazer, D. P. Moynihan, Cambridge 1973, s. 3.

¹⁴ *Us and Them...*, *op. cit.*, s. 20.

¹⁵ E. Cashmore, *Ethnicity*, [w:] *Dictionary of Race and Ethnic Relations*, red. E. Cashmore, London 1984, s. 85.

¹⁶ S. Szynkiewicz, *Silva ethnicum*, [w:] *Konflikty etniczne: źródła – typy – sposoby rozstrzygnięcia*, red. I. Kabzińska-Stawarz, S. Szynkiewicz, Warszawa 1996, s. 320.

Z kolei dla Milтона Gordona każda grupa etniczna określana jest przez rasę, religię lub pochodzenie narodowe bądź też przez połączenie tych kategorii w całość¹⁷. Widać tu wpływ realiów właściwych USA, co jednak – ze względu na stale rosnącą w Europie rangę wielokulturowości, ale odnotowywaną jako wielorasowość – odpowiada obecnie także i Europie. Podsumowując – większość badaczy jako najważniejsze elementy grupy etnicznej w ujęciu enumeratywnym uznaje: kulturę, a zwłaszcza język i religię, genealogię, włączając tu rasę i rodowód, specyficzne cechy osobowościowe i zajmowane terytorium¹⁸.

Początki popularyzacji pojęcia etniczności łączone są z rokiem 1953 i kojarzone z socjologiem Davidem Riesmanem¹⁹. Jednak faktyczna rewitalizacja etniczności jako pojęcia łączonego ze zmianami politycznymi stała się obiektywnie znaczącym zjawiskiem społecznym nieco później, na przełomie lat 50. i 60. ubiegłego wieku. Tym samym, wedle przywołanych już Nathana Glazera i Daniela P. Moynihana, pojęcie to zaczęło odzwierciedlać nową rzeczywistość, a nowe jego użycie odzwierciedlało zmianę tej rzeczywistości, co z kolei wpływało na dynamikę zmian w RM²⁰. Wzrost rangi etniczności dał się zauważyć wówczas w Europie Zachodniej, a jego rozmiary okazały się zaskoczeniem dla tamtejszej opinii publicznej. W pamięci historycznej wielu społeczeństw ewolucyjnemu wytłumieniu ulegały wówczas dramatyczne wspomnienia z czasów drugiej wojny światowej. Pokazały one tragiczne skutki nienawiści uwarunkowanej rasowo, ale i etnicznie. Z tego tytułu powrót do eksponowania etniczności – jako czynnika definiującego zbiorowości ludzkie w sposób zobiektywizowany, a nie bazujący na uprzedzeniach – wydawał się wręcz niemożliwy²¹. Zniechęcającym

¹⁷ G. Babiński, *Lokalna społeczność polonijna w Stanach Zjednoczonych Ameryki w procesie przemian*, Wrocław 1977, s. 25.

¹⁸ Por. E. Nowicka, *Etniczność a sytuacja mniejszościowa*, „Przegląd Polonijny” XV, nr 1(51), 1989, s. 44; R. A. Reminick, *Theory of Ethnicity. An Anthropologist's Perspective*, Lanham – London 1983, s. 8–13.

¹⁹ Por. N. Glazer, D. P. Moynihan, *Introduction...*, *op. cit.*, s. 1; P. Cywiński, *Etniczny nikt*, „Dialog-Pheniben” [Kwartalnik Stowarzyszenia Romów w Polsce] 16, 2014, s. 10–11; <http://news.harvard.edu/gazette/2003/11.13/18-mm.html> (dostęp 29 VI 2015).

²⁰ W. Konarski, F. Czech, J. Kościółek, *Wstęp*, „Politeja” [Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego] 5 (31/1), 2014, s. 5 [*Etniczność, Kultura, Polityka*, red. W. Konarski, F. Czech, J. Kościółek].

²¹ A. D. Smith, *Dating the Nation*, [w:] *Ethnonationalism in the Contemporary World. Walker Connor and the Study of Nationalism*, red. D. Conversi, London – New York 2004, s. 54.

memento stał się tu zarówno Holocaust Żydów, jak i stosowane na masową skalę czystki etniczne w postaci wypędzenia milionów ludzi z miejsc ich zamieszkania, przeprowadzane zwłaszcza przez Trzecią Rzeszę i Związek Radziecki. Istotą czystki etnicznej dokonywanej w konkretnym miejscu i czasie jest doprowadzenie do stanu fizycznej nieobecności ludności niepożądanej z punktu widzenia grupy dominującej, osiągniętego za pomocą przymusu administracyjnego i/lub fizycznego²². Można przyjąć, że jest to forma RM manifestowana w ujęciu ekstremalnie negatywnym i w ramach której zbiorowość uprzywilejowana traktuje w sposób całkowicie przedmiotowy grupę podporządkowaną, nie wykluczając jej anihilacji.

Na przełomie szóstej i siódmej dekady XX stulecia na niespotykaną wcześniej skalę pogłębiły się procesy dekolonizacji, co skutkowało powstawaniem licznych przykładów nowych państw, szczególnie na obszarze Afryki. Spowodowało to zwiększenie zainteresowania etnicznością w naukach społecznych, skłaniając badaczy do analizowania jej znaczenia zarówno z europejskiej, jak i pozaeuropejskiej perspektywy porównawczej. W rezultacie tempa zaczęło nabierać zjawisko etnicznej mobilizacji małych i bezpieczeństwa *alias* zależnych narodów europejskich, zamieszkujących zazwyczaj obszary stanowiące regiony istniejących państw narodowych²³. Mobilizacja ta zaczęła przybierać kształt ruchów etnoregionalistycznych, zwykle zadowalających się uzyskaniem regionalnej (lub terytorialnej) autonomii dla obszarów zamieszkiwanych przez te zbiorowości²⁴. Co wydaje się niezwykle ważne, za sprawą różnych czynników, a zwłaszcza kryzysu legitymizacji władzy w wielu dotychczasowych państwach, ruchy te mogą niekiedy pójść o krok dalej i domagać się przyznania im własnej państwowości. Jako fakty dokonane służą tu przykłady Czarnogóry czy Kosowa, choć ze swej natury charakteryzują się one odmiennym rodowodem i odbiorem zewnętrznym. Faktów antycypowanych

²² W. Konarski, *Polityka językowa i nacjonalizm – przyczynek krytyczny*, „Sprawy Narodowościowe: seria nowa” 41, 2012, *passim*.

²³ Por. M. Hroch, *Małe narody Europy. Perspektywa historyczna*, przeł. G. Pańko, Wrocław 2003; M. Waldenberg, *Narody zależne i mniejszości narodowe w Europie Środkowo-Wschodniej. Dzieje konfliktów i idei*, Warszawa 2000.

²⁴ Por. W. Konarski, *Ruchy etnoregionalistyczne w Europie. Przekształcone czy dysfunkcjonalne wyobrażenie europejskiej przyszłości?*, „Konteksty. Antropologia Kultury – Etnografia – Sztuka” LXIII, nr 3(286), 2009; E. Sagarin, J. Moneymaker, *Language and Nationalist, Separatist, and Secessionist Movements*, [w:] *Ethnic Autonomy – Comparative Dynamics. The Americas, Europe and the Developing World*, red. R. L. Hall, New York 1979.

jest więcej. Wystarczy przywołać pojawiający się z różnym natężeniem konflikt w Belgii i dysfunkcyjną względem tego państwa rolę odgrywaną przez separatyzm flamandzki. Szczególną dlań kanwą stanowi właśnie język, czyli flamandzki dialekt języka niderlandzkiego. Język nie jest w tym przypadku li tylko wartością samą w sobie czy też jednoczącą konkretną zbiorowość. Jest natomiast klasycznym wręcz przykładem upolitycznionego fetyszu kształtującego RM o zdecydowanie konfliktowym i przewlekłym charakterze. Interesujące stają się też przykłady Baskonii, Katalonii czy Szkocji. Ta ostatnia w największym stopniu zbliżyła się do statusu niepodległego państwa na przełomie lata i jesieni 2014 roku²⁵. W dwóch pierwszych przypadkach szczególną rolę dla etnoregionalistycznej mobilizacji odgrywa czynnik językowy, co z kolei przekłada się na zróżnicowaną dynamikę RM. W tym miejscu trudno się oprzeć chęci przywołania opinii Ernesta Gellnera, iż kamieniem probierczym kultury jest właśnie język²⁶.

Nie można zapominać, że u schyłku minionego wieku pojawiły się nowe czynniki dynamizujące RM i wyptywające z przebudzonej i upolitycznionej etniczności. Były to brzemiennie w skutki wydarzenia w Europie Środkowo-Wschodniej, które doprowadziły do zburzenia dotychczasowego ładu ustrojowo-terytorialnego. Upadek muru berlińskiego stał się nie tylko początkiem dekompozycji porządku dwubiegunowego, ale też zachętą do tworzenia nowych państw narodowych. Ich powstanie przypominało nośność reguły sformułowanej ponownie przez Ernesta Gellnera, wedle której jednostki polityczne (zwłaszcza państwa) powinny się pokrywać z jednostkami narodowościowymi. Zdaniem tego badacza powstanie państwa narodowego wynika z hołdowania zasadzie kongruencji (ang. *congruency*). Oznacza ona potrzebę przystawiania danej jednostki narodowościowej, legitymującej się specyficzną kulturą, do zamieszkałego przez nią terytorium państwowego, metaforycznie określanego przezeń jako „polityczny dach nad głową”²⁷. Pojawienie się nowych państw w Europie Środkowo-Wschodniej pokazało, że etnopolityczna mobilizacja może doprowadzić do konkretnych skutków i to mimo towarzyszących temu procesowi dramatycznych okoliczności. Nie można więc uznać za bezzasadną hipotezę,

²⁵ Por. <http://wiadomosci.onet.pl/swiat/oficjalne-wyniki-referendum-w-szkocji-kraj-pozostaje-w-wielkiej-brytanii/klr8q> (dostęp 16 VI 2015); <http://www.polskieradio.pl/13/2772/Artykul/1241698,Europejski-Klub-Trojki> (dostęp 16 VI 2015).

²⁶ E. Gellner, *Narody...*, *op. cit.*, s. 58.

²⁷ *Ibidem*.

iz tendencja tworzenia nowych państw narodowych nie znajdzie zwolenników także w Europie Zachodniej, jak pokazał to wspomniany przypadek Szkocji we wrześniu 2014 roku. W obecnym stanie spraw stymulatorem nie tyle powstawania nowych państw, ile bardziej obrony własnych interesów przez te już istniejące stają się obawy przed trwałą zapaścią gospodarczą z tytułu stwierdzonego długu publicznego i niestabilności strefy euro, co w całej rozciągłości pokazały negocjacje wokół zadłużenia Grecji w czerwcu i lipcu 2015 roku. Istotną rolę, wzmagającą powszechne obawy, odgrywa tu też niekontrolowany napływ imigrantów spoza starego kontynentu. Wciąż pozostaje to wyzwaniem dla dotychczasowego obrazu RM, widzianych z perspektywy zarówno całej Unii Europejskiej (aspekt transnarodowy), jak i tych jej państw członkowskich z osobną, które najbardziej tego doświadczają (aspekt wewnętrzny).

Wydaje się, że obecnie – w pierwszej połowie roku 2017 – mniejszy wpływ na wspomniane tendencje mobilizacyjne w Europie Zachodniej może mieć syndrom delegitymizacji władzy państwowej, który okazał się kluczowy dla dekompozycji państw Europy Środkowo-Wschodniej w ich kształcie sprzed roku 1989. W regionie tym stało się tak przede wszystkim za sprawą rozpadu lub rozbicia – ten drugi termin preferuje Marek Waldenberg – socjalistycznej federacji jugosłowiańskiej po roku 1991²⁸. Właśnie na obszarze Bałkanów doszło do wydarzeń stanowiących po dziś dzień dramatyczny przykład całkowitego rozkładu tamtejszego modelu RM. Dotyczyło to aspektu transnarodowego, jak również wewnętrznego. Paradoksem stało się to, iż wcześniej gwarantem ich utrzymania okazał się swoisty **nacjonalizm jugosłowiański**, wprowadzany w życie przez jugosłowiańskich komunistów i oparty – co prawda tylko nominalnie – na wzajemnych koncesjach ze strony narodów tworzących tę federację²⁹. Co zrozumiałe więc, intensyfikacja dyskursu naukowego na temat związków między etnicznością i polityką oraz ich wpływu na RM wielokrotnie znajdowała i znajduje swój newralgiczny punkt odniesienia na tym właśnie obszarze³⁰.

²⁸ M. Waldenberg, *Rozbicie Jugosławii. Od separacji Słowenii do wojny kosowskiej*, Warszawa 2003.

²⁹ R. V. Burks, *The Dynamics of Communism in Eastern Europe*, New Jersey 1961, s. 130 i *passim*.

³⁰ Por. *ibidem*; R. D. Kaplan, *Bałkańskie upiory. Podróż przez historię*, przeł. J. Ruszkowski, Wołowiec 2015; M. Mazower, *The Balkans. From the End of Byzantium to the Present Day*, London 2000; S. K. Pavlovitch, *Historia Bałkanów (1804–1945)*, przeł. J. Polak, Warszawa 2009; L. Silber, A. Little, *The Death of Yugoslavia*, London et al. 1996.

ROLA JĘZYKA W PROCESIE KSZTAŁTOWANIA OBLICZA RM W RAMACH PORZĄDKU ETNOPOLITYCZNEGO

Wyrazem powiązań między etnicznością i polityką stał się termin „etnopolityka”, czyli „polityka etniczna”, będący skrzyżowaniem obu tych pojęć (ang. *intersection of ethnicity and politics*)³¹. Pionierem badań nad etnopolityką i popularyzatorem tego terminu stał się Joseph Rothschild, autor pracy *Ethnopolitics. A Conceptual Framework*, po raz pierwszy opublikowanej w 1981 roku. Wedle niego w ostatnich kilkadziesiąt latach:

Upolityczniona etniczność stała się podstawową zasadą politycznej prawowitości, lub jej braku, w systemach, państwach, reżimach i ustrojach oraz [...] skutecznym instrumentem nacisku wobec doczesnych interesów współzawodnicstwa społecznego o władzę, status i bogactwo³².

Tak rozumiana etniczność

odnosi się do działań politycznych złożonych grup zbiorowych, w których członkostwo jest w znacznej mierze zdeterminowane przez rzeczywiste lub domniemane więzi odziedziczone po przodkach i które [to grupy – przyp. W.K.] postrzegają te więzi jako systematycznie rzutujące na ich miejsce i los w strukturach politycznych oraz społeczno-gospodarczych ich państw i społeczeństw³³.

Naturalnie dziedziczną, merytoryczną kanwę tych więzi, właściwych różnym grupom, stanowi kultura. Język, czyli wspomniany już gellnerowski kamień probierczy kultury, jest więc czynnikiem wpływającym na oblicze RM w ramach konkretnego porządku etnopolitycznego. Z tego tytułu staje się on punktem wyjścia i/lub przesłanką do uzyskania konkretnych rezultatów politycznych i prawnych lub utrzymania tych już osiągniętych. W obu przypadkach może być instrumentem wykorzystywanym przez podmioty prawne i polityczne, w tym zwłaszcza przez partie polityczne. Jak bowiem podkreślają John T. Ishiyama i Marijke Breuning: „wyrazem organizacyjnym

³¹ Por. R. Karklins, *Ethnopolitics and Transition to Democracy. The Collapse of the USSR and Latvia*, Washington, D.C. – Baltimore – London 1994, s. 3; http://www.jstor.org/stable/2778991?seq=1#page_scan_tab_contents (dostęp 1 VII 2015).

³² J. Rothschild, *Ethnopolitics. A Conceptual Framework*, New York 1981, s. 2.

³³ *Ibidem*, s. 9.

etnopolityki staje się etnopolityczna partia³⁴. Z rozważań Rothschilda wynika wniosek, iż strony realizujące etnopolitykę częściej pozostają ze sobą w konflikcie aniżeli współpracują. W bardziej zrównoważony sposób piszą o tym Ishiyama i Breuning, stwierdzając, że kanwą etnopolityki może być zarówno konflikt, jak i współpraca³⁵.

Z punktu widzenia polityki państwa (czy autonomii terytorialnej) język okazuje się zatem ważkim czynnikiem kształtującym szeroko rozumianą politykę językową³⁶. Ma to naturalnie zasadniczy wpływ na wspomniany wcześniej, funkcjonalny lub dysfunkcjonalny charakter RM, ukazując je przez pryzmat stosunków między większością i mniejszością w ramach konkretnego bytu państwowego.

Z perspektywy dziejowej rola języka została uwydatniona już w epoce oświecenia przez Johanna Gottfrieda Herdera i Johanna Gottlieba Fichtego. To właśnie język uznał Herder za podstawowy element pojęcia „naród”, rozumianego przezeń jako wspólnota kulturowa³⁷. Wedle niego „naród jest odrębną istnością naturalną, której pretensja do politycznego uznania opiera się na posiadaniu wspólnego języka”³⁸. Herder nie bagatelizował naturalnie znaczenia narodu jako organizacji politycznej, utrzymywał jednak, że należy traktować ją jako „rzecz wtórną i zdeterminowaną przez czynniki kulturowe”³⁹. Interpretacja Herdera staje się ewidentnie przydatna, jeżeli odwołać się do losów narodów częstokroć przez setki lat pozbawionych państwa, ale poprzez trwanie w swojej kulturze, a zwłaszcza języku, legitymizujących w ten sposób propaństwowe aspiracje. Losy takich narodów Herder obrazowo poruszył w księdze szesnastej podstawowej pracy swego autorstwa, czyli w *Myślach o filozofii dziejów*⁴⁰. Osobny rozdział poświęcił w niej dziejom i kulturze narodów słowiańskich, a więc także Polakom. Narracja Herdera dostarcza tu dowodów rzadko występującej u intelektualistów niemieckich życzliwości wobec Słowian, niewidocznej wszak w poglądach tak wybitnych myślicieli, jak August Wilhelm Schlegel czy Georg Wilhelm Friedrich

³⁴ J. T. Ishiyama, M. Breuning, *Ethnopolitics in the New Europe*, Boulder – London 1998, s. 4.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ R. Szul, *Język...*, *op. cit.*, s. 58–65 i *passim*.

³⁷ P. Spencer, H. Wollman, *Nationalism. A Critical Introduction*, London 2002, s. 76.

³⁸ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, t. I, Warszawa 1983, s. 144.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ J. G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, t. II, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1962, s. 330–338.

Hegel⁴¹. Z wywodów Herdera przebija wręcz idealizowanie Słowian, których języków zresztą sam nie znał. Warte przypomnienia jest natomiast to, że zwrócenie przezeń uwagi na tę rodzinę ludów europejskich przysłużyło się „przede wszystkim do wzrostu dumy narodowej ludów południowej Słowiańszczyzny”⁴². Te i podobne rozważania Herdera zostały później instrumentalnie wykorzystane przez samych Słowian. Dlatego uprawniony jest pogląd, że w sposób przez siebie niezamierzony Herder przyczynił się do „rozwoju nacjonalizmu słowiańskiego w XIX wieku”⁴³. To też stanowi przesłankę ku wyprowadzaniu pojęcia „naród” w Europie Środkowej i Wschodniej z „kategorii naturalnych, to znaczy dotyczących realności, które istniały już przed powstaniem państwa, takich jak język, pochodzenie czy kultura”⁴⁴. Raz jeszcze widać, że to język, jako element szeroko pojętej kultury i konsekwentnie mający niezwykle istotny wpływ na RM, najpełniej oddaje rozumienie narodu występujące i dziedziczone w tej właśnie części Europy, choć przecież nie tylko w niej.

Wykorzystywanie rangi języka do legitymizowania wywalczonego państwa rodziło różne konsekwencje i przybierało różne postaci. Taką postacią stał się język nazywany **państwowym**, mający rangę oficjalnego w całym państwie i odzwierciedlający uprzywilejowaną pozycję narodu państwowego (wedle rozumienia tego ostatniego terminu wyjaśnionego poniżej). Innym określeniem języka obowiązującego na obszarze całego państwa staje się język **urzędowy**, jednak ten drugi termin nie zawsze winien być traktowany zamiennie z językiem państwowym. Prawnie usankcjonowane obowiązywanie języka urzędowego może bowiem dotyczyć konkretnego regionu państwa, niekoniecznie zaś całości jego terytorium. Jest tak na przykład na należących do Finlandii Wyspach Alandzkich, gdzie językiem urzędowym jest wyłącznie szwedzki⁴⁵. Osobny przypadek stanowi zagwarantowana

⁴¹ T. Namowicz, *Johann Gottfried Herder. Z zagadnień przełomu oświecenia w Niemczech w drugiej połowie XVIII wieku*, Olsztyn 1995, s. 152–153.

⁴² *Ibidem*, s. 157.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ U. Altermatt, *Sarajewo przestrzega. Etnonacjonalizm w Europie*, przeł. G. Sowinski, Kraków 1998, s. 37.

⁴⁵ C. Janson, *The Autonomy of Åland. A Reflexion of International and Constitutional Law*, „Nordisk Tidsskrift for International Ret – Acta Scandinavica juris gentium” 51 (fasc. 1–2), 1982, s. 18; W. Konarski, *Legal and Educational Status of the Swedish-Speaking Minority in Finland*, [w:] *European Studies. Selected Research Problems*, red. P. Wawrzyk, Warszawa 2009, s. 24.

w konstytucji dwujęzyczność, jak w Finlandii – tu jednak właśnie bez Wysp Alandzkich – czy też w Irlandii⁴⁶. Bardziej zasadne jest wówczas mówienie o dwóch językach urzędowych aniżeli dwóch państwowych. W obu tych państwach widoczna jest zatem skala wzajemnej akceptacji przez egzystujące obok siebie społeczności dla języków przez nie używanych. W ten sposób odzwierciedlone zostaje językowe *status quo* wynikające z przyjętego modelu RM. Z jednej strony, język staje się tu przestrzenią, w ramach której RM są kształtowane, a z drugiej – jest narzędziem do nadania temu procesowi dwoistego charakteru: albo konfliktowego, albo pojednawczego.

*

Podjęcie próby typologii języka jako czynnika wpływającego na kształtowanie modelu RM w ramach konkretnego porządku etnopolitycznego prowadzi do wyodrębnienia trzech ogólnych jej wariantów. Język może zatem uzyskać trójdzielny status, stając się: (1) realnym zagrożeniem dla tego porządku, (2) aprobowanym dlań środkiem wsparcia oraz (3) postulowanym środkiem ku jego zmianie i utrzymaniu teje w przyszłości. Podana poniżej wybrana egzemplifikacja europejska odnosi się kolejno do każdego z tych wariantów.

JĘZYK JAKO REALNE ZAGROŻENIE DLA PORZĄDKU ETNOPOLITYCZNEGO

W przypadku pierwszym szczególnie ważne staje się wyodrębnienie rangi fenomenu zwanego glottofagią, czyli opresyjnego traktowania języka grupy podległej przez zbiorowość uprzywilejowaną⁴⁷. W rezultacie ma to doprowadzić do marginalizacji lub asymilacji grup społecznych o charakterze małych narodów zależnych lub mniejszości używających innego języka

⁴⁶ Por. J. Casey, *Constitutional Law in Ireland*, Dublin 2000, s. 73–74; Gill & Macmillan *Annotated Constitution of Ireland, 1937–1994 (With Commentary)*, red. J. A. Foley, S. Lalor, Dublin 1995, s. 32.

⁴⁷ Por. <http://www.ff.ucg.ac.me/njegos/Z1/Lilianna%20M.pdf> (dostęp 18 VI 2015); P. H. Nelde, *Language Contact Means Language Conflict*, „Journal of Multilingual and Multicultural Development” 8, nr 1 & 2, 1987, s. 38.

anizeli naród dominujący, częstokroć określany jako „państwowy” *alias* „tytularny”. Taką sytuację określam jako **etnopolitykę językowego ekskluzywizmu**, to zaś obrazuje dysfunkcyjny czy wręcz konfliktowy wariant RM. Nie można w tym miejscu pominąć komentarza odnoszącego się do obu podanych wyżej przymiotnikowych określeń narodu, albowiem traktowanie „narodu państwowego” jako synonimu „narodu politycznego” nie wydaje się uzasadnione ze współczesnej perspektywy badawczej.

W prowadzonej debacie wokół określeń pojęcia „naród” najczęściej występującą dychotomią pod względem stosowanej nazwy jest przeciwstawianie dwóch przymiotnikowo wyodrębnianych ujęć narodu: politycznego i etnicznego. Rodowodu takiej dychotomii należy szukać w tradycji identyfikowanej z dorobkiem Jeana-Jacques’a Rousseau i Johanna Gottfrieda Herdera. Ten pierwszy podkreślał rolę narodu jako „wspólnoty politycznej”, u drugiego natomiast szczególną rangę odgrywało pojmowanie narodu jako „wspólnoty kulturowej”⁴⁸. Niespełna dziewięćdziesiąt lat temu do obu powyższych klasyków nawiązał badacz niemiecki, Friedrich Meinecke, formułując dwa rozumienia narodu, odpowiednio: państwowego i etnicznego. Stało się to początkiem szerokiej debaty z udziałem wielu późniejszych badaczy, by wspomnieć Anthony’ego D. Smitha czy Andrzeja Walickiego⁴⁹. Swoistym zamiennikiem narodu „politycznego” stało się określenie „obywatelski”, zaś „kulturowego” – „etniczny”. Obszerne poznawczo i analitycznie rozważania wokół tak identyfikowanej dychotomii, poparte rozbudowaną egzemplifikacją, przedstawili dwaj badacze pochodzenia czeskiego – Jaroslav Krejčí i Vitezslav Velimsky⁵⁰.

Wypada też wspomnieć, iż na tak ujmowaną dychotomię nałożyła się jeszcze inna, utworzona na kanwie geograficznej. Z reguły bowiem naród polityczny kojarzony jest z zachodem Europy, co skutkuje nazywaniem tak profilowanego nurtu rozważań koncepcją zachodnią, natomiast naród kulturowy – z Europą Środkową i Wschodnią, stąd określenie koncepcja środkowo- lub wschodnioeuropejska⁵¹.

⁴⁸ J. Szacki, *Historia...*, *op. cit.*, s. 144.

⁴⁹ Por. F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis der deutschen Nationalstaates*, München – Berlin 1928, s. 3; A. D. Smith, *Dating...*, *op. cit.*, s. 33 i *passim*; J. Szacki, *Historia...*, *op. cit.*, s. 144; A. Walicki, *Koncepcje tożsamości narodowej i terytorium narodowego w myśli polskiej czasów porozbiorowych*, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej” 38, 1993, s. 217.

⁵⁰ J. Krejčí, V. Velimsky, *Ethnic and Political Nations*, London 1981.

⁵¹ U. Altermatt, *Sarajewo...*, *op. cit.*, s. 37.

W świetle różnych i od wielu dziesięcioleci widocznych w debacie naukowej wątków nawiązywanie do obu wywodzących się z oświecenia szkół myślenia na temat narodu może jednak prowadzić do – nieuprawnionego moim zdaniem – zastępowania terminu „naród polityczny” (lub „obywatelski”) terminem „naród państwowy”. Do swojego poglądu przekonuje mnie Antonina Kłoskowska, gdy stwierdza, że „naród państwowy” należy rozumieć jako

określenie wczesnej formy zbiorowości zróżnicowanej etnicznie, ale podporządkowanej jednemu państwu, którego administracyjna polityka prowadzi do stopniowego ujednoczenia w dziedzinie kultury⁵².

Z kolei Marek Waldenberg używa tu pojęcia „naród tytularny” (u innych będący właśnie „państwowym”). Wedle niego jest to taki naród,

który – historycznie rzecz ujmując – dążył (bądź ściślej: dążyła pewna jego część) do utworzenia danego państwa bądź je proklamował, który traktuje je z reguły jako wysoko cenioną wartość narodową i z reguły stanowi największą część jego mieszkańców. Niektórzy członkowie narodu państwowego żywią ponadto przekonanie, że tylko ten naród winien być pełnoprawnym gospodarzem w tym państwie, natomiast inne mieszkające w nim społeczności narodowe winny być traktowane jako obywatele niższej kategorii⁵³.

W rezultacie „naród państwowy” nie może być prostym synonimem „obywatelskiego” czy „politycznego” z uwagi na konieczność odzwierciedlenia w podejmowanych przezeń działaniach dominującej roli kultury⁵⁴. Zamienne z „narodem państwowym” może natomiast występować „naród tytularny” w brzmieniu wyjaśnionym przez Waldenberga. Nie zmienia to faktu, iż zamienne stosowanie przymiotników „państwowy” z „politycznym” w odniesieniu do pojęcia narodu nie jest rzadkością, co nie znaczy, że należy temu bezkrytycznie hołdować.

Interesujące i liczne są przykłady pasujące do sposobu ujmowania języka jako realnego zagrożenia dla porządku etnopolitycznego, czyli w postaci wariantu językowego ekskluzywizmu. Obrazują go zbiorowości o statusie narodów zależnych, podległych państwom o charakterze ekspansywnym w całości lub częściowo oraz zarówno w dłuższej, jak i krótszej

⁵² A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996, s. 29–30.

⁵³ M. Waldenberg, *Narody...*, *op. cit.*, s. 29–30.

⁵⁴ A. Kłoskowska, *Kultury...*, *op. cit.*, s. 30.

perspektywie czasowej. Naturalnie wręcz przychodzą tu na myśl Irlandczycy, przez setki lat znajdujący się na pozycji narodu zależnego najpierw od Anglii, a następnie od Wielkiej Brytanii. Szczególnie dotkliwa forma ucisku językowego, której celem było wynarodowienie Irlandczyków, przedsięwzięta przez rząd w Londynie, datowana jest na rok 1831. To właśnie wtedy wprowadzony został system tak zwanych szkół krajowych (ang. *national schools*), w oczach specjalistów oceniany częstokroć negatywnie. Widzą to tak między innymi polscy językoznawcy Elżbieta i Alfred Majewiczowie, którzy stwierdzają, że „**jedynym** celem [tego systemu – przyp. W.K.] było wyrugowanie języka irlandzkiego z życia irlandzkich dzieci”⁵⁵. W rezultacie u schyłku XIX stulecia drastycznie spadła liczba osób posługujących się tym językiem. Na 4,6 mln mieszkańców całej wyspy mogło nim mówić tylko około 0,6 mln osób, a wyłącznie używało go zaledwie około 0,03 mln⁵⁶.

Wysiłki w kierunku nadania irlandzkiemu rangi języka powszechnie używanego, podejmowane już w Irlandii niepodległej, czyli od początku roku 1922, okazały się po latach nieskuteczne⁵⁷. Warto pamiętać, że podkreślanie potrzeby opanowania języka irlandzkiego i używania go na szeroką skalę przez dziesiątki lat stanowiło postulat nie tylko kolejnych rządów i polityków, ale też szerzej rozumianych, opiniotwórczych elit kulturalnych i intelektualnych⁵⁸. Jednakowoż przyjęty na mocy prawa i utrzymany przez kilkadziesiąt lat wymóg posługiwania się irlandzkim jako warunek *sine qua non* kariery urzędniczej czy dyplomatycznej stanowił dla anglojęzycznej większości wymóg ideologiczny, nie zaś funkcjonalny. Komplikowało to naturalnie RM w Irlandii do czasu uchwalenia w 2003 roku Ustawy o równości języków oficjalnych (Official Languages Equity Act)⁵⁹. Co ciekawe, irlandzki wciąż wzmiankowany jest w konstytucji Irlandii jako pierwszy język urzędowy w tym kraju.

⁵⁵ E. Majewicz, A. Majewicz, *Języki celtyckie na Wyspach Brytyjskich*, Wrocław 1983, s. 10 (podkr. za aut.).

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Por. J. Casey, *Constitutional Law...*, *op. cit.*, s. 74–77; D. Ferriter, *Judging Dev. A Re-assessment of the Life and Legacy of Eamon de Valera*, Dublin 2007, s. 305 i n.; W. Konarski, *System konstytucyjny Irlandii*, Warszawa 2005, s. 26–27.

⁵⁸ Por. M. Kornprobst, *Episteme, Nation-Builders and National Identity. The Re-construction of Irishness*, „Nations and Nationalism” 11, part 3, 2005; <http://www.askaboutireland.ie/learning-zone/secondary-students/irish/an-cultur-gaelach/translation-irish-language/the-irish-language-today/> (dostęp 20 VII 2015).

⁵⁹ https://slmc.uottawa.ca/?q=bi_ireland_act (dostęp 20 VII 2015).

Na tle doświadczeń irlandzkich rangę unikatową uzyskał proces udanej rewitalizacji języka hebrajskiego jako urzędowego w Izraelu. Co ciekawe, w ostatnich dwóch dekadach wyzwaniem dla dotychczasowej supremacji hebrajskiego stał się napływ żydowskich imigrantów pochodzących z Rosji, których większość nie jest zainteresowana opanowaniem hebrajskiego⁶⁰. Może to komplikować proces przystosowania się tej grupy do zastanych realiów tamtejszej polityki językowej *ergo* skutkować pokusą stosowania wobec niej glottofagii przez hebrajskojęzyczną większość.

Obok Irlandczyków ofiarami działań o charakterze glottofagii z dłuższej perspektywy historycznej stali się z pewnością Bretończycy i Korsykanie w porewolucyjnej Francji⁶¹. Takim przykładem są także Polacy, odczuwający jej skutki pod zaborami pruskim i rosyjskim, zwłaszcza w okresie po powstaniu styczniowym. Naturalnie trzeba tu zachować proporcje przy porównywaniu Bretończyków i Korsykanów z Polakami. Dwa pierwsze narody, odwrotnie do Polaków, nie mają wszak w swoich dziejach etapu długotrwanie funkcjonującej własnej państwowości.

Regulacje prawne utrudniające nauczanie języków mniejszościowych albo wręcz ukierunkowane na ich wykorzenienie występują także w czasach współczesnych i nie jest to rzadkością⁶². Taką sytuację ilustruje chociażby polityka oświatowa władz Francji właśnie wobec Bretończyków. Z kolei w kontekście praw językowych polskojęzycznych społeczności za granicą szczególnie krytyczny osąd ze strony polskiej opinii publicznej wzbudza od kilkunastu już lat polityka językowa Republiki Litewskiej wobec mniejszości polskiej w tym kraju. Stosunkowo niedawne – z 2011 roku – regulacje ograniczające nauczanie w języku polskim w tym państwie są w większości negatywnie oceniane zarówno przez przedstawicieli polskiej mniejszości narodowej na Litwie, jak i przez władze Rzeczypospolitej Polskiej⁶³.

⁶⁰ Por. <http://judaism.about.com/od/jewishhistory/a/Hebrew-Language-Origins-History.htm> (dostęp 20 VII 2015); B. Spolsky, E. Shohamy, *The Languages of Israel. Policy, Ideology and Practice*, Clevedon 1999.

⁶¹ Por. J. Gwegen, *La langue bretonne face á ses oppresseurs*, Quimper 1975; M. Labro, *La question corse*, Paris 1977.

⁶² P. H. Nelde, *Language Contact...*, *op. cit.*, s. 38.

⁶³ Por. <http://www6.gencat.net/llengcat/noves/hm04tardor/docs/kallonen.pdf> (dostęp 20 VII 2015), <http://media.efhr.eu/archives/56> (dostęp 20 VII 2015).

JĘZYK JAKO APROBOWANY CZYNNIK WSPARCIA DLA PORZĄDKU ETNOPOLITYCZNEGO

Drugi wariant postrzegania języka jako czynnika wpływającego na kształtowanie modelu RM w ramach istniejącego porządku etnopolitycznego ma charakter jednoznacznie funkcjonalny. Charakteryzuje go pełne zrównanie praw społeczności niewchodzących w skład narodu państwowego – wedle wyjaśnionego wcześniej rozumienia tego pojęcia – z prawami przysługującymi tak nazywanemu narodowi lub (jeśli tak określany naród nie występuje) – z prawami wszystkich grup etnicznych zamieszkujących dane państwo. Taki przypadek określam jako **etnopolitykę pluralizmu językowego**. W warunkach europejskich za modelowe i czasowo zweryfikowane odzwierciedlenie tegoż uchodzi w pierwszym rządzie Szwajcaria, a następnie Finlandia. Występujące w obu tych państwach zjawisko prawnoustrojowego i etnokulturowego konsensu oraz pozytywny charakter ukształtowanych tamże RM wpływają na siebie nawzajem. Stale odnawiana między nimi współzależność stanowi podstawę osiągniętego (i osiąganego) *status quo*. Świadczy o tym równoprawny status czterech głównych języków występujących w Szwajcarii – niemieckiego, francuskiego, włoskiego i reto-romańskiego⁶⁴, oraz pozycja fińskojęzycznych i szwedzkojęzycznych Finów w Republice Finlandii. W drugim przypadku dotyczy to szwedzkojęzycznych mieszkańców, ale z fińskiego interioru, czyli poza Wyspami Alandzkimi, te bowiem – przypomnijmy – są obszarem tylko szwedzkojęzycznym⁶⁵. Pełny językowy pluralizm etniczny jest tu zatem oddany poprzez konstytucyjne zagwarantowanie i czasowe zweryfikowanie wielo- (Szwajcaria) i dwujęzyczności (Finlandia)⁶⁶. Oznacza to, że status danej społeczności językowej wynika nie tylko z tytułu – jak utrzymuje Eric Allardt – samokategoryzacji lub samoopisu, świadomie dokonywanych przez jej członków⁶⁷. Niezwykle ważna staje się tu też **kategoryzacja zewnętrzna**, a więc będąca w prostej

⁶⁴ Por. A. Porębski, *Wielokulturowość Szwajcarii na rozdrożu*, Kraków 2010; R. Szul, *Język...*, *op. cit.*, s. 236–243.

⁶⁵ Por. E. Allardt, *Bilingualism in Finland. The Position of Swedish as a Minority Language*, [w:] *Language Policy and National Unity*, red. W. R. Beer, J. E. Jacob, Totowa 1985; J. M. Jansson, *Language Legislation*, [w:] *The Finnish Legal System*, red. J. Uotila, Helsinki 1985.

⁶⁶ Por. http://www.servat.unibe.ch/icl/sz00000_.html (dostęp 21 VII 2015); *Konstytucja Finlandii z 11 czerwca 1999 roku*, Warszawa 2003.

⁶⁷ E. Allardt, *Bilingualism...*, *op. cit.*, s. 201–203.

linii konsekwencją działań prawnych danego państwa. W ten sposób, gwarantując równoprawność języków, wpływa ono na praktycznie niekonfliktowy charakter RM.

