

Mustafa Switat<http://orcid.org/0000-0003-2727-1444>

Instytut Stosowanych Nauk Społecznych UW

m.switat@uw.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2020.3104.12

Recepcja Orientu w ujęciu socjologicznym

STRESZCZENIE

Artykuł prezentuje refleksje socjologiczne nad recepcją „arabskiego” Orientu w kulturze polskiej. Jego podstawą są pierwsze wyniki analizy transferu pomiędzy kulturą arabską a kulturą polską: średniowiecznego srebra i innych elementów kultury materialnej, wartości religijnych i innych elementów kultury niematerialnej, koni oraz przedstawicieli arabskiej społeczności w Polsce. Przystawianie i przyjęcie ww. arabskich elementów kulturowych (przedmiotów transferu) oraz podmioty tego transferu zostały przedstawione przez pryzmat wybranych teorii i pojęć socjologicznych, jak np. transnarodowość, naśladownictwo, percepcja oraz dyskurs.

SŁOWA KLUCZE: transfer, recepcja, kultura polska, kultura arabska, refleksje socjologiczne

ABSTRACT

Reception of the Orient in a Sociological Approach

This paper introduces sociological reflections over the reception of an “Arab” Orient in Polish culture. It is based on first research findings of the analysis of the transfer between the Polish and Arab culture: medieval silver and other elements of material culture, religious values and other elements of intangible culture, horses and representatives of the Arab community in Poland. Assimilation and adoption of the above mentioned Arab culture elements (objects of the transfer) and subjects of this transfer were presented through the prism of selected sociological theories and concepts, as for instance transnationality, imitation, perception and discourse.

KEYWORDS: transfer, reception, Polish culture, Arab culture, sociological reflections

Po przeprowadzeniu badań społeczności arabskiej w Polsce (Switat, 2017b) zająłem się teorią badań transferu kulturowego oraz transferu między kulturami (Switat, 2020). Łącząc powyższe zainteresowania naukowe,

Sugerowane cytowanie: Switat, M. (2020). Recepcja Orientu w ujęciu socjologicznym. *Perspektywy Kultury*, 4(31), ss. 161–168. DOI: 10.35765/pk.2020.3104.12.

Nadesłano: 10.10.2020

Zaakceptowano: 30.11.2020

badam obecnie kwestie transferu kulturowego pomiędzy kulturą arabską a polską¹. Orient traktuję w zakresie ograniczonym do świata arabskiego, który wyznaczają współczesne granice państw arabskich. W artykule tym skoncentruję się zatem na prezentacji wybranych refleksji socjologicznych nad recepcją arabskiego Orientu w Polsce zaobserwowanych podczas ww. badań transferu. Są one efektem analizy przejścia i przyswojenia przez polskie społeczeństwo niektórych elementów kulturowych: średniowiecznego srebra i innych elementów kultury materialnej, wartości religijnych i innych elementów kultury niematerialnej, koni oraz przedstawicieli arabskiej społeczności w Polsce, którzy to w procesie przekazu pomiędzy kulturami stanowią zarówno podmiot, jak i przedmiot transferu.

Importy kulturowe ze świata arabskiego do Polski zapoczątkowane zostały już w okresie średniowiecza. Ich materialnym dowodem są liczne archeologiczne skarby zawierające arabskie srebro, w tym głównie monety – dirhamy, ale także ozdoby i inne przedmioty (Nalborczyk, Switat i Tyszkiewicz, 2018). Nowożytnie importy z terenów arabskich to głównie tkaniny, konie, broń oraz inne elementy kultury materialnej pochodzące z terenów świata arabskiego, jak np. obrazy, rzeźby, meble, tkaniny, rękopisy, biżuteria, mała architektura, czyli np. posągi, przedmioty użytkowe. Znajdują się one w polskich kolekcjach prywatnych i muzealnych (Nalborczyk i Majda, 2019).