JĘZYK JAKO POSTULOWANY CZYNNIK ZMIANY DOTYCHCZASOWEGO I PETRYFIKACJI NOWEGO PORZĄDKU ETNOPOLITYCZNEGO

Wariant trzeci posiada charakter niejako pośredni pomiędzy dwoma już przedstawionymi. Jego istotę stanowi debata wokół przyznania przez władze większych praw grupom akcentującym rangę własnego języka w celu zachęcenia ich do zaakceptowania państwowego *status quo*. Równocześnie dopuszczalna staje się tu możliwość jego modyfikacji za zgodą zainteresowanych stron. Dlatego **etnopolityka językowego inkluzywizmu** jest terminem przyjętym przeze mnie dla określenia tego wariantu. Za wybrane przykłady zbiorowości ludzkich w przestrzeni europejskiej, obrazujące taką sytuację, choć naturalnie na różną skalę, wypada uznać: Galisyjczyków, Basków i Katalończyków w Hiszpanii⁶⁸, zamieszkujących Wielką Brytanię Walijczyków i Szkotów⁶⁹, wspomnianych już szwedzkojęzycznych mieszkańców Wysp Alandzkich, następnie Farerów z Wysp Owczych i Grenlandczyków, będących obywatelami Królestwa Danii⁷⁰, czy też niemieckojęzycznych mieszkańców Tyrolu Południowego znajdującego się w granicach Republiki Włoskiej⁷¹.

Wyrazem etnopolityki będącej wyjściem naprzeciw postulowanym oczekiwaniom innojęzycznych grup mniejszościowych stają się tu dwa generalne typy autonomii: kulturalno-oświatowa i terytorialna, zwana też

⁶⁸ Por. W. Dobrzycki, *Separatyzmy i problemy narodowościowe w Hiszpanii*, [w:] *Problemy narodowościowe w Europie i ich wpływ na stosunki międzynarodowe na przełomie XX i XXI wieku*, red. H. Szczerbiński, Warszawa 2009; M. Hroch, *Małe narody...*, *op. cit.*, s. 59–65; M. Myśliwiec, *Katalonia na drodze do niepodległości?*, Bytom 2006; R. Szul, *Język...*, *op. cit.*, s. 153–154, 196, 296–300.

⁶⁹ Por. M. Hroch, *Małe narody...*, *op. cit.*, s. 54–58; M. Kaczorowska, *Problemy narodowościowe w Wielkiej Brytanii – Szkocja, Walia*, [w:] *Problemy narodowościowe w Europie...*, *op. cit.*

⁷⁰ R. Szul, *Język...*, *op. cit.*, s. 205–206.

⁷¹ D. Popławski, *Problem Południowego Tyrolu w stosunkach włosko-austriackich*, [w:] *Problemy narodowościowe w Europie...*, *op. cit.*

regionalną. Pojęcie „autonomii” jest pochodzenia greckiego i oznacza ustalenie reguł funkcjonowania przez tych, których mają one dotyczyć⁷². „Autonomia kulturalno-oświatowa” odnosi się do prawnego zagwarantowania danej zbiorowości możliwości uczenia się i używania własnego języka oraz kultywowania tradycji i zwyczajów. Jest więc ona terminem obrazującym bezpośredni wpływ kultury na stanowione przepisy prawne w dziedzinie tylko edukacji. „Autonomia terytorialna” (lub „regionalna”) jest z kolei pojęciem z dziedziny prawa i polityki, aczkolwiek jej kontekst jest naturalnie także kulturowy. Jej istotą jest ustanowienie za zgodą centralnych władz danego państwa regionalnych organów ustawodawczych i wykonawczych obowiązujących w tej jego części, którą zamieszkuje społeczność zazwyczaj innojęzyczna (choć występują tu też wyjątki) i częstokroć określająca się jako naród – inny niż państwowy czy tytularny, bo zależny – bądź też mniejszość etniczna lub narodowa. Funkcjonowanie takich organów jest równoznaczne z przypisaniem konkretnej społeczności prawa do ograniczonej suwerenności w ramach wspomnianego terytorium. Każdy z obu typów autonomii jest zatem pokazem osiągniętego stanu RM i wynikającej stąd skali wzajemnej tolerancji dla potrzeb zainteresowanych stron.

PODSUMOWANIE

Prowadzona etnopolityka w zakresie językowym posiada olbrzymi wpływ na społeczno-polityczną stabilizację wielu państw w całości i ich regionów, a przez to odzwierciedla i modyfikuje zarazem charakter zachodzących w nich RM. Te ostatnie są zatem zobrazowaniem kultury politycznej i prawnej charakteryzującej z jednej strony większość, czyli naród państwowy, z drugiej zaś naród zależny lub mniejszość. Co jest niezwykle istotne, to państwo powinno pozostawać – dla dobra własnych obywateli – jednoczesnym inicjatorem i wykonawcą prawnych regulacji w dziedzinie RM. Jeżeli działania podejmowane przez jego reprezentantów mają na celu podważenie rangi języka, którym posługuje się mniejszość, wówczas wyzwala to w tejże poczucie dyskryminacji, co prowadzi do delegitymizacji działań podejmowanych przez władze państwowe. Może to w konsekwencji spowodować wzrost znaczenia etnokulturowo motywowanego separatyzmu,

⁷² Zob. F. Elliott, *A Dictionary of Politics*, Harmondsworth 1977, s. 32.

nastawionego przeciwko spoistości państwa. Dlatego posługiwanie się językiem przez zainteresowanych partnerów jako narzędziem wpływającym na kształtowanie RM stanowi istotne wyzwanie dla prowadzonej przez władze polityki etnicznej. Co jest bowiem logiczne, odpowiedzialne potraktowanie języka jako czynnika wpływającego na RM stanowi wielokrotnie punkt wyjścia dla władz w podejmowanych przez nie działaniach, ukierunkowanych albo na wprowadzenie nowych uregulowań politycznych i prawnych, albo na potwierdzenie wcześniej osiągniętych. Wymaga to zatem zgody ze strony wszystkich partnerów i uczestników takiego procesu. Wypada więc raz jeszcze przypomnieć, że język może być używany do kształtowania RM w sposób funkcjonalny lub dysfunkcyjny (w podawanym już wcześniej rozumieniu) dla instytucji państwa lub quasi-państwa (autonomia terytorialna). Co ważne, do weryfikacji takiej konkluzji dochodzi bezustannie na naszych oczach.

LANGUAGE AND INTERCULTURAL RELATIONS IN THE CONTEXT OF ETHNOPOLITICS. OUTLINE OF THEORY AND SELECTED EXEMPLIFICATION

Abstract: The aim of the article is to show the important role of language in the sphere of intercultural relations. Author focuses mainly on political aspect on intercultural relations and discusses different uses of language in ethnic policy. The observations on theoretical level are supported with numerous examples from various cultural and political backgrounds.

Key words: ethnic policy, language politics, intercultural relations

RYSZARD KANTOR¹

INTERKULTUROWOŚĆ ZABAWY. OBCE WZORY KULTURY ZABAWY I ROZRYWKI I ICH RECEPCJA WE WSPÓŁCZESNEJ KULTURZE LUDYCZNEJ KRAKOWA

Słowa kluczowe: kultura ludyczna, rozrywka, uniwersalizacja, recepcja

Czy istotnie jest tak, że:

Jedną z najistotniejszych konsekwencji przemian kulturowych w ostatnim okresie, określanym mianem ponowoczesnego, jest tendencja uniwersalizacyjna w zakresie wartości, wzorów zachowań i sposobów komunikacji, sprawiająca, że ludzi obecnie równie wiele dzieli, jak i łączy²?

Pozwolę sobie twierdzić, że pod tym względem nic się od zarania ludzkiej kultury nie zmieniło: i wtedy, i dziś ludzi równie wiele łączy, jak i dzieli. Łączą przede wszystkim wspólna natura ludzka, cokolwiek to oznacza (z pewnością coś więcej niż tylko fizyczność, przynależność do jednego gatunku *homo sapiens sapiens*), wspólne potrzeby – zwłaszcza podstawowe, dzieli natomiast niezwykła różnorodność sposobów ich zaspokajania, odmienne wzory kulturowe, przy czym przyjmuję tu najszersze rozumienie tego terminu: „mniej lub bardziej ustalony w zbiorowości sposób zachowania i myślenia”³. Najwyższy stopień uniwersalizacji kultury oznaczałby ujednoczenie jej wzorów, likwidację odmienności, różnorodności, słowem:

¹ Prof.; Uniwersytet Jagielloński, Instytut Studiów Międzykulturowych;
e-mail: ekrysz@interia.pl.

² T. Paleczny, *Interpersonalne stosunki międzykulturowe*, Kraków 2007, s. 7.

³ E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 1991, s. 77.

entropię, wyłączenie napędu, zanik dynamiki, w konsekwencji śmierć kultury. Badacze, którzy skupiają uwagę na tendencjach uniwersalistycznych, na ogół je przeceniają, w istocie bowiem w kulturze wszystkich czasów i wszystkich zbiorowości mieliśmy i mamy do czynienia zarówno ze spłotem procesów uniwersalizacji, jak i różnicowania się kultur. Wbrew pozorom nowe technologie, nowe środki masowego przekazu jedynie ułatwiają kontakty między kulturami, budując to, co zwykle się nazywało „przestrzenią komunikacji” (dialogu kultur), natomiast procesy przyswajania, akceptacji i odrzucania treści komunikacji zależą od innych, licznych i mocno przeciwnych unifikacji czynników, tak że całkowita globalizacja kultury, a nawet tylko jej daleko idący stopień, wydaje się, przy jednoczesnej niesłabnącej tendencji do różnicowania się kultur, czystą fantazją.

Stanowisko takie nie zachęca bynajmniej do lekceważenia procesów dyfuzji kulturowej, czyli „bezpośredniego lub pośredniego przenikania elementów jednej kultury do drugiej, równoległe z migracją lub niezależnie od niej”⁴. Do niedawna dyfuzja kulturowa wymagała najczęściej kontaktu bezpośredniego między kulturami, to jest między nosicielami odmiennych elementów kulturowych. Dziś w tym procesie pośredniczą media, w szczególności telewizja i Internet; kontakt osobisty nie jest niezbędny. Ta niezmiernie znacząca różnica ułatwiła tak zwaną amerykanizację społeczeństw zachodniego świata, których kultury od kilku dziesięcioleci kształtowane są przez środki masowego przekazu, co doprowadziło do wygenerowania wspólnej kultury popularnej, zwanej także masową, ale niekoniecznie decyduje o zmianach kultur spoza kręgu cywilizacji zachodniej, te bowiem wyrastają z innych źródeł, a modyfikują się pod wpływem odmiennych bodźców wewnętrznych; wpływy zewnętrzne przyjmowane są w nich z dużymi oporami. Można w tej kwestii postawić tezę, że amerykanizacja kultur o korzeniach zachodnich bądź z dużą domieszką utrwalonych zachodnich wpływów, na przykład z czasów kolonialnych, przebiega dość płynnie, w innych przypadkach natrafia na bariery, często stawiane przez ideologie polityczne (Rosja, Chiny), i na ogół ma charakter powierzchowny. Przypadek Japonii, która zdaniem wielu badaczy uległa dogłębnej amerykanizacji/westernizacji, jest raczej jednostkowy i mylący⁵. Bardziej znaczące, w moim przekonaniu, są tu dość odmienne przykłady Filipin i Indonezji.

⁴ J. Bednarski, *Dyfuzja*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa – Poznań 1987, s. 63.

⁵ Zob. G. Mathews, *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, przeł. E. Klekot, Warszawa 2005.

Od tysiącleci ludzie reprezentujący rozmaite zbiorowości, kontaktując się ze sobą, zwracali przede wszystkim uwagę na różniące ich cechy kulturowe⁶. Odmienny ubiór, język, zachowania, zwyczaje czy jadło były równie uważnie obserwowane, jak na przykład kolor skóry czy barwa włosów. Podział na swoich i obcych – z gruntu kulturowy, oparty bowiem na kulturowych różnicach – wpływał na charakter kontaktów międzyludzkich, decydował o układach i sojuszach, o pokoju i wojnie. My, swoi – oni, obcy... inni. Obcość to odmienność kulturowa, ale też coś więcej; budzi niepokój, poczucie zagrożenia, skłania do reakcji obronnych, a nawet agresywnych (wszak najlepszą obroną bywa atak!). Nie skłania natomiast, tak sądzę, do prób – nawet ostrożnych – zrozumienia owego obcego, do poznawania jego kultury. Pojęcie „inności” zawiera w sobie ciekawość, pobrzmiwa w nim zachęta do poznania, do prób zrozumienia kultury obcych (owych odmienności), a nawet – przynajmniej potencjalnie – zakłada ono możliwość akceptacji różnic, może być wstępem do przejmowania obcych elementów kultury. Jeśli współcześnie istnieje zasadnicza, dominująca tendencja w kulturze ogólnoludzkiej, to widzę ją w tym, że coraz więcej społeczności porzuca postawę swój – obcy na rzecz ułatwiającej kontakty międzykulturowe postawy swój – inny.

Postawę taką z pewnością prezentuje zbiorowość mieszkańców Krakowa (bez wątplenia odnosi się to przede wszystkim do młodszych generacji i o nich głównie będzie tu mowa). Jest ona otwarta na świat, zainteresowana płynącymi z zewnątrz nowymi wzorami kulturowymi, skora do ich przyjmowania czy co najmniej testowania. Skłonność do intensywnego kontaktu z nosicielami innych kultur lub z innymi, nieznanymi sobie elementami kultury wynika z tradycji miasta, od wieków wielokulturowego, otwartego⁷. Dziś krakowianie, od ćwierćwiecza bez barier politycznych, otrzymują, głównie za pośrednictwem środków masowego przekazu, ale także poprzez liczne spektakle, mające miejsce w przestrzeniach miasta, wiedzę o innych kulturach. Mają możliwość zapoznania się z obcymi wzorami kulturowymi, mogą te wzory skonfrontować z własnymi, przyjmując bądź odrzuć, a także – co warto podkreślić, bowiem proces dyfuzji zawsze oznacza adaptację, nie

⁶ Zob. W. J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998. W szczególności rozdz. *Spotkania z Innością – u korzeni antropologii*.

⁷ Zob. R. Kantor, *Wielokulturowość miasta. Prolegomena do badań nad zróżnicowaniem kulturowym społeczności miejskiej Krakowa*, [w:] *Miasto – przestrzeń kontaktu kulturowego i społecznego*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, t. 8, red. I. Bukowska-Floreńska, Katowice 2004.

proste zapożyczenie – dostosować do własnych potrzeb, dokonać, w ramach owej adaptacji, zmian i przekształceń. Poniżej zamierzam pokazać, jak przebiegają te procesy, jakie są przyczyny odrzucania bądź przyjmowania owych nowych, innych wzorów kulturowych. Ograniczę się do wzorów kultury zabawy (i rozrywki), nie darmo bowiem jedna z wielu definicji zabawy przekonuje nas, iż jest ona „rodzajem kontaktów między ludźmi, wyrazem potrzeby wspólnego działania bądź przeżywania”⁸. W moich rozważaniach omawiane zabawy i rozrywki będą traktowane nie tyle jako sposób na poznanie Innych (tym problemom poświęciłem odrębny tekst⁹), ale raczej jako przykłady przebiegu procesów poznawania i odrzucania jednych oraz akceptacji i przyjmowania, a czasem przekształcania innych, nieznanych lub mało znanych, wzorów kulturowych; przykłady procesów określanych na gruncie etnologii i antropologii kulturowej jako dyfuzja kulturowa.

Materiał do przeprowadzonych poniżej analiz pochodzi głównie z obserwacji własnych, często tzw. uczestniczących; wiele też dały mi informacje zamieszczane na łamach lokalnej prasy.

ŚWIĘTY MIKOŁAJ, MIKOŁAJE, SANTA CLAUS – SEKULARYZACJA POSTACI; OD OBRZĘDU I ZWYCZAJU DO WIDOWISKA

Rozważania na temat przejmowania obcych wzorów kultury zabawy rozpoczną nieprzypadkowo od postaci św. Mikołaja. Od pierwszych dni grudnia, a nawet jeszcze wcześniej, co nawiasem mówiąc, stanowi obcy wpływ, gdyż w polskiej kulturze okres świąteczny rozpoczynał się dopiero po zakończeniu adwentu, w miejscach publicznych Krakowa pojawiają się akcenty świąteczne: choinki, świąteczne dekoracje sklepów, eksponowane są zabawki i sugerujące prezenty opakowania, a nawet słychać – głównie w supermarketach – kolędy i pastorałki. Na krakowskim rynku od lat królują – od końca listopada! – targi bożonarodzeniowe. Oczywiście pojawia się na nich i w wielu innych miejscach publicznych, zwłaszcza handlowych, św. Mikołaj (zazwyczaj już w wersji świeckiej, o czym poniżej), często

⁸ B. Sułkowski, *Zabawa. Studium socjologiczne*, Warszawa 1984, s. 7.

⁹ Zob. R. Kantor, *Zabawa w dobie społeczeństwa konsumpcyjnego. Szkice o ludyźmie, ludyźności i powadze, a w istocie jej braku*, Kraków 2013. W szczególności rozdz. VII: *Poznaj Innego poprzez zabawę, czyli nie trzeba jechać do Afryki, aby skosztować nasion baobabu*.

w towarzystwie urodziwych aniołków płci żeńskiej, które rozdają skromne prezenty oraz druki reklamowe. Coraz rzadziej słychać głosy krytyczne, przypominające, iż czas adwentu to nie okazja do konsumpcyjnego rozpasania i zabawy, lecz okres refleksji, zadumy, oczekiwania na narodziny Zbawiciela.

Targi bożonarodzeniowe to oczywisty wpływ podobnych imprez organizowanych na przykład w Niemczech, gdzie każde miasto, a nawet skromne miasteczko, organizuje je z wielką wystawnością. Zasadnicza różnica, jaką może zaobserwować uczestnik – obserwator z Krakowa – jest taka, że w Niemczech czy Austrii leją się strumienie grzanego wytrawnego wina, a w Krakowie obraża gardła pijących zbyt słodki grzaniec galicyjski.

Warto zacytować notkę prasową z 2005 roku, która stanowi zachętę do uczestnictwa w krakowskiej imprezie:

W niedzielę rozpoczynają się Targi Bożonarodzeniowe w Rynku Głównym. Firma Artim już ustawiła kioski i ozdoby. [...] W południe prezydent Krakowa dokona otwarcia targów. W godz. 10–12 zbierane będą od dzieci listy do św. Mikołaja. Powinny być pisane na niewielkich kartkach, do których trzeba doczepić około 25 cm sznurka. Listy dołączone będą do balonów i wysłane do nieba. W targach mogą brać udział kupcy z Polski i krajów Unii Europejskiej. Można oferować różnego rodzaju ozdoby choinkowe, artykuły ceramiczne i inne artykuły związane ze świętami Bożego Narodzenia. Będzie też bogata oferta kulinarna. Swój udział zapowiedzieli przedstawiciele z Kijowa i Norymbergi – miast zaprzyjaźnionych z Krakowem. Jak co roku, targom towarzyszyć będą imprezy kulturalne, m.in. korowód kolędników i pokazy obrzędów bożonarodzeniowych. [...] W niedzielę, 18 grudnia, w południe prezydent Krakowa dzielić się będzie z mieszkańcami i turystami opłatkiem, a dzień wcześniej o 17 wszyscy zaproszeni zostaną do śpiewania kolęd po angielsku¹⁰.

Nasuwa się kilka refleksji. O tym, że ze względów komercyjnych okres świąteczny został rozszerzony, że właściwie pochłonął i zmarginalizował adwent, już wspominałem. Warto jeszcze zwrócić uwagę na fakt, iż w opisywanej imprezie pojawiają się – w innych momentach niż w tradycyjnej kulturze polskiej – opłatek, kolędnicy i kolędy (o zgrozo, po angielsku!), co czyni ją po prostu wielkim, rozciągniętym na wiele dni widowiskiem folklorystycznym, zabawą dającą radość uczestnikom. Funkcja komercyjna i ludyczna targów bożonarodzeniowych nieomal całkowicie przestoniła inne,

¹⁰ *Mikołaj i kolędy po angielsku*, „Gazeta Krakowska” (dalej jako GK), 27–28 XII 2005.

a zwłaszcza funkcję sakralną, to jest ich związek z wielkim świętem. Poszczególne elementy rozgrywającego się widowiska ludycznego wywodzą się ze wspólnych chrześcijańskich, a częściowo i pogańskich, korzeni kultury europejskiej, stąd ogólna jego treść jest dostępna dla licznie uczestniczących w zabawie cudzoziemców, zarówno tych ze wschodu, jak i z zachodu. Widowisko mieści się zatem w kanonach wspólnej dla nich kultury popularnej, co więcej, zostało zaakceptowane przez krakowian. Nie razi (przynajmniej większości uczestników) fakt, iż na ich oczach elementy obrzędów i zwyczajów bożonarodzeniowych, składających się na ważną część polskiej kultury i budujących narodową tożsamość, zamieniają się w wyzbyte sacrum widowisko, zaspokajające hedonistyczną potrzebę zabawy – w jeszcze jeden wspólny dla Europejczyków i Amerykanów gadżet kultury popularnej. Widowiska podobne krakowskim targom bożonarodzeniowym to fundament wspólnoty zabawy, dowód, iż zabawa może być – przy pewnej redukcji treści i oderwania jej elementów od narodowych i chrześcijańskich tradycji – interkulturowa. Do niedawna było jednak inaczej: dla naszego gatunku wspólna była skłonność do zabawy, natomiast zabawy, w ogóle zachowania ludyczne, wyrażały raczej zróżnicowanie kultury niż jej uniwersalne cechy.

Wróćmy do św. Mikołaja, jednej z najbardziej ludycznych postaci europejskiej i amerykańskiej kultury. Zanim jednak taką postacią się stał, musiał się bardzo zmienić. Z szacownego biskupa w szatach liturgicznych, niosącego dary grzecznym dzieciom, przeistoczył się w... zbyt długo byłoby wyliczać, kim dziś jest. Zabawniej będzie zacytować Annę Monicką, która pisze, kim prawdziwy św. Mikołaj nigdy nie był.

Nie był wielkim krasnoludem w czapce z pomponem i ledwie dopinającym się na brzuszysku tużurku. Nie przybył z Dalekiej Północy, chociaż Rovaniem to dziś prawdziwa wylegarnia mikołajów. Ba, nigdy nie jeździł sankami zaprzęzonymi w renifery, z niejakim Rudolfem na czele, chociaż biura podróży oferują dzieciom i ich rodzicom taką właśnie atrakcję za kołem podbiegunowym. Jego agentami nigdy nie były elfy i generalnie nie miał żadnych agentów. Nie przeciskał się też przez komin, by podrzucić prezenty. Prawdziwy Mikołaj nie miał nic wspólnego z Laponią, a jego dzisiejszy wizerunek to jeden wielki marketingowy pic¹¹.

¹¹ A. Monicka, *Mikołaj nie z bajki*, „W sieci” 48, 2013.

Wiedzą to doskonale ludzie, którzy – jak ja – znają św. Mikołaja sprzed lat, dobrotliwego starca w szatach biskupich, jeżdżącego saniami (bywały wtedy obfite opady śnieżne!) po ulicach Krakowa 5 i 6 grudnia i rozdającego prezenty dzieciom z zamożniejszych rodzin. W biedniejszych to rodzice musieli pełnić jego rolę, podkładając śpiącym dzieciom pod poduszki skromne upominki, często okraszone ozdobnymi różgami. Były to piękne czasy, choć niekiedy św. Mikołaja usiłował zastąpić uzurpator ze wschodu, niejaki Dziadek Mróz, na szczęście tylko podczas spotkań noworocznych urządzanych na przykład w zakładach pracy dla dzieci pracowników. Dziadek Mróz zniknął dość szybko, niestety św. Mikołaja zastąpił importowany Santa Claus, czyli – jak piszą historycy – holenderski Sinter Klass, który został przez Amerykanów zaadaptowany, ale pod innym, ponoć łatwiejszym już do wymówienia imieniem¹². Ale ten holendersko-amerykański św. Mikołaj nie nosił biskupich szat, a zamiast na białym koniu, podróżował na pegazie.

Nowy życiorys – pisze Anna Monicka – dorobiła mu jednak dopiero Coca-Cola w 1931 r., gdy postanowiła Mikołajem zawojować świat. Jego postać bardzo sugestywną, bo wzorowaną na autentycznej osobie – emerytowanym sprzedawcy o nazwisku Lou Prentice – wykreował na zlecenie koncernu artysta Haddon Sundblom¹³.

W polskiej kulturze św. Mikołaj był czczony od zarania naszego chrześcijaństwa jako patron m.in. flisaków, żeglarzy, więźniów i jeńców wojennych, literatów, uczonych, piwowarów, młynarzy oraz cnotliwych panien na wydaniu. Strzegł także ludzi przed wilkami. Dopiero pod koniec XVIII wieku, jako import z Niemiec, pojawił się u nas zwyczaj obdarowywania przez postać wyobrażającą tego świętego dobrze uczącej się młodzieży, a karania różgami leniwej – symbolicznie na szczęście, bo prawdziwe różgi oczekiwały w szkole – i zyskał sobie wielki prestiż, najpierw w miastach, później także we wsiach¹⁴.

Taki św. Mikołaj pojawia się dziś w Polsce coraz rzadziej, zastąpiły go rzesze mikołajów. „Mikołaj” wygląda, jak możemy wyczytać w sarkastycznym artykule współczesnego publicyisty, „niczym patron nieumiar-

¹² A. Lazar, D. Karlan, J. Salter, *101 postaci, które zmieniły świat, choć nigdy nie żyły*, przeł. B. Gadomska, Warszawa 2007, s. 46–48.

¹³ A. Monicka, *Mikołaj...*, *op. cit.*

¹⁴ Zob. B. Ogródowska, *Mikołaj św.*, [w:] *eadem, Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce*, Warszawa 2000, s. 121–122.

kowej konsumpcji”¹⁵. I w istocie jest jej patronem i symbolem wszędzie tam, gdzie konsumpcja, w tym konsumpcja zabawy, stała się stylem życia, a także tam, gdzie ludzie aspirują – nawet bezskutecznie – do konsumpcyjnego życia, do radosnego pogrążenia się w zabawie, czyli niemal na całym świecie. Zaiste zdumiewa kariera tej osobliwej postaci, której dzieje to „multikulturowe poplątanie z pomieszaniem nie mające nic wspólnego ze średniowiecznym świętym”¹⁶. Zdumienie znacznie się zmniejsza, gdy przypomnimy sobie, że jest to „znak firmowy” koncernu Coca-Cola, którego produkty, tak samo jak mikołaj, opanowały cały świat. Trzeba tu jednak zauważyć, iż zarówno Coca-Cola, jak i mikołaj, znane w wielu kulturach, stoją jednak na zewnątrz tych kultur, zostały zaakceptowane, ale nie wprowadzone w obręb kultury, nie nastąpił proces adaptacji kulturowego elementu, nie pojawiły się nowe wzory zachowań, w których element ten odgrywałby znaczącą rolę. Trudno kwestionować potęgę reklamy, może ona rozpowszechnić wytwór kulturowy, tu owego coca-colowego „mikołaja”, ale nie jest w stanie spowodować, aby głębiej zadomowił się w konkretnej kulturze, egzystuje on na jej marginesie i ta jego egzystencja jest cały czas zagrożona. Bywa także, że nawet zmasowana reklama nie jest w stanie ulokować na rynku kultury konkretnego produktu, niepasującego albo mało pasującego do tej kultury. Przykładem jest tu dość efektowna kłapa Beaujolais Nouveau.

JAK BEAUJOLAIS NOUVEAU NIE ZDOBYŁ POLSKIEGO RYNKU KULTURY

W pierwszych latach po upadku PRL – pisze znawca win i kultury wina Ludwik Lewin – Beaujolais Nouveau miało wielkie powodzenie. Wejście na rynek cienkusza było prawie świętem państwowym. Bo to wino miało być szczeblem drabiny, po której „wracamy” do Europy, i to tak skutecznie, że dekomunizacja jest już niepotrzebna. Szcebel jak szcebel, tylko drabina prowadziła donikąd¹⁷.

Młode wino z Francji pojawiło się w Polsce i w Krakowie poprzedzone zręczną propagandą. Pisano o miejscu, skąd podchodzi, rozwodzone się

¹⁵ LS, *Zawsze ta Coca-Cola*, „Najwyższy Czas” 49, 2002.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ L. Lewin, *Beaujolais Nouveau est arrive*, „Do Rzeczy” 43, 2013.

nad sposobem jego produkcji i wreszcie nad walorami smakowymi, nie bez przyczyny podkreślano modę na nie na rynkach światowych.

Na rynki światowe – czytamy w notatce prasowej – trafiło wczoraj wino beaujolais nouveau rocznik 2002. To wino pochodzące z maleńkiego regionu Francji, w ciągu ostatnich lat podbiło największe rynki świata. [...] Tajemnica wyrobu młodego wina polega na tym, że całe, nieuszkodzone winogrona poddaje się procesowi macerowania i to właśnie wewnątrz nich odbywa się proces fermentacji. Specjalnie dobrana sadzonka „gamay” pozwala na szybką produkcję pierwociny, to znaczy wczesnego wina. Butelki beaujolais nouveau otwiera się w trzeci czwartek listopada. Zwyczaj ten jest kultywowany od roku 1985. Dzięki temu, że beaujolais nouveau jest pierwszym pojawiającym się na rynku winem oraz dzięki umiejętnie prowadzonej od lat kampanii promocyjnej, wino to należy dziś do najbardziej znanych trunków na świecie¹⁸.

O tym, jak świętowano Beaujolais Nouveau w Krakowie, wiele powie notka prasowa z 2003 roku.

Czwartek był dniem szczególnym. W trzeci czwartek listopada wszędzie na świecie rozpoczyna się oficjalnie sprzedaż wina produkowanego w Beaujolais. Wino z Beaujolais idealnie nadaje się na niezobowiązujące imprezy. „Jest lekkie, radosne i wprawia człowieka we wspaniałą nastrój” zapewnia Artur Dziurman, właściciel [...] Moliere [restauracja w Krakowie – R.K.]. „W naszym lokalu tradycją stało się świętowanie pierwszego dnia sprzedaży” [...]. Amatorów świętowania premiery Beaujolais Nouveau było w Moliere mnóstwo. Nic dziwnego – doświadczeni winiarze zapowiadają, że rocznik 2003 jest, w przeciwieństwie do poprzedniego, wyjątkowo aromatyczny i smakowity. Kamila i Anka i towarzyszący im Hamid przytakują: „Wino jest wyjątkowo dobre. Znakomicie się je pije”. Niestety, tegoroczne wino jest droższe od rocznika 2002. Każdy uczestnik wczorajszej imprezy otrzymał jeden kieliszek do spróbowania. Za każdy następny trzeba było zapłacić 6.50 zł. Cała butelka kosztowała 50 zł. – „Ale kolor i bukiet są tego warte” – zapewnia Artur Dziurman. To i tak ceny promocyjne. Normalnie za butelkę Beaujolais Nouveau trzeba zapłacić 100 zł. Chętnych na premierowe wino było całkiem sporo. [...] Beaujolais Nouveau miało wczoraj swoją premierę także w kilkunastu innych krakowskich restauracjach, m.in. w Cafe Camelot, Cherubino, Guliwerze, Cyrano de Bergerac. Wszędzie cieszyło się powodzeniem¹⁹.

¹⁸ G. Kościński, *Leśny aromat*, „Dziennik Polski” (dalej jako DP), 22 XI 2002.

¹⁹ *Zdrada młodego wina*, GK, 21 XI 2003.

Jeszcze kilka lat temu wydawało się, że przyjmie się w Krakowie zwyczaj organizowania „niezobowiązujących imprez” w restauracjach i kafejkach, przy młodym francuskim winie i francuskich piosenkach. O sposobie świętowania dni młodego wina beaujolais nouveau, sposobie, który spodziewano się zaszczepić w Polsce, tak mówił Antoni Edmund Bojanowski, prezes firmy Bojanowski Piwnice Win:

Beaujolais zawdzięcza swoją popularność fantastycznemu marketingowi, który jest porównywalny z tym, jaki ma Coca-Cola. 30 lat temu było to święto regionalne. Obchodzone głównie w Lyonie i okolicach. Tradycja nakazuje, by w trzeci czwartek listopada, kiedy wino pojawia się w obiegu, spotykać się w kafejkach i próbować nowego rocznika, przegryzając go lokalnymi przekąskami, np. pasztecikami²⁰.

Co zatem spowodowało, że – jak zauważa Lewin – „W Polsce w 2006 roku wypiliśmy 232 tys. butelek tego trunku, a w 2012 niewiele ponad 50 tys. butelek”²¹. Jak wytłumaczyć fakt, iż ludyczny zwyczaj spędzania wolnego czasu przy młodym francuskim winie, mimo reklamy i początkowych sukcesów, nie zadomowił się na dłużej, okazał się jedynie krótkotrwałą modą?

Przyczyn, jak sądzę, jest kilka. Po pierwsze, mieszkańcy Krakowa, jak w ogóle Polacy, nie gustują w spotkaniach towarzyskich w lokalach, wciąż jeszcze wolą takie spotkania urządzać w domach. Wynika to zarówno z tradycji, jak i z faktu, iż w minionych czasach komunistycznych warunków do takich spotkań nie było z powodu niewielkiej ilości i niskiej jakości lokali, jak i cen w nich panujących, które odstraszały większość ewentualnych klientów. Dziś niewiele się zmieniło, co prawda lokali jest więcej i są bardziej atrakcyjne, lecz i tak dzisiejsze koszty spotkań towarzyskich w nich urządzanych przekraczają możliwości większości członków społeczeństwa. Wyjątkiem są ludzie młodzi, chętniej uczęszczający do kawiarni i restauracji, ale i dla nich często ceny młodego wina są za wysokie. Kiedy minęła początkowa euforia, sztucznie wywołana moda na beaujolais nouveau, nastąpił krach. Dodatkowo, trzeba to jasno powiedzieć, młode wino niezbyt przypadło do gustu krakowianom, albo inaczej: jego smak nie korespondował

²⁰ D. Cosić, *Święto wina* (rozmowa z A. E. Bojanowskim, prezesem Bojanowski Piwnice Win), DP, 14 XI 2002.

²¹ L. Lewin, *Beaujolais...*, *op. cit.*

z ceną na tyle, aby skłonić ich do zaakceptowania zwyczaju czy wzoru ludycznego spędzania wolnego czasu przy butelce tego napoju.

Polska kultura lokowana jest wśród kultur „wódki i ciężkich alkoholi”²². Co prawda, w ostatnich latach wzrasta w Polsce spożycie piwa i wina, zmniejsza się natomiast – zwłaszcza w miastach – spożycie wódki. Jednakże trudno powiedzieć, aby polska kultura zwracała się w kierunku kultury wina – jeśli już widać jakąś w tym względzie tendencję, to polega ona na uplasowaniu się jej na pograniczu kultury wódki i piwa; wino wciąż pozostaje daleko w tyle za tymi napojami.

Dowodem na wzrost znaczenia piwa w polskiej kulturze jest fakt, iż przyjmuje się zwyczaj picia tego napoju w pubach (to dominujące dziś określenie w Polsce na miejsca picia piwa; do niedawna w ogóle nie było ono w użyciu), oraz rosnące zainteresowanie nie tylko młodzieży Dniem Świętego Patryka, tradycyjnym świętem irlandzkim, znanym nie tylko w samej Irlandii, ale – może nawet bardziej spektakularnie – obchodzonym w Stanach Zjednoczonych oraz w wielu innych krajach świata. Łatwo się zgodzić z twierdzeniem, że

Przypadający na 17 marca Dzień Świętego Patryka jest chyba najpopularniejszym [...] świętem na świecie. W tym dniu w wielu krajach odbywają się parady, nosi się zielone ubrania, podawane jest zielone piwo. Właśnie kolor zielony kojarzony z wiosną oraz trójlistna koniczyna, na której święty Patryk wyjaśniał ludziom istnienie Trójcy Świętej, są symbolami tego święta²³.

Jest sprawą dość tajemniczą, dlaczego akurat Dzień Świętego Patryka tak mocno od ostatnich lat ubiegłego wieku zaczął wpisywać się w kulturowy pejzaż Krakowa.

Nie wiadomo, czy to niepowtarzalny smak piwa, czy przenikliwy urok Zielonej Wyspy sprawiają, że od kilku lat narodowe święto Irlandii wypełnia tłumnie krakowskie puby, które w tym dniu organizują warsztaty tańca irlandzkiego, szkockiego i celtyckiego, serwują specjalnie barwione zielone piwo lub zieloną herbatę dla kierowców²⁴.

²² T. Paleczny, *Interpersonalne stosunki...*, *op. cit.*, s. 26–27.

²³ *Wszyscy jesteście Irlandczykami*, GK, 19 IV 2007.

²⁴ *Ibidem*.

Być może wyjaśnienie tego fenomenu – chodzi tu zarówno o zainteresowanie irlandzkim piwem, jak i irlandzkimi/celtyckimi tańcami – polega na wyższości piwa nad winem, zwłaszcza młodym, oraz na trudnych do uchwycenia sentymentach wynikających z przekonania o bliskości obu kultur, polskiej i irlandzkiej. Z pewnością nie chodzi tu o intensywność reklamy, bowiem mało skuteczna reklama *beaujolais nouveau* była – jak mi się zdaje – o wiele bardziej intensywna niż reklama irlandzkiego piwa i uroków spędzania wolnego czasu w pubach. A może po prostu zabawa przy kuflu irlandzkiego piwa jest mniej kosztowna niż wino w drogich restauracjach. Czynniki ekonomiczne musi być w tym przypadku wzięty pod uwagę.

WALENTYNKI I HALLOWEEN – AKCEPTACJA I PROTEST

Amerykański Halloween, sięgający do celtyckich tradycji święta zmarłych²⁵, niemający nic wspólnego z tradycjami chrześcijańskimi, krakowianom był znany do niedawna jedynie z filmów – horrorów. Od końca ubiegłego wieku pojawiły się w Krakowie zabawowe imprezy nawiązujące do tego święta, w jego amerykańskiej wersji. Początkowo miało to miejsce jedynie w szkołach językowych, jako ubarwienie lekcji angielskiego, oraz w szkołach z angielskim językiem wykładowym. Popularność tych zabaw raczej nie wykraczała poza wymienione miejsca, choć prasa krakowska chętnie o nich, jak i w ogóle o święcie Halloween donosiła, czasem nawet w zaskakującym kontekście. W roku 2003 ukazała się w „Gazecie Krakowskiej” notatka:

Moskiewskim szkołom zabroniono obchodzenia święta Halloween. Oficjalne pismo w tej sprawie Moskiewski Departament Edukacji wystosował do szkół w lutym. W rozporządzeniu wyjaśniono, że „istnienie w obchodach treści religijnej [...] a także kultu śmierci i jej personifikacji jest sprzeczne ze świeckim charakterem kształcenia w [rosyjskich – R.K.] państwowych placówkach szkolnych i szkodliwe dla psychicznego i duchowo-moralnego zdrowia uczniów”. Halloween – coraz popularniejszy i w Polsce – dociera wszędzie, nawet pod wodę²⁶.