Elementy te stanowią dla społeczeństwa przyjmującego nowe, dotąd obce treści. Recepcja – niezależnie, czy uznawana za etap transferu, czy jego kontynuację (Switat, 2020, s. 127) – jest procesem przyswajania i przekształcenia tych obcych treści na własne. Laurence Venuti (1995) nazywa go procesem przejścia z egzotyzacji do udomowienia. Michel Espagne i Michael Werner zastosowali (1985, s. 504–505) do tego procesu pojęcie akulturacji zaczerpnięte z literatury anglosaskiej, obejmujące zarówno dostosowanie nowych treści do kultury własnej kultury, jak i zmianę kultury własnej pod ich wpływem. Charakteryzuje go ciągła dynamika zmian, a w efekcie transferowane treści mogą być przeznaczone lub zinterpretowane w odmienny sposób niż oryginał.

Dobrym przykładem tego zjawiska jest np. srebro arabskie, które co prawda zostało w średniowieczu zaadaptowane na potrzeby płatnicze, ale wykorzystywane było także do innych celów – do własnej działalności menniczej oraz na dekoracje i ozdoby (Nalborczyk, Switat, Tyszkiewicz, 2018). Elementy arabskiej kultury materialnej były także adaptowane na

1 Przygotowuję monografię na ten temat w ramach projektu NPRH na lata 2016–2021 pt. „Transfer kulturowy jako transdyscyplinarny element nauki o stosunkach międzykulturowych na przykładzie wpływów kultury arabskiej w dziedzictwie kulturowym Polski” (nr 2bH 15 0156 83).

miejscowe potrzeby w epoce nowożytnej, wzbogacając polską kulturę, i tak np. tkaniny były wykorzystywane do szycia strojów osób świeckich lub ubiorów liturgicznych, bądź służyły do dekoracji wnętrz, a np. broń wschodnia (choć zwłaszcza turecka) miała ogromny wpływ na formę tradycyjnej broni polskiej, w tym głównie szabli. Było to charakterystyczne dla synkretyzmu kulturalnego epoki sarmatyzmu, kiedy polska szlachta zafascynowana była Wschodem, a pola bitewne narzucały modę (Tazbir, 1974). Społeczeństwo polskie przyjęło te nowe elementy zgodnie z teorią przyswojenia Roberta E. Parka (2003, s. 143), ponieważ były użyteczne i zgodne, bo wydawały się dobre i łatwo dające się dopasować do istniejącej konfiguracji kulturowej.

Ważną częścią procesu recepcji arabskiej kultury jest jej odwzorowanie w dziedzinie sztuki (bądź literatury). Elementy kultury materialnej inspirowane światem arabskim (np. sztuką, naturą, mieszkańcami, zwyczajami), a wykonane przez mieszkańców Polski (głównie widoczne w architekturze czy malarstwie), oraz twórczość osób pochodzenia arabskiego prowadzona na terenie Polski (zwłaszcza dzieła sztuki ruchome, jak np. rzeźby czy obrazy) także stanowią polskie dziedzictwo materialne. W tym przypadku transfer dotyczy treści, myśli i inspiracji arabskich, a ich dzieła sztuki są jedynie ich fizyczną obiektywizacją. Na fakt ten zwrócił uwagę m.in. Pitirim Sorokin, według którego wszelkie niematerialne znaczenia, normy czy wartości, aby móc zaistnieć w procesie komunikacji kulturowej, muszą spełniać kryterium intersubiektywnej dostępności. Wymaga ona jakiejś formy uzewnętrznienia, zobiektywizowania, materializacji. Zdaniem tego autora rolę tę spełniają tzw. *vehicles, conductors* (nośniki, przekaźniki zjawisk socjokulturowych), które są wykorzystane do eksternalizacji, obiektywizacji i socjalizacji znaczeń (Sorokin, 1962, s. 52 za: Gryko, 2000, s. 65).