²⁵ Na temat Halloween zob. np. Ch. Hole, *A Dictionary of British Folk Customs*, London 1976, s. 128–134; G. Long, *The Folklore Calendar*, London 1996, s. 201–202.

²⁶ *Jutro Halloween*, GK, 30 X 2003.

Notka była ilustrowana zdjęciem pokazującym Konkurs Podwodnej Dyni na Florydzie.

Typowe obchody święta Halloween w Krakowie prezentuje, a w zasadzie i propaguje, Amerykańska Szkoła Międzynarodowa:

Jak przystało na szkołę amerykańską i zgodnie z tradycją zza oceanu obchodzono święto duchów zwane Halloweenem. W ostatnim dniu października wewnątrz placówki przy ulicy Warneńczyka królowały dynie oraz fantazyjne stroje wychowanków i personelu. [...] – „W Stanach Zjednoczonych żarty z okazji Halloween wiążą się z udekorowaniem domu sąsiada lub jego samochodu rolkami papieru toaletowego” – wyjaśnia nauczycielka, Gael Reilly. – „Tradycja tego święta określana jest jako *trick or treat* [psikus albo poczęstunek – R.K.]. Jeżeli nie możesz niczym poczęstować odwiedzających cię sąsiadów, musisz spodziewać się psikusa z ich strony”. Z okazji obchodu Halloween na dzieci w szkole przy Warneńczyka czekały rozmaite zabawy. Były więc do zjedzenia wiszące na sznurkach jabłka, które należało ugryźć bez pomocy rąk. Między klasami trwała rywalizacja, która z grup przygotowuje najatrakcyjniejszą dynię [...]. – „Święto Halloween trudno porównać z tradycjami obowiązującymi w Polsce” – mówi nauczycielka amerykańskiej szkoły. – „W Stanach Zjednoczonych jego obchody mają odegnąć z domu złe duchy i zapewnić sobie opiekę ze strony zmarłych”²⁷.

Rzeczywiście, Halloween jest całkowicie sprzeczny z polskimi zwyczajami odnoszącymi się do zmarłych. Wbrew opinii niektórych publicystów w Polsce nie jest obchodzone Święto Zmarłych. Chrześcijańskie obchody dnia Wszystkich Świętych i Dnia Zadusznego (uporczywie w okresie komunizmu nazywanych w mediach Świętem Zmarłych, co spowodowało, że forma ta utrzymała się także w mowie potocznej wielu Polaków) w żadnym stopniu nie nawiązują do przedchrześcijańskich tradycji, nie wiążą się z przekonaniem, że zmarli przebywają w postaci duchów na ziemi, czy z wiarą w gromadzenie się w tych dniach demonów, czarownic i tym podobnych postaci folklorystycznych. Oczywiście, można traktować Halloween wyłącznie jako zabawę, ale podejrzewanie tego święta o przemycanie kultu śmierci i wiary w duchy ma pewne podstawy. Stąd rozmaite próby przeciwdziałania narastającej popularności Halloween w polskich szkołach, która to popularność głównie wynika z atrakcyjności święta, daje ono bowiem okazję do przebierania się, co – jak wiadomo – jest jednym

²⁷ *Poczęstunek albo psikus*, GK, 2 XI 2004.

z ulubionych zajęć dzieci. Halloween doczekał się w Krakowie ciekawej i godnej uwagi badacza ludyczności riposty.

Ponad 50 postaci z zaświatów nawiedziło z samego rana Młodzieżowy Dom Kultury im. K. I. Gałczyńskiego na Kurdwanowie. Wszystko za sprawą IV Krakowskiego Zlotu Duchów i Duszków. Choć ranek to pora dla duchów „nieładzka”, zjawy bawiły się wyśmienicie. Prezentowały na scenie najnowsze trendy mocy, tańczyły i – oczywiście – straszyły. [...] „Imprezę organizujemy zawsze przed Dniem Zmarłych [przypominam, nie ma takiego dnia w polskiej kulturze! – R.K.], aby się dzieciom utrwaliło, ale zabawa ta nie ma nic wspólnego z Halloween” – zastrzega Bogumiła Pamuła, organizator zlotu. – „Adresujemy ją do uczniów V i VI klasy szkół podstawowych oraz gimnazjów. Dzieci – oczywiście – rywalizują ze sobą. Ich zadaniem jest przygotowanie najciekawszych strojów duchów z literatury, baśni lub z własnej fantazji. Ponadto mają przedstawić na scenie 5-minutowy program artystyczny”²⁸.

Podtytuł notatki prasowej brzmiał *Zamiast Halloween*. Rzeczywiście od kilku lat nasila się ruch mający na celu powstrzymanie rozprzestrzeniania się zabaw halloweenowych w polskich przedszkolach i szkołach. Ruch ten bardzo silnie dał o sobie znać pod koniec 2013 roku – w tym okresie zaczęto mocniej propagować alternatywne i zgodne z polską i chrześcijańską tradycją, a jednocześnie ludycznie atrakcyjne sposoby obchodów dnia Wszystkich Świętych.

Krytyka Halloween najdobitniej wybrzmiała w liście pasterskim ks. abp. Marka Jędraszewskiego, ówczesnego metropolity łódzkiego.

[...] mamy do czynienia w świecie zachodnim, w tym także i w Polsce, z wyraźnym nawrotem pogańskich praktyk, między innymi w postaci propagowanego w wielu szkołach, a nawet przedszkolach, tak zwanego święta Halloween. Należy w pełni uświadomić sobie fakt, że swymi korzeniami Halloween sięga do pogańskich obchodów święta duchów i celtyckiego boga śmierci. Jest zatem świętem z gruntu antychrześcijańskim. Dlatego też osoby prawdziwie wierzące nie powinny w nim uczestniczyć, nawet w formie zabawy, a rodzice i wychowawcy powinni chronić dzieci i młodzież przed obrazami grozy i strachu związanymi z tym pseudoświętem. Nie ulega przy tym żadnej wątpliwości, że wprowadzanie dzieci i młodzieży, a nawet i części dorosłych, w praktyki Halloween jest niezgodne z nauką Kościoła. [...] Zdecydowanie krytyczne podejście

²⁸ *Zjawy na Kurdwanowie*, DP, 28 X 2004.

do „święta Halloween” jest tym bardziej niezbędne, że dla niektórych łączy się ono nawet z kultem szatana, ojca wszelkiego zła, grzechu i śmierci²⁹.

Z tymi bardzo mocnymi słowami, wypowiedzianymi z punktu widzenia doktryny Kościoła katolickiego, korespondują również krytyczne wypowiedzi świeckie. Zwracają one uwagę nie tylko i nie tyle na antychrześcijańskie wątki w obchodach Halloween, ale także na treści tego zwyczaju, treści, które mogą być niebezpieczne dla dzieci i młodzieży: groza, przemoc, irracjonalizm.

Krytycy Halloween – pisze Robert Tekieli – zwracają uwagę, iż zabawowe używanie symboliki związanej ze śmiercią i magią oswaja społeczeństwa z okultyzmem i współtworzy klimat, w którym od dziesięcioleci w zachodniej kulturze rośnie nurt irracjonalny, czego przejawami są setki miliardów dolarów wydawanych przez Europejczyków na usługi wróżek i jasnowidzów³⁰.

Interesująca sytuacja próby osadzenia w polskiej kulturze obchodów Halloween, traktowanych przez jego propagatorów jako „dobra zabawa”, napotkała zdecydowany opór znacznej części społeczeństwa. Co okaże się silniejsze: czy ten opór, czy dążenie części Polaków (walka trwa na forach internetowych i tu, zdaje się, stan zmagania jest remisowy) do modnej na świecie zabawy, choćby potępianej z pozycji chrześcijańskich i ogólnokulturowych? Dziś nie umiem wskazać zwycięzcy, wydaje mi się jednak, że moda na ten rodzaj zabawy jest niewystarczającą przesłanką, aby skłaniać się do twierdzenia, iż nowy wzór zabawy, zabawy halloweenowej, ma w Polsce przyszłość.

Ciekawą reakcją na Halloween są uroczystości religijne, nie bez elementów ludycznych, zwane Holy Wins, czyli Święty Zwycięża.

W coraz liczniejszych miastach w Polsce 31 października, w wigilię święta Wszystkich Świętych organizowane są wieczory modlitewne, czuwania i procesje z relikwiami świętych. [...] W niektórych miastach po procesji młodzież organizuje zabawy. W innych, np. w Mysłowicach Brzęczkowicach, marsz zostanie zakończony koncertem uwielbienia w wykonaniu zespołu Jego Band. W tym roku w diecezji bielsko-żywieckiej młodzież już po raz siódmy organizuje

²⁹ Zob. np. *Halloween ma grunt antychrześcijański*, „Nasz Dziennik”, 28 X 2013; s. M. Pawlik OP, *Halloween, czas złych duchów*, „Nasz Dziennik”, 30 X 2013.

³⁰ R. Tekieli, *NIE dla Halloween*, „Gazeta Polska Codziennie”, 24 X 2013.

„Korowód świętych”, procesję z relikwiami swoich patronów połączoną z prezentacją ich drogi do świętości. Kolorowy korowód przechodzi ulicami Bielska-Białej zawsze w ostatnią sobotę października. I tym razem, w sobotę 27 października, świętym znakom towarzyszyć będzie młodzież przebrana za swoich patronów. Jak deklarują organizatorzy, uroczystość jest odpowiedzią rodzimej tradycji kościelnej na nachalnie promowane, obce nam kulturowo obrzędy Halloween³¹.

Również w Krakowie pojawił się ten nowy zwyczaj, choć jest jeszcze niezbyt popularny.

Zmagania zwolenników Halloween z obrońcami polskiej i chrześcijańskiej tradycji warto obserwować z kilku co najmniej powodów. Mają one charakter kulturotwórczy (powstał i rozszerza się nowy zwyczaj Holy Wins i inne obchody rodzące się w ramach protestu wobec Halloween), są dowodem, iż kultura popularna, upowszechniana przez dominujące środki masowego przekazu, natrafia jednak na bariery budowane przez inne, konkurencyjne wobec niej kultury, tu na przykład żywą kulturę chrześcijańską; ponadto pozwalają zauważyć, jak wciąż znaczący dla ludzi jest argument, iż narzucane, nawet najbardziej atrakcyjne nowe wzory zabawy nie pasują do naszej, narodowej kultury.

Odmienne przyjęte zostało w Polsce i tym samym w Krakowie inne nowe święto i związane z nim wzory zabawy; święto jeszcze dwie, trzy dekady temu zupełnie u nas nieznanne: Dzień Świętego Walentego (14 lutego), inaczej zwany walentynkami bądź, a właściwie najczęściej, Dniem Zakochanych. Święto to od strony ideowej zdaje się nie budzić kontrowersji; jest powszechnie akceptowane zarówno ze względu na patrona (św. Walentego) – to istotny argument dla chrześcijańskich tradycjonalistów, jak i ze względu na adresata, czyli zakochanych – co cieszy z kolei zwolenników liberalizmu. Wszyscy jednak atakują walentynki z powodu ich komercjalizacji.

Walentynki to nie tylko święto zakochanych – celnie pisze Anna Zboińska – ale również finansowe żniwo dla tysięcy firm zajmujących się produkcją, usługami i handlem. Na nowej, bo liczącej sobie w Polsce 15–18 lat, tradycji miliony zarabiają kwaciarnie, cukiernie, restauracje, kina, a także spółki telekomunikacyjne czy linie lotnicze. Już na kilka dni przed walentynkami ich obroty wzrastają o 5–30 proc. Walentynki to jedno z trzech świąt w roku, przy okazji których

³¹ *Idem, Holy Wins zamiast Halloween, „Gazeta Polska Codziennie”, 26 X 2013.*

wydajemy najwięcej na prezenty i gadzety. W tym roku portfele zakochanych schudną o 1,5 mld złotych. To wprawdzie mniej niż przeznaczaliśmy na prezenty w Boże Narodzenie, ale kwota, jaką wydajemy z okazji dnia zakochanych, będzie prawie o 20 proc. wyższa niż rok temu³².

Polakom, a prawdopodobnie jeszcze bardziej krakowianom, którzy uchodzą za szczególnie oszczędnych, daleko do Amerykanów, którzy statystycznie na prezenty walentynkowe wydają 130 dolarów, o czym wspomina autorka artykułu, ale polskie 100 złotych też się liczy. Nic więc dziwnego, że medialna promocja walentynek jest niezwykle rozbudowana, co oczywiście przyczynia się do rosnącej w Polsce popularności tego, rozprzestrzeniającego się na świecie, początkowo tylko amerykańskiego święta. Można zatem powiedzieć, że walentynki to święto nie tylko zakochanych, ale również, a może przede wszystkim, święto konsumpcji. Wydaje się, że społeczeństwo polskie, przynajmniej jego znacząca część, w dniu tym świętuje radość z przynależności do świata kultury konsumpcji, do którego przez dziesięciolecia bezskutecznie aspirowało.

W każdym kraju, gdzie zadomowiły się walentynki, obchodzone są one nie tyle wedle schematu amerykańskiego (wydaje mi się, że takiego schematu w ogóle nie ma), ile raczej wedle zwyczajów miejscowych, a nawet zgodnie z fantazją lokalną. Z ogromnej liczby imprez organizowanych z okazji walentynek w Krakowie zwrócę uwagę na dwie, wyróżniające się oryginalnością. Są to „śpiewanie na poczcie” i „walentynkowy tramwaj”.

Przez dwie godziny w sobotę, w holu Poczty Głównej, rozbrzmiewały piosenki o miłości, śpiewane przez artystów kabaretu Loch Camelot, którzy wspólnie z prezesem Stowarzyszenia Przyjaciół Polskiej Piosenki Waldemarem Domańskim już po raz siódmy zaprosili na lekcję śpiewania. A że 14 lutego to walentynki, zatem rozbrzmiewały słowa o miłości – te z międzywojnia, jak *Miłość ci wszystko wybaczy*, *Na pierwszy znak*, i te bardziej współczesne, by tylko *Jej portret*, *Takie ładne oczy* czy *Wszystko mi mówi, że mnie ktoś pokochał* lub *Do zakochania jeden krok* przypomnieć. [...] Chętni mogli też sami śpiewać, co nagradzano stosownymi upominkami. Kto chciał, mógł też opuszczając rozśpiewany

³² A. Zboińska, *Zakochani mają święto, a polski biznes kwitnie*, GK, 11 II 2008. 19 lutego 2014 roku pojawiła się w „Gazecie Polskiej Codziennie” notka, iż, jak wynika z badań GfK Polonia, „81 proc. Polaków uważa, że w obecnych czasach walentynki są świętem producentów i handlowców, prowadzącym do zwiększenia ich sprzedaży, a nie dniem łączącym ludzi”.

urząd pocztowy (który w tym czasie działał – obsługiwał klientów), otrzymać stosowny stempel okolicznościowy z czerwonym sercem i napisem: „Każdemu wolno kochać – Walentynki z Poczta, 14.02.2004”³³.

Równie oryginalnym i sympatycznym pomysłem walentynkowym jest doroczny „walentynkowy tramwaj”, inicjatywa „Gazety Krakowskiej” i Miejskiego Przedsiębiorstwa Komunikacyjnego.

Śpiew, muzyka, poczęstunek i prezenty – czytamy w „Dzienniku Polskim”. – To wszystko czekało na każdego, kto wczoraj wsiadł do specjalnego, walentynkowego tramwaju, który przez kilka godzin jeździł ulicami Krakowa. Trasa przejazdu biegła dookoła Plant oraz do Cichego Kącika – jak mówił konferansjer – miejsca zacisznego, idealnego do spotkania wymarzonej miłości. „Czekaliśmy na tę przejażdżkę już od soboty, bo każda okazja jest dobra do zabawy, a my jesteśmy otwarci na wszystkie ciekawe pomysły” – opowiadają Marta i Włodzimir – zakochani od ośmiu miesięcy. [...] „Kiedyś nie lubiłem walentynek, ale coś w tym jest, że miłość wszystko zmienia i zaczyna się obchodzić to święto” – mówi Piotr, zakochany w Karolinie od dwóch lat. [...] Każdy pasażer „Zakochanego Tramwaju” został poczęstowany kawą z kawiarni Tribeca oraz ciasteczkami z cukierni Michalscy. Kto chciał, mógł tańczyć i śpiewać miłosne przeboje wspólnie z zespołem Loch Camelot. Na najodważniejszych czekały drobne prezenty od krakowskiego MPK. „Ten tramwaj to naprawdę fajny pomysł” – podsumowali Karolina i Krzysiek. – [...] „Bardzo nam się podobało i choć nie obchodzimy walentynek, to mogliśmy ciekawie spędzić czas” – dodali³⁴.

Jak widać, są tacy, którzy mimo – a może właśnie z powodu – medialnego nacisku walentynek nie obchodzą. Najczęściej, jak sądzę, jest to demonstracyjny przejaw oporu wobec bezwstydnej komercjalizacji tego święta, święta, które – zdaniem wielu osób – winno odznaczać się pewną intymnością korespondującą z uczuciem, jakim jest miłość. Komercjalizacja walentynek często łączy się z podażą budzących opory estetyczne prezentów.

Coraz brzydsze i coraz droższe – tak najkrócej można określić większość typowo walentynkowych upominków. W przypadku niektórych trudno dociec, co mają wspólnego ze świętem zakochanych. [...] Walentynkowa biedronka, tłuściutka jak prosiak, z sercami zamiast skrzydeł leży na wystawie jednego ze sklepów papierniczych w Podgórzu. Śmieją się z niej dzieci. „Patrz, leży

³³ *Każdemu wolno kochać*, DP, 16 II 2004.

³⁴ *Tramwaj pełen zakochanych*, DP, 15 II 2006.

z dziobem w glebie. Wygląda, jakby się spiła” – naigrawają się z maskotki dwaj chłopcy. Biedronka rzeczywiście tak wygląda, w dodatku kosztuje 7,99 zł i według zapewnień sprzedawczyni jest już ostatnia w sklepie. Wszystkie pozostałe ponoć sprzedały się znakomicie³⁵.

Owe „koszmarki od serca”, jak zostały nazwane w prasowej notatce, są – zdaniem krytyków walentynek – nie tylko przejawem złego gustu, ale także dowodem bezkrytycznego ulegania przez polskie społeczeństwo wpływom masowej kultury amerykańskiej, dowodem szkodliwej amerykanizacji naszej kultury. Szyderstwa z walentynek na nic się jednak zdają, święto to na dobre zadomowiło się w kulturze miejskiej Krakowa.

To zadomowienie nie oznacza bynajmniej automatycznego powodzenia innych okołovalentynkowych zwyczajów, nawet jeśli stoi za nimi światowa moda. Przykładem są „kłódki miłości”. Zupełnie nowy zwyczaj zawieszania kłódek z napisami miłosnymi na moście, a właściwie na nowej Kładce Ojca Bernatka na Wiśle, pojawił się w Krakowie i w kilku innych miastach w Polsce jako echo mody, która powstała w Rzymie w 2004 roku.

Wszystko zaczęło się we Włoszech – czytamy w artykule Jakuba Sokołowskiego. – I to nie byle jak, bo od bestsellerowej powieści Federica Mocchi *Trzy metry nad niebem*. [...] We wstępie do powieści autor opisuje zmyśloną legendę, wedle której kochankowie pragnący unieśmiertelnić wzajemną miłość przykuwali do mostu Ponte Milvio w Rzymie łańcuchy i kłódki. Klucze wrzucali zaś do rzeki. Rytuał ten miał sprawić, że nigdy się nie rozstaną. Najpierw w Rzymie, a potem na całym świecie tysiące ludzi zaczęły obwieszać mosty kłódkami³⁶.

Moda na kłódki zawieszane na mostach świadczy o potędze Internetu, skłonności ludzi do naśladownictwa, a może także o romantycznym

³⁵ *Koszmar od serca*, DP, 13 II 2005.

³⁶ J. Sokołowski, *Nowa świecka tradycja*, „Po sąsiedzku”, luty 2012. Wikipedia nieco inaczej przedstawia genezę tego zwyczaju, który ma pochodzić z Florencji, a został spopularyzowany przez Federica Mocchię w powieści *Ho volia di te* (2006). W Polsce zwyczaj znany jest w 18 miastach (dane z 2016 roku), https://pl.wikipedia.org/wiki/K%C5%82%C3%B3dka_mi%C5%82o%C5%9Bci (dostęp 11 XII 2016). Zwyczaj jest przedmiotem nie tylko dyskusji w internecie, ale także szyderstw: „Zawieście je [kłódki] sobie na szyi!”. O światowym zasięgu zwyczaju świadczy fakt, iż w lutym 2014 roku w RPA, w Parku Narodowym Tsitsikamma, u ujścia Rzeki Sztormowej, na jednym z trzech słynnych wiszących mostów, zobaczyłem około 20 kłódek, mocno sfatygowanych falami Oceanu Indyjskiego wpływającymi w głąb lądu.

charakterze jakiejś części współczesnej młodzieży, która swoje uczucia obwieszcza, w okolicach święta walentynkowego, umieszczając na mostku kłódki.

Przeróżne są kształty i kolory kłódek. Od najzwyklejszych stalowych kłódek z logo producenta, po wymyślne, w kształcie żółwi, serc czy kwiatów. Niektóre zawieszane na szybko, spontanicznie. Można to poznać po imionach nakreślonych nierówno flamastrem lub korektorem. Po innych zaś widać, że zakochani przygotowywali się specjalnie do tego rytuału. Na eleganckich kłódkach wygrawerowano złożone napisy. Na „Bernatce” można się natknąć na interesującą formę oświadczeń. Gdzieś pośrodku kładki wiszą trzy splecione ze sobą kłódki. Jako pierwszą powieszono dużą, złotą, niewyróżniającą się spośród innych, z napisem „Marta i Krzysz”. Do niej przyczepiono szarą, też całkiem sporą, na której mieści się pytanie – „Martuś, wyjdiesz za mnie?”. Do niej zaś przypięto trzecią, malutką, z krótkim „Tak”. [...] Są też ślady nieszczęśliwych historii. W barierce nie brakuje miejsc, gdzie kraty są powyłamywane. Czyżby romantyczne przyrzeczenie się nie spełniło, a byli kochankowie zakradli się nocą, by pozabierać kłódki?³⁷.

Czy zwyczaj ten przetrwa dłużej, utrwali się jako wzór wyznawania uczuć, a także wzór walentynkowej zabawy, trudno spekulować. Czas to pokaże.

TANIEC – MEDIUM KULTURY

Ostatnie lata upłynęły w Krakowie pod znakiem tańców irlandzkich, argentyńskiego tanga, brazylijskiej capoeiry. Tak przynajmniej wynika z entuzjastycznych doniesień krakowskiej prasy. Czy moda na wymienione tańce oznacza pojawienie się w Krakowie nowych wzorów zabawy? Wiemy już, że obchody Dnia Świętego Patryka nie mogą udać się bez irlandzkiego zielonego piwa – libacjom zaś towarzyszą irlandzkie tańce. Są one dość proste i łatwe, wymagają jednak solidnej kondycji. Czy ich atrakcyjność wynika jedynie z mody? Czy taniec jest, jak sądzą niektórzy badacze, uniwersalnym językiem ludzkiego gatunku? Językiem, dzięki któremu otwiera się przed nami obca kultura?

³⁷ *Ibidem*.

Trzeba mieć nie lada kondycję, żeby choć przez kilka minut zatańczyć taniec irlandzki. W Krakowie odbyły się Międzynarodowe Zawody Taneczne Ista Feis 2010. Kraków jest polską stolicą tańców irlandzkich. W Nowohuckim Centrum Kultury odbyły się niezwykle zawody taneczno-sportowe: na scenie swój kunszt zaprezentowało blisko 300 tancerzy z różnych grup wiekowych. [...] W Polsce jest kilka świetnych szkół tańca, stworzyły się też zawodowe zespoły, które najlepiej popularyzują tę dyscyplinę. Tancerki występowały w specjalnie dobranych strojach i perukach. – „U nas tego nie widać, ale w Anglii stroje są zależne od mody i co roku się zmieniają. Taki kostium kosztuje tyle co mały samochód” – wyjaśnia Dorota Czajkowska. – „Do tego jeszcze musi być peruka i specjalne buty”³⁸.

Niektóre imprezy prezentujące kulturę celtycką, nie tylko irlandzką, ale i szkocką, mają bardziej zróżnicowany repertuar, nie ograniczają się do tańców etnicznych.

Jak z 6 metrów kraciastego materiału ułożyć tradycyjny kilt, z czego składa się ubiór dudziarza, także jak tańczyć Szkoci – można się było dowiedzieć na Wieczorze Szkocekim z okazji dnia św. Andrzeja (patrona Szkocji), który odbył się w sobotę wieczorem w Centrum Sztuki Współczesnej „Solvay”. Impreza, zorganizowana przez Dom Kultury „Podgórze”, zgromadziła pełną salę widzów. Młodzi i trochę starsi z entuzjazmem przyjęli występ orkiestry dudziarskiej „Częstochowa Pipes and Drums” oraz jej kierownika Tomasza Ujmy, który opowiedział o historii Szkocji, Szkotach i dudach. Okazało się, że orkiestra zaprezentowała typowo wojenną muzykę. Ubrany w wojskowy mundur dudziarz Ujma wyjaśnił, z czego składa się i do czego służy każdy element tradycyjnego stroju, a także co regulamin mówi o kilcie³⁹.

Tak czy inaczej, głównym punktem programu były tańce szkockie.

Instruktorzy ISTEY Szkoły Tańca Szkockiego i Irlandzkiego zaprosili widzów do nauki kroków jednego z tańców. Zainteresowanie takimi warsztatami przerosło oczekiwania organizatorów. Chętni zapełnili całą scenę. – „Pięta, palce, pięta, palce” – padały komendy. Po 20 minutach uczniowie skakali już tak rytmicznie, jak należy. Instruktorzy obiecali, że na zakończenie wieczoru odbędą się kolejne warsztaty, a jeśli i tego będzie widzom mało – zaprosili na zajęcia do swojej szkoły. Świeżo upieczeni „szkoccy” tancerze z żalem wracali na widownię⁴⁰.

³⁸ *Tańce irlandzkie*, DP, 1 II 2010.

³⁹ *Szkocekie skakanie*, DP, 22 XI 2004.

⁴⁰ *Ibidem*.

Impreza miała, jak widać, także wymiar reklamowy, przyciągała kandydatów do licznych w Krakowie szkółek tańca celtyckiego. Nie da się przeczyć faktu, że opisana impreza i inne podobne nie tylko propagują do niedawna mało u nas znaną kulturę celtycką, ale również upowszechniają wzór aktywnej zabawy. Widzowie bowiem nie dość, że są zabawiani, sami wykazują aktywność. Dotyczy to nie tylko dzieci – w tańcach bierze udział również młodzież, często także dorośli.

Od roku 2004 w Krakowie odbywa się Celtyckie Lato. Jest to cykl imprez, który ma pokazać, jak

„[...] różnorodna jest kultura celtycka. Mało kto wie, że składają się na nią tradycje szkockie, irlandzkie i bretońskie. Szczególnie te ostatnie niemal zupełnie nieznanne” zachęca Marta Guzy ze Szkoły Tańca Irlandzkiego i Szkockiego ISTA, który współorganizuje imprezę⁴¹.

Głównym organizatorem jest Nowohuckie Centrum Kultury. Impreza adresowana jest przede wszystkim do dzieci i młodzieży, odbywa się w okresie wakacyjnym. Składają się na nią wystawy fotograficzne, popularne wykłady i odczyty oraz oczywiście kursy tańców celtyckich. W trakcie tygodnia, bo tyle trwa Celtyckie Lato, można także posłuchać irlandzkich legend i baśni, powycinać bretońskie koronki, ubrać kilt i pomalować celtyckie kolorowanki. Dodatkowo zdarzają się niespodzianki, na przykład dzieci odwiedza hodowca szkockich psów pasterskich i jego owczarki.

Propagowanie celtyckiej kultury w Krakowie trwa już niemal od trzech dekad, skutki są – moim zdaniem – więcej niż widoczne, choć trzeba zauważyć, że propagowanie to polega na eksponowaniu najbardziej efektywnych elementów kultury, zwłaszcza tańca. Podobnie dzieje się z kulturami latynoamerykańskimi, które w Krakowie reprezentują również tańce, m.in. tango, salsa, samba oraz capoeira.

Zacznijmy od salsy, tańca, którego nazwa według legendy, a może tylko anegdota, pojawiła się w Nowym Jorku w latach 60. ubiegłego wieku. Salsa to właściwie nazwa ostrego sosu do mięs, dziś termin ten kojarzy się jednak nieuchronnie z żywiołowym tańcem.

„Ten taniec to nie tylko świetna zabawa, pozwalająca zachować dobrą kondycję i wygląd. Salsa może mieć również terapeutyczny wpływ na duszę” – dowodzi

⁴¹ *Bretońskie koronki i szkockie owczarki*, DP, 28 VIII 2004.

25-letnia Małgorzata Starzyńska. Salsa pojawiła się w słowniku Polaków już kilka lat temu, ale dopiero od ubiegłego roku zawładnęła ich duszami. Jak grzyby po deszczu powstają kluby salsy, warsztaty, na których zgłębia się jej tajniki, szkoły z regularnymi kursami dla początkujących i zaawansowanych. Wyznawców salsy przybywa w tempie geometrycznym. [...] To również styl bycia i życia. Ci, którzy ulegli czarowi salsy, tworzą specyficzną kulturę. Są nawet posądżani o sekciarstwo⁴².

I dalej, zdaniem Grażyny Starzak:

Modę na salsę upowszechnił w Polsce Jose Torres, Kubańczyk z pochodzenia, który ożenił się z Polką i w Tychach założył własną orkiestrę, grającą latynskie rytmy. To on wraz z żoną założył pierwszą szkołę tego tańca i był organizatorem pierwszego polskiego kongresu salsy. Uczestniczyło w nim około 400 osób z całego kraju. Dziś na festiwalu przyjeżdża nawet kilkadziesiąt tysięcy osób. Czym wytłumaczyć tak duże zainteresowanie salsą? Jose Torres twierdzi, że Polacy, podobnie jak Kubańczycy, mają temperament i lubią się bawić. A salsa jest dla nich sposobem na życie w atmosferze ciepła i bezinteresownej życzliwości, której nam na co dzień brakuje⁴³.

Mieszkańcy Krakowa w roku 2004 – rok ten z pewnością można przyjąć za początek wielkiego zainteresowania w tym mieście kulturą, a w szczególności tańcem latynoamerykańskim, co powiązać należy nie tylko z reklamową akcją szkół tańca tego rodzaju, lecz również z następstwem oficjalnych związków miasta z ekwadorską stolicą Quito (miasto partnerskie Krakowa) – mieli okazję uczestniczyć w pierwszych w naszym mieście Dniach Kultury Latynoamerykańskiej, którego główne wydarzenia odbyły się na Rynku Głównym.

Zagrało ponad sto bębnow, w powietrzu fruwały ogniste pochodnie, a wszyscy tańczyli salsę. [...] Impreza rozpoczęła się paradą prowadzoną przez zielonego smoka, za którym kroczyła ubrana w skąpy strój rodem z Rio piękna dziewczyna. Za nimi szli ubrani w barwne poncza Indianie i wszyscy miłośnicy Ameryki Południowej. Ci, którzy znaleźli się na Rynku, zostali wciągnięci w rueda (krąg taneczny) przez uczniów szkoły tańca Salsa Kraków. Uczono latynoamerykańskich rytmów. Robert Makłowicz na estradzie przygotowywał mięsko z grilla według peruwiańskich przepisów. Polski Teatr Tańca z Poznania tańczył

⁴² G. Starzak, *Wyznawcy salsy*, DP, 28 VIII 2004.

⁴³ *Ibidem*.

mambę, a Maciej Stuhr wygłaszał odę do Ekwadoru przy wtórze góralsko-andyjskiej kapeli⁴⁴.

Słowem totalny wygłup, czyli wedle popkulturowych reguł – doskonała zabawa. Trzeba jednak zauważyć, że w imprezie tej szczególną rolę odgrywała parada. Krakowianie ulubili sobie tę, do pewnego stopnia spontaniczną, łączącą wykonawców i widzów, formę interaktywnej zabawy. Przez lata parady – popularny na świecie ludyczny sposób wyrażania zbiorowych emocji – nie były u nas znane, z pewnością nie mogły ich też zastąpić nakażowe i drętwe pochody, na przykład pierwszomajowe.

Dni Kultury Latinoamerykańskiej zorganizowało Stowarzyszenie Miłośników Ameryki Łacińskiej razem z Urzędem Miasta Krakowa, a honorowy patronat nad imprezą objęli, oprócz prezydenta miasta, ambasador Republiki Ekwadoru i konsul honorowy RP w Quito. Prasa donosiła z przesadą:

Po raz pierwszy krakowianie mieli szansę wszechstronnie poznać kulturę Ameryki Południowej – od tańców poprzez muzykę, po narodowy sport (capoeira) i atrakcje turystyczne. Sprzedawano pamiątki z Ekwadoru i koszulki z Che Guevarą [komunistyczny zbrodniarz, dziś ikona popkultury! – R.K.]. Jak wygląda życie w Ameryce, opowiadali księża i zakonnicy z misji. Zmrok powitano na Rynku muzyką ponad stu bębnow i występami teatru ognia⁴⁵.

Dniom towarzyszył również festiwal kulinarny w restauracji Taco Mexicano, wystawa fotografii oraz koncert Zespołu Kameralnego Akademii Muzycznej.

Wspomniana w notce prasowej capoeira, brazylijski ni to taniec, ni to sztuka walki, zainteresowała krakowian w równym stopniu co salsa czy znana w Krakowie nie od dziś samba. Mogli oni oglądać – w czerwcu! – barwny korowód karnawałowy na modłę brazylijską. Miało to miejsce w trakcie Festiwalu Kultury Brazylijskiej.

Lekcje portugalskiego, poznawanie literatury iberyjskiej, pokazy samby – to tylko niektóre z atrakcji zakończonego Festiwalu Kultury Brazylijskiej. – „Kraków jest przesiąknięty kulturą brazylijską” – uważa Adam Faba, organizator festiwalu i jednocześnie nauczyciel capoeiry, brazylijskiej sztuki walki. – „Mamy konsula brazylijskiego, wiele osób tu mieszkających pochodzi z Brazylii. Chcemy,

⁴⁴ *Rynek latynoamerykański*, GK, 10 V 2004.

⁴⁵ *Ibidem*.

aby ludzie zainteresowali się tą kulturą i związali z nią, mieli szansę ją bliżej poznać, pobawić się⁴⁶.

Krakowianie zapewne z wielkim zdziwieniem dowiedzieli się, że Kraków przesiąknięty jest brazylijską kulturą, czego raczej na co dzień tu nie widać, ale byli chętni do zabawienia się.

W czasie festiwalu można było m.in. obejrzeć musical oparty na motywach brazylijskich do muzyki zespołu Queen. Przez kilka dni, na Akademii Ekonomicznej, odbywały się warsztaty szkoleniowe capoeiry, prowadzone przez brazylijskich mistrzów. W sobotę ulicami Starego Miasta przeszedł barwny karnawałowy, w którym uczestniczyły m.in. tancerki samby w charakterystycznych pióropuszcach i karnawałowych strojach, zespół bębniarzy i adepci capoeiry. Wieczorem, na zakończenie festiwalu, wszyscy bawili się na Brazylijskiej Fieście – w imprezie do rytmu bębnow i muzyki didżejów⁴⁷.

Czyli można uczestniczyć w brazylijskim karnawale bez wyjazdu do Rio! I na dodatek w czerwcu!

Podobne imprezy odbywają się co roku, zainteresowanie kulturą latynoamerykańską, a przynajmniej tymi jej elementami, które serwują krakowianom organizatorzy, nie maleje. Oto chyba najbardziej rozbudowana impreza tego typu:

Parada niczym podczas karnawału w Rio de Janeiro, perełki brazylijskiego kina i warsztaty, na których nawet najodporniejsi poddadzą się rytmom ognistej samby. By poczuć owe gorące klimaty, wcale nie trzeba będzie się ruszać z Krakowa. Już we czwartek pod Wawelem rozpocznie się Festiwal Kultury Brazylijskiej „Cracoviaxe”, który opanuje niemal całe miasto. [...] W imprezie wezmą też udział niektóre krakowskie kluby, m.in. U Louisa. Przez trzy dni niemal bez przerwy rozbrzmiewać będzie tam gorąca muzyka brazylijska. Kulminacja tanecznego szaleństwa nastąpi w sobotę. Wówczas to zaplanowano Fiesta e Feira, karnawałową paradę, która w rytmie samby przejdzie przez Rynek. [...] Brazylijskie klimaty opanują również Planty. Na czas festiwalu powstanie tam nawet brazylijskie miasteczko, w którym prezentować się będą instytucje związane z kulturą tego kraju⁴⁸.

⁴⁶ *Kraków w rytmie gorącej samby*, GK, 18 VI 2007.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Gorące brazylijskie klimaty na pewno rozgrzeją Kraków*, GK, 9 VI 2009.

Oczywiście odbywały się w tym czasie również warsztaty samby oraz gry na brazylijskich instrumentach. Nie zapomniano też o przysmakach brazylijskiej kuchni.

Jak bardzo zakorzeniła się w Krakowie kultura brazylijska, może świadczyć Cracoviaxe – ogólnopolski Festiwal Kultury Brazylijskiej, który pierwszy raz odbył się w 2011 roku. Można odnieść wrażenie, że ukształtowała się – zapewne nie ostatecznie – formuła spotkań miłośników kultury brazylijskiej z całej Polski, dająca krakowianom wiele egzotycznej rozrywki. Główną atrakcją imprez są pokazy capoeiry (nazywane niekiedy „uderzeniem tańcem”). Do Krakowa, na przełomie września i października, przybywają miłośnicy capoeiry z całego świata. Spotkania, którym towarzyszy wiele innych atrakcji, organizuje Stowarzyszenie Miłośników Kultury Afrobrazylijskiej „Cultura Baiana” i najstarsza grupa capoeiry w Polsce „Uniao International de Capoeira Regional”.

Kultura brazylijska znalazła w Polsce wielu miłośników, dzięki niezwykle klimatowi, w którym główną rolę odgrywa zabawa i taniec. Klimat gorących i roztańczonych plaż pozwoli nam zapomnieć o rozpoczynającej się jesieni i wrócić do wspomnień upalnego lata⁴⁹.

Jednak nie salsa, samba i capoeira – cokolwiek by powiedzieć o ich popularności w Krakowie – uwiodły mieszkańców, a – przynajmniej jeśli wierzyć krakowskiej prasie i liczyć ilość imprez oraz informacji w prasie zamieszczanych – tango. Tym samym nie Brazylia, a Argentyna i jej kultura zdobyła serca krakowian. Początki zainteresowania tangiem były dość skromne. Taniec ten znany był oczywiście w Krakowie, i w ogóle Polsce, od dawna. Nigdy wcześniej nie zbudowano jednak wokół niego takiej oprawy, jaką przygotowano w Ośrodku Kultury im. Norwida w 2004 roku.

Dziś o godz. 19.30 – czytamy w notce prasowej – Ośrodek Kultury im. Norwida proponuje „Wieczór z tangiem argentyńskim” w Sali Tańca (os. Górali 4). Cel spotkania, na które wstęp jest wolny, to oczywiście popularyzacja autentycznego tanga argentyńskiego. Podczas imprezy, dzięki prezentacji multimedialnej i tańcowi na żywo, będzie można poznać historię i klimat tanga. Atrakcją wieczoru będzie możliwość obejrzenia doskonałego show „Tango Passion” oraz krótka nauka przed milongą, czyli potańcówką w rytmie tanga. [...] Ok. 20.15

⁴⁹ *Festiwal Kultury Afrobrazylijskiej*, DP, 29 IX 2011. Są to słowa Adama Faby, prezesa Stowarzyszenia Miłośników Kultury Afrobrazylijskiej.

na uczestników czeka lampka wina i pokaz filmowy. [...] Ok. 21 – pokazowa lekcja tanga argentyńskiego, a potem zaproszenie do tańca najodważniejszych gości. [...] Już teraz Ośrodek Kultury im. Norwida zaprasza wszystkich, którzy chcieliby nauczyć się tańczyć tango argentyńskie, do udziału w spotkaniach Klubu Tanga Argentyńskiego⁵⁰.

Rok później odbył się w Krakowie pierwszy w Polsce Festiwal Tanga Argentyńskiego.

Koncert krakowskiego zespołu Trio Revirado i pianisty Waldemara Malickiego, a także występ argentyńskiego duetu tanecznego Aisha i Victor zakończył w niedzielę wieczorem w krakowskiej Rotundzie pierwszy w Polsce Festiwal Tanga Argentyńskiego. Kilkaset osób z wielkim zainteresowaniem słuchało tang Astora Piazzoli i Richarda Galliano, a później oglądało popisy taneczne. I jak na wieczór pełen tanga przystało, było nostalgicznie i zmysłowo. Zabawa trwała do późnych godzin nocnych. Od kilku lat tango argentyńskie jest w Polsce bardzo modne. Taniec ten coraz częściej pojawia się w klubach i salach koncertowych. Wieczory z tangiem cieszą się ogromną popularnością, o czym mogli się przekonać organizatorzy krakowskiego festiwalu – szkoła tańca i jogi Ananda. – „Cieszę się, że festiwal miał tak szeroki odbiór. Nie przypuszczałam, że tak wiele osób jest zainteresowanych tangiem” – powiedziała nam Maria Nemś, organizatorka Festiwalu Tanga Argentyńskiego⁵¹.

Na pytanie, co dziś fascynuje w tangu, wybitny pianista i popularyzator kultury muzycznej, Waldemar Malicki, odpowiedział: „Przede wszystkim dostrzegam w nim treści pozamuzyczne, to znaczy głęboką myśl o życiu, która temu tańcowi towarzyszy”⁵². Inny rozmówca, Grzegorz Frankowski, kontrabasista, założyciel zespołu Trio Revirado, dodał: „Fascynuje mnie klimat muzyki, melancholia, nostalgia, a jednocześnie pole do popisu dla muzyków w wyrażaniu ekspresji”⁵³. Tego rodzaju wypowiedzi pojawiło się w prasie wiele; wypowiadający się widzieli walor tanga przede wszystkim w tym, iż pokazuje uczucia, zarówno miłość, jak i gniew, że między tańczącymi wyzwalają się często niezwykle emocje, że wreszcie tango oddaje gwałtowny charakter Argentyńczyków, w domyśle także i miłośników tanga – Polaków.

⁵⁰ *Zatańczmy tango argentyńskie*, GK, 4 X 2004.

⁵¹ *Nostalgicznie oraz zmysłowo*, DP, 25 I 2005.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

Niezwykłe oryginalna impreza odbyła się w 2007 roku w restauracji na Dworcu Głównym w Krakowie:

Krakowscy miłośnicy tanga argentyńskiego – czytamy w prasowej relacji – regularnie spotykają się na milongach. Bawili się także w sobotnią noc, ale tym razem w nietypowym miejscu – w restauracji na I peronie Dworca Głównego PKP. – „To przepiękne miejsce, które ma wyjątkowy klimat, przywodzący Buenos Aires u schyłku XIX wieku – właśnie wtedy rodziło się tango argentyńskie” – wyjaśnił organizator milongi Marcin Miszczak. – „Krakowski dworzec również powstał w XIX wieku. Poza tym jest to miejsce, gdzie szczególnie widać upływ czasu, wszystko wokół się zmienia, a w tangu też jest mnóstwo zmieniających emocji”. Uczestnicy sobotniej milongi (ok. 150 osób) bawili się do późnych godzin nocnych. [...] Podczas imprezy kręcono również film dokumentalny (w reżyserii Wojciecha Majewskiego), którego bohaterami jest 6 mieszkańców Krakowa: krawcowa, sekretarka, wodzirej, niesłysząca pracownica fabryki, nauczyciel tańca i menedżer. Dokument ukazuje z jednej strony ich życie codzienne, a z drugiej nocne spotkania z tangiem argentyńskim – wspólną pasją, która ich połączyła⁵⁴.

Prasa krakowska lansowała, w związku z zainteresowaniem tangiem znacznej liczby krakowian, przekonanie, że Kraków dzięki temu staje się, przynajmniej w okresie festiwalu tanga (w 2009 roku impreza ta trwała dziewięć dni!), drugim Buenos Aires:

Powiedzenie „Pójść w tango” nabiera w Krakowie zupełnie nowego znaczenia. Wszystko dzięki V Festiwalowi Tanga Argentyńskiego „Puente del tango”, który zaczyna się właśnie dziś. „Ten festiwal to most, który łączy wielbicieli tanga oraz różne ośrodki tanga w Polsce i na świecie. Most łączący nieznanym sobie ludzi i prowadzący do niezwykłej krainy, jaką jest TANGO. Krainy tańca, muzyki, sztuki, odrębnej kultury i nowego sposobu na życie. Pragniemy choć trochę pokazać Ci tę krainę. W Krakowie jest dobry klimat dla tanga. Dobre powietrze – Buenos Aires” – zapowiadają organizatorzy⁵⁵.

W tej samej notce prasowej znajdujemy ciekawą wypowiedź:

„Po raz pierwszy pocujemy w Krakowie klimat małych argentyńskich knajpek, w których rodził się ten niezwykły taniec. W jego ruchu widać dym

⁵⁴ *Tango na dworcu*, DP, 23 IV 2007.

⁵⁵ *Pocujemy w Krakowie klimat argentyńskich knajpek*, DP, 8 VIII 2009.

papierosowy i to tajemnicze przyciąganie pomiędzy kobietą i mężczyzną” – tłumaczy Kamil Dawidek, na co dzień trenujący taniec towarzyski, ale na czas festiwalu zmieniający się w wielbiciela argentyńskiego tanga⁵⁶.

To, co zostało niedomówione w wypowiedzi Kamila Dawidka, w jasny sposób wyraziła Agnieszka Małatyńska-Stankiewicz, pisząc:

Tango jest tańcem zmysłowym, wręcz erotycznym. Niektórzy mówią, że można go uznać niemal za formę bezpiecznego seksu, bo choć między tańczącymi wyzwalają się ogromne namiętności, to jednak one gasną, gdy para schodzi z parkietu. Dzięki tangu mężczyzna i kobieta powracają do swoich ról, które zatarty się w dzisiejszych czasach. On staje się odpowiedzialnym za partnerkę mężczyznę, który proponuje taneczną drogę, ona zmienia się w kobietę, która wybiera, jaką drogą chce za mężczyzną podążać⁵⁷.

Czy to wyjaśnia powodzenie tanga, współczesne nim zainteresowanie?

SPORT – POMOST MIĘDZYKULTUROWEGO POROZUMIENIA?

Sport niewątpliwie łączy różne grupy kulturowe – lokalne sporty niekiedy (jak piłka nożna) robią światową karierę, stając się czymś w rodzaju pomostu do międzykulturowego porozumienia⁵⁸. Czasem jednak uprawianie sportu, a jeszcze bardziej kibicowanie, prowadzi do antagonizmów. Zatem sport i łączy, gdy na przykład na wszystkich kontynentach uprawia się te same dyscypliny, mające wspólne reguły i budzące te same emocje, i dzieli (bądź utrwała istniejące podziały), gdy spontaniczna niechęć kibiców – na przykład różnych narodowości – przeradza się w agresję. W czasach globalizacji, przy założeniu, że zjawisko to przekracza ramy ekonomii i obejmuje zjawiska *stricte* kulturowe, zainteresowanie obcymi formami sportu (gier) może stawać się formą, a co najmniej płaszczyzną kontaktu kulturowego, może stanowić wstęp do międzykulturowego dialogu. Ciekawych przykładów dostarcza Kraków, gdzie w roku 2009 powstała czwarta w Polsce drużyna lacrosse. Kto z krakowian słyszał wcześniej o tym sporcie?

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Zob. np. W. Lipoński, *Historia sportu*, Warszawa 2012.

Lacrosse rozgrywany jest na trawiastym boisku lub hali ze sztuczną nawierzchnią i polega na umieszczeniu za pomocą specjalnej rakiety piłki w bramce przeciwnika. Do Europy i Polski dotarła wraz z amerykańskimi emigrantami. A czym lacrosse jest dla samych graczy? – „Świetnym sposobem na spędzenie wolnego czasu i alternatywą dla piłki nożnej oraz innych sportów, które dominują w naszym kraju” – odpowiada Michał Markiewicz, tegoroczny maturzysta i jeden z pomysłodawców założenia drużyny. – „Z lacrosse’em pierwszy raz zetknąłem się jeszcze podczas pobytu w Stanach, gdzie się urodziłem, ale byłem za mały, aby myśleć o tym na poważnie” – dodaje. Jak się jednak okazuje, ludzi zainteresowanych tym sportem jest w naszym mieście więcej. – „Każdą wolną chwilę staram się spędzić na treningach z chłopakami” – komentuje Piotr Kuźniar, dwudziestosiedmiolatek, pracownik działu finansowego Naftobudowy w Krakowie. – „Zainteresowanie lacrosse’em wzięło się jeszcze z czasów studiów, których część spędziłem w Stanach. Od samego początku zafascynowała mnie ta gra, wszystko tutaj dzieje się znacznie szybciej, możemy oglądać wiele tricków i zagrań. Nawet kupiłem wtedy sprzęt z nadzieją, że jeszcze uda mi się zagrać. I udało się!” – dodaje z entuzjazmem. [...] Drużyna nie ma jeszcze oficjalnej nazwy ani barw, ale jak dowiadujemy się od pomysłodawców, będzie to coś nawiązującego do Krakowa i jego tradycji. – „Najprawdopodobniej Smoki Wawelskie [...]” – mówią⁵⁹.

Większą, jak sądzę, szansę widocznego zaistnienia w Krakowie ma curling, w końcu dyscyplina olimpijska, do niedawna, podobnie jak lacrosse, równie nieznana w Polsce.

Chociaż curling wciąż jest w Polsce młodą dyscypliną sportu – czytamy w artykule Wojciecha Kuchty – to Krakowski Klub Curlingowy już może się pochwalić brązowym medalem Mistrzostw Polski Seniorów zdobytym w 2006 roku oraz udziałem w prestiżowym turnieju Baltic Cup. A to dopiero początek. Curling należy do sportów drużynowych i jest rozgrywany na prostokątnej tafli lodu przez dwie drużyny liczące po czterech zawodników. Do gry używa się ciężkich (20 kg) granitowych kamieni, które są wypuszczane na lodzie w kierunku celu zwanego domem. Liczba przyznanych punktów zależy od liczby kamieni znajdujących się najbliżej środka domu. Poziom umiejętności, precyzji i złożoności wykonywanych zagrań oraz odpowiednia strategia sprawiają, że curling jest nazywany szachami na lodzie. – „To wspaniała gra taktyczna, w której kondycja fizyczna ustępuje miejsca strategii i precyzji” – mówi Łukasz Wilczek,

⁵⁹ W. Kuchta, *Smoki ćwiczą na Błoniach indiańską grę*, DP, 27 XI 2009. O historii i regułach tej gry zob. W. Lipoński, *World Sports Encyclopedia*, przeł. D. Brach i in., Poznań 2003.

wiceprezes i jeden z założycieli Krakowskiego Klubu Curlingowego. Pomysł założenia Klubu zrodził się w 2002 roku, gdy ówczesny uczeń V LO w Krakowie, a dzisiejszy prezes klubu – Bartłomiej Schmidt – pierwszy raz zetknął się z tą dyscypliną sportu⁶⁰.

Śledząc losy krakowskiego lacrosse i curlingu, nie sposób nie zauważyć analogii do historii krakowskiego futbolu, który rodził się w początkach XX wieku. Widać podobny entuzjazm młodych ludzi (głównie uczniów i studentów), podobne trudności i wreszcie – czy podobne, to się jeszcze okaże – sukcesy. Może lacrosse i curling istotnie zadomowią się w Krakowie i z czasem nikt już nie będzie pamiętał, że to egzotyczne gry rodem z Kanady i Stanów Zjednoczonych.

Lansowanie nowych gier i sportów w Krakowie, i w ogóle w Polsce, rzadko łączy się z propagowaniem obcych zwyczajów, obcych polskiej kulturze świąt. Ciekawym wyjątkiem zdaje się być futbol amerykański.

Wraz z otwartością na ludzi i doświadczeniem trenerskim w futbolu amerykańskim – czytamy w dziennikarskim doniesieniu – Albert Hesskew do Krakowa przywiózł zwyczaj spotykania się z najbliższymi w czwarty czwartek listopada, by podsumować miniony rok. Coraz większa rzesza kibiców drużyny „Tigers” również zaczyna kultywować tę tradycję. Dla wielu krakowian gra w owalną brązową piłkę wydaje się egzotyczna. Jednak z miesiąca na miesiąc na trybuny przychodzi coraz więcej osób. Dla wielu nie jest to sport, ale cała kultura, która uczy innego spojrzenia na świat. – „Gdy w 2006 roku zakładałem klub w Krakowie, kierowała mną przede wszystkim chęć zaszczepienia w Polakach większej otwartości na ludzi i to, co nowe, oraz pokazanie, że sport może integrować nie tylko rodziny, ale i pokolenia” – tłumaczy Michał Truszkowski, prezes zespołu „Kraków Tigers”. Jak dodaje, kultywowanie Świąta Dziękczynienia, czyli daty przypłynięcia pielgrzymów z Anglii do Ameryki, to jeden z fundamentów tamtejszej kultury. Tegoroczne obchody świąta są drugimi w naszym mieście. Zapoczątkował je obecny trener drużyny, który wraz z rodziną przyjechał do Krakowa z USA, aby szkolić młodzież. – „Choć w Polsce i Ameryce niektóre świąta wyglądają nieco inaczej, jak np. Halloween i Wszystkich Świętych, to jest to wzajemna cenna lekcja kultury. Zapraszając polskich graczy do wspólnego stołu, chciałbym poszerzyć ich spojrzenie na mój narodowy sport” – mówi trener Albert Hesskew⁶¹.

⁶⁰ W. Kuchta, *Szczotka, kamień i lód – czyli curling po krakowsku*, DP, 7 I 2010.

⁶¹ *Tygrysy na Świącie Dziękczynienia*, DP, 15 XI 2010.

Przy całej sympatii i szacunku dla amerykańskiego trenera, jego działań i poglądów, przekonany, że owa „wzajemna lekcja kultury” zapewne przyda się i Polakom, i Amerykanom, twierdzą jednak, że transplantacja Święta Dziękczynienia na polski grunt nie ma widoków na powodzenie. Wynika to z faktu, iż święto to jest z gruntu amerykańskie, jest częścią specyficznej amerykańskiej historii i tradycji, integralną częścią amerykańskiego dziedzictwa kulturowego, a z polską historią i tradycją w żaden sposób nie da się go powiązać. Z pewnością obchodzenie go w Krakowie stanie się okazją do miłego spotkania zawodników drużyny „Tigers”, ich rodzin, a może nawet, wciąż nielicznych, kibiców amerykańskiego futbolu. Nie zakorzeni się jednak, mimo podejmowanych wysiłków, w polskiej kulturze, w świadomości Polaków.

PODSUMOWANIE

W wydanej w 1938 roku pracy Stefana Czarnowskiego *Kultura* znajdziemy ważne uwagi dotyczące „lotności” przenikających z kultury do kultury elementów oraz oporu kultur wobec pojawiających się nowości.

Kwestia trudności przenikania określonej kultury do obcego środowiska – czy też poszczególnych elementów kulturowych – daleka jest od wyczerpania. Już to [...] nie wszystkie rzeczony elementy obdarzone są jednakową „lotnością”, że gdy jedne przyjmowane są bez trudu, nawet chętnie, inne spotykają się z wytrwałym oporem, z nieufnością, z niechęcią, nawet ze wstrętem [...]. Opory bowiem nie mają zawsze i wszędzie tego samego charakteru. Zauważamy między nimi takie, które są świadome, przejawiające się w potępieniu, w lekceważeniu, w negowaniu obcej kultury i w takim razie bywają motywowane rozmaicie i bywają opatrzone sankcjami różnymi⁶².

Warto się zastanowić, co decyduje o „lotności” elementów kultury i co powoduje, że mimo iż owa „lotność” nie podlega dyskusji, natrafiają one na mniej lub bardziej „wytrwały opór” zbiorowości, do której są adresowane.

Przedstawione przeze mnie, oczywiście jedynie wybrane, wzory kulturowe, napływające z zewnątrz i mniej lub bardziej ochoczo przyjmowane przez mieszkańców Krakowa, posiadają kilka charakterystycznych cech,

⁶² S. Czarnowski, *Kultura*, Warszawa 2005, s. 184.

których ujawnienie jest niezbędne do zrozumienia pewnych procesów składających się na zjawisko dyfuzji kulturowej, zjawiska owych, wspomnianych przez Czarnowskiego, „lotności” i oporów kulturowych.

Po pierwsze, wywodzą się one ze źródeł mieszkańcom Krakowa nie-obcych. Część korzeniami tkwi w kulturze chrześcijańskiej (kiermasze świąteczne, mikołajki, walentynki), część wywodzi się ze wspólnych wszystkim kulturom form aktywności (taniec, gry i zabawy ruchowe). Jeszcze inne prezentują znane nam formy, ukształtowane w kulturze zwanej masową, popularną, konsumpcyjną, która po drugiej wojnie światowej – choć nie wszędzie w tym samym czasie i w takim samym stopniu – zapanowała we wszystkich społecznościach tak zwanej cywilizacji Zachodu. Generalnie omawiane przeze mnie nowe wzory kulturowe – poza Halloween (w tym przypadku pojawiły się mocne opory) – nie mają w sobie nic szczególnie oryginalnego, nieznanego w polskiej kulturze, egzotycznego bądź odpychającego. Jak trafnie zauważył Czarnowski, o tym, czy pojawi się lub nie opór kulturowy, decyduje

słuszny czy niesłuszny sąd o zgodności lub niezgodności z uznanym układem wartości i z przyjętym konwencjonalnym sposobem bycia. [...] Każdy element obcy jest odrzucany w tej mierze, w jakiej jest uważany za symbol obcości i za pociągający porzucenie tego, co jest swojskie⁶³.

Co więcej, sąd ów wcale nie musi być w pełni uświadamiany przez jednostki czy grupę, by stać się podwaliną oporu. „Nowości kulturowe” serwowane krakowianom, jak należy mniemać, nie były przez nich traktowane jak obce, były co najwyżej zaskakujące.

„Lotność” przyjmowanych elementów kultury / wzorów kultury może zależeć od miejsca ich usytuowania w strukturze kultury i tym samym roli, jaką wypełniają dla jej trwałości i integralności. To wiąże się z drugą cechą przywołanych przeze mnie przykładów kulturowych nowości. Wszystkie one mają związek – mniejszy lub większy – z zabawą, są nią, ewentualnie dają do niej okazję. Przynoszą radość, zadowolenie, słowem – mają wymiar hedoniczny. Przyjęto się w naszej kulturze przekonanie, iż sfera zabawy jest mniej istotna od innych, za czym idzie niekoniecznie jasno wyrażane przekonanie, że zapożyczenia w tej sferze mają charakter – jak to ujmuje Czarnowski – „peryferyczny, przez co rozumiemy, że nie są związane

⁶³ *Ibidem*, s. 204.

organicznie z systemem życia zapożyczającej grupy, określającym sposób życia jednostki”⁶⁴. Przekonanie to wydaje mi się raczej błędne; owe z pozoru drugorzędne zapożyczenia składają się na dogłębny proces uludyczniana kultury, przekształcają ją w kulturę konsumpcji, w tym konsumpcji zabawy, budują ów – niezwykle celnie rozpoznany przez J. E. Combsa – „świat zabaw, nowy wiek ludyczny”⁶⁵.

Po trzecie, zapożyczenia opisywane przeze mnie dokonywały się z wielkim udziałem środków masowego przekazu – ich „lotność” ma związek z modą przez nie wywoływaną, fundament stanowi tu komercja. Nie zawsze tego typu działania przynoszą zamierzony efekt – przykład Beaujolais Nouveau, czyli skutecznego oporu kulturowego wobec nowości, jest jednak niemal jednostkowy, ginie wśród licznych udanych kampanii reklamowych, np. tańców celtyckich i południowoamerykańskich czy zbiorowego picia piwa w Dniu Świętego Patryka.

Zatem na „lotność” zapożyczanych elementów kultury – omawianych w tym tekście – złożyła się ich swojskość (a przynajmniej niezbyt uderzająca obcość), pozorna peryferyjność, a także silny nacisk środków masowego przekazu oraz mody. Z kolei opór – dość słaby w związku z występowaniem wyżej wymienionych czynników i dużą „lotnością” elementów kulturowych – pojawiał się rzadko i z niezbyt wielką siłą. Jedynie przypadek Halloween odbiega od pozostałych; zaangażowanie Kościoła w walce z tym pogańskim zwyczajem zapewne zadecyduje o jego odrzuceniu przez społeczność naszego kraju. Nowe dyscypliny sportowe znajdą niszowe miejsce na mapie rozrywek, zaś śmierć Beaujolais Nouveau to wyjątek, który potwierdza regułę, iż – jeszcze raz oddajmy głos Czarnowskiemu –

Im bardziej zróżnicowane jest społeczeństwo, jak to społeczeństwo obecne typu europejsko-amerykańskiego, tym względnie mniejszy może być i jest opór stawiany zapożyczeniom⁶⁶.

Mieszkańcy Krakowa, zwłaszcza młodsze pokolenia, z wielką łatwością, niekiedy wręcz bezkrytycznie, przyswajają sobie obce wzory zabawy,

⁶⁴ *Ibidem*, s. 188.

⁶⁵ Zob. J. E. Combs, *Świat zabaw. Narodziny nowego wieku ludycznego*, przeł. O. Kaczmarek, Warszawa 2011. Zob. także R. Kantor, *Homo ludens ery masowej konsumpcji*, [w:] *Kim jestem? Kim jesteśmy? Antropologiczne i socjologiczne konteksty współczesnej tożsamości*, red. D. Czakon, M. Boruta, Kraków 2012.

⁶⁶ S. Czarnowski, *Kultura*, *op. cit.*, s. 204.

spędzania wolnego czasu i świętowania. Jest to społeczność otwarta, zindywidualizowana i zróżnicowana. W takich społecznościach – jak pisał przed laty Czarnowski –

każde prawie zapożyczenie jest tolerowane i nawet uznawane w bardzo szerokich granicach, każde bowiem, zanim się upowszechni, rozszerza się w ograniczonym zakresie – w grupie zawodowej, w kręgu towarzyskim, w zrzeczeniu takiej czy innej natury, nigdy zaś nie sięga od razu w głąb, do wielkiej masy, i nigdy nie jest w stanie od razu wywołać zakłócenia ustabilizowanego systemu norm i stosunków⁶⁷.

Nie jest w stanie od razu..., ale kropla drąży skałę. Dziś są wszelkie podstawy – dowodów dostarcza, mam nadzieję, również ten tekst – aby mówić o społeczeństwie Krakowa jako o społeczeństwie konsumpcji, konsumpcji wszelkich dóbr, w tym także konsumpcji zabawy. Wzory konsumpcji zabawy płyną do nas szerokim i nęcącym strumieniem, odznaczają się wielką „lotnością” i nie budzą większych oporów.

INTERCULTURALITY OF PLAY. FOREIGN PATTERNS OF ENTERTAINMENT AND PLAY AND THEIR RECEPTION IN LUDIC CULTURE OF CRACOW

Abstract: The article characterizes in anthropological manner new festivals, celebrations, games and plays, which have gained popularity in Cracow in last decade. By speaking of Saint Patric's Day and Valentine's Day celebrations or to new local teams playing lacrosse and curling, author tracks diffusion of foreign cultural patterns and their reception. The analysis proves that next to universalizing processes, one can find many examples of adaptation of universal patterns into local cultural environment accomplished by adding unique content and meanings.

Key words: ludic culture, entertainment, universalization, reception

⁶⁷ *Ibidem*, s. 204–205.

KAROLINA GOLEMO¹

MUZYKA W RELACJACH MIĘDZYKULTUROWYCH

Słowa kluczowe: muzyka, kultura, kreolskość, postkolonializm, muzyka świata, flamenco, relacje międzykulturowe

Celem tego krótkiego szkicu jest próba zaprezentowania twórczości muzycznej jako obszaru, w którym wyraża się dynamika relacji międzykulturowych. Każda kreacja artystyczna, poza immanentnymi walorami natury estetycznej, niesie w sobie także ładunek emocjonalny, będący odzwierciedleniem pewnego sposobu odczuwania i rozumienia świata. Społeczno-kulturowa funkcja artysty polega w dużym stopniu na zaskakiwaniu odbiorców, przekraczaniu barier, przełamywaniu granic, wyprzedzaniu naturalnego biegu wydarzeń, łączeniu i zestawianiu tego, co pozornie odległe i przeciwstawne. Artyści „tworzą wizje nowych form ładu społecznego łatwiej i szybciej niż uczeni czy społecznicy”². Muzyka, jako jedna z form artystycznego wyrazu, umożliwia budowanie płaszczyzny spotkania dla różnego rodzaju prądów, wpływów i inspiracji pochodzących z różnych kręgów kulturowych. Uniwersalny język muzyki stwarza okazję do dialogu, mediacji, kreowania nowych międzykulturowych przestrzeni porozumienia. Fuzja elementów płynących z odmiennych kulturowo kontekstów przynosi w rezultacie nową jakość, pojawiają się nowe gatunki muzycznej ekspresji. Fenomen międzykulturowości w muzyce można ukazać na przykładzie zarówno konkretnych gatunków muzycznych (np. flamenco), terenów słynących z muzycznego eklektyzmu (np. Wyspy Zielonego Przylądka), jak i w szerszej perspektywie „pogranicza kulturowego”, w nawiązaniu

¹ Dr; Uniwersytet Jagielloński, Instytut Studiów Międzykulturowych;
e-mail: karolina.golemo@uj.edu.pl.

² E. Krawczak, *Sztuka w perspektywie socjologicznej*, [w:] *Wprowadzenie do socjologii kultury*, red. M. Filipiak, Lublin 2009, s. 242.

do muzycznej twórczości imigrantów i ich potomków. Ważna jest także rola muzyki w procesie koncyliacji społeczeństw o przeszłości kolonialnej (i kolonizatorskiej), co obrazują na przykład współczesne relacje Portugalii z jej byłymi koloniami.

KULTURA WYRAŻANA W DŹWIĘKACH. SPOŁECZNO-KULTUROWE FUNKCJE MUZYKI

Muzyka, w jej przeróżnych formach uwarunkowanych kulturowo, od zawsze była ważnym środkiem ekspresji człowieka. Trudno bowiem wskazać taką społeczność ludzką (biorąc pod uwagę te znane i opisane przez badaczy), w której praktyka muzyczna nie stanowiłaby jednej z form artystycznej aktywności³. Każde miejsce w przestrzeni ma swoje sonoryczne tło, warstwę przeplatających się ze sobą dźwięków i ciszy, pochodzących z dwóch głównych źródeł: natury i działalności człowieka (czyli lokujących się w sferze kultury). Także i muzyka, w najbardziej szerokim rozumieniu jako „krajobraz dźwiękowy”, może wyphywać ze środowiska naturalnego (mówi się metaforycznie o muzyce w odniesieniu do śpiewu ptaków, szumu wiatru, szelestu liści, szumu fal, stukotu kropel deszczu etc.), wiązać się z otoczeniem technologicznym człowieka (można mówić o swoistej muzyce miasta, mając na myśli odgłosy, dźwięki, sygnały emitowane przez różnego rodzaju pojazdy, maszyny etc.). Jak pisze Carlos Alberto Augusto, „krajobraz dźwiękowy, jego hałasy, jego cisze, jego muzyka, jego różne dźwięki, są narzędziem poznania i analizowania otaczającego nas świata”⁴. Wreszcie,

³ J. Bettencourt da Câmara, *O essencial sobre a música tradicional portuguesa*, Lisboa 2001, s. 49.

⁴ C. A. Augusto, *Sons e Silêncios da Paisagem Sonora Portuguesa*, Lisboa 2014, s. 89 (W całym niniejszym artykule, jeśli nie zaznaczono inaczej, przekłady pochodzą ode mnie – K.G.). Autor pisze między innymi o „designie dźwiękowym” jako o zapomnianym i mało studiowanym, choć ważnym elemencie przestrzeni życiowej człowieka. Używa też pojęcia „środowisko dźwiękowe”, a także postuluje wzmożenie studiów i dążenie do zachowania, podtrzymania „dźwiękowego dziedzictwa” każdej z kultur (*ibidem*, s. 90–92). Z kolei Sebastian Bernat zwraca uwagę na to, iż krajobrazy dźwiękowe (*soundscape*s) to „zróżnicowana jakościowo warstwa krajobrazu, wyodrębniana na podstawie dźwięków, charakteryzująca się ulotnością i dużą wrażliwością na zmiany”; zob. S. Bernat, *Turystyka dźwiękowa jako nowa forma turystyki zrównoważonej*, „Zeszyty Naukowe Turystyka i Rekreacja” 13(1), 2014, s. 26.

muzyka w najściślejszym znaczeniu – które zostało przyjęte w tym eseju – to owoc artystycznej kreacji człowieka. W tym ujęciu, podobnie jak inne wytwory sztuki, „nie jest darem natury, ale zjawiskiem konstruowanym na przestrzeni historii poprzez działania (*les pratiques*)”⁵.

W ciągu stuleci powstało wiele ujęć i definicji muzyki; nad jej społeczno-kulturową rolą zastanawiali się filozofowie, socjologowie, antropologowie, muzykolodzy, etnomuzykolodzy. Część z tych definicji koncentruje się wokół stanów ducha i przyjemnych doznań wywoływanych obcowaniem z muzyką. Dla Jeana-Jacques’a Rousseau jest ona sztuką „łączenia dźwięków w sposób przyjemny dla ucha”, dla Gottfrieda W. Leibniza „percypowaniem dźwięków z uczuciem przyjemności”, a dla Immanuela Kanta – „piękną grą uczuć”, „sztuką piękną i przyjemną”, wywołującą „napięcie zmysłu”⁶. Arthur Schopenhauer określał natomiast muzykę jako „cudowną sztukę tonów”, a Richard Wagner przekonywał, że „muzyka jest kobietą”, odnosząc się do kobiecej natury przepętnionej miłością „bezgranicznie się oddającą”⁷. Barbara Jabłońska, przywoławszy także inne teoretyczne koncepcje muzyki autorstwa wybitnych myślicieli (do pewnego etapu w historii – wyłącznie mężczyzn), dodaje, iż może być ona „ucieleśnieniem ducha”, a także sposobem „uchwycenia istoty świata, nieskończoności i wszelkich idei”⁸. Doświadczenie muzyki jest odpowiedzią na potrzeby ludzkie lokujące się na samym wierzchu piramidy Abrahama Maslowa: twórcze, poznawcze, estetyczne, samorealizacyjne⁹. Muzyka zaspokaja potrzebę piękną, poczucia symetrii, doskonałości, silnych emocji, zachwytu, wstrząsu zmysłowego¹⁰. Doznania i odczucia wywoływane przez muzykę są skorelowane przede wszystkim z doświadczeniem indywidualnym, na poziomie jednostki. Aby mogły stanowić bazę dla budowania więzi i być wspólnym punktem odniesienia, muszą być intersubiektywnie podzielane, umiejscowione w kulturowo określonej przestrzeni. Jak pisze Jabłońska, „przeżycia estetyczne wielu jednostek stają się płaszczyzną wspólnie podzielanego

⁵ N. Heinich, *La sociologie de l’art*, Paris 2008, s. 46.

⁶ B. Jabłońska, *Socjologia muzyki*, Warszawa 2014, s. 19.

⁷ *Ibidem*, s. 20.

⁸ *Ibidem*.

⁹ A także potrzeba „samotranscendencji”, doświadczenia wyższych stanów duchowych, docierania do głębi własnego „ja”, które można osiągać między innymi dzięki kontaktowi ze sztuką; por. J. Gibas, *Życie. Następny poziom. Coaching transpersonalny*, Gliwice 2015, s. 7.

¹⁰ B. Jabłońska, *Socjologia...*, *op. cit.*, s. 31.

świata w sensie schützowskim¹¹. W ujęciu Alfreda Schütza tworzenie muzyki to zawsze specyficzna sytuacja wielowymiarowości czasu symultanicznie przeżywanego przez ludzi w procesie twórczym. Działający muzycy wspólnie doświadczają jednocześnie czasu zewnętrznego (w relacji do publiczności) i wewnętrznego (w relacji między sobą). Jak pisze Schütz,

każdy z nich poprzez wzajemne słuchanie siebie oraz poprzez protencje i antycypacje, musi przewidzieć każdy zwrot interpretacyjny „drugiego”, jak również w każdej chwili musi być przygotowany do roli głosu wiodącego lub akompaniującego.

Relacja twarzą w twarz pozwala muzykom na podzielenie „żywej terażniejszości strumienia świadomości »drugiego«¹², umożliwia też „wzajemne podzielenie w czasie wewnętrznym przepływu doświadczenia »innego«, poprzez wspólne przeżywanie żywej terażniejszości, poprzez doświadczanie tej wspólnotowości pod postacią »my«¹³. Można przyjąć, że ten schützowski „drugi” czy „inny”, którego doświadczamy we wspólnym praktykowaniu muzyki, może być zarówno przedstawicielem naszej kultury, a więc wyrazicielem pewnego kulturowego uniwersum znanego obu stronom, jak i reprezentantem bardziej odległych kulturowych światów. Pierwszy przypadek dobrze obrazuje przykład muzyki z Cabo Verde, a drugi – fenomen wieloetnicznej orkiestry w Rzymie, które opisuję w dalszej części tekstu. Warto dodać, że Schütza interesował „szczególny charakter wszystkich interakcji społecznych wiążących się z procesem muzycznym”, gdyż – jak utrzymywał – badanie tych relacji może pozwolić na „adekwatny wgląd w inne formy stosunków społecznych”, które do tej pory badaczy nie zajmowały¹⁴. Analizowanie społecznego kontekstu tworzenia i wykonywania muzyki byłoby więc swego rodzaju preludium do zagłębienia się w inne typy interakcji między ludźmi. To spojrzenie na muzykę z perspektywy społeczno-kulturowej ukazuje inny jej wymiar niż w podejściu praktykowanym przez muzykologów, analizujących dzieło muzyczne jako tekst kultury, wytwór kultury symbolicznej, niejako w oderwaniu od jego społecznego podłoża. Uwypuklenie socjologiczno-kulturoznawczego wymiaru w badaniach nad

¹¹ *Ibidem*, s. 37.

¹² A. Schütz, *Wspólne tworzenie muzyki. Studium relacji społecznych*, [w:] *idem, O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, Kraków 2008, s. 238.

¹³ *Ibidem*, s. 239.

¹⁴ *Ibidem*, s. 225.

muzyką wypływa z założenia, że w centrum procesu jej tworzenia, przekazywania i odbioru zawsze znajduje się człowiek: kompozytor, wykonawca i ten, kto „zażywa” muzyki, korzysta z niej i nią się delectuje¹⁵.

Muzyka może pełnić różne funkcje: estetyczną, hedonistyczną, poznawczą, komunikacyjną, integracyjną, więziotwórczą. Z perspektywy relacji międzykulturowych najbardziej istotne wydają się te zakładające wejście w interakcję. Jak wskazuje portugalska etnomuzykolożka Susana Sardo, w społeczeństwach borykających się z kolonialną przeszłością i wypływającą z niej imigracyjną terażniejszością twórczość muzyczna spełnia także ważną rolę w procesie koncyliacji¹⁶. Muzyka może więc stać się narzędziem międzykulturowej mediacji i dialogu, do czego powrócę jeszcze w dalszej części artykułu. Wielu badaczy podkreśla rolę muzyki jako narzędzia komunikacji i integracji w grupie. Luciano Galliano w swoim *Słowniku socjologicznym* zwraca uwagę na specyficzne społeczne funkcje muzyki, jakimi są m.in. komunikowanie i ekspresja uczuć zbiorowych¹⁷. Muzyka, jak pisze inny włoski socjolog, Franco Ferrarotti, może stać się środkiem ekspresji i „integracji emocjonalnej” różnych grup czy ruchów społecznych, które traktują twórczość muzyczną jako punkt odniesienia dla określania własnej tożsamości. Jako przykład podaje ruchy młodzieżowe, często kontrkulturowe¹⁸. Według Doris Stockmann „wydarzenia dźwiękowe pełnią funkcję pośredniczącą między nadawcą i odbiorcą i są nośnikiem relacji komunikacyjnych”¹⁹. Susanne Langer zwraca z kolei uwagę na to, że funkcja komunikacyjna muzyki wyraża się nie tyle w przekazywaniu pewnych treści, ile w komunikowaniu emocji i pobudzaniu zmysłów²⁰. Stanisław Ossowski podkreśla komunikacyjny i wspólnotowy wymiar życia muzycznego, twierdząc, że dzięki muzyce możliwe jest porozumienie między uczestnikami procesu muzycznego; dzieło muzyczne uosabia bowiem „niewidzialną” wspólnotę²¹. W ujęciu antropologicznym muzyka stanowi bardzo istotny czynnik integracji społecznej, ponieważ zaspokaja potrzebę udziału w czymś, co bliskie, znajome, podzielane przez ogół. Daje jednocześnie uczucie pewności, bezpieczeństwa

¹⁵ Zob. M. Gammaitoni, *La funzione sociale del musicista*, Roma 2004, s. 60.