Przedstawiciele arabskiej diaspory w Polsce (jako osobowy przedmiot transferu) z kolei zostali włączeni do polskiego społeczeństwa (wielu z nich legitymuje się polskim obywatelstwem) oraz włączeni przez wielu Polaków do swoich rodzin (czego szczególnym wyrazem są egzogamiczne małżeństwa z obywatelkami Polski), koleżeńskie czy zawodowe grona. Tym samym dzięki procesowi integracji pojedynczy członkowie tej społeczności poddani zostali włączeniu do polskiego kręgu kulturowego w drodze bezpośrednich interakcji i transferu (Switat, 2017b). Natomiast jako podmioty transferu pośredniczący między kulturą arabską a polską wpisują się w podejście słynnego antropologa Stevena Vertoveca (1999), który uważa transnarodowość m.in. za zjawisko kulturowe obejmujące przenikanie się i mieszanie treści kulturowych oraz prowadzące do tworzenia się kulturowych hybryd. Migranci są zatem ważnym podmiotem transferu, który ma również wpływ na recepcję nowych elementów

kulturowych – aby doszło do transferu migranci musieli się spotykać z ludnością przyjmującą, która wykazywała gotowość do przejścia pewnych nowych treści kulturowych (Pick, 2013, s. 260).

Przeniesienie i akceptacja obcego elementu kulturowego są możliwe, kiedy istnieje na nie koniunktura, czyli przedstawiciele kultury przyjmującej z jakiegoś powodu uznają nowe treści kulturowe za interesujące. Jest to uzależnione od specyficznych warunków lokalnych, a nie od uniwersalności znaczenia owych treści. Zgodnie z tym pojęciem koniunkturę należy rozumieć jako krytyczne nastawienie do deficytów obecnych w kulturze własnej, które skłania poszczególne podmioty transferu do poszukiwania na zewnątrz nowych rozwiązań. Nie bez powodu badacze transferu podkreślają decydującą rolę motywacji poszczególnych podmiotów transferu. Johannes Paulmann (1998, s. 675) nazywa je „wewnętrznymi motywami zainteresowań obcością”.

Motywacje do transferu i przyjęcia arabskich elementów kulturowych przez poszczególne podmioty transferu są powiązane z przyczyną zainteresowania światem arabskim i jego kulturą, zwykle są to potrzeby indywidualne (jak np. nieliczne konwersje Polaków na islam są spowodowane głównie własnymi potrzebami duchowymi). W przypadku tak bardzo odległych od siebie geograficznie kultur jak polska i arabska to zwłaszcza podróże warunkują transfer między tymi nimi. Nie tylko sprzyjają przeniesieniu elementów kulturowych, mogą też wpływać na dyskurs i percepcję kultury, z której transferowany jest dany element, a w rezultacie na jego przyswojenie i adaptację. Wśród motywów podróży do świata arabskiego są m.in. wrażenia estetyczne z nowych miejsc (dla turystów i podróżników), dla osób wierzących i misjonarzy – pielgrzymki do świętych miejsc w Ziemi Świętej, dla naukowców – chęć poznania tamtego świata, dla artystów – poszukiwania inspiracji, dla kolekcjonerów – chęć pozyskania kolejnych przedmiotów ze swojej podróży, dla archeologów – kolejne wykopaliska itd. Jeśli podróż do odległych krajów arabskich nie była wynikiem przymusu (jak np. wcześniej w przypadku uchodźców) czy wyjazdem za pracę (współcześnie), to zapewne wiąże się z pewnego rodzaju ciekawością, modą, snobizmem czy fascynacją kulturą arabską lub inną formą arabofilii.

Motywacje związane z arabskimi elementami kulturowymi mają zatem charakter indywidualny, a nie masowy. Masowy charakter miały zapożyczenia, które dotarły do Polski za pośrednictwem innych krajów europejskich z imperium arabsko-muzułmańskiego. Dzięki temu do dziś funkcjonują elementy arabskie w polskiej literaturze, muzyce, języku oraz nauce (Nalborczyk, Switat, 2020). Elementy arabskie naukowe zostały zaakceptowane, być może z uwagi na fakt, że były one pośrednie – Polacy przyjęły je przez naśladownictwo. Zgodnie z teorią transferową Hansa-Jürgena

Lüsebrinka (2005, s. 28–29) to „twórcze przyswojenie i transformacja kulturowych artefaktów z innych obszarów językowych i kulturowych” jest elementem procesu recepcji.

Co bowiem istotne, recepcja większości elementów arabskich w kulturze polskiej jest w niewielkim stopniu zależna od indywidualnych postaw wobec kultury arabskiej, bo świat arabski od średniowiecza nie był i nadal nie jest Polakom powszechnie znany. Przyjąłem, że skoro dany element kulturowy istnieje w polskiej przestrzeni publicznej (jak to ma miejsce np. w przypadku lokali z arabskimi potrawami i sklepami z arabskim asortymentem), to transfer tego elementu jest pozytywny. Polacy zatem pomimo deklarowanej postawy nieprzychylniej wobec Arabów akceptują np. arabską kuchnię – zatem albo nie kojarzą tego elementu kulturowego z jej nośnikami albo są skłonni go zaakceptować niezależnie od swojej postawy (Switat, 2017b).

Elementy obce są też przyjmowane, jeśli kulturę przekazującą i jej wytwórców uznaje się za prestiżowe (Park, 2003, s. 348–352). Wyrazem tego prestiżu jest np. uznanie dla szlachetnych koni arabskich, które były w swoim czasie pożądanym elementem tej obcej kultury. Uznawane za najlepsze na świecie konie arabskie gwarantować miały utrzymanie oraz rozwój najlepszych polskich hodowli (Skorkowski, 1927) i do dzisiaj są chlubą polskiego dziedzictwa kulturowego (w tym najsłynniejsze stado sprowadzone przez Wacława Rzewuskiego).

Współcześnie przeprowadzane sondaże wskazują, że Polacy przedkładają bogate kultury zachodnie nad kultury Wschodu, a percepcja mieszkańców i przybyszów ze świata arabskiego oraz ich głównej religii jest w Polsce negatywna. Jest to także m.in. efektem przeniesienia negatywnego dyskursu z literatury i mediów zachodnich (Switat, 2017a). Retoryka ta została zanalizowana i opisana przez Edwarda Saida w jego słynnej książce *Orientalizm*, stając się wyznacznikiem nowego kierunku w historii idei czyli krytyki postkolonialnej. Negatywny dyskurs danej kultury przekładać się może na niechęć do recepcji elementów kulturowych z niej się wywodzących lub z nią kojarzonych, choć ta kwestia wymaga dalszych badań.

W polskiej twórczości również znaleźć można przykłady negatywnej postawy wobec Arabów oraz ich kultury, jak np. utwór *Awantury arabskie* Kornela Makuszyńskiego czy *Listy z Afryki* Henryka Sienkiewicza. W efekcie w literaturze zachwyty i fascynacja Wschodem przeplata się z europocentryzmem i deprecjacją kultury arabskiej, a świat arabski jest do dziś przedstawiany stereotypowo tak w literaturze, jak i muzyce bądź w sztuce (np. na obrazach). Z kolei wizerunek Araba od kilkudziesięciu lat jest w badaniach socjologicznych niezmienny – jak zauważył Jan Nawrocki (1990, s. 118) – „obcy, zły, niebezpieczny”, a w rzeczywistości prawdziwy Arab przede wszystkim pozostaje nieznanym.

Wstępne badania transferu arabsko-polskiego wskazują, że jest to głównie transfer elementów kultury materialnej, pożądane były i są przedmioty pochodzące z tamtego świata – m.in. pamiątki, rękopisy czy zabytki kultur starożytnych tam wydobyte. Ludność miejscowa zwykle wyjeżdżających nie interesowała, stanowiąc jedynie tło dla celu podróży, choć przecież przedmioty podziwiane na miejscu i przywożone z tych podróży były w wielu przypadkach jej dziełem. Przez wieki polscy podróżnicy wyjeżdżali do tych odległych miejsc bez podstawowej wiedzy o miejscu wyjazdu, zwykle stereotypowo nastawieni na podstawie lektur w stylu *Baśnie tysiąca i jednej nocy* lub przewodników i wspomnień ich nieprzychylnych poprzedników, przy czym wyjazd niewiele zmieniał, często sami po powrocie tworzyli kolejne etnocentryczne opisy – faktycznych przeżyć lub własnych fantazji (Kaczmarek, 2018).