¹⁶ S. Sardo, *Proud to be Goan: memórias coloniais, identidades pós-coloniais e música*, „Revista Migrações” 7, 2010, s. 55–71.

¹⁷ Zob. L. Gallino, *Dizionario di Sociologia*, Torino 2006, s. 37.

¹⁸ F. Ferrarotti, *Rock, rap e l’immortalità dell’anima*, Napoli 1997.

¹⁹ B. Jabłońska, *Socjologia...*, op. cit., s. 22.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, s. 35.

związanego z przynależnością do grupy, z którą łączy jednostkę wspólnota wartości, styl życia i formy artystycznego wyrazu. Muzyka pozwala więc na ciągłe potwierdzanie i odnawianie solidarności grupowej i zmniejsza społeczne dystanse²². José Bettencourt da Câmara uzupełnia obraz społeczno-kulturowych funkcji muzyki, dodając m.in. dialog z bytami ponadnaturalnymi, wyrażanie erotycznego pobudzenia, łagodzenie trudu pracy czy wyrażanie protestu przeciwko ciężkim warunkom życia²³. Należy także pamiętać o roli ideologicznej i propagandowej muzyki, wykorzystywaniu jej do celów politycznych, nie tylko w systemach autorytarnych (faszystowskie Włochy, frankistowska Hiszpania, salazarowska Portugalia etc.), ale również w szerszym kontekście różnych typów władzy.

Zdaniem Antonia Serravezzy każde socjologiczne studium muzyki i muzyków powinno wypływać z podstawowego założenia, że życie muzyczne (*la vita musicale*) bierze swój początek ze społecznego przeżywania (*vissuto sociale*, dosł. 'z tego, co społecznie doświadczane, przeżyte'). Serravezza przekonuje, że takie nastawienie pozwala wyjść poza „metafizyczną spekulację”, która często towarzyszy refleksji nad sztuką²⁴. Luigi Del Grosso Destrieri mówi z kolei o tak zwanej muzykalizacji (*musicalizzazione*) naszych społeczeństw²⁵. Muzyka akompaniuje człowiekowi w jego codziennym funkcjonowaniu, choć ten aspekt dźwiękowy otaczającej nas przestrzeni może być bardziej lub mniej świadomie odczuwany. Biorąc pod uwagę powszechną dziś komercjalizację muzyki, jej utowarowienie (w rozumieniu Theodora Adorna) i wykorzystanie do celów marketingowych, można nawet mówić, że „współcześnie mamy do czynienia z tyranią dźwięku”²⁶. Tak zwana muzyka ambient, postrzegana jako „element dźwiękowego krajobrazu”²⁷, towarzyszy ludziom w większości miejsc publicznych, takich jak

²² A. P. Merriam, *Antropologia della musica*, Palermo 1983, cyt. za: M. Gammaitoni, *Uno studio di caso: Orchestra di Piazza Vittorio e la funzione sociale della musica*, [w:] *Persone e migrazioni. Integrazione locale e sentieri di co-sviluppo*, red. M. Ambrosini, F. Berti, Milano 2009, s. 188.

²³ J. Bettencourt da Câmara, *O essencial...*, *op. cit.*, s. 49–50.

²⁴ A. Serravezza, *Sulla nozione di esperienza musicale*, Bari 1971, s. 125. Podobne stanowisko prezentuje Ewa Krawczak: „rozważania o związkach sztuki z życiem społecznym pokazują, że sztuka nie jest ani jego sublimacją, ani też nie pozostaje na marginesie życia społecznego”, E. Krawczak, *Sztuka...*, *op. cit.*, s. 242.

²⁵ L. Del Grosso Destrieri, *La Sociologia, la musica, le musiche*, Milano 1988, s. 9.

²⁶ B. Jabłońska, *Sociologia...*, *op. cit.*, s. 198.

²⁷ C. A. Augusto, *Sons...*, *op. cit.*, s. 64.

galerie handlowe, sklepy i punkty usługowe, lokale (bary, restauracje), dworce czy stacje metra, a nawet poczekalnie w przychodniach. Choć to muzyczne tło, swoista dźwiękowa tapeta, której celem jest w sposób mało inwazyjny uprzyjemnić przebywanie w jakimś miejscu, ma dziś charakter zglobalizowany (zabieg muzycznego uatrakcyjniania komercyjnych przestrzeni wygląda podobnie w wielu różnych punktach globu, wszędzie słychać muzykę podobnego typu), istnieją również obszary słynące ze szczególnej oferty muzycznej, dźwiękowej wizytówki, która stała się znakiem rozpoznawczym danego miejsca²⁸. Oferta ta bywa bardzo różna: od muzyki tradycyjnej, folklorystycznej, charakterystycznej dla danego regionu, często niszowej, po gatunki z dziedziny muzyki klasycznej czy jazzu, powszechnie rozpoznawalne i uznane jako uniwersalne muzyczne dobro. Skutecznym narzędziem promocji może być podkreślanie odmienności danego regionu poprzez jego muzyczną wyjątkowość; ma to miejsce na przykład we Wspólnocie Autonomicznej Galicji, która między innymi dzięki swojej muzyce (typowe dla regionu instrumentarium²⁹, specyficzne brzmienia, ciężące bardziej ku muzyce irlandzkiej czy bretońskiej) zdecydowanie odróżnia się od reszty Hiszpanii i tym przyciąga przyjezdnych. Z jednej strony jest to strategia rozwoju i promocji regionu, ale z drugiej – sposób na ożywienie własnych tradycji, przechowanie lokalnego dziedzictwa muzycznego.

Rozwój i rozprzestrzenianie się muzyki zazwyczaj przebiegały swobodnie i bardziej spontanicznie w porównaniu z innymi dziedzinami sztuki. Milena Gammaitoni, podejmując myśl Enrica Fubiniego, zwraca uwagę, że literatura, malarstwo, architektura były rozpowszechniane poprzez hermetyczne, akademickie kanały transmisji, bardziej niezależne od wpływów środowisk „nieuczonych”³⁰. Natomiast muzyka częściej łączyła w sobie zarówno oddziaływania pochodzące z obszaru kultury wysokiej, z tak zwanych wyższych sfer, jak i impulsy płynące z tradycyjnych kręgów ludowych. Przepływowość i mobilność elementów i wzorów muzycznego świata: w sensie wertykalnym (w czasie – z pokolenia na pokolenie) oraz horyzontalnym

²⁸ Może to być na przykład fado, nieustannie „wylewające się” z barów, restauracji czy sklepów w lizbońskiej dzielnicy Alfama, albo muzyka Fryderyka Chopina, sącząca się z głośników ustawionych w miejskim parku w Dusznikach-Zdroju, gdzie 16-letni kompozytor przyjechał na kurację i swoje pierwsze zagraniczne koncerty.

²⁹ W muzycznym repertuarze Galicji pobrzmiewają dźwięki instrumentów takich, jak *gaita galega* (typ kobzy), *pandereta* (rodzaj tamburynu, po polsku dość myląco nazywany „bębenkiem baskijskim”) czy *zanfona* (celtycka harfa).

³⁰ M. Gammaitoni, *Uno studio...*, *op. cit.*, s. 187.

(w przestrzeni – pomiędzy różnymi krajami, społecznościami), powoduje, że muzykę da się zdefiniować jako pewien uniwersalny język. Jest to kod na tyle abstrahujący od uwarunkowań kulturowych i narodowych jej twórców i określonego kontekstu społecznego, że umożliwia międzykulturową komunikację. Zwracał na to uwagę także Theodor Adorno, gdy pisał, że „nawet odległe od siebie cywilizacje są w stanie porozumieć się poprzez muzykę”³¹. Postrzegając twórczość muzyczną jako pole dialogu i przestrzeń przełamywania barier, trudno więc zgodzić się z tezą Johana Huizingi, który stwierdził w swojej klasycznej pracy, że „każda kultura ma swoją własną konwencję muzyczną i ucho ludzkie wytrzymuje zazwyczaj tylko te formy akustyczne, do których przywykło”³². Mobilność elementów muzycznego świata, dźwiękowe fuzje będące owocem międzykulturowych muzycznych eksperymentów czy choćby popularność tak zwanej „muzyki świata” pokazują, że „ucho ludzkie” – by kontynuować metaforę Huizingi – jest także uchem poszukującym nowych wrażeń, nieznanymi dotąd dźwiękowych doznań. A zatem chce i potrafi wychodzić poza konwencje i schematy, do których przyzwyczaiła je kultura pochodzenia.

FLAMENCO – LABORATORIUM MUZYCZNYCH FUZJI

Flamenco, emblemat współczesnej kultury andaluzyjskiej, jest gatunkiem muzycznym doskonale uosabiającym międzykulturowość. To muzyczno-wokalno-taneczne zjawisko jest bowiem owocem muzycznych fuzji, które zachodziły na przestrzeni kilku wieków przeobrażeń kultury romskiej. Nie zagłębiając się w ten fenomen (który został już wielokrotnie opisany w literaturze i nadal pozostaje obiektem interdyscyplinarnych badań), warto wskazać na cechy świadczące o flamenco jako rezultacie relacji międzykulturowych. Nie ma zgodności wśród badaczy co do genezy tego gatunku, do dzisiaj bowiem ścierają się ze sobą dwie koncepcje: *tesis gitanista* i *tesis andalusista*.

Wedle pierwszej flamenco byłoby specyficznym wytworem kultury romskiej i nie powinno się go odczytywać jako części folkloru andaluzyjskiego. Wedle drugiej tezy jest ono właśnie zaliczane do dziedzictwa

³¹ T. W. Adorno, *Introduzione alla sociologia della musica*, Torino 1971, s. 189.

³² J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, przeł. M. Kurecka, W. Wirp-sza, Warszawa 1985, s. 265.

andaluzyjskiego; zwolennicy tego podejścia wskazują, że powstało ono na terytorium Andaluzji i jego twórcy czerpali z bazy, jaką dawały inne gatunki muzyki andaluzyjskiej. I chociaż to Romowie nadali flamenco jego wyjątkową formę (nosi wyraźne ślady kultury romskiej), to jednak odróżnia się ono od innych form muzycznych praktykowanych przez Romów w pozostałych częściach Hiszpanii i Europy (a więc niezaprzeczalny jest tu wpływ lokalnego, rdzennego folkloru Andaluzji).

Współcześnie te dwa podejścia przenikają się, a badacze flamenco doszukują się w jego powstaniu bardzo wielu oddziaływań z różnych części świata; odczuwalne są w nim bowiem wpływy perskie, indyjskie, betycko-romańskie, bizantyńskie, gregoriańskie, żydowskie, afrokubańskie, południowoamerykańskie czy hiszpańskie spoza Andaluzji³³. Jak twierdzi Jadwiga Romanowska, przytaczając opinie badaczy flamenco, kluczem do jego zrozumienia jest pojęcie „transkulturowej hybrydyzacji”³⁴. Gatunek ten nazywa ona „produktem dwuznaczności i kontrastów”, które cechowały dziewiętnastowieczną Andaluzję, i przywołuje słowa Gerharda Steingressa, że flamenco było rezultatem romantycznej fascynacji kulturą cygańską, a także owocem modernizmu, nowego miejskiego folkloru, artystyczną manifestacją głębokiego rozdarcia kultury tradycyjnej³⁵. Zdaniem Romanowskiej kultura flamenco posiada „transgresyjny charakter”³⁶ – i tym chyba należy tłumaczyć pewną immanentną zdolność gatunku do transformacji i twórczego rozwoju, z wykorzystaniem heterogenicznych wpływów kulturowych. Dowodem na tę plastyczność flamenco może być powstawanie jego współczesnych odmian, w nurcie *flamenco nuevo* czy *flamenco post-moderno*, którego doskonałym ucieleśnieniem jest na przykład taneczna ekspresja Israela Galvana³⁷, eksperymentującego z tradycją i podejmującego grę znaczeniową z klasyczną formą *flamenco puro*. Do innych muzycznych eksperymentów na bazie flamenco można zaliczyć choćby twórczość

³³ G. Herrero, *De Jerez a Nueva Orleans. Análisis comparativo del flamenco y del jazz*, Granada 1991, s. 28–32.

³⁴ J. Romanowska, *Nuevo flamenco – między tradycją a transgresją. O poszukiwaniu nowych wymiarów ruchu w twórczości Israela Galvana*, [w:] *Transgresja w kulturze*, red. T. Paleczny, J. Talewicz-Kwiatkowska, Kraków 2014, s. 94. Zob. także G. Steingress, *Flamenco Postmoderno: Entre tradición y heterodoxia. Un diagnóstico sociomusicológico (Escritos 1989–2006)*, Sewila 2007.

³⁵ *Ibidem*, s. 94.

³⁶ *Ibidem*, s. 95.

³⁷ Zob. *ibidem*, s. 95–97 i n.

popularnego od wielu lat zespołu Chambaó czy Conchy Buiki. Ta ostatnia artystka, o korzeniach gwinejskich (z Gwinei Równikowej), ale urodzona na Majorce i wychowana wśród tamtejszej społeczności romskiej, w charakterystycznym dla siebie stylu miesza flamenco z soulem, jazzem, a także typowym dla regionu Andaluzji gatunkiem *copla andaluza*.

SPOTKANIE MUZYCZNYCH ŚWIATÓW. KREOLSKOŚĆ W MUZYCE CABO VERDE

Wyspy Zielonego Przylądka mogą być doskonałym przykładem muzycznego eklektyzmu, który stał się rezultatem spotkania na jednym terytorium różnych wpływów kulturowych. Dziedzictwo Wysp można określić mianem kultury kreolskiej, w ujęciu zaproponowanym przez Ulfa Hannerza³⁸. Badacz ten definiuje kultury kreolskie jako „te, które w jakiś sposób wykorzystują dwa (lub więcej) historyczne źródła, pierwotnie nierzadko bardzo od siebie różne”. Świat skreolizowany to według niego „świat ruchu i mieszania się”. Hannerz opisuje też proces kreolizacji i związane z nim wyłanianie się „nowych syntez zdolnych do istnienia”³⁹. Także i język, którego używa się na terytorium Wysp, nazywany jest kreolskim (*crioulo/kriolu*). Słychać w nim portugalską podstawę i odniesienia do języka byłych kolonizatorów, ale jest jednocześnie bogaty w słowa pochodzenia afrykańskiego. Kulturowa spuścizna Cabo Verde przynależna jest więc obu kontynentom: Europie i Afryce. W twórczości muzycznej Kabowerdeńczyków można odnaleźć również oddziaływania brazylijskie i antylskie (np. *zouk*). To jedyne w swoim rodzaju „muzyczne pomieszczenie” (*miscigenação*⁴⁰ *musical*) przejawia się w bogactwie stylów i gatunków muzyki, jaką tworzą mieszkańcy archipelagu. Wielość rodzajów muzycznych przybyłych na Wyspy z różnych stron świata i ich często złożona geneza sprawiają, że trudno precyzyjnie określić etniczny rodowód poszczególnych form, pośród których występują: *batuque*, *colá*, *coladeira*, *funaná*, *morna*, *zouk*, *kizomba*, *semba*, *marzurka*. Wśród młodego pokolenia *Cabo-verdianos* popularny jest także rap

³⁸ U. Hannerz, *Skreolizowany świat*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2006.

³⁹ *Ibidem*, s. 291.

⁴⁰ *Miscigenação* – portugalskie określenie pierwotnie oznaczające przemieszanie ludności pochodzącej z różnych kręgów etnicznych, ras, kultur.

kreolski (w języku *crioulo*), wzorowany na rapie powstałym w „czarnych” dzielnicach amerykańskich miast. Ta skreolizowana, „metyska” kultura Wysp wzbogaca się jeszcze o kolejne warstwy i odstony dzięki twórczości Kabowerdeńczyków żyjących w diasporze. Poza granicami kraju, na emigracji (głównie w Stanach Zjednoczonych, Portugalii i Holandii), mieszka mniej więcej taka sama liczba *Cabo-verdianos* jak na rodzimym terytorium. Diaspora, dążąca do podtrzymania więzi z krajem pochodzenia, zawsze miała szczególny wpływ na kształt współczesnej kultury kabowerdeńskiej, w tym także twórczości muzycznej, w której często pojawia się motyw migracji. W przypadku Kabowerdeńczyków mieszkających w Portugalii produkcja muzyczna stanowi nieodłączny element doświadczenia migracyjnego. Badania pokazują, że wydają oni duże sumy pieniędzy na zakup instrumentów muzycznych czy sprzętu do nagrywania i realizowania dźwięku⁴¹. W diasporze, szczególnie w środowisku lizbońskim, rozwija się także lokalna produkcja muzyczna i dystrybucja płyt na teren Portugalii, innych miejsc zamieszkiwanych przez emigrację (np. Holandii) i samego Cabo Verde⁴². Udział w kulturze muzycznej jest więc dla Kabowerdeńczyków w diasporze czynnikiem spajającym, dzięki któremu mogą wyrazić przynależność do własnej społeczności. Muzyka daje im poczucie solidarności i umocnienia tożsamości etnicznej – w opozycji do nowego środowiska, w którym żyje się na emigracji. Portugalscy etnomuzykolodzy przypominają, że tak zwane praktyki ekspresywne (*práticas expressivas*), innymi słowy formy wyrazu artystycznego Afrykanów, odbiegają od gatunków znanych na przykład w kulturze europejskiej. Jest to często połączenie w jednym kilku form: gry na instrumencie, tańca, śpiewu, poezji, sztuk wizualnych. W literaturze spotyka się też określenie „manifestacje ekspresywne” w odniesieniu do tych przejawów działalności artystycznej, w których razem z komponentem estetycznym przekazywana jest treść „tożsamościowa”⁴³. Wzajemne relacje kulturowe między Wyspami i kabowerdeńską diasporą w Portugalii, a także wpływ procesów muzycznej globalizacji (np. oddziaływanie stylów

⁴¹ R. Cidra, *Produzindo a música de Cabo Verde: redes transnacionais, world music e múltiplas formações crioulas*, [w:] *Comunidade(s) Cabo-verdiana(s): As múltiplas faces da imigração cabo-verdiana*, red. P. Góis, Lisboa 2008, s. 105–107.

⁴² Zob. J. C. Ribeiro, *Migração, sodade e conciliação*, „Revista Migrações” 7, 2010, *passim*.

⁴³ Por. C. A. Monteiro, *Algumas dimensões da expressão musical cabo-verdiana na Área Metropolitana de Lisboa*, [w:] *Comunidade(s) Cabo-verdiana(s)...*, *op. cit.*, s. 128.

muzyki pop, rock, jazz), stwarzają płaszczyznę dla nowych praktyk, nowych sposobów interpretacji rodzimej tradycji, gatunkowych fuzji czy różnego rodzaju muzycznych eksperymentów. Część muzyków stara się być wierna kabowerdeńskiemu dziedzictwu muzycznemu, próbując reprodukować ustalone wzory i wracać do tradycji w jej „oryginalnej” formie, czyli w takiej, jaka została im przekazana w diasporze lub jaką zachowali w pamięci z okresu przed emigracją. Zabiegi te – określane przez etnomuzykologów mianem „urytualnionego powtarzania” (*repetição ritualizada*)⁴⁴ – noszą jednak znamiona pewnej umowności i arbitralności, wszak tradycja muzyczna Cabo Verde nie jest zbiorem skostniałych praktyk, zamrożonych w czasie i przestrzeni, ale stanowi żywą, zmieniającą się część kultury. Dla innej grupy młodych muzyków (należących już do pokolenia dzieci imigrantów) oparcie w tradycji muzycznej Wysp jest jedynie początkową inspiracją, punktem wyjścia do poszukiwań własnej, innowacyjnej drogi artystycznej ekspresji, przynoszącej w rezultacie nowe formy kreolskości⁴⁵. Co ciekawe, niektórzy Kabowerdeńscy dopiero w diasporze zaczynają praktykować tradycje muzyczne Wysp⁴⁶. Doświadczanie muzyki pozwala przezwyciężyć nieciągłość w kulturze⁴⁷, załagodzić poczucie nieobecności w kraju pochodzenia, odgrywa też rolę edukacyjną dla najmłodszego pokolenia w diasporze, gdyż pomaga nadrobić braki kulturowe. Praktyka muzyczna, na przykład wspólne wykonywanie *batuque*, może również pełnić funkcję terapeutyczną w przypadkach zaburzeń wynikających z zagubienia w nowym środowisku imigracyjnym. Muzykoterapię, polegającą na grupowym śpiewaniu tradycyjnych kabowerdeńskich kołysanek dla dzieci oraz wymyślaniu własnych kompozycji (zarówno tekstów, jak i melodii), stosuje się również w przypadku młodych dziewcząt w diasporze, które spodziewają się dziecka i nie potrafią sobie poradzić z nową sytuacją życiową⁴⁸.

⁴⁴ J. C. Ribeiro, *Migração...*, *op. cit.*, s. 107.

⁴⁵ O różnych sposobach ujmowania kabowerdeńskiej tradycji muzycznej oraz jej nowych odsłonach piszę w artykule *Muzyka jako droga do samookreślenia w wielokulturowym świecie. Odnajdywanie tożsamości oraz reinterpretowanie tradycji poprzez muzykę na przykładzie twórczości portugalskich artystek pochodzenia kabowerdeńskiego*, „Politeja” 35, 2010, s. 311–329.

⁴⁶ J. C. Ribeiro, *Migração...*, *op. cit.*, s. 111.

⁴⁷ S. Sardo, *Proud...*, *op. cit.*, s. 67.

⁴⁸ O doświadczeniu i efektach tego typu pracy terapeutycznej opowiadały psychołżki Conceição Teixeira i Eduarda Carvalho podczas seminarium poświęconego kulturze kabowerdeńskiej, zorganizowanego w Muzeum Etnologii w Lizbonie, 19 VI 2015 r.

MIĘDZYKULTUROWE RELACJE MUZYCZNE A IMIGRACJA. ORCHESTRA DI PIAZZA VITTORIO

Kontynuując wątek zależności między muzyką a migracją, warto przywołać przykład jedynej w swoim rodzaju, wieloetnicznej orkiestry, powstałej w 2002 roku w rzymskiej dzielnicy Esquilino. Ta część miasta, a szczególnie okolice Piazza Vittorio, jest zamieszkiwana przez imigrantów z wielu stron świata, szczególnie Chińczyków, Filipińczyków, Bengalczyków, Marokańczyków, Egipcjan czy przybyszów z Ameryki Łacińskiej. Orkiestra miała być w zamyśle jej pomysłodawców „muzyczną transpozycją tej gmatwaniny dźwięków i głosów pochodzących z placu [Vittorio]”⁴⁹. Powołany z inicjatywy dwóch Rzymian (Mario Tronco – muzyk, oraz Agostino Ferrente – filmowiec dokumentalista) wieloetniczny band połączył muzyków m.in. z Tunezji, Kuby, Brazylii, Ekwadoru, Węgier, Senegalu, Indii, a także i Włoch. Ideą przewodnią stało się tworzenie muzyki i rozpowszechnianie jej ponad podziałami społeczno-etnicznymi⁵⁰. Działalność Orchestra di Piazza Vittorio i jej wciąż rosnąca popularność jest dowodem na to, że muzyka może być eksponentem „duszy zbiorowej” społeczności imigranckiej, przyczyniając się jednocześnie do przełamywania barier między społeczeństwem przyjmującym a przybyszami z innych terytoriów. Pojawienie się orkiestry złożonej z muzyków pochodzących z różnych stron świata, których losy połączyła emigracja do włoskiej stolicy, stało się wyzwaniem dla włoskich etnomuzykologów. Dyscyplina ta ma we Włoszech swoją bogatą historię badań ludowej tradycji muzycznej; włoscy muzykolodzy wielokrotnie zajmowali się różnymi „etnicznymi” formami muzycznymi, tworzonymi w społecznościach lokalnych i regionalnych. Powstanie orkiestry złożonej z imigrantów, prezentującej w swoim repertuarze swoje fuzje muzyki etnicznej kilku kontynentów, spowodowało zainteresowanie nie tylko rodzimym folklorem, ale także bogactwem muzycznym

⁴⁹ *La nostra storia*, <http://www.apolloundici.it/Apollo11/LaNostraStoria.asp> (dostęp 28 VIII 2015).

⁵⁰ Szerzej o fenomenie Orchestra di Piazza Vittorio piszę w artykule *Muzyka jako element integrujący w społeczeństwie imigracyjnym. Międzykulturowa inicjatywa społeczna w Rzymie: Orchestra di Piazza Vittorio*, „Culture Management / Kulturmanagement / Zarządzanie Kulturą” 5, 2012, wersja polska, s. 193–204.

przynoszonym do Włoch przez imigrację⁵¹. Muzyka jest bowiem jednym z tych specyficznych wytworów kultury, które zabierają ze sobą migranci, przemieszczając się między różnymi zakątkami globu. Jak zauważa Adam Nobis, ciągły proces przepływania elementów muzycznego świata implikuje kulturowe przemiany także w innych sferach życia społecznego. W rezultacie powstaje „sieć oddziaływań międzykulturowych”, która sama potem „generuje zmiany i nowe zjawiska kulturowe w niekończących się sekwencjach”⁵². Przypadek Orkiestry z Placu Vittorio pokazuje, jak bardzo istotną funkcję integrującą może stanowić wspólny, aktywny udział w kulturze ludzi pochodzących z wielu odmiennych kręgów cywilizacyjnych. Uczestnictwo w wieloetnicznym zespole muzycznym może być dla jego członków prawdziwym laboratorium międzykulturowych relacji, w którym motywacją do działania jest ciekawość odkrywania „muzycznego Innego”, ale także „egzystencjalnego Innego”⁵³. Wspólne tworzenie i wykonywanie muzyki jest nie tylko mechanizmem wytwarzania i umacniania wspólnoty między samymi muzykami, ale również sposobem na ich integrację ze społeczeństwem włoskim. Kontakt z migrantami generuje czy rozbudza polemiki dotyczące relacji „my” i „obcy”, ożywia dyskusje na temat podobieństw i różnic kulturowych. Skłania do ciągłego definiowania warunków udanego współistnienia odmiennych zasad i wartości, harmonizowania i „uptynniania” – za Florianem Znanieckim⁵⁴ – różnych cywilizacji spotykających się na jednym terytorium. Muzyka zdecydowanie ułatwia ten proces. Na eklektyczny repertuar orkiestry składają się etniczne brzmienia i rytmy przywiezione przez każdego z muzyków jako prywatny bagaż kulturowy. Wszystkie te elementy stają się częścią muzycznej układanki, która powstaje jako synteza tych jednostkowych umiejętności, doświadczeń, pomysłów. Utwory tworzone wspólnym wysiłkiem burzą zastane podziały na tradycyjne formy i style muzyczne. Można w nich znaleźć odniesienia zarówno do melodii ludowych, folkloru, klasyki, jak i do muzyki nowoczesnej, jazzu czy rocka. Także i publiczność

⁵¹ Por. *Enciclopedia della musica*, red. J.-J. Nattiez, Torino 2006, oraz M. Gammaitoni, *La funzione...*, *op. cit.*, *passim*.

⁵² A. Nobis, *Film Belisario Franca „Zamorska przygoda Portugalczyków” jako koncepcja zmian kulturowych*, [w:] *Przestrzenie wizualne i akustyczne człowieka. Antropologia audiowizualna jako przedmiot i metoda badań*, red. A. Janiak, W. Krzemińska, A. Wojtasik-Tokarz, Wrocław 2007, s. 166.

⁵³ M. Gammaitoni, *Uno studio...*, *op. cit.*, s. 193.

⁵⁴ Zob. F. Znaniecki, *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa 2001, s. 33 i n.

orkiestry jest bardzo zróżnicowana – trudno tu o nakreślenie jakiegoś precyzyjnego profilu odbiorcy tej muzyki. Końcowy efekt wspólnego muzykowania jest więc również formą integracji – poprzez dźwięki i rytmy – różnorodnych kręgów kulturowych. W repertuarze zespołu można dziś znaleźć nie tylko utwory pisane przez samych muzyków na bazie tradycji muzycznych z ich krajów pochodzenia, ale także nowe, międzykulturowe interpretacje znanych dzieł, jak *Czarodziejski flet* Wolfganga Amadeusza Mozarta czy *Carmen* Geорга Bizeta.

„MUZYKA ŚWIATA” – RDZENNOŚĆ I LOKALNOŚĆ W ZGLOBALIZOWANEJ ODSŁONIE

Wyrazem międzykulturowości w przestrzeni muzycznej może być tak zwana *world music*, która w ostatnich latach nieustannie zyskuje na popularności w wielu miejscach globu. Dzięki „muzyce świata” możliwe staje się rozpowszechnianie rdzennych tradycji muzycznych przy udziale nowoczesnych środków masowego przekazu i wynalazków technologicznych. Stąd też, jak zauważa Barbara Jabłońska, bierze się „łatwość i dostępność lokalnych brzmień w zglobalizowanym tyglu muzycznym”⁵⁵. Jorge de La Barre, operując pojęciami „etniczności symbolicznej” i „emocjonalnej wspólnoty”, twierdzi, że we współczesnych „transkulturowych megamiastach” muzyka zajmuje ważne miejsce w procesie promowania uczuć związanych z przynależnością do miejsca⁵⁶. W przestrzeniach metropolii mamy coraz częściej do czynienia z umiędzynarodawianiem kultury, z różnymi przejawami jej hybrydyzacji. *World music* – muzyka świata – od około dwóch dekad niesie ze sobą permanentną cyrkulację osób i dźwięków w hiperpołączonym świecie bez granic. Jak zauważa de La Barre, „jeżeli migracja jest ikoną ery globalnej, to *world music* jest jej ścieżką dźwiękową”⁵⁷. Autor przekonuje, że w rzeczywistości migrantów pamięć oraz poczucie lokalności i utożsamiania się z danym miejscem aktualizują się (odnawiają, utrwalają) dzięki muzyce. Muzyka ta jest oderwana od swoich źródeł (*des-teritorializada*); używając terminologii Anthony’ego Giddensa, można by rzec, że zostaje

⁵⁵ B. Jabłońska, *Socjologia...*, op. cit., s. 219.

⁵⁶ J. de La Barre, *Música, cidade, etnicidade: explorando cenas musicais em Lisboa*, „Revista Migrações” 7, 2010, s. 147.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 148.

wykorzeniona z kontekstu lokalnego⁵⁸. „Muzyka świata” to muzyka, która „wysuwa się”, ucieka z przestrzeni miejsca, w którym powstała, i zaczyna funkcjonować w sferze kultury globalnej. Wówczas nie dotyczy już konkretnego *locum* (wraz z jego tradycją, ludźmi, wydarzeniami, emocjami), ale „opowiada o wszystkich”⁵⁹, każdy może się z nią utożsamiać. Pojawiają się dążenia do uznawania *world music* jako „oficjalnej wizytówki zglobalizowanego świata”, choć – jak zauważa de La Barre – wciąż istnieją przypadki twórczości, która mimo funkcjonowania w globalnej przestrzeni dźwiękowej, odbieranej przez umasowionego, ustandaryzowanego i kosmopolitycznego słuchacza, nadal dotyka specyficznych problemów konkretnego miejsca i komunikuje emocje z nim związane⁶⁰. W popularnej współcześnie muzyce etnicznej splatają się ze sobą lokalny i globalny charakter. Jak zauważa Jabłońska, zglobalizowana kultura muzyczna umożliwia wyjście poza lokalne muzyczne konteksty, co przynosi w rezultacie „wielość porządków muzycznych, ich hybrydyzację, łączenie licznych stylów i gatunków w jeden strumień”⁶¹. Niektórzy artyści, jak Sara Tavares, protestują przeciwko przypisywaniu ich twórczości do kategorii *world music*, widząc w tym przede wszystkim podszyte marketingowymi celami dążenia do zaprezentowania danej muzyki jako etnicznie czystej, rdzennej, egzotycznej. W jej odczuciu takie zabiegi powodują wrażenie sprzedawania „idei autentyczności kosztem jakości”⁶².

MUZYKA A RELACJE POSTKOLONIALNE. LUZOFONIA: PROJEKT POJEDNANIA CZY PRODUKT NEOKOLONIALNY?

Antropologowie i etnomuzykolodzy badający rolę muzyki afrykańskiej w diasporze w Portugalii, poza funkcją afirmatywną i konsolidacyjną tej muzyki (wyras z wspólnoty kulturowej, tożsamościowy punkt odniesienia, manifestowanie odrębności od innych grup, wzmocnienie więzi), wskazują

⁵⁸ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość: „ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2001, s. 5, 25.

⁵⁹ J. de La Barre, *Música...*, *op. cit.*, s. 148.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 149–150.

⁶¹ B. Jabłońska, *Socjologia...*, *op. cit.*, s. 219.

⁶² L. Rei, *Orgulho crioulo* [blog], „Crónicas da terra” 2006, 14 IX, <http://cronicasda-terra.com/cronicas/blog/entrevista-sara-tavares-orgulho-crioulo/> (dostęp 20 VIII 2015).

też na funkcję koncyliacyjną w postkolonialnej rzeczywistości⁶³, polegającą na przełamywaniu barier oraz dążeniu do dialogu i mediacji. Praktyka muzyczna jest bowiem postrzegana jako forma pojednania, zachodzącego nie tylko między jednostkami i grupami przynależnymi do różnych przestrzeni kulturowych, ale także między pokoleniami żyjącymi w odmiennych czasach. Twórczość muzyczna może stanowić antidotum na wrogość i nieufność towarzyszące relacjom między społecznością byłych kolonizatorów i byłych kolonizowanych, które współcześnie często zmieniają się w zależność społeczeństwo przyjmujące – imigranci. Susana Sardo analizuje w swoich badaniach miejsce muzyki w pamięci kolonialnej, wykazując (na przykładzie diaspory z Goa – byłej portugalskiej kolonii), że praktyka muzyczna odgrywa bardzo ważną rolę w postkolonialnym procesie identyfikacji i koncyliacji⁶⁴. Muzyka spaja społeczności imigranckie żyjące w diasporze na terenie Portugalii, odgrywa ważną rolę w podtrzymywaniu poczucia bliskości w tej „emocjonalnej wspólnotce”, jaką tworzą imigranci, przekraczając bariery przestrzenne i rekompensując im brak jasnego punktu odniesienia, wyraźnie sformułowanego pojęcia „ojczyzny”. Muzyka staje się symbolicznym domem, którego brakuje w codziennym życiu. Debata, która się toczy wokół relacji postkolonialnych (między byłymi kolonizatorami i byłymi kolonizowanymi) i roli, jaką odgrywa w tym procesie kultura, wciąż budzi emocje i nastroża trudności. Chodzi przecież o bardzo delikatną kwestię stosunków między terytoriami, których przeszłość naznaczona była przez asymetrię władzy.

Świadomość relatywizmu historii, utrzymana w obrębie logiki postmodernistycznej, pozwala nam dzisiaj odnaleźć strategie konsensusu wybiegające poza analizy o charakterze pozytywistycznym, a czasem „romantyzującym” – wśród których koncepcja luzo-tropikalizmu Gilberta Freyre’a jest jednym z bardziej intrygujących przypadków – bazujące na zależnościach przyczynowo-skutkowych między krajami połączonymi przeszłością kolonialną⁶⁵.

Muzyka odgrywa istotną rolę w procesie koncyliacji między kulturami krajów uwikłanych w historię kolonialną, ponieważ ma dużą siłę wyrazu, potencjał performatywny (można z jej pomocą transmitować treści,

⁶³ J. C. Ribeiro, *Migração...*, *op. cit.*, *passim*.

⁶⁴ S. Sardo, *Proud...*, *op. cit.*, s. 55.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 66.

znaczenia, emocje), ale jest zarazem narzędziem „nienachalnym” (*inofensivo*), subtelnym⁶⁶.

Ta umiejętność zauważenia i docenienia walorów płynących z innych muzycznych światów jest zdobyczą stosunkowo nową. Przez kilka epok dla przedstawicieli Zachodu pozostawały one nieznane; potem nastąpiła faza podejścia paternalistycznego, pedagogicznego: muzyka „egzotyczna”, „dzika”, traktowana była jako surowiec, który należało obrobić, uszlachetnić, by nadać jej odpowiedni kształt. Starano się ubrać ją w formę przyswajalną dla europejskiego ucha. Stosunkowo szybko też upomniał się o to nowo odkryte bogactwo rynek zachodnich społeczeństw kapitalistycznych. Muzyczne zdobycze, owoc ponownego kolonializmu (tym razem kulturowego, muzycznego), stawały się z biegiem czasu produktem, towarem na sprzedaż. Musiały wcześniej przejść wyraźną metamorfozę, zostać oszlifowane, ujarzmione, podane w eleganckim opakowaniu i zaserwowane zachodniemu odbiorcy jako lekkie i przyjemne w odbiorze⁶⁷.

Jak zauważył Stanisław Ossowski, głębokie wzruszenia estetyczne, w tym muzyczne, działają oczyszczająco, „strząsają z nas jakby pył codziennych spraw, który się na nas sypie stale, przesłaniając niejednokrotnie oblicze świata”⁶⁸. Jabłońska dodaje, że doznania natury estetycznej, wywoływane przez obcowanie z muzyką, „wzmacniają bezinteresowne więzi i sprzyjają tworzeniu się harmonijnego współżycia między ludźmi uczestniczącymi w życiu kulturalnym”⁶⁹. Twórczość muzyczna może zatem pełnić funkcję mediacyjną, rozwijać empatię, łagodzić napięcia, nie tylko między wspólnotami imigranckimi a społeczeństwem przyjmującym (byłym kolonizatorem), ale także między pokoleniami imigrantów żyjących w diasporze. Można więc mówić o pewnym porozumieniu, pogodzeniu się poprzez muzykę i „w muzyce”. Powstaje nowe sonoryczne uniwersum: odczuwalne dzisiaj wieloetniczne bogactwo muzyczne Portugalii⁷⁰, w którym można wyróżnić poszczególne elementy składowe, ale jednocześnie stanowiące pewną całość, nowe kosmopolityczne oblicze kraju. Między innymi dzięki muzyce możliwe staje się ponowne nakreślenie, wyznaczenie granic, zdefiniowanie

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ L. Acosta, *Música e descolonização*, Lisboa 1989, s. 28–29, 37–38, 40.

⁶⁸ S. Ossowski, *U podstaw estetyki*, Warszawa 1966, s. 343.

⁶⁹ B. Jabłońska, *Socjologia...*, *op. cit.*, s. 99.