Wspomniani pisarze pomimo że ujawnili w swojej twórczości negatywną postawę wobec Arabów, to jednak pozostają podmiotami transferu, choć w zniekształconym i nieprzychylnym obrazie przekazywali informacje o arabskim świecie. Podmiotami tymi są wszelkie grupy pośredniczące w przenoszeniu obcych elementów kulturowych. Dla transferu arabsko-polskiego podmioty pośredniczące to zatem głównie mieszkańcy Polski z jednej strony (w tym m.in. polscy rycerze, średniowieczni niewolnicy, podróżnicy, misjonarze, arystokraci, kolekcjonerzy, naukowcy, artyści, dyplomaci, migranci), a mieszkańcy krajów arabskich z drugiej strony (w tym m.in. podróżnicy, naukowcy, artyści, migranci, dyplomaci). Wyprawy Polaków miały charakter dobrowolny (pielgrzymki, krucjaty, wyprawy po konie lub inne towary handlowe, na łowy, wyprawy turystyczne, naukowe, odkrywcze, badawcze) lub chodziło o przymusową emigrację polityczną (po rozbiorach, powstaniu listopadowym czy podczas II wojny światowej) bądź też niewolnictwo.

Jeśli chodzi o wzajemne kontakty, to były to częściej relacje polsko-arabskie niż arabsko-polskie, ponieważ od średniowiecza to Polacy głównie podróżowali do ziem arabskich. Jeśli chodzi o Arabów, nie licząc sporadycznych podróżników z Państwa Arabskiego (w tym nie zawsze Arabów, jak np. Ibrahim Ibn Jakub) na tereny słowiańskie, pierwsze liczne przyjazdy z krajów uznawanych za arabskie do Polski nastąpiły w okresie PRL, kiedy zaczęli przyjeżdżać studenci. Część z nich tutaj została, założyli rodziny, zintegrowali się (a czasem nawet zasymilowali) i tworzą w Polsce arabską diasporę (Switat, 2017b).

Z uwagi na stosunkowo dużą odległość pomiędzy Polską a światem arabskim w przypadku transferu arabsko-polskiego szczególnego znaczenia nabierają pośrednicy transferowi, przy pomocy których przekazywane były z jednej kultury do drugiej poszczególne elementy kulturowe. Pośrednicy transferowi zatem, czyli przedstawiciele innych grup

etniczno-religijnych (np. Tatarzy, Ormianie), odegrali szczególną rolę w transferze elementów kultury i sztuki do Polski i Europy, przyczyniając się jednocześnie do ich recepcji (Nalborczyk, Switat 2019).

Na zakończenie zaprezentowanych refleksji badawczych o recepcji elementów kultury arabskiej w Polsce w perspektywie badań transferowych chciałbym podkreślić, że mają one charakter ogólny i uproszczony. Ich prezentacja ma zainspirować dalsze dyskusje naukowe nad recepcją elementów kulturowych Orientu oraz przyczynić się do pogłębionych badań naukowych nad powiązaniem kulturowymi pomiędzy kulturą arabską a kulturą polską.