⁷⁰ Zob. K. Golemo, *Zwiedzanie dźwiękami. Muzyczne podróże po Lizbonie*, „Folia Turistica” 39, 2016.

portugalskiego narodu (*re-mapamento da nação*) w pokolonialnej rzeczywistości, przemyślenie różnych momentów historii z nowej perspektywy⁷¹.

Popularną ideą przyświecającą dzisiaj różnym inicjatywom kulturalnym w Portugalii jest *lusofonia*, rozumiana jako „gra podobieństw i głębokiego porozumienia (*cumplicidades*) między różnymi odcieniami tego, co portugalskie”⁷². W opiniach zwolenników tej koncepcji wspólnota języka portugalskiego na obszarach Portugalii i jej byłych kolonii⁷³ przekłada się na szczególną, choć trudną do precyzyjnego zdefiniowania bliskość kulturową, a nawet poczucie podobieństwa duchowego, mentalnego etc. W samej Lizbonie istnieją stowarzyszenia odwołujące się do luzofonii, takie jak *Conexão Lusófona* [Luzofońskie Połączenie] czy *Sons da Lusofonia* [Dźwięki Luzofonii]. Powracającym wątkiem debaty o wspólnocie Portugalii z jej byłymi koloniami jest próba ustalenia, skodyfikowania i nazwania spuścizny luzofońskiej, także w obszarze muzyki. Pojawiają się grupy aktywistów, działaczy społecznych, fascynatów, którzy zauważają to wspólne bogactwo i starają się odwoływać do podzielanego poczucia luzofońskiej łączności kulturowej. Inni sprzeciwiają się takiemu podejściu, widząc w nim przejaw neokolonializmu⁷⁴. Na czele wielkiej luzofońskiej rodziny znowu bowiem stoi Portugalia, ze swoimi dążeniami do paternalizmu, do jednoczenia różnych obszarów pod swoją egidą i według własnych reguł. Cel zjednoczenia: pogodzenie terenów niegdyś uzależnionych od podziałów kolonialnych poprzez poszukiwanie podobieństw w przestrzeni kultury, jest celem ambitnym. Nie jest bowiem łatwo o koncyliację, zwłaszcza ze strony tych, którzy

⁷¹ Por. A. M. Leite, *Formas e lugares fantasmas da memória colonial e pós-colonial*, „Via Atlântica” 17, 2010, s. 69.

⁷² L. Rei, *Orgulho crioulo* [blog], *op. cit.*

⁷³ Język portugalski jest językiem oficjalnie używanym w byłych portugalskich koloniach (Brazylia, Angola, Mozambik, Republika Zielonego Przylądka, Gwinea Bissau, Wyspy św. Tomasza i Książęca, Timor Wschodni, Goa, Makau). W języku portugalskim używa się również terminów *afro-lusofonia* czy *afro-lusófono*, odnoszących się do portugalskojęzycznych obszarów afrykańskich.

⁷⁴ Taką opinię wyraziła na przykład brazylijska etnomuzykolożka Laíze Guazina, z którą miałam okazję współpracować podczas stażu w Instytucie Etnomuzykologii Uniwersytetu w Aveiro, w Portugalii. Guazina zwróciła uwagę na fakt, że w Brazylii koncepcja luzofonii ma wielu przeciwników i bywa podważana z prostej przyczyny: bogactwo kulturowe (w tym muzyczne, dźwiękowe, językowe) tego kraju jest tak ogromne, że odwołanie do spuścizny luzofońskiej, pochodzącej od byłego kolonizatora (Portugalii), rozmywa się wśród wielu innych identyfikacji z rdzennymi, lokalnymi kulturami, niemającymi nic wspólnego z portugalskim (europejskim) dziedzictwem (rozmowa z 4 VII 2015, Aveiro).

sporo wycierpieli na skutek kolonialnej przeszłości, a i dzisiaj, w nowej konfiguracji geopolitycznej, stają się ofiarami dyskryminacji w ciągle jeszcze konserwatywnym, tradycyjnym i nie do końca świadomym swojej niejednolitości społeczeństwie portugalskim.

Narastająca popularność „muzyki świata” oraz koncepcja luzofonii sprawiają, że aktualne stają się pytania o granice tradycyjnej muzyki portugalskiej. W środowisku muzykologów rodzą się polemiki dotyczące rozmiaru wpływów „obcych”, pozaeuropejskich na tę muzykę. Są badacze, którzy dopatrują się zapożyczeń arabskich nie tylko w fado, ale też na przykład w melizmatycznym śpiewie regionu Alentejo⁷⁵. Z kolei na Maderze, która w swojej historii nie uległa dominacji arabskiej, zaznaczają się muzyczne wpływy pochodzące z Afryki Północnej. Gdy weźmie się pod uwagę, że Portugalia przez kilka wieków utrzymywała swoje imperium kolonialne, wydaje się rzeczą zupełnie naturalną, że w tradycyjnej muzyce portugalskiej można dziś odnaleźć ślady kontaktów z innymi kontynentami, szczególnie z kulturami afrykańskimi i południowoamerykańskimi (np. w postaci rytmów synkopowanych). Oczywiście muzyka ta wchłonęła też elementy z innych krajów europejskich (włoskie, francuskie, hiszpańskie, szczególnie z Andaluzji)⁷⁶. Jak przypomina José Bettencourt da Câmara, w kontekście ideologii nacjonalistycznej za rządów Antónia Salazara podejmowano próby wskazania „jednej formuły muzycznej, która najlepiej wyrażałaby naród portugalski, jego sposób bycia, jego przeznaczenie historyczne”⁷⁷. Jednak starania te nie przyniosły rezultatów, między innymi z uwagi na bogate regionalne dziedzictwo muzyczne kraju. Można więc przyjąć, że ta swoista muzyczna międzykulturowość, którą dzisiaj można obserwować w Portugalii (również za sprawą obecności imigrantów), ma swoje korzenie w zróżnicowaniu lokalnej twórczości muzycznej, wpisanym niejako w kulturę tego kraju.

MUZYKA JAKO PODRÓŻ PRZEZ KULTURĘ I KULTURY

Dostępne współcześnie nowe kanały transmisji sprawiają, że granice kulturowe stają się coraz bardziej przenikalne, muzyka w całym bogactwie

⁷⁵ J. Bettencourt da Câmara, *O essencial...*, *op. cit.*, s. 33.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 43.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 47.

stylów i brzmień podróżuje więc z kraju do kraju. Dzisiejszy świat, nasycony sonorycznie, przyjmuje formę „globalnej dźwiękosfery, niezwykle złożonej i różnorodnej, choć równocześnie uniwersalnej i masowo dostępnej”⁷⁸. Jedynym warunkiem zanurzenia się w tej dźwiękosferze jest zdolność słuchania, wsłuchania się w poszczególne jej elementy, odróżnienia ich i odczuwania. Muzyka jest nie tylko „sztuką myślenia dźwiękami”, jak proponował Stanisław Ossowski⁷⁹, ale także sztuką odczuwania świata poprzez dźwięki. Ta umiejętność zauważenia otaczającego nas dźwiękowego środowiska i odbierania rzeczywistości poprzez zmysł słuchu wymaga szczególnego typu wrażliwości, muzycznej uważności. Dotarcie do „słuchowego piękna” (*audible beauty*⁸⁰) wpisanego w każdą z kultur nie jest zabiegiem prostym w świecie zdominowanym przez przekaz wizualny. Odkrywanie dźwiękowych uroków kultur odleglejszych, mniej znanych niż własna, wymaga szczególnego typu kompetencji, swego rodzaju muzykalności międzykulturowej, otwartej, złożonej. Etnomuzykolożka Ana Flávia Miguel, zainspirowana myślą Ludwiga Wittgensteina, zauważa, że dzięki performatywnemu charakterowi muzyki można za jej pomocą wiele pokazać, niekoniecznie tłumacząc i wyjaśniając⁸¹. W relacjach międzykulturowych muzyka często ukazuje w bezpośredni sposób to, czego nie da się opowiedzieć, wyrazić inaczej. Jak każda z dziedzin sztuki, daje równocześnie możliwość swobodnej ekspresji i interpretacji. Łączy ludzi w kulturze i pomiędzy kulturami, ale jednocześnie podróżuje we wnętrzu poszczególnych osób: każdy z nas niesie potem dalej jakąś część bogactwa, które usłyszał.

MUSIC IN INTERCULTURAL RELATIONS

Abstract: The author undertakes a very relevant analysis of intercultural relations performed by individuals and groups by means of music. Music constitutes here a specific language, able to communicate and transmit the most complicated and intimate thoughts and emotions of the sender(s). Examples given in the article stem from different cultures and traditions and are discussed on the

⁷⁸ B. Jabłońska, *Socjologia...*, *op. cit.*, s. 38.

⁷⁹ Zob. *ibidem*, s. 97.

⁸⁰ Termin wprowadzony przez Pitrima Sorokina, odnoszący się do tak zwanej muzyki zmysłowej; zob. B. Jabłońska, *Socjologia...*, *op. cit.*, s. 103.

⁸¹ Wystąpienie podczas seminarium zespołu Skopeofonia w Instytucie Etnomuzykologii Uniwersytetu w Aveiro, 2 VII 2015 r.

basis of flamenco, Cape Verdean music, the case of Orchestra di Piazza Vittorio, the concept of lusophony and so called “world music”. The general conclusion leads to a statement about a unique role of music in the intercultural relations.

Key words: music, culture, creolness, postcoloniality, world music, flamenco, intercultural relations

SŁAWOMIR MAGALA¹

ZEITGEIST W MASZYNIE, CZYLI HUMANISTYKA W SIECI

Słowa kluczowe: zarządzanie humanistyczne, humanistyka, rozwój, społeczeństwo wielokulturowe

ZARZĄDZANIE HUMANISTYCZNE NA TLE EPOKI (POLITYKA A WARTOŚCI)

Współczynnik humanistyczny odróżnia wyjaśnienia ludzkich działań od specyficznie pojmowanych wyjaśnień praw przyrody. Pole magnetyczne nie ma serca i nie patrzy w serce, a chmary szarańczy nie podejrzewamy o zawody w ćwiczeniu wolnej woli. Ale wyjaśnienie takich decyzji, jak zawarcie unii lubelskiej albo doprowadzenie do powstania warszawskiego, ciągnie za sobą długi łańcuch interpretacji, których z czasem bynajmniej nie ubywa. „Wolna wola” wcale nie jest dzisiaj łatwiejsza do uchwycenia niż w czasach, gdy kierowała nią Fortuna albo Opatrzność. Szansa na zrozumienie roli wolnej woli w dziejach oddała się od współczesnego odbiorcy informacji przekazywanej przez zindywidualizowane filtry internetowych wyszukiwarek.

Jaki duch może się jeszcze przebić przez precyzyjnie nastawioną maszynę, tkliwie poruszającą najczulsze struny naszych osobowości? „Samochód nie dla każdego – czyli dla Ciebie”, oto egalitarna odezwa do elitarnego samopoczucia, jedna z wielu, jakimi dopieszcza nas codziennie jedna z firm stowarzyszonych z wyszukiwarkami Google’a. Czy ktokolwiek potrafi się temu oprzeć? Oprzeć urokowi ciepłej wody w kranie albo różna w ogrodzie lub choćby na działce? Wydawałoby się, że jednostka nie ma szans,

¹ Prof.; Erasmus University Rotterdam, School of Management;
e-mail: s.magala@rsm.nl.

bo, jak prorokował komunista, jest zerem, czyli bzdurą (co prawda tylko do chwili, w której uznał, że samobójstwo jest lepsze niż służba w charakterze propagandysty rosyjskich komunistów) – a jednak nasze humanistyczne podejście do świata zależy od tego, czy zdołamy „wybić się na samodzielność”, czyli od tego, czy zostaniemy suwerennymi podmiotami działań realizujących nasze wartości wedle naszej wiedzy. Jak to skromnie ujął niedoceniony polski teoretyk kina z lat międzywojennych, **Karol Irzykowski**, dopóki jednostki nie są ze sobą zrośnięte niczym żyłotka tworzące rafę koralową, za wcześnie na komunistyczne okrzyki. Wspólnota tak – wspólne żony nie (mimo popularności erotycznych *selfies*). Mówiąc poważnie: jeśli oddamy albo nawet tymczasowo wydzierżawimy naszą podmiotowość komukolwiek albo czemukolwiek – demokracja przegra, a rozwój nie nastąpi. Korea Północna albo Federacja Rosyjska to odstrasżające przykłady końca historii – nic się już nie powinno wydarzyć, o ile dyktator inaczej nie zdecyduje; za wszystkich oraz o wszystkim, głównie o życiu albo śmierci (bez życia pozagrobowego, bo trupy rosyjskich żołnierzy, wysyłanych, by zabijali Ukraińców, pali się w polowych krematoriach, aby nie zostawić śladu nielegalnej interwencji zbrojnej, czyli wojny napastniczej). Maszynieria działa, zastraszeni Rosjanie albo północni Koreańczycy mają do wyboru albo publiczną propagandę, albo prywatną patologię. Czy mogą liczyć na ducha wolności w tej materii rozbudzenia i wybudzenia spod dyktatury?

Wizja ducha w maszynierii od dawna towarzyszy naukom społecznym, refleksji filozoficznej oraz debatom ideologicznym intelektualistów kształtujących światopoglądy. Ciało to materiał z materii, dusza to duch z natchnionych myśli oraz uczuć. Ale ostatnio jasne linie podziału zaczęły się zacierać. Papież nie musi mieć dywizji w mundurach i pod bronią. Maszyny się uczłowieczają, ludzie się robotyzują. Nasza technologia dostarcza maszyn, a maszyny zaczynają myśleć. Humanistyka znajduje się na dzikich polach, na ruchomej granicy, na kresach tradycyjnie podzielonych dziedzin kultury, akademickich dyscyplin, paradygmatycznych sojuszy. Nasza biologiczna maszynieria dostarcza co pokolenie nowych ludzi, ale ludzie zaczynają się poczynać dzięki dawce genetycznej manipulacji rodem z laboratorium albo fabryki oraz uzupełniać swoje zmysły albo wzbogacać przeżycia, przyswajając sobie cyborgowe dodatki. Ale nawet bez Robocopa w tle nasza kultura tchnie w niemal wszystkie ludzkie działania, które zmuszają nas do korzystania z maszyn, infrastruktury, sieci, technologii – no właśnie: usiłuje w nie tchnąć ducha. Duch czasu jest egalitarny, wymaga przejrzystości oraz otwartości na niepewną przyszłość. Duch czasu tchnie w sieciach globalnych chmur

informacji, przez które przelatują szybciej od dźwięku nie tylko informacje, ale nawet spore fragmenty wiedzy – mijając siebie i nas na szlakach digitalnej komunikacji. Innymi słowy, duch jeszcze nigdy nie był tak lotny i ulotny. Film *Lotna* trzeba by dzisiaj nakręcić z wyszukiwarką typu Google w roli głównej zamiast białej klaczy (film, nawiasem mówiąc, skandalicznie płytki oraz słuźalczy wobec komunistycznej propagandy). Humanistyka modli się do ducha czasu, czyli do Zeitgeista, bo jej pan i władca, suwerenny podmiot ludzki, chce „przyjemniejszej” technologii, humanistycznego spojrzenia na to, co się z ludźmi dzieje w sieciach interakcji oraz komunikacji, które łącznie składają się na procesy zwane rzeczywistością. Rzeczywistością jako strumieniem splecionych ze sobą i z nami wydarzeń. Ani ich przebieg, ani ich sens nie są ustalone raz na zawsze. Ustalenia prowadzą się do wyborów, głosowań, plebiscytów, na przykład do referendum. Ale jak przedstawiciele humanistyki mogą zmobilizować opinię publiczną? Jak przekonać do w pełni, świadomie przeżywanego losu zamiast wygodnych ersatzów (ciepła woda w kranie zamiast demokratycznej kontroli władz państwowych, parówki z rożna zamiast samorządności)? Jeśli się nie uda, rzeczywistość spłaszczy się do dwuwymiarowych wykresów zamrożonych w czasie. A jeśli się uda? Czy faktycznie uzyskamy kontrolę nad sobą oraz rzeczywistością, której jesteśmy fragmentem? Czy kontrola taka nie okaże się złudna jak kontrola Kutuzowa nad kampanią napoleońską w Rosji, jeśli wierzyć Tołstojowi jako autorowi *Wojny i pokoju*? Jednakże złudzenie kontroli nad biegiem rzeczywistości nadal bywa atrakcyjne. O ile łatwiej wywołać je i utrzymać abstrakcyjnymi formułkami oraz formalną redukcją do abstrakcyjnych wzorów niż żarliwą wiarą w trwałość i szlachetność osobistych marzeń. Jednostki miotają się w sieciach namiętności, co spowalnia realizację celów (asceza boli), ale naganiane reklamami albo propagandami mkną po logicznie wysprzątanym labiryntach spreparowanych przeżyć niczym klienci Ikei po magazynach mebli. Od rana do wieczora ćwiczmy się wszyscy w rytuałach zbierania danych do naszych pozornie obiektywnych, suwerennych, ba, wręcz krytycznych, ale w gruncie rzeczy ideologicznych lepianek, a więc ulegamy złudzeniu, że „szybciej” to „lepiej, nowocześniej, szczęśliwiej”.

Zatrzymajmy się na chwilę przy ontologii ducha w maszynie oraz złudzeń na jego temat. Czy samochód bez kierowcy to przykład maszyny, w którą tchnięto komputerowo wspomaganego ducha? Nie bardzo. Kable, maszty, bunkry z komputerami, organizacje, korporacje, instytucje, koordynacje – a za nimi oraz w nich ludzie, natchnieni ideami, roszczący sobie prawo do tego, by nasze przyszłe zachowania z góry i na wyrost wtłoczyć

w tunele, które dopuszczają tylko niektóre zachowania, ale innych już nie. Te ukryte infrastruktury z bunkrami komputerów oraz tysiącami kilometrów kabli znajdują się dalej od kamieni brukowych niż robotnik z kilofem zakopujący włókna szklane, ale na tyle blisko, by je (infrastruktury) oraz ich projektantów, operatorów, koordynatorów można było znaleźć. Pod płytami chodnika, wołali niemieccy albo francuscy kontestatorzy w latach 60. minionego stulecia, jest piasek plaży. *Flower power* zamiast asfaltu oraz bruku w slumsach. Wizja możliwych, alternatywnych, wyobrażonych wydarzeń, których establishmenty nie przewidziały, jak eksplozji emigrantów z listkiem figowym uchodźców na czele. Nie przewidziano także siły marzeń byłych kontestatorów z kontrkultury kojarzonych z 1968 oraz Kalifornią. Stłumiony politycznie protest kontestatorzy skierowali w marzenia o przyjaznej technologii informacyjno-komunikacyjnej. Bez dzieci kwiatów nie byłoby krzemowej dolinki ani zdecentralizowanej, zindywidualizowanej, ruchliwej hiperłączliwości. Słuchacze koncertów Diego Garcii oraz zespołu Grateful Dead, wielbiciele festiwalu Woodstock oraz kompozycji Santany nasączali procesy projektowania połączeń pragnieniem swobody – WikiLeaks to najbardziej normalna z możliwych reakcji na podsłuchy NSA albo kelnerów „Sowy i Przyjaciół”. A więc ontologia wydarzeniowa, czyli procesualna, czyli ewentyzm Whiteheada (zmodyfikowany).

Sieci interakcji, czyli procesy współżycia złożonych zbiorowości, to coś, co potocznie nazywamy **społeczeństwem** albo życiem społecznym. Wydaje nam się, zwłaszcza jeśli ulegamy neopozytywistycznym złudzeniom, że potrafimy tę rzekę procesów przefiltrować, uwalniając od składnika, jakim są procesy symbolicznej komunikacji, komunikacji wykorzystującej złożone symbole naszej, coraz bardziej symbolicznie i abstrakcyjnie regulowanej rzeczywistości, symbole, w które tchnięto ducha namiętności oraz wartości. Te procesy komunikacji nazywamy niekiedy – nie bacząc na ich złożoność, połączenia w czasie oraz względność pozycji ludzkich podmiotów – **kulturą**. Rzeczownik „kultura” ma w ogóle niejasne znaczenie, lepiej mówić o procesach symbolicznej komunikacji splecionych z materialnymi interakcjami, z powodów przypadkowych, nazywanych procesami kulturalnymi, procesami współuczestnictwa w konkretnych abstrakcjach i abstrakcyjnych konkretach. Taka „kultura” (wycinki procesów interakcji splecionej z symboliczną komunikacją, zamrażanych później w ujęciu z wybranych punktów widzenia) zaczyna w naszym życiu publicznym oraz akademickim żyć własnym życiem. Następnie zlecamy badanie tak rozumianej kultury (czyli wyżej wymienionych wycinków, już odciętych od tętniących powiązań z resztą wydarzeń)

poszczególnym specjalistom – jedni badają kulturę materialną albo sztukę fortyfikacji Słowian połabskich, inni kontrkulturę artystyczną polskich środowisk studenckich w okresie zimnej wojny albo strategię badawcze krytycznych znawców literatury w czasie socjalizmu państwowego oraz dominacji Rosji w Europie Wschodniej, a jeszcze inni zastanawiają się, czy polski pawilon na Biennale w Wenecji w 2015 roku („Wszystkie przyszłości świata”) to dobry przykład syntetycznego wykorzystania instalacji, performance’u, opery narodowej, lokalizacji historycznej oraz twórczo zinterpretowanej postkolonialnej wrażliwości doświadczonych emigrantów, czyli Polaków znających zarówno patos Wielkiej Emigracji, jak trywialność odkrycia, że „praca na saksach zmienia na maksa”². Dodajmy, że dla uproszczenia nie dotknęliśmy nawet problemu transcendencji ani deontologii, po macoszemu potraktowaliśmy także kwestie religijnego rodowodu nauki, sztuki albo państwa. Ba, dzisiaj wiemy przecież, że trójpolówkę też wymyślili mnisi, a księgowość kapitalistycznego przedsiębiorcy – katolicki ksiądz (Paccioli). Zapominamy o tym dla własnej wygody, ale nawet przy takim zawężeniu problematyki kwestia humanistycznej drogi do wyjaśnienia naukowego nie wygląda prosto.

W tej rozparcelowanej przez ewolucyjnie przypadkowe podziały naukowej pracy domenie kultury ścierają się paradygmaty, walczą szkoły, rodzą się i umierają prywatne hrabstwa badaczy narzucających światu swoje gusta (ot, choćby taki Łysenko, któremu możemy być wdzięczni, bo odebrał nauce czerwonego caratu szansę na rozwój obiecujących dziedzin), osobiste intrygi baronów itd. Fizycy na przykład przegrywają z biochemikami w walce o lukratywne zlecenia władz i firm, a i jedni, i drudzy z niepokojem patrzą na tryumfy biologów albo historyków, na zwrot historyczny oraz powrót pojęcia czasu na wokandy sporów w nauce. Podejrzliwie spoglądają także naukowcy, zawodowi pracownicy najemni akademickich biurokracji, czyli establishmenty naukowe, na astronomów specjalizujących się w kosmologii (bo udaje im się powrócić do metafory wieży Babel zastosowanej do mnogości niewspółmiernych, często nieporównywalnych języków i dialektów naukowych subkultur). Humanisci pytają nieśmiało o związek między rozwojem technologii informacyjno-komunikacyjnych a dobrobytem, dobrym samopoczuciem, przekonaniem, że się żyje życiem godnym, ciekawym i szczęśliwym z punktu widzenia jednostek, nie zaś statystycznych jednostek sprawozdawczych.

² A. Adamowicz, A. Smykowski, *Praca na saksach zmienia na maksa*, <http://opcit.pl/teksty/praca-na-saksach-zmienia-na-maksa> (dostęp 25 VIII 2012).

Nie są to pytania retoryczne. Królestwo Butanu wprowadziło do statystycznych miar rozwoju Narodowy Indeks Poczucia Szczęścia Brutto (*Gross National Happiness Index*). Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych wprowadziło do swej administracji raport o ludzkich aspektach rozwoju jako kryterium oceny programów pomocy rozwojowej ONZ. W Polsce wspólnotowy prezydent Andrzej Duda walczy z kastowym establishmentem zasiedziałej władzy państwowej o to, by obywatele mieli prawo zdecydować, ile lat muszą mieć dzieci, aby zacząć naukę w przygotowanej szkole, a ile dorośli, żeby móc przejść na emeryturę. Wiedza na temat tego, kto i jak ma rozstrzygać o takich oraz wielu innych sprawach, może być monopolizowana przez skorumpowane elity władzy nawet w epoce Internetu, ale tylko za cenę nielegalnych praktyk, które ręka internetowej opatrności ujawni, ot, jak się to na przykład stało w restauracji „Sowa i Przyjaciele”, która przejdzie do historii obok Assange’a oraz jego WikiLeaks.

Hodowla wiedzy – taki jest wydzwięk ducha czasu w zardzewiającej maszynierii establishmentu – ma być bliższa jednostce niż biurokracjom. Chcemy wiedzieć nie tylko, ile na czymś zyskuje abstrakcyjny ranking kraju w statystykach międzynarodowych, ale także co z tego jest odczuwalne przez każdego z nas w każdym domu i zagrodzie. Ta wiedza jest dla nas ważna, duch czasów tchnie w statystyki, zmusza je do egalitarnej indywidualizacji. Taką wiedzę chcemy pielęgnować, taką wiedzę hodujemy. Konkretnie przemawia, abstrakcji nie ufamy.

Hodowla wiedzy w społeczeństwach otwartych ma wielu wrogów. Przede wszystkim przedstawiciele zawodowych biurokracji, do których należy większość ministerstw nauki, szkolnictwa wyższego oraz oświaty na świecie, ale też wielu czołowych przedstawicieli fabryki postprawd medialnych (Fox News, imperium Murdocha, TVN24, „Gazeta Wyborcza”). Ale ma też wielu sprzymierzeńców, którzy nie wahają się przed hakerstwem, piractwem oraz wyjściem na ulice w akcie masowego protestu przeciwko wykorzystywaniu praw własności intelektualnej do ograniczania dostępu do sieci informacyjnych. Głośna stała się sprawa obywateli ACTA. Oto styczeń 2012 roku – ponad 100 tysięcy młodych Polaków protestuje przeciwko polityce rządu Donalda Tuska, wychodząc mimo mrozu tłumnie na ulice, nie czekając na referendum ani senat czy sejm³. Widmo pozbawienia dostępu do Internetu, groźba groźba drutami kolczastymi praw autorskich i własnościowych wygania

³ *Obywatele ACTA*, red. L. Jurczyszyn, J. Koltan, P. Kuczyński, M. Rakusa-Suszczewski, Gdańsk 2014.

ich na chłód. Duch czasów, czyli Zeitgeist, wionie w maszynie, czyli w wielkiej maszynerii sieci informacyjno-komunikacyjnych, będących niczym techniczna podszywka społeczeństw, w których wiedza stała się najważniejszym składnikiem, nadającym wartość produktom, usługom oraz umożliwiającym rozwój. Rozwój jest pod wpływem humanistycznej autorefleksji w naukach społecznych, nawet ekonomicznych, rozumiany jako:

proces, w trakcie którego ludzie, pojedynczo oraz zbiorowo, zwiększają swoje możliwości polepszania życia zgodnie z uznawanymi wartościami i interesami, dzięki czemu mogą żyć godnie jako istoty ludzkie⁴.

Taka definicja rozwoju wyraźnie uzależnia ocenę stopnia oraz jakości takiego rozwoju nie tylko, a nawet nie przede wszystkim, od poziomu materialnej produkcji mierzonego PNB, ale od dostępu poszczególnych osób do mieszkania, służby zdrowia, wykształcenia, pracy zarobkowej oraz udziału w życiu społecznym i kulturalnym. Jeśli dzieci nie dojadają, a szkoły nie są przygotowane na to, by dać im podstawy do studiów wyższych, to żadne statystyki niczego nie zasłonią. Jeśli archeologowie odkryli szczątki reduity Orдона zniszczonej przez Rosjan po 1831 roku, a obecnie oczekującej na ostateczne zabetonowanie przez „dewelopera”, budującego dokładnie na jej miejscu osiedle mieszkaniowe, to żadne statystyczne argumenty prezydenta miasta ani nie zasłonią konkretnych wykopalisk, ani nie uprawomocnią niszczenia tożsamości polskiej wspólnoty narodowej. Żadne perwersyjne demagogie dopatrujące się nazistowskich rytuałów w nowoczesnym, wspomaganym laserowo kształtowaniu przestrzeni miejskiej nie ostoją się spokojnej, intersubiektywnie wyważonej krytyce ponad partyjnymi podziałami oraz ekonomicznymi grupami nacisku. Rozwój musi być do utrzymania na dłuższą metę, a na jaką metę zdążymy dobiec, zalewając betonem ślady istotnych dla naszej tożsamości zdarzeń? Humanistyka zazgrzyta duchem sprzeciwu w maszynerii lobbingu nieuczciwych przedstawicieli klasy politycznej. Trudno, zazgrzytać musi, inaczej przestałaby być humanistyką, a stałaby się wypożyczalnią karnawałowych rekwizytów.

Ale humanistyka zgrzyta buntowniczo nie tylko od wielkiego dzwonu. Rewolucji, ewolucyjnego przewrotu, wielkich przemian (*disruptive changes or innovations* – takich jak informacje polityczne w sieci internetowej

⁴ *Reconceptualizing Development in the Global Information Age*, red. M. Castells, P. Himanen, Oxford – New York 2014, s. 1 (tłum. moje – S.M.).

zamiast na ekranie telewizora albo szpaltach gazety). Na co dzień humanista także żmudnie interpretuje, klasyfikuje, porównuje. Zobaczmy, jak się to odbywa w dziedzinie zarządzania biznesowego oraz antropologii kultury, czyli w dwóch domenach połączonych ze sobą na styku europejskich uniwersytetów oraz znacznie młodszych szkół biznesu, często do siebie instytucjonalnie przytulonych. Relacje międzykulturowe należy prześledzić tam, gdzie się rodzą. Zarówno w szkołach biznesu kształtujących późniejszych polityków oraz funkcjonariuszy państw i korporacji, jak na ulicach, plażach oraz pokładach okrętów wojennych, na dworcach kolejowych oraz granicach państw członkowskich Unii Europejskiej, czyli w miejscach, do których setki tysięcy ludzi z Afryki oraz Azji trafiają w pogoni za przekazywaną im codziennie przez multimedialne infrastruktury komunikacyjne wizję konsumpcyjnego rajy zachodniego świata demokracji i dobrobytu.

W chwili, gdy piszę te słowa, sytuacja uległa pewnej stabilizacji: większość społeczeństw reaguje podobnie – na przykład zarówno dwie trzecie Holendrów, jak dwie trzecie Polaków sceptycznie zapatruje się na przyjmowanie dodatkowych dziesiątków tysięcy uchodźców, pomiędzy którymi wygnani realnym zagrożeniem własnego życia Syryjczycy to niewielka mniejszość, większość bowiem stanowią przedstawiciele innych narodowości (Irakijczycy, Afgańczycy, Libijczycy). Burmistrz Rotterdamu, marokański mużulmanin oraz polityk partii pracy nazwiskiem Abutaleb, zapowiedział wyraźnie i ostro: jak się mużulmańskim emigrantom nie podoba holenderska demokracja oraz prawo, to mają pakować manatki i wynosić się dokąd ich oczy poniosą. Nie bardzo jednak wiadomo, czy mają się dokąd wynieść ani czy umieszczeni według brukselskiego rozdzielnika na Węgrzech, w Grecji albo w Polsce nie ruszą tak łatwo przy pierwszej lepszej okazji do Niemiec albo do Wielkiej Brytanii, skąd uprzejmi policjanci odeślą ich z powrotem do Budapesztu, Aten albo Warszawy. Prawdopodobnie jedynym wyjściem realistycznym, rozważanym obecnie w trakcie zaawansowanych gier strategicznych w *think tankach*, jest powołanie Komisji ONZ dla Zaludnienia oraz Rozwoju Syberii pod egidą Unii Europejskiej oraz Chińskiej Republiki Ludowej. Jest dużo miejsca, praca organizowana przez ONZ zamiast GULAG (*gławnoje uprawlenie lagierej*) może być sensowna itd. Ale o tym możemy jak na razie snuć tylko trudne do sprawdzenia spekulacje, choć odebranie Rosji Syberii za karę za zbrodnie ludobójstwa wydaje się rozwiązaniem logicznym oraz korzystnym dla wszystkich, łącznie z Rosjanami uwolnionymi od widma zbrodniczego imperium.

ZARZĄDZANIE HUMANISTYCZNE W ZAWODOWYCH BIUROKRACJACH (CZYLI GLOBALIZACJA JAKO MIĘDZYKULTUROWA NEGOCJACJA WIEDZY ORAZ WARTOŚCI)

Zarządzanie humanistyczne w zawodowych biurokracjach najczęściej przegrywa w zderzeniu z niezwykle silnym spletem historycznych rutyn organizacyjnych, które można nazwać konstelacją hierarchiczną. Tak przynajmniej próbowałem konceptualizować ten proces w *The Management of Meaning in Organizations*⁵, co zostało docenione przez Matsa Alvessona oraz Andrégo Spicera, którzy, zastanawiając się nad uległością, by nie powiedzieć służalstwem naszych kolegów po fachu wobec ideologii menadżerialistycznej (*managerialist, managerialism*) oraz przełożonych w akademickich hierarchiach, napisali:

Jak to możliwe, że natykamy się na tak niewiele oporu, a zarazem tak silne posłuszeństwo? Zagadkę tę doskonale ujmuje Sławomir Magala, wskazując, że większość badaczy akademickich wpadła w pułapki zawodowej biurokracji, która surowo ograniczyła ich autonomię. Spełniają wymagania tego systemu w pogoni za awansem zawodowym. Jednocześnie pragną podtrzymać złudzenie, że nadal należą do radykalnych myślicieli, utożsamiających się z *underdogiem*. Dla podtrzymania tego złudzenia organizują niszowe konferencje oraz radykalne spotkania akademickie, na których omawiają kino awangardowe, roztrząsają dzieje powojennej filozofii w Europie albo inscenizują wydarzenia sceniczne, których scenariusze sami opracowali. Może i odgrywają z zapalem role radykałów, ale w swej codziennej pracy są doskonałymi konformistami. Jak do tego doszło?⁶

No właśnie – jak do tego doszło? Jak doszło do tego, że nawet najbardziej krytyczni zawodowcy gną kark, oddając hołdy merytokratycznie legitymowanej, ale hierarchicznie, piramidalnie, bizantyjsko rządzonej biurokracji? W tym celu należy się przyjrzeć historii: sukces „Zachodu”, czyli najpierw protestanckiej północno-zachodniej Europy, a potem jej

⁵ S. Magala, *The Management of Meaning in Organizations*, Basingstoke – New York 2009.

⁶ M. Alvesson, A. Spicer, *(Un)Conditional Surrender? Why do professionals willingly comply with managerialism*, „Journal of Organizational Change Management” 29(1), 2016, s. 30 (tłum. moje – S.M.).

amerykańskiej, ale zbuntowanej kolonii, czyli Stanów Zjednoczonych, nie zaczyna się bynajmniej od geniuszy renesansu, którzy, jak to naiwni ateści jeszcze dzisiaj całkiem poważnie powtarzają, odrzucić mieli mroki średniowiecza. Niczego nie odrzucali. Wręcz przeciwnie, korzystali ze światła wiedzy średniowiecznych europejskich elit. Stali na ramionach kleru – bohater-skich mnichów i księży, których „renesans łaciński” oraz transfer know-how z Konstantynopola umożliwiły twórcze wybryki Leonarda da Vinci albo Michała Anioła we włoskich miastach-państwach. Dodajmy, że kler nie dostał pomysłów w prezencie na kamiennych tablicach, lecz czerpał je z mozolnego przekładania klasyków rzymskich oraz greckich z arabskiego na łacinę. Trudno to przełknąć obecnie białym Europejczykom, pogardliwie traktującym muzułmańską biedotę w slumsach Hagi, Paryża, Sztokholmu, Berlina albo Londynu, ale to świat arabskich uczonych przechował antyczne mądrości dla nas, późnych europejskich, „zachodnich” wnuków. Znajomość arabskiego była wtedy równie oczywistym wymaganiem wobec intelektualistów późnego średniowiecza jak obecnie znajomość angielskiego.

To pierwsza historyczna korekta naszego samopoczucia jako najmańdrzejszych białych oraz chrześcijańskich ludzi planet. Druga jest korektą liberalną wobec zafałszowanej, bo obłudnie lewicowej, wizji procesu historycznego: jeśli neoliberalizm podniesie się po ciosach zadanych przez tryumfy neoliberalizmu politykom wielbiącym grabież biedaków i naginanie państw do kapitalistycznych elit – to chyba tylko dlatego, że alternatywni ekonomiści z Chicago odrzucą *Bogactwo narodów*, a zwrócą uwagę na *Teorię uczuć moralnych* Adama Smitha. Tak postępuje na przykład Deirdre McCloskey, która pisuje o „burżuazyjnych cnotach”, „burżuazyjnej godności” albo o „burżuazyjnej równości”. Co ma do powiedzenia na temat wyjaśnień niepowtarzalnego cudu nad Europą, od gutenbergowskiej drukarni pod koniec XV wieku, gdy ludzie zaczęli czytać, do eksplozji wydajności, dobrobytu i postępu w XX oraz XXI wieku? Otóż z punktu widzenia rozwoju historycznego oraz postępu w poprawie jakości ludzkiego życia nie tak ważne były teologiczne spory reformatorów z ortodoksami zachodniego, katolickiego chrześcijaństwa, natomiast ważny był pewien efekt uboczny – a mianowicie rozwój komunikacji drukowanej, słownej, w języku naturalnym, nie po łacinie. Nawiasem mówiąc, także obrazowej, ikonograficznej. Ale skupmy się na tym, co najważniejsze. Ludzie zaczęli zabierać głos, głosowali, bo czytali, a świat myśli innych ludzi otworzyły im drukowane teksty, pisma, czasopisma, książki. Od czytania do reformacji tylko jeden krok, od reformacji do buntu następnego, a do rewolucji – jeszcze

kolejny. Kości zostały rzucone przez Gutenberga, Lutra, Wilhelma Orańskiego oraz Cromwella. Gutenberg ułatwił czytanie, Luter poparł krytyczne analizy, Wilhelm Orański zbuntował się przeciw uświęconemu monopolowi monarchii, a Cromwell po prostu poddał króla parlamentowi. Każdy umie czytać, wszyscy mają szanse na awans, decyzje społeczne podejmujemy demokratycznie. To idealizacja: czytać prawie wszyscy Europejczycy zaczęli w latach 30. XX wieku w Niemczech, a w 50. XX wieku w reszcie Europy. Ale dostatecznie dużo ludzi nauczyło się czytać, by zaczęły udawać się mobilizacje do wspólnych działań. Demokracja zawsze była niedoskonała, w Polsce renesansu za bardzo szlachecka, w Holandii złotego wieku za bardzo patrycjuszowska, we współczesnych Stanach Zjednoczonych Ameryki – za bardzo oligarchiczna. Ale uczeni z Uniwersytetu Jagiellońskiego wywodzili się z chłopstwa, Obama jest Afroamerykaninem, Richard Arkwright był synem krawca, a Steve Jobs synem syryjskiego emigranta... Andrzej Duda jest synem polskiego inteligenta, który nie ugiął karku przed komunistyczną przemocą. Toteż zastanawiając się, dlaczego wygrała Europa Północno-Zachodnia, a potem Stany, a nie znacznie lepiej do tego skoku do dobrobytu przygotowane Chiny albo imperium ottomańskie, można zaryzykować tezę, że rewolucja przemysłowa oraz wielkie wzbogacenie się całej ludzkości to:

Wynik czterech R – czytania (*reading*), reformacji (*reformation*), buntu (*revolt*) oraz rewolucji (*revolution*) – to piąte R, czyli kluczowa zmiana oceny burżuazji, najpierw w Holandii, a potem w Anglii. Re-ewaluacja wynikała z czterech R oraz egalitarnej nowej oceny zwykłych ludzi. Taki egalitaryzm obcy był myślicielom renesansu, którzy uwielbiali ideały, na przykład człowieka o idealnych proporcjach Leonarda da Vinci, gardząc takimi przeciętniakami, jak norweski samotny farmer Garrisona Keillora. Zwracam uwagę na fakt, że hierarchia – obecna na przykład u św. Pawła oraz w przekonaniu Lutra, że władze polityczne są boskim zrządzeniem losu – powoli, po kawałku zaczyna się załamywać⁷.