BIBLIOGRAFIA

- Espagne, M. i Werner, M. (1985). Deutsch-französischer Kulturtransfer im 18. und 19. Jahrhundert. Zu einem neuen interdisziplinären Forschungsprogramm des C.N.R.S. *Francia*, nr 13, 502–510.
- Gryko, C. (2000). *Integralna teoria kultury Pitirima A. Sorokina*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Kaczmarek, H. (2018). *Polacy a Egipt do I wojny światowej. Zapiski, dzienniki i wspomnienia z podróży* (seria: „Transfer kultury arabskiej w dziejach Polski”, t. 7). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Lüsebrink, H.-J. (2005). Kulturtransfer – neuere Forschungsansätze zu einem interdisziplinären Problemfeld der Kulturwissenschaften. W: H. Mitterbauer i K. Scherke (red.), *Ent-grenzte Räume. Kulturelle Transfers um 1900 und in der Gegenwart* (s. 23–42). Wien: Passen Verlag.
- Nalborczyk, A. i Majda, T. (red.). (2019). *Wpływ kultury arabskiej na sztukę polską: rzemiosło artystyczne, architektura i malarstwo* (seria: „Transfer kultury arabskiej w dziejach Polski”, t. 3). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Nalborczyk, A. i Switat, M. (2019). *Ogniwa transferu. O roli pośredników między kulturą arabską a polską* (seria: „Transfer kultury arabskiej w dziejach Polski”, t. 2). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Nalborczyk, A. i Switat, M. (2020). *Wpływy arabskie w polskiej kulturze niematerialnej: nauka, literatura, język* (seria: „Transfer kultury arabskiej w dziejach Polski”, t. 4). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Nalborczyk, A., Switat, M. i Tyszkiewicz, J. (red.). (2018). *Pierwsze kontakty polsko-arabskie* (seria: „Transfer kultury arabskiej w dziejach Polski”, t. 1). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Nawrocki, J. (1990). Obraz Arabów. W: E. Nowicka (red.), *Swoi i obcy* (s. 118–124). Warszawa: IS UW.
- Park, R.E. (2003). The Problem of Cultural Differences. W: Ch. Jenks (red.), *Culture. Critical Concepts in Sociology* (T. 1). London: Routledge.

- Paulmann, J. (1998). Internationaler Vergleich und interkultureller Transfer. Zwei Forschungsansätze zur europäischen Geschichte des 18. bis 20. Jahrhunderts. *Historische Zeitschrift*, nr 267, 649–685.
- Pick, D. (2013). Czym jest transfer kultury? Transfer kultury a metoda porównawcza. Możliwości zastosowania *transferts culturels* na gruncie polskim. W: M. Zielińska, M. Zybura, *Monolog, dialog, transfer. Relacje kultury polskiej i niemieckiej w XIX i XX wieku* (s. 255–270). Wrocław: Centrum Willy’ego Brandta.
- Said, E. (2005). *Orientalizm* (przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska). Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Skorkowski, E. (1927). *Koń arabski w Polsce: rys historyczno-biometryczny*. Warszawa: Druk K. Kowalewskiego.
- Sorokin, P. (1962). *Society, Culture, and Personality. Their Structure and Dynamics. A System of General Sociology*. New York: Cooper Square Publishers.
- Switat, M. (2017a). Concerning the Arabs in Europe and their Diaspora in Poland. *Czech and Slovak Journal of Humanities (Anthropologia Culturalis)*, t. 7, nr 3, 89–102.
- Switat, M. (2017b). *Spoleczność arabska w Polsce. Stara i nowa diaspora*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Switat, M. (2020). *Transfer w myśli społecznej. Od transferu kulturowego do transferu między kulturami*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Tazbir, J. (1974). Synkretyzm a kultura sarmacka. *Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja*. nr 4 (16), 43–57.
- Venuti, L. (1995). *Translator’s Invisibility: A History of Translation*. London: Routledge.
- Vertovec, S. (1999). Conceiving and Researching Transnationalism. *Ethnic and Racial Studies*, t. 22, nr 2, 447–462.

Mustafa Switat – socjolog, psycholog, adiunkt w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się na transferze kulturowym, socjologii migracji, procesach globalizacyjnych, wielokulturowości i psychologii klinicznej. Autor artykułów dotyczących szeroko pojętych polsko-arabskich kontaktów kulturowych oraz monografii *Spoleczność arabska w Polsce. Stara i nowa diaspora* (2017) wyróżnionej w konkursie ACADEMIA 2018 na najlepszą publikację akademicką i naukową.