Taka jest konkluzja: humanistyka z natury eurocentrycznej rzeczy musi dążyć do emancypacji mas oraz załamywania hierarchii. Czy jednak ideologiczna analiza warunków ewolucyjnego wielkiego skoku naprzód w dziedzinie wytwarzania materialnych bogactw wystarcza, by stwierdzić, że hierarchia na pewno się załamała, że nie działają w ewolucji socjokulturalnej

⁷ D. McCloskey, *Bourgeois Equality: How Ideas, Not Capital or Institutions, Enriched the World*, Chicago – London 2016 (tłum. moje – S.M.).

ludzkich społeczeństw siły prohierarchiczne, hierarchizujące, odbudowujące hierarchie, nawet w imię walki z hierarchiami?

Nie, analiza ideologiczna nie wystarcza: znajomość „głównych nurtów marksizmu” Leszka Kołakowskiego nie oferuje argumentacji do obrony konkretnych tez o mechanizmach socjokulturalnej ewolucji. Znajomość dzieł Maxa Webera albo Deirdre McCloskey nie wystarcza, by obronić tezy o etycznych podwalinach tryumfu kapitalistycznej gospodarki rynkowej w wyścigu o to, jakie sieci współdziałających organizacji najbardziej zwiększą ludzki dobrobyt. Ale humanista tymi zeznaniami nie pogardzi, bowiem sąd nieostateczny działa nieustannie, bez przerwy, towarzysząc wszystkim naszym działaniom, wszędzie. Nie jest to oko opatrności ani Opatrzności, ale jest to świadomość, że od rachunków sumienia nie są zwolnione nawet najlepiej zorganizowane oraz najbardziej bezwzględne mafie przestępcze (nawet jeśli opanowały całe aparaty państwowe, jak w Korei Północnej albo Federacji Rosyjskiej). Czujność humanisty to nie podatność na mylne wzruszenia ideologicznej propagandy europejskiej poprawności politycznej (w chwili gdy piszę te słowa, pani prezydent mojego uniwersytetu oddała kompleks sportowy naszego kampusu na tymczasowy obóz dla 200 syryjskich uchodźców z puli przyjmowanej przez Holandię). To ocena tempa oraz głębi uczenia się przez jednostki oraz społeczeństwa – tak jest, rozwój obowiązuje, a zależy od szybkości oraz rzetelności uczenia się. „Solidarność” nie odrobiła za nas zadań domowych w klasie rozwoju społecznego raz na zawsze.

ZEITGEIST IN THE MACHINE OR HUMANITIES IN THE NET

Abstract: The essay offers a reflection on transformations of contemporary culture in the context of technological revolution and rapid development of cyber reality. It deals particularly with the limits of humanistic cognition. The article provides a critical analysis of contemporary condition of knowledge and academic activities. Nevertheless, crucial function of humanities is recognized on the normative level. To prove his points, author introduces the idea of humanistic management and compares historical developments in various cultural backgrounds.

Key words: humanistic management, humanities, development, multicultural society

JANUSZ MARIAŃSKI¹

SEKULARYZACJA JAKO MEGATREND SPOŁECZNO-KULTUROWY

Słowa kluczowe: religia w społeczeństwach wielokulturowych, sekularyzacja, desekularyzacja

Socjologia zajmuje się religijnością w ramach badań empirycznych (ilościowych i jakościowych), a także tworzeniem teorii wyjaśniających stan i dynamikę przemian religijności we współczesnych społeczeństwach. Nie interesuje się religią w jej wymiarach teologicznych (jako zjawiska nadprzyrodzonego), ale w jej odniesieniach społeczno-kulturowych (jako zjawiska społecznego). Także bezpośrednio doświadczenia religijne i duchowe nie są przedmiotem jej zainteresowań badawczych. Socjolog próbuje badać te zjawiska jedynie wtedy, gdy wyrażają się one w międzyludzkiej komunikacji, są przekazywane innym, postrzegane przez innych lub zinstytucjonalizowane społecznie. Badaniom socjologicznym są dostępne społeczne kształty religii, procesy komunikacji religijnej, wpływ religii na myślenie i działanie ludzi, ich biografie, style życia, poglądy na świat etc.

Socjologowie nie interesują się prawdziwością wierzeń religijnych, zachowują wobec badanego przedmiotu dystans naukowy, ani aprobujący, ani krytyczny, lecz neutralny aksjologicznie (wymagający wzięcia w nawias własnych przekonań światopoglądowych). Taka postawa zimnego spojrzenia na religię, postrzegania z zewnątrz, nie jest łatwa w praktyce. Można jednak opisywać przemiany w religijności, nie odwołując się do własnych przekonań aksjologicznych, uznawanych wartości etc. Od socjologa zajmującego się analizą fenomenu religii wymaga się szczególnej troski

¹ Prof.; Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie;
e-mail: januszm@kul.lublin.pl.

i uczciwości badawczej oraz maksimum zaangażowania w uważnym filtrowaniu poszczególnych fragmentów rzeczywistości religijnej.

Dodatkowo socjolog religii skłonny jest do ulegania naciskom, by „naginać” interpretacje zebranych danych – z jakiegokolwiek strony – tamie zasady wypracowanej przez niego samego i jego kolegów po fachu deontologii profesji, w którą się zaangażował. Nie jest więc jego zadaniem kolonizowanie nowych obszarów społeczno-religijnej *reality* (to się może dokonywać w jakimś sensie „przy okazji”), lecz jego rolą i misją zawodową jest krytyczna i uczciwa analiza stanu faktycznego, czyli takiego, jak się sprawy mają naprawdę w obszarze religii. Religijność należałoby opisywać i badać podobnie, jak czyni się to w odniesieniu do innych zjawisk społecznych w socjologii ogólnej, oraz z zastosowaniem instrumentów właściwych dla socjologii jako takiej, choć w niektórych interpretacjach można dostrzec stanowisko wyrażające zupełną odmienną, jaka miałaby być uwzględniana w socjologii religii i w socjologii ogólnej. Przedstawiciele subdyscypliny, jaką jest socjologia religii, nierzadko są rasowymi socjologami, znanymi i cenionymi na szerszych niż tylko fenomenologii obszarach badawczych².

Ten zdystansowany stosunek socjologów do obiektu badań, jakim jest religia, określa się niekiedy jako „metodologiczny agnostycyzm”.

Jednym z ważnych, wielkich tematów badawczych socjologii religii od początków istnienia tej subdyscypliny socjologicznej była teoria sekularyzacji, odnosząca się do przemian religijności jednostek, grup społecznych i całych społeczeństw. W socjologii religii w XX wieku toczył się spór dotyczący teorii sekularyzacji i zjawiska sekularyzacji. Według jednych badaczy religia traci stopniowo swoją moc i znaczenie społeczne, inni dowodzą, że siła religijnych wierzeń nie zmniejsza się, nawet jeżeli coraz mniej ludzi należy formalnie do organizacji religijnych³. Nie sposób w ramach krótkiego opracowania zająć się historią teorii sekularyzacyjnych i badań empirycznych nad sekularyzacją. Ograniczymy się jedynie do naszkicowania dyskusji nad teorią sekularyzacji, a zwłaszcza krytyki teorii, jaka zaznacza się w pewnych kręgach socjologów współczesnych. Należy także podkreślić, że ocena

² P. Prüfer, *Koncepcja religione diffusa Roberto Ciprianiego zwiastunem religijności postmodernistycznej?*, [w:] „*Homo religiosus*” w *postmodernistycznych uwarunkowaniach*, red. E. Juśko, R. Sieroń, S. Sorys, Kraków 2014, s. 36.

³ A. Giddens, P. W. Sutton, *Socjologia. Kluczowe pojęcia*, przeł. O. Siara, P. Tomanek, Warszawa 2014, s. 125; F. Fürstenberg, *Säkularisierung*, [w:] *Religionssoziologie*, red. S. R. Dundee, Gütersloh 1994, s. 279–287.

procesów sekularyzacyjnych w ponowoczesnych społeczeństwach jest zależna również od tego, jak określa się samą religię – czy w kategoriach substancjalnych (czy jest religia i jakie są jej cechy istotne), czy w kategoriach funkcjonalnych (jakie funkcje pełni religia).

Socjologia pozwala lepiej zrozumieć społeczny wymiar religii we współczesnym świecie, zarówno jej sekularyzację, jak i transformację. Sekularyzację traktujemy jako swoisty megatrend społeczno-kulturowy obecnego świata, a teorię sekularyzacji – obok teorii indywidualizacji i rynkowej teorii religii – za jedną z kluczowych teorii wyjaśniających przemiany religijności współczesnych czasów⁴. Była ona zresztą w ostatnich kilku dekadach wielokrotnie komentowana, krytykowana i na nowo formułowana. Megatrendy powstają oddolnie i wskazują kierunki, w których podąża społeczeństwo. Jeżeli nawet nie potrafimy się wprost trendom tym oprzeć i z nimi walczyć, to warto wiedzieć, że takie istnieją, i zrozumieć mechanizmy ich działania.

W poniższych rozważaniach prześledzimy (w wymiarach ogólnych) przede wszystkim procesy sekularyzacyjne we współczesnym świecie i wtórnie – procesy desekularyzacyjne. W warunkach upowszechniającej się pluralizacji religijnej zmieniają się preferencje ludzi wierzących. Nasuwa się pytanie o nowe formy „powracającej” religijności, o funkcje, jakie ona pełni, a także o to, kim są ci poszukujący nowej jakości religijnej, w jakim sensie ożywienie religijne, jeżeli w ogóle występuje, jest związane z kryzysem nowoczesności. Na niektóre z tych pytań staramy się znaleźć odpowiedź⁵. Socjologia rozważa stan i upowszechnienie się religii w społeczeństwie w różnych postaciach i formach wyrazu, dostrzegając jej zależność od procesów społeczno-kulturowych.

SEKULARYZACJA W OFENSYWIE

Sekularyzacja, zeświecczenie (łac. *saecularis* – świecki), jest terminem niemającym dostatecznie sprecyzowanego znaczenia (terminy pokrewne: laicyzacja, dechrystianizacja, desakralizacja, „odkościelnienie”, niereligijność,

⁴ S. Huber, *Religions- und kirchensoziologische Perspektiven*, [w:] *Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung*, red. R. Kunz, Th. Schlag, Neukirchen-Vluyn 2014, s. 73.

⁵ F. Adamski, *Tożsamość religijna w społeczeństwie pluralistycznym*, [w:] *Tożsamość polska w odmiennych kontekstach*, red. L. Dyczewski, D. Wadowski, Lublin 2009, s. 305–314.

„odczarowanie świata”, odmitologizowanie, emancypacja, dekonfesjonalizacja). W aspekcie historycznym upowszechnił się w zachodnim kręgu kulturowym w XIX wieku. Sekularyzacja oznaczała wówczas wyzwanie rzucone chrześcijaństwu, a szczególnie Kościołom jako instytucjonalnym formom wyrazu chrześcijaństwa. W najszerszym znaczeniu sekularyzacja, rozumiana jako zjawisko rozluźnienia więzi z religią i odchodzenie od zinstytucjonalizowanych form pobożności, towarzyszyła od dawna wszystkim religiom i wyznaniom. W socjologii teoria sekularyzacji była rozwijana od początku istnienia tej dyscypliny naukowej, w pracach klasyków socjologii, takich jak Auguste Comte, Karol Marks, Herbert Spencer, Émile Durkheim, Max Weber.

Termin „sekularyzacja” występuje w różnych znaczeniach, dlatego niektórzy socjologowie w ogóle go unikają lub operują nim niezwykle rzadko. Według José Casanovy teoria sekularyzacji składa się z trzech odmiennych i niepowiązanych ze sobą twierdzeń: (1) oddzielenia i emancypacji sfery świeckiej od religijnych instytucji i norm, (2) zanikania religijnych przekonań i wzorów zachowań oraz (3) przesunięcia się religii ze sfery publicznej do sfery prywatnej. Jedną z najbardziej charakterystycznych cech współczesnych struktur społecznych jest dyferencjacja.

Religia sama jest zmuszona nie tylko do zaakceptowania współczesnej zasady strukturalnej dyferencjacji sfery świeckiej, lecz musi także poddać się tej samej dynamice i rozwinąć swoją własną, autonomicznie zróżnicowaną sferę⁶.

W procesach dyferencjacji funkcjonalnej uniezależniły się od religii i Kościołów poszczególne subsystemy społeczne, takie jak polityka, gospodarka, prawo, edukacja i wychowanie, kultura, moralność, medycyna. Kierują się one własnymi regułami i własną logiką działania.

Anthony Giddens wskazuje na trzy wymiary sekularyzacji:

- 1) Zmniejsza się liczba członków organizacji religijnych, co oznacza, że coraz mniej osób należy do Kościołów i innych organizacji religijnych oraz aktywnie uczestniczy w nabożeństwach i innych religijnych uroczystościach (np. w różnych rytuałach religijnych). Te wskaźniki sekularyzacji mają charakter obiektywny.
- 2) Spada znaczenie społeczne oraz zmniejsza się majątek i prestiż Kościołów i innych organizacji religijnych. Na całym świecie organizacje

⁶ J. Casanova, *Deprywatyzacja religii*, przeł. J. Ziemek, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, W. Piwowarski, Kraków 1998, s. 410.

tego typu straciły znaczną część swojej władzy społecznej i politycznej. Zwłaszcza w Europie Zachodniej borykają się one z problemami finansowymi i tylko niektóre nowe ruchy religijne potrafią zgromadzić z dnia na dzień znaczne fundusze.

- 3) Zmienia się sfera przekonań i wartości. Dawniej religia odgrywała w życiu codziennym ludzi znacznie większą rolę niż dzisiaj. Kościoły wpływały na życie rodzinne i osobiste. Idee religijne dzisiaj w o wiele mniejszym stopniu oddziałują na życie niż w społeczeństwach tradycyjnych⁷.

Pojęcie sekularyzacji zawiera różnorodne treści: po pierwsze, jest rozumiane jako zeświecczenie religii, czyli postępujące w Europie Zachodniej osłabianie znaczenia chrześcijaństwa w życiu społecznym, rozpatrywane zarówno z punktu widzenia kryteriów emancypacji, jak i krytyki kulturowej; po drugie, jako usuwanie autorytetów kościelnych z dziedzin świeckiego panowania i władzy, co jest związane z utratą kontroli religii nad życiem społecznym; po trzecie, jako usuwanie i zachowywanie zarazem dzieł i dorobku chrześcijaństwa w życiu świeckim, na przykład obecność elementów tradycji chrześcijańskiej we współczesnej kulturze, coś w rodzaju „chrześcijaństwa poza Kościołami”; po czwarte, jako warunek demitologizacji wiary i zarazem uduchowienia sfery świeckiej; po piąte, jako dechrystianizacja i „odkościelnienie” szerokich kręgów społeczeństw współczesnych⁸.

Franz-Xaver Kaufmann podkreśla znaczenie procesów funkcjonalnego zróżnicowania współczesnych społeczeństw dla przekształceń funkcji i struktur Kościołów. W warunkach modernizacji społecznej widoczne są szczególnie dwa następstwa: tak zwane ukościelnienie chrześcijaństwa i zeświecczenie chrześcijaństwa (tzw. chrześcijaństwo *implicite*). Doprowadziło to z jednej strony do umocnienia się instytucjonalnych form religii w Kościołach i daleko posuniętej konfesjonalizacji, czego zewnętrznym przejawem był wyraźny podział na kler („specjaliści” od religii) i laików, z drugiej zaś do tego, że wiele idei i form myślenia straciło swój chrześcijański koloryt. Funkcjonują one autonomicznie w różnych dziedzinach życia społecznego⁹.

Społeczeństwa europejskie stają się coraz bardziej zsekularyzowane, nawet jeżeli zachowują jeszcze chrześcijańską fasadę. *Sacrum* jest eliminowane

⁷ A. Giddens, *Socjologia*, przeł. O. Siara, A. Szulżycka, P. Tomanek, Warszawa 2012, s. 696–698.

⁸ F. X. Kaufmann, *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg im Breisgau 2000, s. 84–85.

⁹ *Ibidem*, s. 91–98.

zarówno z życia społecznego, jak i z wytworów kulturowych. Wraz z oświeceniową nowoczesnością i modernizacją społeczną pojawiła się w Europie – jakby nieuchronnie – sekularyzacja, rozumiana zarówno jako utrata przez instytucje religijno-kościelne wpływu na społeczeństwo, jak i jako zmniejszenie wiarygodności religijnych wyjaśnień i interpretacji w świadomości ludzi wierzących. Sekularyzację określa się często jako „odkościelnienie” i spadek uczestnictwa kościelnego, osłabienie wiary chrześcijańskiej, zanikanie znaczenia religijności dla życia codziennego i kierowanie się ku immanentnym prawidłowościom różnych obszarów rzeczywistości.

Zanikanie religii interpretowano niejednokrotnie jako odwrotną stronę postępu społecznego, a Weberowskie *Entzauberung* (‘odczarowanie’) – jako nieunikniony los nowoczesnych społeczeństw przemysłowych. Zjawisko sekularyzacji oznacza stopniową emigrację religii i Kościołów ze społeczeństwa, a przynajmniej przesuwanie się religii na margines życia społecznego (marginalizacja religii) i sprowadzanie jej do jednej z wielu dziedzin życia. Sekularyzacja i społeczno-kulturowa modernizacja wiążą się ze sobą w sposób niezwykle wyraźny. W warunkach sekularyzacji religie i Kościoły tylko nieznacznie są zaangażowane w tworzenie zbiorowych znaczeń, będących podstawą organizacji życia grup społecznych, chociaż mogą zachować się jednoczenia indywidualnych doświadczeń ludzkich.

Sekularyzacja jako proces społeczno-kulturowy dokonuje się zarówno na płaszczyźnie instytucji i organizacji społecznych, jak i na płaszczyźnie ludzkiej świadomości. Jest znakiem czasów współczesnych, skutkiem procesów dyferencjacji społecznej, pluralizacji społeczno-kulturowej, dezinstytucjonalizacji i racjonalizacji. Procesy autonomizacji poszczególnych subsystemów społecznych zachodzą w warunkach urbanizacji, industrializacji, zwiększania kwalifikacji ludzi, podnoszenia się standardu materialnego i rozbudowy sektora usług. Oznacza to w konsekwencji osłabienie znaczenia religii w różnych dziedzinach życia społecznego. Wieloznaczność terminu „sekularyzacja”, ale i terminu „religia” (niejasność i nieokreśloność) utrudnia precyzyjne rozważania na temat chrześcijaństwa w perspektywie sekularyzacji i tak zwanej nowoczesności. Sprecyzowanie pojęcia sekularyzacji pozwoliłoby dokładnie opisać napięcia, jakie sygnalizuje para terminów „nowoczesność” – „religia”, często nawet ujmowanych jako pojęcia przeciwstawne (im bardziej nowoczesny, tym bardziej zsekularyzowany)¹⁰.

¹⁰ G. Dux, *Die Religion im Prozess der Säkularisierung*, „Österreichische Zeitschrift für Soziologie” 1, 2001, s. 61–88.

Klasyczne teorie sekularyzacji wskazywały na modernizację społeczną jako zasadniczy motor przemian w tym zakresie. Nieuchronną konsekwencją modernizacji społecznej jest zanikanie religii w sferze życia publicznego, a także w indywidualnej i zbiorowej świadomości ludzi (linearny spadek religijności). Według zwolenników tezy o globalnej sekularyzacji religia traktowana jako siła tradycyjna musi kapitulować w warunkach dyferencjacji społecznej, pluralizacji społeczno-kulturowej i strukturalnej indywidualizacji; jedna ze stron wygrywa kosztem drugiej. Zwolennicy teorii sekularyzacji mówią o końcu chrześcijańskiej Europy, a nawet o kulturowej śmierci tego kontynentu. Także religia jest w trakcie likwidacji. Nawet procesy prywatyzacji religii traktuje się jako przejaw postępującej sekularyzacji (tzw. dryfująca religijność).

Tradycyjne teorie sekularyzacji zakładały, że modernizacja społeczna i religia są absolutnie niemożliwe do połączenia. Nowoczesność i religia do siebie nie pasują. Wielu socjologów sądziło, że religia i jej instytucje całkowicie straciły znaczenie na płaszczyźnie makrospołecznej (polityka, prawo, ekonomia, nauka, kultura i sztuka, szkoła, medycyna etc.), zachowały jedynie jeszcze swoją malejącą ważność na płaszczyźnie mikrospołecznej (tak np. Steve Bruce, Karel Dobbelaere, Ronald Inglehart, Detlef Pollack, Bryan Wilson). Wyrok skazujący na religię już zapadł, co najwyżej mamy do czynienia z odroczonym terminem jego wykonania. Kierunek i mapa drogowa są już ostatecznie ustalone. Można ewentualnie mówić jedynie o opóźnieniu się procesów sekularyzacyjnych, bowiem akt zgonu został już ostatecznie podpisany. Postępująca sekularyzacja jest procesem linearnym i nieodwracalnym, a niereligijność staje się „stanem normalnym”¹¹. Sekularyzacja będzie towarzyszyć modernizacji, kiedykolwiek i gdziekolwiek ta druga wystąpi¹². Dojrzała ludzkość – poprzez postęp techniczny i naukowy – w końcu wyrośnie z religii, a sama religia i Kościoły spoczną na cmentarzu martwych idei.

Teza o nierozłącznym związku modernizacji społecznej i sekularyzacji opiera się na kilku podstawach: a) postęp naukowo-techniczny sprzyja kształtowaniu się nowego antropocentrycznego obrazu świata, który jest niemożliwy do połączenia z wizją teologiczną; b) w procesie dyferencjacji

¹¹ D. Berlinski, *Szatańskie urojenie. Ateizm i jego pretensje naukowe*, przeł. D. Cieśla-Szymańska, Warszawa 2009; S. Harris, *Koniec wiary. Religia, terror i przyszłość rozumu*, przeł. D. Jamrozowicz, Nysa 2012.

¹² G. Davie, *Socjologia religii*, przeł. R. Babińska, Kraków 2010, s. 25.

społecznej autonomizują się poszczególne subsystemy społeczne, takie jak prawo, polityka, kultura, wychowanie i nauka, a Kościoły chrześcijańskie i inne wspólnoty wyznaniowe tracą swoje znaczenie, ograniczają swoje funkcje do spraw religijnych, religia zaś staje się sprawą coraz bardziej prywatną; c) w warunkach wzrastającego dobrobytu i bezpieczeństwa społecznego słabnie zapotrzebowanie na praktyki religijne, dawniej zapewniające rozwiązywanie trudnych spraw przez odwoływanie się do sił boskich, gwarantujących bezpieczeństwo egzystencjalne¹³.

W warunkach strukturalnej i funkcjonalnej dyferencjacji dokonuje się nieuchronnie marginalizacja religii, która może jeszcze mieć pewne znaczenie w swoistych enklawach, będących rodzajem religijnej subkultury. Religia, która odgrywała niezwykle ważną rolę w społeczeństwach tradycyjnych i określała funkcjonowanie wartości i norm oraz instytucji społecznych, współcześnie nie jest potrzebna do ich podtrzymywania i legitymizacji. Proces sekularyzacji jest najbardziej dostrzegalny w dramatycznym spadku tradycyjnych form religijności i kościelności (np. praktyki religijno-kościelne, wiara w Boga osobowego, wiara w niebo, piekło i zmartwychwstanie ciał).

Zwolennicy teorii sekularyzacji wyrażają pogląd, że twierdzenie o powrocie czy ożywieniu religijności w Europie jest mitem kwestionowanym przez dane empiryczne z sondaży opinii publicznej i z badań socjologicznych. Niezależnie od tego przejawy pewnego ożywienia religijnego, nawet jeżeli występują, nie są w stanie zrekompensować strat, jakie ponoszą społeczeństwa, w których ludzie odchodzą od tradycyjnych form zinstytucjonalizowanej religii. Religia systematycznie traci wpływ na wartości i normy określające życie codzienne ludzi, a nawet staje się – jak dawniej niewiara – sprawą prywatną.

Tezę sekularyzacyjną podtrzymuje jeden z czołowych niemieckich socjologów religii, Detlef Pollack. Uważa on, że pod wpływem zmian społecznych następuje wprawdzie zmiana form religii, manifestująca się spadkiem znaczenia tradycyjnych form religijności kościelnej, ale z drugiej strony zaznacza się pewien rozwój różnorodnych form religijności pozakościelnej. Znaczenie społeczne pozakościelnych form religijności jest jednak niewielkie i brak oznak tego, że sytuacja zmieni się w najbliższych latach. Zmodyfikowana

¹³ J. Habermas, *Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?*, [w:] *idem, Philosophische Texte*, Bd. 5 (*Kritik der Vernunft*), Frankfurt am Main 2009, s. 387.

teza sekularyzacyjna nie zakłada już, że wraz z postępem społecznej modernizacji religia będzie systematycznie tracić na znaczeniu, aż w końcu zupełnie zaniknie, ale w dalszym ciągu uznaje się tezę o zasadniczej sprzeczności między religią i modernizacją społeczną.

Jeżeli nawet odwrót od religii nie następuje w sposób linearny, to w dłuższym okresie wyraźnie zaznaczy się trend spadku religijności i kościelności oraz wzrost niereligijności i bezwyznaniowości. Modernizacja społeczna nie jest jedynym czynnikiem, który powoduje zmiany w religijności; jest jednym z wielu, ale bardzo znaczącym. Religia nie tylko zmienia swoje formy, ale i odgrywa coraz mniejszą rolę w życiu jednostek i całych społeczeństw¹⁴.

Innymi słowy, zjawiska związane z procesem modernizacji osłabiają sferę religii, a współczesne ożywienie religijne, związane w dużej mierze z kryzysem wiary w postęp i nieograniczony rozwój ludzkości, jest argumentem nie tyle przeczącym tezie sekularyzacji, co właśnie ją potwierdzającym. Niemiecki socjolog przyznaje, że również teza indywidualizacji religijnej ma w sobie duży potencjał wyjaśniający wiele współczesnych zjawisk dotyczących religii. Dlatego pełna interpretacja współczesnych przemian religijności wymaga odwołania się zarówno do tezy sekularyzacji, jak i do pewnych elementów indywidualizacji religijnej, przy czym ta ostatnia nie stanowi zaprzeczenia tezy sekularyzacji, lecz jej uzupełnienie¹⁵.

Modernizacja – według Pollacka – pociąga za sobą pogłębiający się proces pluralizacji przekonań, wartości i stylów życia, co w konsekwencji oznacza osłabienie przekonań religijnych, czyli sekularyzację.

W nowoczesnych społeczeństwach pojawiają się i umacniają wciąż nowe fora konkurencyjne wobec religii, i to we wszystkich dziedzinach życia społecznego. Wraz ze wzrostem złożoności współczesnych społeczeństw poszerzają się nasze horyzonty poznania i działania. Nie chodzi tu tylko o większy dobrobyt, stopień bezpieczeństwa społecznego, zabezpieczenia zdrowotnego, obywatelskiej i politycznej wolności, ale i o dostępność

¹⁴ Zob. D. Pollack, *Religion und Moderne: Theoretische Überlegungen und empirische Beobachtungen*, [w:] *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, red. U. Willems, D. Pollack, H. Basu i in., Bielefeld 2013, s. 316–320.

¹⁵ A. Zduniak, *Detlefa Pollacka badania nad religijnością i duchowością współczesną*, [w:] *Duchowość religijna jako droga wewnętrznego doskonalenia współczesnego człowieka zachodniego chrześcijaństwa. Konteksty antropologiczne i socjologiczne*, red. J. Baniak, Toruń 2012, s. 95.

atrakcyjnych form rozrywki i wypoczynku oraz korzystanie z różnorodnych ofert nowych mediów. Ma to swoje konsekwencje dla życia religijnego i więzi z Kościołami chrześcijańskimi. Rozszerzanie się horyzontu ofert materialnych i kulturalnych osłabia atrakcyjność ofert religijnych i kościelnych, które stają się do pewnego stopnia wtórne i „płynne”. Tak rozumiana modernizacja społeczna oddziałuje negatywnie na religijność i nie jest z nią kompatybilna.

W umiarkowanych ujęciach tezy sekularyzacyjnej wskazuje się także na znaczące napięcie między modernizacją społeczną i religią, ale nieoznaczające całkowitego zniszczenia tej drugiej. W warunkach postępujących procesów racjonalizacji, funkcjonalnej dyferencjacji oraz redukcji społecznej i egzystencjalnej niepewności religia traci znaczenie dla życia codziennego jednostek, jest usuwana z różnych obszarów życia publicznego i pozbawiana funkcji integracyjnych w społeczeństwie. Ustawicznie rośnie liczba tych, którzy odchodzą od zinstytucjonalizowanych form religii, to jest Kościołów chrześcijańskich. Zmniejszanie się społecznej bazy religii pociąga za sobą osłabienie wiary w modernizujących się społeczeństwach współczesnych. Poziom wiary nie zmniejsza się jednak w takim samym tempie jak udział w praktykach religijnych. Zwolennicy umiarkowanej tezy sekularyzacji odchodzą od prognozowania końca religii w społeczeństwach przyszłości¹⁶.

Według tezy sekularyzacyjnej – podzielanej przez wielu socjologów współczesnych – religijność związana z tradycyjnymi Kościołami chrześcijańskimi słabnie, ale nie oznacza to, że modernizacja społeczna warunkuje osłabienie wpływów religii we wszystkich społeczeństwach w takim samym stopniu. Richard Rorty, amerykański filozof, podkreśla, że postmetafizyczny klimat intelektualny rozwija się stopniowo od kilku wieków, a wraz z nim sekularyzacja myślenia i działania. Nie ma w tym nic dramatycznego, przemiana kultury religijnej w kulturę świecką jest bardzo wolna, ciągle jeszcze niekompletna. Według niego proces sekularyzacyjny postępuje, ale sama sekularyzacja nie jest procesem nieuniknionym i może nastąpić proces odwrotny, co jest możliwe, ale – według niego – byłoby tragedią. Tragedią w tym sensie, że mogliśmy robić rzeczy lepsze, a zrobiliśmy gorsze, że widzieliśmy perspektywę świeckiego świata i odwróciliśmy się od niego.

¹⁶ G. Pickel, *Religionen und Religiosität in Europa zu Beginn des 21. Jahrhunderts – Unumkehrbare Säkularisierung?*, [w:] *Europas religiöse Kultur(en). Zur Rolle christlicher Theologie im weltanschaulichen Pluralismus*, red. M. Petzoldt, Lipsk 2012, s. 41.

Rorty nie podziela poglądu, że odrzucenie religijnego fundamentu prowadzi do kryzysu kultury¹⁷.

Jest faktem, że przyspieszenie procesów sekularyzacyjnych obserwuje się w Europie Zachodniej od końca lat 60. XX wieku, w kontekście zwrotu kulturowego o znamionach rewolucyjnych. W ramach klasycznych teorii sekularyzacyjnych interpretowano osłabienie religii, a nawet jej zanik, jako proces nieuchronny i nieodwracalny. W związku z narastającym zjawiskiem modernizacji społecznej religia staje się jednym z subsystemów społecznych, niemającym bezpośredniego wpływu na pozostałe subsystemy. Nawet w ramach własnego traci na znaczeniu, staje się bowiem sprawą jednostek, które poszukują jej tylko w zwrotnych momentach swojego życia czy w sytuacjach kryzysowych. Idee religijne i instytucje kościelne nie tylko nie współkonstytuują modernizacji społecznej, lecz także są z nią częściowo niekompatybilne.

W społeczeństwie pluralistycznym tradycyjne Kościoły działają na rynku podaży różnych ofert interpretacji i stylów życia religijnego, w konfrontacji z innymi dawcami i organizacjami usiłującymi zagospodarować przestrzeń religijną. Przynależność wyznaniowa (zorganizowana konfesyjność) staje się sprawą wolnego wyboru. Erozja środowisk wyznaniowych i relatywizacja kultury wyznaniowej są faktem potwierdzanym przez socjologów. Kościoły różnią się dogmatami, liturgią, duchowością, zasadami moralnymi, strukturą hierarchiczną, stosunkiem do świata zewnętrznego, ale na poziomie świadomości i zachowań religijnych członków poszczególnych Kościołów dokonują się daleko idące upodobnienia. Niektórzy z nich wyraźnie sprzeciwiają się logice jednej przynależności wyznaniowej.

Sekularyzacja prowadzi nie tylko do kryzysu religii, ale i do kryzysu Boga. W wywiadzie z Peterem Seewaldem kard. Joseph Ratzinger zauważył:

W dzisiejszych czasach sytuacja nieco się zmieniła. Johann Baptist Metz powiedział kiedyś, że w dzisiejszych czasach obowiązuje formuła: „Bóg nie, religia tak”. Człowiek chciałby mieć jakąś religię, ezoteryczną czy jakąkolwiek inną. Natomiast nie chce osobowego Boga, który mówi do mnie, który mnie zna, który powiedział coś konkretnego, który stawia mi konkretne wymagania i który osądzi mnie również. Obserwujemy zjawisko oddzielania religii od Boga. Człowiek nie chce się całkowicie wyzbycić tego poczucia, że ma do czynienia

¹⁷ *Filozofia pasożytuje na wyobraźni poetyckiej. Rozmowa z Richardem Rortym*, [w:] *Profile wieku*, red. B. Wildstein, Warszawa 2000, s. 145–156.

z czymś zupełnie innym od wszystkiego, tej specyficznej sfery, jaką jest religia, i pragnie jej różnorodnych form. Ale wszystko to staje się niezobowiązujące, gdy brakuje woli Bożej, gdy brakuje Boga. W tym sensie możemy mówić nie tyle o kryzysie religii – religie się wręcz plenią – ile o kryzysie Boga¹⁸.

W warunkach sekularyzacji w wielu społeczeństwach odniesienie się do Boga jest mocno osłabione, a wiara religijna nie jest podzielana na poziomie społecznym.

W nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego podkreśla się zarówno fakt sekularyzacji we współczesnych społeczeństwach, jak i jego negatywne skutki. Sekularyzacyjny trend współczesnego życia społecznego oznacza rezygnację z prawd i wartości religijnych na rzecz nieograniczonej niczym i przez nikogo wolności. Tego rodzaju procesy mogą prowadzić do utraty sensu życia, moralnej autodestrukcji, a nawet załamań psychicznych¹⁹. W posynodalnej adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Europa* z 2003 roku Jan Paweł II zauważył, że ludziom współczesnym narzuca się antropologię bez Boga i bez Chrystusa, w której człowiek uważa siebie za absolutne centrum rzeczywistości. Europejska kultura sprawia wrażenie „milczącej apostazji człowieka, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał” (EE, nr 9). Obecne pokolenia są o wiele bardziej zsekularyzowane niż poprzednie.

Sekularyzacja w wymiarach społecznych zmienia kształt i znaczenie religii w życiu prywatnym. O ile dawniej była ona swoistym losem i przeznaczeniem ludzi, to w warunkach nowoczesności staje się indywidualnym wyborem. Socjolog amerykański Peter L. Berger twierdzi, że można dzisiaj wybierać wszystko, ale nie to, czy się chce w ogóle wybierać. Wybieranie stało się imperatywem, przymusem, nawet jeżeli jest ono współkształtowane przez rodzinne i społeczne środowiska. Członkostwo w Kościołach chrześcijańskich stało się w ten sposób bardziej mobilne. Można zbliżyć się do Kościoła lub oddalać od niego, opuścić go i znowu wrócić. Wybierający członek Kościoła (niem. *Auswahlchrist*) stał się normą kulturową w Kościołach chrześcijańskich²⁰. Te procesy indywidualizacyjne mogą wzmacniać sekularyzację, sprawiają, że religijność staje się coraz bardziej zróżnicowana i prywatna. W ostatecznym rozrachunku pozorem autorytetu, także

¹⁸ *Bóg i świat, wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2001, s. 62.

¹⁹ S. Kowalczyk, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, Lublin 2011, s. 111.

²⁰ P. M. Zulehner, *Gottes Sehnsucht. Spirituelle Suche in säkularer Kultur*, Ostfildern 2008, s. 40–41.

w sprawach religijnych, staje się jednostka. Instytucje kościelne i religijne tracą na znaczeniu.

Gwałtowne przemiany społeczne i kulturowe oddziałują na religię i Kościoły. Mówi się zarówno o kryzysie religii (nawet o „przepędzeniu” Transcendencji ze społeczeństwa), jak i o jej odrodzeniu w ponowoczesnym świecie. Religia staje się jedną z ofert na rynku, przedstawionych do dyspozycji jednostki. Faktycznie funkcjonująca religijność jest wewnętrznie zróżnicowana i spluralizowana, aż po formy niejasnej, niezobowiązującej, mobilnej, nieokreślonej, mozaikowej, niezinstytucjonalizowanej religijności (np. ezoteryzm, New Age). To, co chrześcijańskie, nie utożsamia się już z religijnością zinstytucjonalizowaną bądź z religijnością ukształtowaną przez Kościoły (religijnością kościelną). Nośne społecznie stają się pozakościelne nurty życia religijnego. W warunkach wzrastającego pluralizmu społeczno-kulturowego mówi się nie tylko o sekularyzacji, ale i o zróżnicowaniu religijności oraz o jej zindywidualizowanych formach, zarówno w Kościołach, jak i poza nimi.

Dyferencjacja społeczna i indywidualizacja jako procesy społeczne są ze sobą ściśle związane (warunek i następstwo). W takim kontekście kształtuje się pewnego rodzaju przymus prywatyzacji czy autocentryzmu decyzji religijnych, osobistego wyboru spośród treści religijnych przekazywanych w tradycji. Pluralistyczny świat niesie ze sobą osłabienie, a nawet upadek wielu dotychczasowych „oczywistości kulturowych” i „oczywistości religijnych”. W funkcjonalnie zróżnicowanym społeczeństwie wyzwalamą się spod wpływów światopoglądów religijnych autonomiczne i działające według własnej logiki subsystemy (systemy częściowe). Religie i Kościoły ze swoimi uniwersalistycznymi roszczeniami napotykają we współczesnym świecie istotne utrudnienia, a nawet nieprzezwyciężalne przeszkody. Pośrednio stają się producentami religijności niezwiązanej, zindywidualizowanej i sprywatyzowanej. Współczesne społeczeństwa różnicują się coraz bardziej pod względem religijnym i niereligijnym (sekularyzm).

Jakkolwiek sekularyzacja jest przede wszystkim produktem kultury zachodniej i była odnoszona do konkretnych form religii dominujących na Zachodzie, to dzisiaj przekracza granice tego kręgu kulturowego i obejmuje także kraje azjatyckie, afrykańskie, wobec czego staje się zjawiskiem ogólnoswiatowym. W społeczeństwie światowym – dzięki nowoczesnej technice i środkom społecznego komunikowania – pojawiają się te same procesy zeświecczenia, które występowały wcześniej w Europie Zachodniej. Sekularyzacja azjatycka czy afrykańska jest rezultatem nie tylko wpływów

zachodnich, ale również procesów przemian dokonujących się na tych obszarach. W konsekwencji przedstawiciele różnych wielkich religii świata są zmuszeni do podejmowania wspólnego dialogu w obliczu zagrożenia procesami sekularyzacji. Współczesna sekularyzacja – zdaniem niektórych socjologów – nie ma już charakteru regionalnego, lecz dzięki nowoczesnym technikom i możliwościom komunikowania społecznego nabiera charakteru ogólnoświatowego.

SEKULARYZACJA W DEFENSYWIE

W nowszej socjologii religii teoria globalnej sekularyzacji jest poddawana wyraźnej krytyce. Została także zakwestionowana teza, że modernizacja i sekularyzacja postępują równocześnie, a więc że wiarę opartą na objawieniu w nieunikniony sposób zastąpi z czasem wiedza oparta na rozumie, nauce i wiedzy empirycznej.

Wydawało się to prawdopodobne, zważywszy sekularyzację, jaka dokonywała się w większości społeczeństw europejskich, i sekularyzację życia publicznego w Stanach Zjednoczonych. Nie istnieje jednak w naukach społecznych solidna teoria, która mówi, że odrodzenie religii w dzisiejszych warunkach jest niemożliwe. Jak zauważyli Peter Berger, David Martin i wielu innych, założona korelacja między sekularyzacją i modernizacją, która niegdyś była podstawową tezą literatury socjologicznej, nie jest prawdziwa. Owo jakoby uniwersalne prawo rozwoju społecznego stosuje się przede wszystkim do Europy Zachodniej. Inne kraje rozwiniętego świata, w tym Stany Zjednoczone i Japonia, nie notują jednak wyraźnego zaniku wiary wraz z podwyższaniem się poziomu dochodu i wykształcenia²¹.

Teoria religijno-sekularnej konkurencji odnosi się do zmian religijnych będących rezultatem oddziaływań religijno-sekularnych i wewnątrzreligijnych na różnych płaszczyznach i w różnych sektorach życia. W konkurencji biorą udział zarówno podmioty religijne, jak i sekularne, w ramach całościowego społeczeństwa. Konkurencja w przeszłości i obecnie aktorów

²¹ F. Fukuyama, *Wielki wstrząs. Natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*, przeł. H. Komorowska, K. Dorosz, Warszawa 2000, s. 220.

indywidualnych i zbiorowych wyjaśnia całościowo przemiany w religijności dokonujące się w życiu społecznym²².

Trend sekularyzacyjny nie jest tak uniwersalny, jak sądzili niektórzy socjologowie w XX wieku, a proroctwa o końcu religii okazały się fałszywe, w każdym razie mało prawdopodobne.

Jeśli kultura nie fałszuje zjawiska religijności i nie spełnia sztucznej funkcji ograniczania i wykluczania, to w sposób zwyczajny religia odzyskuje swoje miejsce w życiu jednostek i wspólnot. Dzisiaj kultura już tego nie czyni i możliwy jest powrót. Dlatego trzeba odważnie powiedzieć, że wiek XXI będzie/jest wiekiem religii. Do tezy tej upoważnia nie tylko odstonięta przez Zachód próżnia ideowa, która pogłębia się szczególnie wtedy, gdy kultura podjęła intensywne prace nad usunięciem religii, ale upoważnia również zmierzch ery sekularyzacji, o której jeszcze nie tak dawno głośno było wśród badaczy i uczonych²³.

Teoria sekularyzacji zdawała się w sposób wystarczający wyjaśniać przemiany w religijności wysoko rozwiniętych gospodarczo i pluralistycznych kulturowo społeczeństw Europy Zachodniej, jest jednak niewystarczająca do wyjaśnienia sytuacji religijnej w Ameryce Północnej i w wielu innych częściach współczesnego świata. Niektórzy teoretycy sekularyzacji mówią o Ameryce jako „przypadku szczególnym”, o odchyleniu od ogólnej prawidłowości, o historycznej korekturze²⁴. Coraz częściej też socjologowie kwestionują klasyczny paradygmat sekularyzacji, który wiązał nowoczesność z zanikaniem wierzeń religijnych.

Filozof i politolog John N. Gray w wywiadzie udzielonym „Gazecie Wyborczej” zaznaczył, że 40 lat temu, gdy rozpoczął pracę akademicką, większość intelektualistów uważała, że religia jest reliktem przeszłości i że to sekularyzacja jest przyszłością. On sam, chociaż niewierzący, nigdy w to nie wierzył. Religia nie odejdzie, bo wypływa z impulsu, który jest wyłącznie ludzki (zwierzęta nie tworzą systemów religijnych). Religia jest sposobem,

²² J. Stolz, J. Könemann, *Theorie: Religiös-säkularer Konkurrenz in der Ich-Gesellschaft*, [w:] *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens*, red. J. Stolz, J. Könemann, M. Schneuwly Purdie i in., Zürich 2014, s. 30–64.

²³ M. Szulakiewicz, *Chrześcijaństwo i powrót religii*, „Studia Bydgoskie” 3, 2009, s. 11.

²⁴ D. Martin, *Europa und Amerika. Säkularisierung oder Vervielfältigung der Christenheit – Zwei Ausnahmen und keine Regel*, [w:] *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, red. O. Kallscheuer, Frankfurt am Main 1996, s. 161–180.

w jaki człowiek radzi sobie z myślą, że kiedyś już go nie będzie, wyżywa ona – według niego – ze świadomości własnej śmiertelności²⁵.

Niespodziewanie, ku zaskoczeniu zwolenników tezy o totalnej sekularyzacji we współczesnym świecie, w wielu społeczeństwach ponowoczesnych o dużym stopniu sekularyzacji pojawiają się tendencje świadczące o „duchowej produktywności” obecnej kultury. Coraz częściej mówi się na gruncie nauk społecznych wręcz o renesansie potrzeb religijnych. Ponowoczesny człowiek poszukuje różnych form ich zaspokojenia, tyle że nie zawsze w zinstytucjonalizowanych religiach i Kościołach, lecz raczej w sferze religijności „odkościelnionej” i przeniesionej na grunt prywatny, będącej nierzadko kompilacją (zlepkiem) elementów różnych systemów religijnych i filozoficznych.

Gwałtowna sekularyzacja zbiega się często z silnymi ruchami odnowy i innowacji religijnej. Przyjmuje się, że im silniejsza jest więź religijna, tym wyższy jest poziom rozwoju moralnego i mniejsze prawdopodobieństwo zachowań dewiacyjnych i kryminalnych²⁶. Badania socjologiczne wskazują na systematyczny spadek udziału w praktykach religijnych (takich jak niedzielna msza, śluby kościelne), na wzrost formalnych wystąpień z Kościoła, na powiększający się psychospołeczny dystans wobec Kościoła jako instytucji, ale te wszystkie przejawy kościelnej dezintegracji nie muszą oznaczać w tej samej mierze odchodzenia od wierzeń religijnych. Socjologowie współcześni z większą powściągliwością mówią o bezkościelnym czy bezreligijnym społeczeństwie, a nawet uznają do pewnego stopnia religię za trwałe element ludzkiego życia. Nie postulują tworzenia społeczeństwa bez Boga. Sekularyzacja wywołuje skutki destrukcyjne, ale i pobudza rozwój religijności określonego typu²⁷. Religie także podlegają pewnej modernizacji.

Według socjologa amerykańskiego Petera L. Bergera socjologowie zbyt pospiesznie utożsamili sekularyzację z pluralizmem oraz sekularyzm z pluralizmem i uznali, że nowoczesność (modernizacja społeczna) nieuchronnie pociąga za sobą upadek religii. Faktem natomiast są upowszechniające się

²⁵ *Upadek Zachodu. Jak zostaliśmy barbarzyńcami?* [Rozmowa Aleksandry Kaniewskiej z Johnem N. Grayem], „Gazeta Wyborcza” 137, 2014, s. 18.

²⁶ D. Hermann, *Religiöse Werte, Moral und Kriminalität*, [w:] *Gute Gesellschaft? Verhandlungen des 30. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Köln 2000*, red. J. Allmendinger, Opladen 2001, s. 802.

²⁷ R. Stark, W. S. Bainbridge, *Teoria religii*, przeł. T. Kunz, Kraków 2000, s. 366 i 391; L. R. Iannaccone, *Introduction to the Economics of Religion*, „Journal of Economic Literature” 3, 1998, s. 1465–1495.

procesy pluralizacji społeczno-kulturowej, które sprawiają, że ludzie żyją dzisiaj w zupełnie nowej sytuacji, nacechowanej wielością konkurencyjnych przekonań i stylów życia. Nie pozostaje to bez wpływu na religijność ludzi współczesnych²⁸.

Berger, w latach 60. i 70. XX wieku zwolennik teorii globalnej sekularyzacji, twierdzi dzisiaj, że tak zwane teorie sekularyzacji są w gruncie rzeczy wielką pomyłką (falsyfikacja teorii). Nie żyjemy w zsekularyzowanym świecie. Niemal wszędzie przybiera ruchów konserwatywnych, ortodoksyjnych i tradycyjnych, obserwujemy ożywienie postaw zdecydowanie religijnych.

Współczesny świat jest więc ogromnie religijny i nie ma nic wspólnego ze zsekularyzowanym światem, jaki przepowiadało (czy to z radością, czy z przygnębieniem) tak wielu badaczy nowoczesności²⁹.

Autor powołuje się na sytuację w Ameryce Północnej, gdzie mimo bardzo zaawansowanych procesów modernizacyjnych religia odznacza się wyjątkową żywotnością. Nie wolno zapominać o renesansie islamu w wielu krajach świata, o ruchach ewangelikalnych protestantyzmu we wschodniej i południowej Azji, Ameryce Łacińskiej, Afryce oraz o wielu innych nowych ruchach religijnych i quasi-religijnych. Odrodzenie religijne w różnych krajach ma bardzo populistyczny charakter, nie obejmuje w zasadzie tak zwanych elit kulturalnych³⁰.

Teza, że modernizacja z konieczności oznacza upadek religii, została – według Petera L. Bergera – empirycznie sfalsyfikowana. W wielu krajach współczesnego świata religijność nie słabnie. Sprzyja temu pluralizm światopoglądów i systemów wartości. Nowoczesność (modernizacja społeczna) nie powoduje, że Bóg jest martwy (umiera), lecz że jest wielu bogów, czyli rozwijają się rozmaite nurty wiary. W warunkach upowszechniającego się pluralizmu staje się ona kwestią osobistej decyzji. Także w Europie procesy te będą się nasilać, w przyszłości upodobni się ona pod tym względem do Stanów Zjednoczonych³¹.

²⁸ P. L. Berger, *Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie. Centrum für Religion und Moderne – Westfälische Wilhelms-Universität Münster*, Münster 2013, s. 2.

²⁹ *Idem*, *Sekularyzm w odwrocie*, „Res Publica Nowa” 1, 1998, s. 67–68.

³⁰ *Ibidem*, s. 67–74; P. L. Berger, *Further Thoughts on Religion and Modernity*, „Society” 49, 2012, s. 313–316.

³¹ P. L. Berger, *Auf der Suche nach einer Friedensformel: Replik*, [w:] *idem*, *Nach dem Niedergang...*, s. 40–41.

Konwencjonalna teoria sekularyzacji jest do pewnego stopnia produktem zachodnioeuropejskim i traci – przynajmniej częściowo – swoją wiarygodność poza Europą. Europejskie modele zsekularyzowanej moderny mają ograniczoną wartość eksportową. Sekularyzacja nie jest automatycznie związana z modernizacją, nie jest jedynym procesem, który występuje w zjawiskach religijnych. Rozwijająca się, postępująca sekularyzacja społeczeństw współczesnych ma także swoje granice. Tą granicą jest antropologiczna potrzeba sensu w jednostkach i grupach społecznych, połączona z ustawicznymi próbami przezwyciężenia doświadczeń frustracji, kryzysu tożsamości i deficytu „bycia we wspólnocie”.

Jeżeli przez religię rozumiemy potrzebę sensu, jedności, tożsamości, to mamy prawo przypuszczać, że w dzisiejszych czasach religia odgrywa większą rolę niż we wcześniejszych epokach³².

Teoria globalnej sekularyzacji nie wystarcza już do wyjaśnienia wielorakich przemian religijności we współczesnym świecie. Alternatywne i synkretyczne formy religijności są wyrazem procesów indywidualizacji religijnej. Wskazuje się także, że sama teoria sekularyzacji odznacza się pewną jednostronnością: a) wyklucza ona perspektywę podmiotów działających jako jednostki i grupy czy organizacje, które są w jakimś stopniu bezradne w warunkach dyferencji społecznej i pluralizacji; b) nie wyjaśnia dostatecznie mechanizmów przyczynowych, zwłaszcza tych na płaszczyźnie mikro- i mezostrukturalnej; c) nie uwzględnia odpowiednio wydarzeń historycznych, wskazujących na regionalne i narodowe uwarunkowania³³.

Według Charlesa Taylora sekularyzacja, zachodząca w Europie od prawie czterech stuleci, oznacza jedynie koniec świata chrześcijańskiego, czyli pewnej cywilizacji, w której polityka i kultura były zorganizowane wokół określonej wizji duchowej. Doszliśmy do momentu, w którym wiara chrześcijańska nie jest już spleciona z bardzo silnymi, kolektywnymi formami życia społecznego, a w szczególności z życiem politycznym. Nie ma już dzisiaj powrotu do poprzednich form, w których religia i polityka były ze sobą ściśle związane. Nowa sytuacja stwarza nowe możliwości polegające na dobrowolnym przyjęciu Ewangelii, daje szansę na powstanie nowych form

³² F. X. Kaufmann, *Religia i nowoczesność*, [w:] *Socjologia religii. Antologia...*, op. cit., s. 378.

³³ J. Stolz, J. Könnemann, *Theorie: Religiös-säkularer...*, op. cit., s. 23–25.

duchowości. Powoli odkrywa je młodzież w zsekularyzowanych krajach Europy Zachodniej³⁴.

Człowiek, który występuje z konkretnego Kościoła, nie musi stawać się *ipso facto* niereligijny. Do jego dyspozycji jest ogromna oferta różnych ruchów religijnych. Religijność współczesna staje się coraz bardziej zindywidualizowana, mozaikowa, synkretyczna. Zmniejszające się społeczne znaczenie tradycyjnych Kościołów chrześcijańskich jest kompensowane – według opinii niektórych socjologów – wzrostem sprywatyzowanych i synkretycznych form religijnych. Jednostki opuszczające tradycyjne Kościoły mają znaczne możliwości uaktywnienia się religijnego w różnych nurtach i praktykach religijnych poza Kościołami. Kościoły w Europie Zachodniej stają się puste, ale religia cieszy się wciąż znacznym zainteresowaniem. Utrata znaczenia i akceptacji Kościołów chrześcijańskich nie jest wskaźnikiem zanikania religii w społeczeństwie, co najwyżej pewnego jej typu, wręcz przeciwnie – można by mówić o pewnego typu „boomie religijnym”.

Teza sekularyzacyjna nie potrafi wytłumaczyć do końca fenomenu fundamentalizmu religijnego, który w różnych formach rozwija się we współczesnym świecie, przeżywającym dogłębny kryzys wartości. Bessan Tibi twierdzi, że odradzanie się religijności w naszych czasach jest przede wszystkim zjawiskiem politycznym, ujawniającym się w ideologii fundamentalizmu.

W przeciwieństwie do naszkicowanej tu strategii pokojowej neofundamentalizm zna tylko fundamentalistyczny obraz świata. Nie dopuszcza żadnej refleksji nad innymi światopoglądami. Tym samym neguje się istnienie innych cywilizacji, z którymi należy dzielić świat. Neoabsolutyzm uznaje jedynie tylko tę moralność, która jest selektywnie wybierana z własnej religii i która podlega polityzacji i absolutyzacji. Uświadamiając sobie ten związek, łatwo pojmujemy, że tolerancja wobec tak dogmatycznego obrazu świata nie podlegającego kontaktowi opartemu na dialogu może być tylko zabawą samą w sobie³⁵.

Społeczeństwo ponowoczesne burzy większość tradycyjnych autorytetów, co sprawia, że wiele jednostek stoi na rozdrożu życiowym. Nie mają one możliwości oparcia się na ustalonych poglądach i uznawanych strategiach działania. W momentach przełomowych szuka się jednak jakiegoś wzmocnienia i poczucia bezpieczeństwa.

³⁴ Ch. Taylor, *Koniec świata chrześcijańskiego?*, „Tygodnik Powszechny” 21, 2002, s. 13.

³⁵ B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, przeł. J. Danecki, Warszawa 1997, s. 152–153.

Na przykład fundamentalizm religijny jasno mówi, co robić, w epoce, która wyrzekła się ostatecznych autorytetów. Trzeba je na nowo powołać przez odwołanie się do wiekowych formuł religijnych. Im bardziej „zamknięty” jest dany porządek religijny, tym skuteczniej „rozwiązuje” on problemy związane z życiem w świecie wielorakich możliwości. Jednak słabsze formy wiary religijnej mogą z pewnością dawać znaczące wsparcie w podejmowaniu ważnych życiowych decyzji³⁶.

Teza sekularyzacyjna jest zastępowana lub uzupełniana tezą pluralizmu i indywidualizacji lub autocentryzmu decyzji religijnych oraz teorią „ryнку religijnego”. Z jednej strony wskazuje się na zmniejszające się zainteresowanie instytucjami kościelnymi (Kościoły), z drugiej strony stwierdza się rosnące zapotrzebowanie na nowe formy religijności i duchowości, pojawianie się nowych elementów *sacrum*, *boom* ezoteryzmu etc. Coraz częściej mówi się w socjologii o paradygmacie zmian form religijnych, czyli o pluralności religijnej. W latach 90. XX wieku niektórzy socjologowie powoli odchodzili od teorii postępującej i całkowitej sekularyzacji. Sama sekularyzacja przyjmuje wiele postaci, a niektóre religie są wyraźnie odporne na jej wpływy (np. islam, buddyzm, hinduizm). Instytucjonalna religijność (religijność kościelna) w Europie Zachodniej stoi jednak wciąż w obliczu wielkiego kryzysu, ale nie oznacza to zaniku religijności w ogóle, a zwłaszcza duchowości związanej z pewnymi wartościami religijnymi.

Wraz z kryzysem oświeceniowej utopii i przejściem do nowej fazy rozwoju społecznego (tak zwanego społeczeństwa ponowoczesnego) pojawiają się nowe nurty ideowe i społeczno-kulturowe, do pewnego stopnia sprzyjające religijności o charakterze pozakościelnym. Dzisiaj coraz częściej kwestionuje się deterministyczną logikę, według której zmiany społeczne i kulturowe związane z dyferencjacją społeczeństwa muszą bezwzględnie prowadzić do „odczarowania świata” i w końcu do zaniku religijności (mit uniwersalnej sekularyzacji). Niemiecki filozof i socjolog Jürgen Habermas mówi nawet o społeczeństwie postsekularnym, czyli takim, „gdzie w otoczeniu wciąż podlegającym sekularyzacji nadal istnieją wspólnoty religijne”³⁷.

Nie można zaprzeczyć, że w Europie Zachodniej, a także w krajach postkomunistycznych, zachodzi proces zmniejszania się wpływów religii

³⁶ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2001, s. 195–196.

³⁷ J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak” 9, 2002, s. 11.

i Kościołów zarówno na płaszczyźnie makro-, jak i mikrostrukturalnej, ale współcześnie mało kto podtrzymuje tezę o zanikaniu wpływów religii w postaci linearnej, aż do poziomu zerowego. Nie brakuje dowodów empirycznych na spowolnienie procesów sekularyzacji. Stawia się coraz częściej pytania, czy „proces przemian religijnych przebiega *de facto* po krzywej, innymi słowy: czy po zaniku nie następuje, ewentualnie czy nie będzie następować, faza stopniowego wzrostu?”³⁸. Mówi się zarówno o sekularyzacji, jak i o desekularyzacji. Przemiany w religijności nie przebiegają dokładnie tak, jak przewidywały teorie globalnej sekularyzacji, czyli nie zmierzają do unicestwienia Kościołów i religii, ale do ich transformacji. Opisywanie kontynentu europejskiego jako całkowicie zsekularyzowanego jest teoretycznie za proste, a empirycznie zwodnicze.

Socjologowie zwracają uwagę

[...] na zjawisko powszechnej subiektywizacji wierzeń religijnych oraz zindywidualizowanej rekonstrukcji praktyk religijnych. Współcześni wierzący, będąc w coraz to mniejszym stopniu pod wpływem normatywnych kodeksów ustalonych przez religijne instytucje, w dowolny sposób komponują własne systemy znaczeniowe nadające sens osobowemu doświadczeniu³⁹.

Danièle Hervieu-Léger określa tę zmianę jako przejście od „praktykującego parafianina” do „pielgrzyma”. Religijność „pielgrzyma” charakteryzuje

[...] przede wszystkim płynność wypracowanych treści wierzeń oraz niestabilność ewentualnych wspólnotowych przynależności. Jednak odniesienie do kategorii religijności „pielgrzyma” nie ogranicza się tylko do metaforycznego opisu współczesnej mobilności aktu wiary. Umożliwia równocześnie – i na tym polega drugi poziom jej adekwatności opisowej – badanie powstających nowych praktyk pielgrzymich, zarysowujących kontury nieznanych dotąd form religijnego uspołecznienia⁴⁰.

³⁸ A. J. van der Veen, *Współczesne kontestacje chrześcijaństwa. Sekularyzacja czy desekularyzacja?*, [w:] *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin, 18–21 września 2001*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, Z. Krzyszowski i in., Lublin 2001, s. 185.

³⁹ D. Hervieu-Léger, *Od „praktykującego parafianina” do „pielgrzyma”. Katolicyzm wobec wyzwań religijności „pielgrzyma” – elementy refleksji socjologicznej*, „Przegląd Powszechny” 12, 2001, s. 356.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 358.

Religijność „pielgrzyma” jest przejawem indywidualizmu religijnego, pozostawiającego podmiotowi inicjatywę symbolicznego uporządkowania doświadczeń wiary⁴¹.

Danièle Hervieu-Léger podtrzymuje tezę, że nowoczesność i religia nie są ze sobą sprzeczne, a religia zachowuje swoją moc twórczą w nowoczesności.

Nowoczesność zburzyła tradycyjne systemy wierzenia, jednak nie wyparła samego wierzenia. Wyraża się ono w sposób zindywidualizowany, subiektywny, rozproszony i przekształca się w wielość kombinacji i układów znaczeń, które jednostki wypracowują w sposób coraz bardziej niezależny od kontroli instytucji wierzenia (a szczególnie instytucji religijnych). Jest to oczywiście niezależność względna, ponieważ ograniczona determinantami ekonomicznymi, społecznymi i kulturowymi, które ciążą na symbolicznej aktywności jednostek co najmniej tak samo, jak na ich działalności materialnej i społecznej. Jednak niezależność ta jest rzeczywista w stopniu, w jakim nie podlegające przedawnieniu prawo podmiotu do samodzielnego myślenia o świecie, w którym żyje, potwierdza się równoległe z postępowaniem praktycznego opanowania tego świata⁴².

Wbrew oczekiwaniom także niektórzy zwolennicy teorii sekularyzacji (np. Anthony Giddens) przyznają, że wiara religijna i duchowość wciąż odgrywają ważną rolę w życiu ludzi, nawet jeżeli nie wyznają jej w ramach tradycyjnych Kościołów chrześcijańskich. Wielu wierzy w Boga lub w Istotę Wyższą, ale praktykuje i rozwija swoją religijność poza formalnymi instytucjami kościelnymi (tzw. wiara bez przynależności).

Frekwencja na nabożeństwach i pozycja społeczna Kościoła niekoniecznie bezpośrednio przekładają się na przekonania i ideały religijne społeczeństwa. Wiele osób wierzących nie uczestniczy regularnie w nabożeństwach ani publicznych uroczystościach religijnych; i odwrotnie, regularne uczęszczanie do kościoła i udział w uroczystościach nie zawsze oznacza silną wiarę – ludzie chodzą do kościoła z przyzwyczajenia lub dlatego, że tak jest przyjęte⁴³.

Nie można pomijać rosnącego znaczenia wyznań niezachodnich i nowych ruchów religijnych. Jeżeli nawet czynna przynależność do tradycyjnych Kościołów spada, to wzrasta lub pozostaje na wysokim poziomie aktywność

⁴¹ *Ibidem*, s. 362.

⁴² D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, przeł. M. Bielawska, Kraków 1999, s. 109.

⁴³ A. Giddens, P. W. Sutton, *Socjologia...*, *op. cit.*, s. 697.

religijnych muzułmanów, hindusów, sikhów, żydów, „ponownie narodzonych” i prawosławnych. Niewiele wskazuje na to, że zjawisko sekularyzacji dotyczy również krajów niezachodnich.

W krajach Bliskiego Wschodu, w Azji, Afryce i Indiach żywy i dynamiczny fundamentalizm islamski rzuca wyzwanie procesom westernizacji. Kiedy papież odwiedza Amerykę Południową, miliony katolików entuzjastycznie witają go i śledzą przebieg jego wizyty. Po kilkudziesięciu latach represji ze strony władz komunistycznych obywatele byłego Związku Radzieckiego z radością powracają na łono Kościoła prawosławnego. Niestety, ten widoczny na całym świecie zapal religijny znajduje także odzwierciedlenie w konfliktach na tle religijnym. Religia, która może dawać pocieszenie i wsparcie, bywa też przyczyną zaciętych walk i konfliktów społecznych⁴⁴.

Procesy sekularyzacyjne są faktem we współczesnym świecie, ale Anthony Giddens wskazuje także na odnowę wiary i przekonań religijnych. Symbolika i obrzędowość religijna są nie tylko pozostałościami zachowanymi z przeszłości. Odrodzenie wątków religijnych i duchowych w społeczeństwach nowoczesnych jest zjawiskiem bardzo rozpowszechnionym. Religia nie tylko zanika, ale i odradza się. Jesteśmy świadkami powstawania nowych form wrażliwości religijnej i duchowej. Przyczyny tego zaangażowania mają swoje źródło w samych podstawach nowoczesności⁴⁵.

Społeczny i fizyczny świat, który miał być poddawany panowaniu coraz pewniejszej wiedzy i skuteczniejszej kontroli, przekształcił się w system, w którym obszary względnego bezpieczeństwa przeplatają się z radykalnym wątpieniem i burzącymi spokoj scenariuszami ryzyka. Religia daje rodzaj pewności, jakiej nie dopuszcza doktryna nowoczesności. [...] Nowe formy religijności i duchowości to powrót wypartych treści w najbardziej podstawowym sensie, gdyż odnoszą się bezpośrednio do kwestii moralnego sensu egzystencji, którą tak starannie rozmywiają nowoczesne instytucje⁴⁶.

Nawet jeżeli w latach 90. ubiegłego wieku tempo przemian sekularyzacyjnych w Europie Zachodniej nieco się zmniejszyło, to sekularyzacja nie umarła, zmieniają się tylko jej kształty i sfery, w których jest widoczna, traci na znaczeniu konflikt pomiędzy nowoczesnością i religią. W warunkach

⁴⁴ *Ibidem*, s. 709.

⁴⁵ A. Giddens, *Nowoczesność...*, *op. cit.*, s. 282–283.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 283.

zróznicowania strukturalnego i funkcjonalnego religia przestała być instancją nadrzędną, ogarniającą całokształt życia społecznego. Sam proces sekularyzacyjny nie jest jednolity, przebiega według odmiennych, kulturowo-specyficznych wariantów. Teza sekularyzacyjna – zwłaszcza w jej skrajnych odmianach – od ponad dwóch dekad jest poddawana krytyce, a sekularyzacja w Europie jest traktowana przez niektórych socjologów jako przypadek szczególny⁴⁷. Jeżeli nawet paradygmat totalnej sekularyzacji został w znacznym stopniu zakwestionowany jako wyjaśniający zmiany religijne w sposób uniwersalny, to pozostaje on w dalszym ciągu przydatny jako jeden z kilku modeli pomocnych w interpretacji zmian dokonujących się we współczesnych społeczeństwach.

UWAGI KOŃCOWE

Religia, czy szerzej *sacrum*, nie umiera, lecz zmienia swoje kształty i formy.

Całkowita eliminacja *sacrum* – gdyby była możliwa (na szczęście nie jest, jak sądzę) – doprowadziłaby więc do przypisania wszystkiemu pseudosakralnego aspektu, do powszechnej pseudosakralizacji w formie totalitarnej. Totalitaryzm to całkowita sekularyzacja, która osiąga kulminację w przeniesieniu tego, co absolutne, na rzeczywistość *profanum*, a więc karykaturalna imitacja zbawienia wiecznego⁴⁸.

Sekularyzacja, która miała być procesem długotrwałym i nieodwracalnym, straciła wiele ze swej atrakcyjności i w wielu aspektach uległa pewnemu zahamowaniu, chociaż dalej jest procesem znaczącym w przemianach religijności współczesnej. Zwolennicy teorii sekularyzacji sądzą jednak, że przejawy ożywienia religijnego, na które wskazują zwolennicy teorii desekularyzacji, mają charakter przejściowy i w końcu dojdzie do zaniku religijności, a przynajmniej do jej całkowitej marginalizacji. Nie wszystko w teorii sekularyzacji i nie wszystko, co się z nią wiąże, musi zostać odrzucone. Nie można jednak zgodzić się ze stwierdzeniem, że religia będzie zanikać

⁴⁷ R. Hoburg, *Zur neuen Sichtbarkeit von Religion*, [w:] *Postsäkular? Religion im Zusammenhang gesellschaftlicher Transformationsprozesse*, red. F. Johannsen, Stuttgart 2010, s. 23–41.

⁴⁸ L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, przeł. D. Zańko, Kraków 1914, s. 37–38.

w miarę nieuchronnego postępu procesów modernizacji. Religia – jak twierdzi Grace Davie – wciąż odgrywa ważną rolę w sprawach globalnych i wywiera silny wpływ na życie niezliczonych jednostek, „religia jest całkowicie normalną częścią życia dla ogromnej większości ludzi żyjących w późnowoczesnym świecie” i „nie jest czymś, co można śmiało czy w sposób uzasadniony zepchnąć w przeszłość lub usunąć na bok”⁴⁹.

Dzisiaj socjologowie religii są bardziej ostrożni w swoich diagnozach i prognozach. Wbrew wciąż pojawiającym się zapowiedziom o zmierzchu chrześcijaństwa w Europie teza o postchrześcijańskiej nowoczesności wydaje się co najmniej przedwczesna. Niemniej druga fala sekularyzacji, która może być nazwana sekularyzacją postmodernistyczną, prowadzi do systematycznej dekonstrukcji religijności kościelnej i upowszechniania się różnych form religijności sprywatyzowanej (zindywidualizowanej), synkretycznej. Socjologowie współcześni nie stawiają już pytań o to, czy religia przetrwa lub kiedy się skończy, lecz o to, w jakich kształtach będzie istnieć w społeczeństwach spluralizowanych i zindywidualizowanych. Czy wiek pluralizmu i indywidualizacji będzie sprzyjał bardzo zróżnicowanym formom religijności „majsterkowicza” czy raczej indyferentyzmowi religijnemu, dekonfesjonalizacji i niekiedy ateizmowi? Już dzisiaj wśród wyznawców poszczególnych Kościołów chrześcijańskich wielu jest takich, którzy uważają, że można wierzyć w „to” lub nie wierzyć w „tamto”, uznawać „taką” regułę moralną i odrzucać inną.

Między wierzącymi bez zastrzeżeń a niewierzącymi rozciąga się obszerne pole semantyczne różnorodnych sposobów ustosunkowania się do tego, co nadprzyrodzone lub kościelne, oraz do wynikających stąd zobowiązań moralnych. W spluralizowanym świecie religia nie jest już czymś oczywistym kulturowo, lecz przede wszystkim sprawą indywidualnych decyzji i wyborów. W tym kontekście ważne jest nie tyle „w co”, ile raczej „jak” wierzyć. W warunkach konkurencyjności na rynku wierzeń religijnych, zarówno w społeczeństwie, jak i w ludzkiej świadomości, koegzystują elementy świeckiego dyskursu z pluralizmem religijnych dyskursów. Według Petera L. Bergera teoria pluralizmu zastępuje dzisiaj teorię sekularyzacji⁵⁰.

Część socjologów europejskich i amerykańskich mówi coraz częściej o procesach desekularyzacji, o ponownym „oczarowaniu świata”, a nawet o końcu sekularyzacji. Wskazują oni na nowe formy duchowości

⁴⁹ G. Davie, *Socjologia...*, *op. cit.*, s. 24–25.

⁵⁰ P. L. Berger, *Nach dem Niedergang...*, *op. cit.*, s. 8.

i religijności, na możliwą koegzystencję religii i nowoczesności, a nawet na kontrsekularyzację, rewitalizację religii, na procesy respirytualizacji i na megatrend religijny. Te nowe formy religii i duchowości pełnią funkcję barometrów zmian społecznych o bardziej ogólnym charakterze. *Sacrum* nie znika, lecz zmienia swoje miejsce w społeczeństwie. Ujawnia się w nowych postaciach poza Kościołem. Dzisiaj część socjologów mówi nawet z przesadą o końcu sekularyzacji, a tezę sekularyzacyjną, jako fałszywą, chce odprowadzać na cmentarz z modlitwami *requiescat in pace*.

We współczesnym świecie nie można już mówić o jednym typie modernizacji i o jednym typie europejskiej sekularyzacji. W warunkach globalizacji relacje modernizacji i sekularyzacji należy rozważać z wielką ostrożnością i powstrzymać się od zbyt pospiesznych uogólnień. Zjawiska te są *in statu nascendi*. Perspektywa wielu modernizacji i wielu sekularyzacji stwarza nowe problemy badawcze dla socjologii religii. W XX wieku mieliśmy w Europie do czynienia z procesami sekularyzacyjnymi, ale kultury współczesne nie stały się do końca kulturami zsekularyzowanymi, a świat nie przekształcił się w „miasto bez Boga”. Co więcej, w socjologii religii coraz częściej mówi się o trendzie powtórnego uduchowienia.

Ujmując lapidarnie: z sekularyzacji wyrasta duchowość. Ta nadchodząca duchowość rozumiana jest przez jednych jako kryzys współczesności. Inni natomiast uważają, że wynurza się ona z zagłuszanej przez długi czas głębi człowieka. Po dziesięcioleciach postu od Boga rozwija się nowy głód Boga⁵¹.

W warunkach trwającej już wiele dziesięcioleci sekularyzacji pojawiają się coraz wyraźniej procesy desekularyzacji.

Wydaje się, że opisane skrótowo procesy przemian religijnych w społeczeństwie i w kulturze współczesnej bezpośrednio nie sprzyjają wierze i są zagrożeniem dla kultury chrześcijańskiej. Przejawem utraty, a przynajmniej osłabienia wiarygodności zinstytucjonalizowanych religii, jest systematyczne zmniejszenie się udziału wiernych w praktykach rytualno-kultowych, spadek aprobaty kościelnych zasad i norm moralnych oraz prawd wiary. Zmiany w religijności i więzi z Kościołem nie muszą być i na ogół nie są natury linearnej. Nie muszą zmierzać w jednym określonym kierunku do

⁵¹ P. M. Zulehner, *Teologia pastoralna wobec sytuacji Kościoła w Europie*, [w:] *Sytuacja Kościoła w zjednoczonej Europie. Sympozjum zorganizowane przez Sekcję Teologii Pastoralnej*, red. E. Robek, przeł. B. Spurgjasz, Warszawa 2005, s. 86–87.

końca ludzkiej historii. Mogą w pewnym momencie utracić swój dynamizm, a nawet obrać nowy kierunek. Rosnący pluralizm religijny świadczy o tym, że w rzeczywistości mamy do czynienia nie z kryzysem religii czy jej upadkiem, ale przede wszystkim z przemianą jej form i społecznych kształtów. Należy wreszcie na końcu podkreślić, że religijność w Europie Zachodniej zmienia się wyraźnie w związku ze zjawiskiem masowych migracji. Ludność przybywająca do poszczególnych krajów przynosi różnorodność wierzeń i praktyk religijnych⁵². Jest to już jednak inne zagadnienie, którego w tym szkicu socjologicznym nie podejmujemy.

SECULARIZATION AS SOCIOCULTURAL MEGATREND

Abstract: The article deals with the widely discussed issue of the phenomena of secularization and desecularization under conditions of diffusion of religious pluralism. New forms and functions of "returning" religiousness in modern multicultural societies are addressed. Author studies above questions from the perspective of sociology of religion and makes an attempt to critically discuss crucial standpoints in the domain.

Key words: religion in multicultural societies, secularization, desecularization

⁵² M. Burchardt, M. Wohlrab-Sahr, *Über die kulturellen Bedeutungen religiös-säkularer Kontroversen in der Gegenwart*, [w:] *Neue Räume öffnen. Mission und Säkularisierung weltweit*, red. G. Buss, M. Luber, Regensburg 2013, s. 2–25.

